

RECUPERAR LA “VIDA” Y SALVAR LA “VERDAD”: EL DESAFÍO FILOSÓFICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y CHARLES TAYLOR

RETRIEVING “LIFE” AND SAVING “TRUTH”: THE PHILOSOPHICAL CHALLENGE OF JOSÉ ORTEGA Y GASSET AND CHARLES TAYLOR

Olain OLACIREGUI BERROUET*
Universidad de Valencia

RESUMEN: *En el presente artículo se propone establecer vínculos entre dos pensadores que marcaron la historia de la filosofía contemporánea: José Ortega y Gasset y Charles Taylor. Aunque, hasta donde sabemos, nunca estuvieron en contacto directo, las convergencias entre ambos son numerosas. A partir de su crítica a la epistemología cartesiana y al racionalismo moderno, ambos filósofos buscan reencarnar al ser humano en la vida y aprehenderlo desde su contexto cultural e histórico. Apartándose del idealismo abstracto y del relativismo, procuran ofrecer una comprensión original de la “verdad humana”. Mediante una lectura comparativa de El tema de nuestro tiempo y Recuperar el realismo, y rastreando las fuentes de sus planteamientos respectivos, este artículo se propone trazar las líneas de una universalidad encarnada y de una verdad intercultural perenne.*

PALABRAS CLAVE: José Ortega y Gasset, Charles Taylor, Maurice Merleau-Ponty, encarnación, perspectiva, verdad, interculturalidad.

ABSTRACT: *This article aims to establish connections between two thinkers who have marked the history of contemporary philosophy: José Ortega y Gasset and Charles Taylor. Although, as far as we know, they were never in direct contact, the convergences between them are numerous. Based on their critique of Cartesian epistemology and modern rationalism, both philosophers seek to re-embodiment the human being in lived experience and to understand humanity within its cultural and historical context. Departing from abstract idealism and relativism, they each attempt to articulate an original understanding of “human truth.” Through a comparative reading of The Theme of Our Time and Retrieving Realism, and*

* E-mail de la autora: olain@live.fr.

by tracing the sources of their approaches, this article outlines the contours of an embodied universality and a perennial intercultural truth.

KEYWORDS: José Ortega y Gasset, Charles Taylor, Maurice Merleau-Ponty, embodiment, perspective, truth, interculturality.

1. Introducción: una lectura comparativa de Ortega y Gasset y Taylor

Inspirándose en Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger, Charles Taylor subraya, en *Recuperar el realismo* (2016), la importancia de la encarnación corporal del ser humano. Se aparta tanto del cientificismo contemporáneo, que desconoce la dimensión significativa y moral del ser humano, como del relativismo, que niega la posibilidad de un conocimiento objetivo del mundo. Taylor supera esta dualidad al sostener que nuestra experiencia encarnada y nuestro mundo cultural se originan en el contacto con una realidad independiente. Así, concibe al ser humano desde su situación concreta, resituándolo en su entorno físico, social y cultural. Al rechazar el giro paradigmático introducido por el pensamiento cartesiano en la teoría del conocimiento, el autor se distancia también de la tradición epistemológica poscartesiana.

De modo análogo, José Ortega y Gasset propuso una reinterpretación original del *Dasein* heideggeriano en términos de “vida”. A su juicio, la estructura de la realidad vital del ser humano debe comprenderse siempre en relación con su ambiente. Entre el hombre y su circunstancia se establece una relación constitutiva: el yo no existe sino incorporado en un contexto particular. En su búsqueda de una vía media entre idealismo y materialismo, entre racionalismo y naturalismo, Ortega elaboró una auténtica “hermenéutica de la vida” sustentada en el raciovitalismo.

De este modo, se perfila una aspiración común en ambos pensadores: regenerar la vida que la tradición racionalista de herencia cartesiana ha despojado de su plenitud. Esta comprensión holística y hermenéutica del ser humano transforma, a su vez, el modo de acercarse a la verdad, y abre, en última instancia, el camino hacia una auténtica perspectiva intercultural, cuyo estudio constituirá el objeto del presente artículo.

2. Crítica a la imagen mediacional cartesiana

El punto de partida común a los dos autores reside en su crítica a la epistemología dualista que ha dominado la tradición filosófica occidental. Ambos rechazan la teoría representacional cartesiana, según la cual el ser humano podría alcanzar una certeza universal gracias a su instrumento supremo: la razón. Tanto Ortega y Gasset como Taylor identifican en Descartes el origen de esta confusión, presentándolo como el pionero de la concepción mediacional del conocimiento. Taylor señala en “La superación de la epistemología”: “Descartes está en el origen de la moderna noción –que ha ejercido una poderosa influencia en nuestra cultura– de que la certeza es hija de la claridad reflexiva o del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que ‘representan’” (Taylor, 1997: 24).

La epistemología cartesiana estableció un hiato entre el mundo físico y el mundo intelectual, entre lo externo y lo interno. Para pasar de uno a otro hace falta la existencia de ideas, elemento mediador que permite la representación mental de los fenómenos físicos. Según Descartes, las realidades exteriores serían cognoscibles por introspección, mediante la adecuación de dichas realidades con las ideas mentales previas. En suma, “supone que la realidad que queremos captar está fuera de nosotros y dentro los estados que nos permiten percibirla” (Dreyfus & Taylor, 2016: 21). Esa teoría postula que la realidad sería racional por el simple motivo de que se teoriza y se concretiza en la mente humana conforme a una causalidad semejante a la que rige el mundo sensible. El intelectualismo de Descartes desemboca entonces en una comprensión naturalista del ser humano, cuyo conocimiento y actuación podrían analizarse según unos principios universales, tal como lo propuso Newton para las ciencias naturales. Ortega y Gasset lamenta que la tradición racionalista post-cartesiana haya perpetuado la creencia en esa epistemología intelectualista:

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y dominar en el salón, en el estrado, en la plaza. Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu, se obtiene la sensibilidad específicamente “moderna”. Suspicious y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional (Ortega y Gasset, 2005: 575-576).

A pesar de los numerosos esfuerzos por superar la epistemología mediacional, todavía no se ha logrado desprenderse por completo de los fundamentos cartesianos. Dicha epistemología se ha erigido, por así decirlo, al rango de idea transcendental, sobre la cual se asientan muchas de nuestras teorías filosóficas. Está tan profundamente arraigada en el sentido común occidental que ha pasado a formar parte integrante de nuestro trasfondo científico y cultural. En cierto sentido, constata Taylor, “somos incapaces de pensar ‘fuera de su caja’ porque su imagen nos resulta tan evidente y tan de sentido común que se nos antoja incuestionable” (Dreyfus & Taylor, 2016: 19-20). El hecho de movernos dentro de esa concepción nos impide distinguirla con claridad y, en última instancia, nos vuelve incapaces de advertir su carácter equívoco. En efecto, observa Ortega y Gasset, la “paradoja cartesiana sirve de cimiento a la física moderna. En ella hemos sido educados, y hoy nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de Descartes” (Ortega y Gasset, 2005: 575).

A juicio del filósofo español, la preeminencia de la razón teórica ha descuidado la dimensión vivencial del ser humano, provocando un empobrecimiento de su experiencia: “el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego” (Ortega y Gasset, 2005: 576). Tanto Ortega y Gasset como Taylor son conscientes de las consecuencias perjudiciales de esta teoría desencarnada del conocimiento: el mediacionalismo cartesiano y su epistemología representacional conducen a concebir a los seres humanos como sujetos atomísticos, aislados unos de otros y desvinculados de su contacto con el mundo exterior. Este tipo de “pensamiento privado”, advierte Taylor, desemboca en relativismo y escepticismo, es decir, en un antirrealismo. En sus palabras, el “mediacionalismo nos conduce otra vez a posturas escépticas, relativistas y no realistas [...] Nos queda sólo la imagen de un sujeto cerrado en sí mismo, sin contacto con ese mundo que le trasciende” (Dreyfus & Taylor, 2016: 102). En la misma línea, Ortega y Gasset puntualiza que el “relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida” (Ortega y Gasset, 2005: 573).

Frente a esta constatación, en *Recuperar el realismo*, Taylor se propone liberarnos “de la antigua epistemología mediacional que proviene de Descartes” (Dreyfus & Taylor, 2016: 118). Pese a las evidentes dificultades que entraña tal empresa, Ortega y Gasset y Taylor redoblan sus esfuerzos por superar el intelectualismo

subyacente en las teorías modernas y contemporáneas del conocimiento, con el propósito de restaurar al cuerpo y a la vida su valor epistemológico.

3. Fenomenología del cuerpo: Maurice Merleau-Ponty

El intelectualismo, con su confianza desmesurada en la razón, pasa por alto lo esencial: la vida. El behaviorismo ha llegado a concebir al ser humano como un “cerebro en una cubeta”¹: un puro intelecto cuyo cuerpo sería absolutamente sustituible, un mero recipiente pasivo y permutable. Esta concepción, señala Taylor, “proporciona una imagen de los agentes que, al percibir el mundo, reciben *bits* de información de su entorno y luego los ‘procesan’ de cierta manera para que emerja el ‘retrato’ del mundo que tienen” (Taylor, 1997: 94). En este planteamiento, lo que distingue al sujeto de las entidades inanimadas es su capacidad “para las representaciones internas, estén éstas situadas en el espíritu o en el cerebro, entendido como un ordenador” (Taylor, 1997: 226).

Tal radicalización del cartesianismo deja a Taylor perplejo e incluso preocupado. De ahí que afirme la necesidad de revalorizar el cuerpo, despreciado por Descartes y sus herederos, y de restaurarlo como un elemento digno de interés filosófico. En esta tarea, Maurice Merleau-Ponty le será de gran ayuda. Taylor destaca en “La validez de los argumentos trascendentales” que la fuerza del fenomenólogo francés reside precisamente en revocar “la aplicación de categorías mecanicistas o dualistas al pensamiento o a la experiencia” (Taylor, 1997: 51). Merleau-Ponty buscó, en efecto, liberarse de los dualismos clásicos entre sujeto y objeto, espíritu y cuerpo: “El cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de cualquier otro espacio existente” (Merleau-Ponty, 1985: 54). Con este fin, introdujo el concepto clave de “*chair*” (carne), entendido como el intercambio entre el cuerpo sentiente y los demás cuerpos que habitan el mundo.

Así, concibe el cuerpo como la expresión del vínculo inmanente entre todos los habitantes del Ser. Este pensamiento contribuye a invertir la relación tradicional entre forma y materia, entre interioridad y exterioridad. La *chair* se opone al concepto de *squelette*: un pensamiento de sobrevuelo, sin alma ni carne. Frente a ello, la ontología merleau-pontiana se funda en una inmanencia radical, según

¹ “Lo que Searle sugiere es que al fin y al cabo no somos más que cerebros en una cubeta, sólo que en nuestro caso concreto la cubeta es el cráneo” (Dreyfus & Taylor, 2016: 161-162).

la cual el cuerpo y el mundo son *chair*, esto es, manifestaciones de una misma textura ontológica. Merleau-Ponty reformuló la expresión heideggeriana «estar-en-el-mundo» en términos de “ser del mundo” (*être-au-monde*). En francés, la preposición “*au*” encierra un triple sentido:

1. Puede traducirse como “*dans*” (“en”): “*être dans le monde*”, del mismo modo en que el cerebro está *en* la cubeta. Esta primera acepción se limita a describir la posición espacial del cuerpo respecto del mundo.

2. También puede entenderse como “ser al mundo”. En este caso, se evoca una relación de pertenencia del ser al mundo.

3. Finalmente, Taylor propone una tercera interpretación: “ser del mundo”. Esta traducción refleja de manera más adecuada ambos matices anteriores, pues sugiere un ser que está en el mundo y, al mismo tiempo, mantiene un diálogo continuo con él.

Con su teoría del contacto, Merleau-Ponty sostiene una relación constitutiva entre yo y el mundo, la cual pone de manifiesto la obsolescencia de las teorías representacionales del conocimiento. Como explica Stéphanie Perruchoud:

Para Merleau-Ponty, el mundo es la realidad más evidente de la que disponemos, más rica que nuestro propio pensamiento. La búsqueda de las esencias por la razón y la reducción fenomenológica no tiene nunca que alejarnos de la existencia, de la vida que es lo realmente real. Por esta razón hablará de esencia experimentada o de experiencia eidética. *L'homme est au monde* y es en el mundo que se conoce (Perruchoud González, 2017: 67).

Si el ser humano se encuentra en el mundo, no es de manera pasiva ni dominante: el sujeto cohabita con su entorno. Sujeto y mundo comunican y se configuran mutuamente, lo que obliga a superar el esquema cartesiano dentro/fuera. De hecho, “*être au monde*” significa que no percibo el mundo “conforme a su envoltura exterior, lo vivo desde su interior, estoy englobado en él. Después de todo, el mundo está a mi alrededor, no frente a mí” (Merleau-Ponty, 1985: 59). La racionalidad y el pensamiento conceptual solo adquieren sentido en el marco de este entrelazamiento primordial entre sujeto y mundo. En este contexto, la corporeidad se convierte en la clave de la relación constitutiva que el ser humano mantiene con el mundo percibido.

Al reintroducir un vínculo esencial entre el agente y el mundo, la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty ofrece una alternativa convincente a los dualismos cartesianos y a la epistemología mediacional. En efecto, “la teoría del contacto constituye un baluarte sólido contra la visión desvinculada del sujeto subyacente a la epistemología representacional” (Gracia y Olaciregui, 2022: 45). Es precisamente para contrarrestar el cartesianismo que Taylor continúa y amplía la redefinición merleau-pontiana del sujeto como ser encarnado, en constante interacción con el mundo:

Nuestro modo de captar las cosas no se encuentra en nosotros, frente al cual se erigiría el mundo. Se halla en nuestro contacto con él, en nuestro “*estar-en-el-mundo*” (Heidegger) o “ser del mundo” (Merleau-Ponty). [...] ¿En qué consiste ese contacto? Se basa en que en un nivel básico y preconceptual, mi comprensión del mundo no está construida ni determinada por mí. Es una “coproducción” entre yo y el mundo (Dreyfus & Taylor, 2016: 158).

De esta recuperación de la teoría del contacto de Merleau-Ponty por Taylor, cabe destacar especialmente la existencia de “un nivel de contacto epistémico con el mundo más profundo que el conceptual”, al que nos abre el cuerpo (Dreyfus y Taylor, 2016: 126). Taylor denomina a esta dimensión “comprensión encarnada”, y le dedica el capítulo 5 de *Recuperar el realismo*².

4. Superar el racionalismo y el relativismo

Mediante la recuperación filosófica de la dimensión encarnada de la vida y del saber, Ortega y Gasset y Taylor buscan poner fin a dos vertientes antagónicas, pero no menos influyentes, que derivan del pensamiento cartesiano: el racionalismo, que enfatiza la razón abstracta y universal, y el relativismo, que surge como reacción ante los límites de esa racionalidad desvinculada de la vida. Estas dos tradiciones corresponden no solo a modos divergentes de concebir el

² Aunque *Recuperar el realismo* exponga de modo más completo y actualizado la noción de “comprensión encarnada”, sus primeras ocurrencias se encuentran en el artículo “Seguir una regla” publicado en *Argumentos filosóficos* (Taylor, 1997: 226; 231; 237-238).

conocimiento y al ser humano, sino también a formas radicalmente distintas de aprehender la verdad.

4. 1. *Crítica al racionalismo*

En 1637, René Descartes iniciaba su *Discours de la méthode* con la afirmación de la existencia de una razón universal constitutiva del ser humano. La honraba como “lo que mejor repartido está entre todo el mundo”, es decir una habilidad “naturalmente igual en todos los hombres” (Descartes, 1996: 1). Gran parte de los filósofos del siglo XVIII se inspiraron en este argumento, erigiendo la racionalidad como principio fundamental de la unidad substancial de los seres humanos. La Ilustración —*Les Lumières* en francés— hereda así su nombre del concepto cartesiano de *lumière naturelle* (luz natural), concebida como herramienta de conocimiento puro, capaz de percibir la verdad “sin necesitar la ayuda ni de la religión ni de la filosofía” (Descartes, 1966: 495). Siguiendo esta tradición, los librepensadores interpretarán la totalidad de los fenómenos naturales, políticos y morales a la luz de la razón.

Immanuel Kant representa la figura dominante del homólogo alemán de esta tradición crítica —la *Aufklärung*—. Siguiendo la línea racionalista de los ilustrados franceses, Kant defiende en su *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) la existencia de un imperativo categórico basado en la voluntad racional inherente al ser humano. Esta ley *a priori* no está, en modo alguno, subordinada a los deseos o fines subjetivos —externos y contingentes—, sino que posee un carácter puramente formal. Liberados de toda característica externa, los principios de la moral kantiana emanan de la racionalidad del ser humano. De este modo, el hombre, aunque obligado al cumplimiento de la ley, se encuentra únicamente sometido a su propia razón. La razón pura, a la que apela el racionalismo como herramienta de conocimiento, es formal y ahistórica. Entonces, la definición ilustrada del hombre refleja un ser abstracto, despojado de toda referencia a su contexto vivencial y a la dimensión encarnada de su vida:

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común,

exento de variaciones y peculiaridades individuales, la “razón”, y Kant, “el ente racional” [...] De un lado, queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad (Ortega y Gasset, 2005: 573).

Ortega observa que “el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida” (Ortega y Gasset, 2005: 573):

La razón pura construye un mundo ejemplar –cosmos físico o cosmos político– con la creencia de que él es la verdadera realidad y, por tanto, debe suplantarse a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que en él corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista* (Ortega y Gasset, 2005: 648-649).

4.2. Crítica al relativismo

Al racionalismo y su fe incondicional en la razón como vía de acceso a la verdad se opone otra postura, no menos problemática a los ojos de Ortega y Gasset y Taylor: el relativismo. La trampa del relativismo es que, a primera vista, podría parecer una alternativa atractiva y eficaz frente a la razón abstracta de los ilustrados. De hecho, los relativistas reconocen el arraigo del hombre en su entorno vital y admiten que la realización personal solo se produce dentro de su contexto cultural. Priorizan así la diversidad de la vida sobre la pretensión de una verdad universal. Paradójicamente, señala Charles Taylor, “al advertir que la percepción del mundo es una coproducción y que los objetos están configurados por nuestra incrustación corporal en el mundo cotidiano”, el relativismo sugiere que sería imposible “comprender cómo son las cosas en sí mismas” (Dreyfus & Taylor, 2016: 215).

De manera similar, Ortega y Gasset nota que los relativistas llegan a considerar que “[e]l conocimiento es imposible; no hay una realidad transcendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado” (Ortega y Gasset, 2005: 612). En consecuencia, los relativistas se ven obligados a renunciar a la verdad objetiva. Como sintetiza Javier Gracia Calandín, el relativismo “atomiza

los puntos de vista en círculos cerrados y acaba renunciando a la verdad del asunto” (Gracia Calandín, 2018: 159). Ortega y Gasset se pregunta: “¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que solo valen como verdad para un determinado tiempo?” (Ortega y Gasset, 2005: 572). Dicho de otro modo, ¿implica el relativismo que no exista ninguna verdad humana o científica duradera, y que toda aspiración a la verdad sea ilusoria? Es precisamente este escollo el que tratan de evitar Ortega y Gasset y Taylor.

En definitiva, aunque el racionalismo y el relativismo representen dos actitudes radicalmente opuestas, resultan igualmente equivocadas: ambas descansan sobre un hiato insuperable entre razón y vida. Sustancialmente, “[c]ada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene” (Ortega y Gasset, 2005: 578).

5. Reconciliación de la cultura y de la vida

Mientras el racionalismo perpetúa el intelectualismo cartesiano, el relativismo niega categóricamente su validez. Sin embargo, ninguno de los dos logra escapar al dualismo, ya que ambos mantienen la separación entre cultura y vida:

La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias (Ortega y Gasset, 2005: 611).

Así pues, si por cultura se entiende la verdad racional de los asuntos humanos (justicia, arte, etc.) y, en este sentido, como sinónimo de “vida espiritual”, se constata que el hombre moderno elogia la cultura hasta el punto de haberse convertido en una religión sin Dios, vaciada de toda referencia a lo vital (orgánico, biológico, natural). Por ello, Ortega y Gasset denuncia esta actitud como “beatería de la cultura”. Según Javier Gracia Calandín, “la beatería es una especie de embriaguez negadora de la vida y, sobre todo, incapaz de cuestionar críticamente los productos culturales” (Gracia Calandín, 2018: 158).

Esta concepción de cultura distorsiona el auténtico modo en el que el ser humano está en el mundo, pues resulta de una abstracción engañosa de su encarnación corporal. La definición del sujeto como ser desencarnado, esencialmente intelectual y capaz de observar el mundo “desde ninguna parte”, evidencia una profunda equivocación acerca de la verdadera naturaleza del agente humano. Charles Taylor atribuye a la cultura moderna (en el sentido que le da Ortega) la responsabilidad de generar esta incorrección: “fue nuestra cultura la que se ha interrogado por la estructura del universo en sí, independientemente de toda interpretación cultural, y la que finalmente ha desarrollado una ciencia que pretende aproximarse a una visión ‘desde ningún lugar’” (Dreyfus & Taylor, 2016: 245). Por su parte, Ortega y Gasset califica esa visión distorsionada como “utópica”, precisando que la “concepción utópica es la que se crea desde ‘ningún sitio’ y que, sin embargo, pretende valer para todos” (Ortega y Gasset, 2005: 648).

Para dar cuenta adecuadamente del modo en que experimentamos el mundo, es necesario invertir la precedencia entre cultura y vida: “mi primera comprensión sobre la realidad no es la imagen que elaboro de ella, sino el sentido dado a mi continuo trato con ella” (Dreyfus & Taylor, 2016: 124). La comprensión se basa, entonces, primordialmente en la vinculación encarnada del sujeto con su entorno. De este modo, queda claro que el modo vinculado es anterior al modo desvinculado de referirnos al mundo, “partimos siempre de él y es necesario como fundamento del modo desvinculado” (Dreyfus & Taylor, 2016: 123-124). La manera desvinculada de concebir el mundo es un modo derivado, y, en consecuencia, inauténtico.

No se trata de abandonar o de negar la validez de las abstracciones conceptuales, sino de destacar que las idealizaciones del mundo espiritual se fundamentan en la encarnación del ser humano. En suma, no se debe repudiar la cultura, pero sí renunciar a su exclusividad. En este sentido, Ortega y Gasset busca una síntesis entre estos dos polos igualmente importantes en la vivencia de los agentes humanos:

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultura. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura: únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el

inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura– quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen (Ortega y Gasset, 2005: 611).

El error fundamental de la modernidad consistió en no haber logrado convertir los imperativos vitales en cultura; allí se encuentra, según Ortega y Gasset, el gran fracaso de nuestro tiempo. Para remediarlo, es necesario tomar conciencia de que, sin vida, no cabría hablar de cultura. Dicho de otra manera, no “hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual” (Ortega y Gasset, 2005: 583). El filósofo español nos invita, por tanto, a superar la actitud “culturalista”, a reanudar finalmente las amarras con el sustantivo “vida”, recordándonos “que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquel” (Ortega y Gasset, 2005: 583).

Para liberarse del antagonismo entre la vida orgánica y el mundo espiritual, Ortega y Gasset elabora en *El tema de nuestro tiempo* una definición revisada de “cultura” que integre tanto la dimensión intelectual como la natural del ser humano. En sus palabras, las “funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos– que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura” (Ortega y Gasset, 2005: 581). Taylor propone en *Recuperar el realismo* una intrincación similar entre lo espiritual y lo corporal: “Puede ser que cualquier significado ético del bien, y cualquier significado moral de lo correcto [...] tenga que conformarse con esos rasgos específicos que revelan nuestra forma específicamente humana de encarnación” (Dreyfus & Taylor, 2016: 267-268). Entonces, en su sentido estricto, la cultura no es más que la continuación o la complejización de nuestra relación corporal preconceptual con el mundo.

En definitiva, así como el mundo y el hombre se entrelazan en una “carne” común, la vida y la cultura representan las dos caras de una misma realidad. Lejos de contraponerse, deberían ser integradas dentro de una comprensión enriquecida del estar humano en el mundo. Concluyamos con Jesús Conill, quien destaca que Ortega, al igual que Taylor, “está buscando una nueva forma de abordar la realidad humana, que no esté sometida a los esquemas de la física, ni de la lógica,

ni de la ontología, sino que esté en consonancia con la razón vital, histórica y narrativa” (Conill, 2013: 223-224).

6. La cuestión de la “*verdad humana*”

Ortega y Gasset observa que la “fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo” (Ortega y Gasset, 2005: 573). Por tanto, el objetivo de Ortega y Gasset y de Taylor consiste en encontrar una manera de salvar la verdad tanto del universalismo racional como del relativismo. Cabe entonces preguntarse: ¿podría una comprensión original de la verdad respetar simultáneamente la vida y la razón?

El primer paso en la elaboración de una definición alternativa de la verdad consiste, según Ortega y Gasset, en la transformación de la razón pura en razón vital. La razón, si no quiere ser puramente abstracta, debe incorporar en su seno la vitalidad, es decir, lo fáctico. Y, por definición, lo fáctico es plural. El planteamiento de Ortega y Gasset admite, de esta manera, “una aceptación del fenómeno de la pluralidad de hecho, que conlleva una ampliación del horizonte vital y cultural” (Conill, 2013: 222). Se trata de un punto de vista que comparte también Merleau-Ponty, para el cual la pluralidad surge de la realidad misma:

Hay en la carne de la contingencia una estructura del acontecimiento, una virtud propia del escenario, que no impiden la pluralidad de las interpretaciones, que aún son la razón profunda de ellas y que hacen del acontecimiento un tema durable de la vida histórica, con derecho a un estatuto filosófico (Merleau-Ponty, 1985: 61-62).

Transitamos, por lo tanto, de una razón abstracta con pretensión universalista a una razón vital, enraizada en la vida, esto es, en su contexto de eclosión. Ortega halla la verdad en el “punto de vista”, defendiendo un perspectivismo filosófico. Según su planteamiento, el sujeto encarnado solo puede observar la realidad desde un punto de vista particular, ya sea a nivel individual o cultural:

En torno al eje vertebrador de la circunstancia, vemos que se puede hablar tanto del punto de vista individual (referido a un individuo particular) como del punto de vista cultural (referido a un pueblo y época). En ambos casos cabe decir lo mismo y es que la realidad no se impone mostrenca a

las personas, sino que siempre se haya medida (inter-mediada) por la perspectiva, esto es, el peculiar y particular lugar desde el cual se interpreta y se comprende (Gracia Calandín, 2018: 150).

Sin embargo, conviene subrayar que dicha perspectiva es real –y puede considerarse verdadera– ya que la pluralidad no impide la existencia de la verdad. Esto implica que los diferentes individuos, pueblos y épocas poseen su propia porción de verdad (Ortega y Gasset, 2005: 613). De este modo, como enfatiza Javier Gracia Calandín, el holismo hermenéutico de Ortega y Gasset “no renuncia a la verdad, sino que considera que no se puede hablar de verdad si no es a la luz de la perspectiva o desde un determinado punto de vista” (Gracia Calandín, 2018: 151). En la misma línea, Taylor advierte sobre la necesidad de aceptar que “hay muchos modos de describir la naturaleza y que todos ellos pueden ser verdad” (Dreyfus & Taylor, 2016: 259).

Si reconocemos la existencia de la verdad, debemos también admitir su pluralidad, es decir, reconocer la variación de su expresión según la circunstancia de su formulación. La metáfora orteguiana del “paisaje” resulta especialmente útil para comprender esta idea:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscuro y borroso (Ortega y Gasset, 2005: 613).

El reto de ambos filósofos consiste, por tanto, en revalorizar la pluralidad de puntos de vista sin renunciar a la afirmación de la existencia de una verdad auténtica. Con este objetivo, Taylor elaboró su propuesta de un “realismo robusto pluralista”:

Según esta visión: 1) Existen diversas maneras de acceder a la realidad (por ello, es pluralista) que, sin embargo, 2) revelan verdades que son independientes de nosotros, es decir, verdades que nos exigen revisar nuestro pensamiento y ajustarlo a ellas (y por ello es realismo robusto). Y, por último, 3) todos los intentos de reconducir las diferentes formas de interrogarse por la realidad a solo una forma de investigación que ofrezca una teoría unificada están condenados al fracaso (Dreyfus & Taylor, 2016: 249-250).

Observamos, entonces, que la verdad, en lugar de desaparecer, se multiplica. Ya no puede descubrirse *a priori* y de manera puramente racional, sino de forma circunstancial e histórica:

De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omniscencia, esta verdadera “razón absoluta” es el sublime oficio que atribuimos a Dios (Ortega y Gasset, 2005: 616).

El ser humano, desprovisto de la omnipotencia divina, deberá ampliar su punto de vista mediante el contacto y el diálogo con otras culturas. Resumamos, pues, con Javier Gracia Calandín, que el holismo hermenéutico de Ortega y Gasset es sustancialmente intercultural: lo “es porque combate un concepto de cultura aislado, exclusivista, estático y también ‘extático’. En su lugar propone el intercambio plural y fecundo de los diversos y heterogéneos puntos de vista culturales” (Gracia Calandín, 2018: 157). Únicamente al término de este proceso dialógico e intercultural podremos pretender haber profundizado en nuestro entendimiento de la verdad de lo humano.

7. Conclusión: hacia una verdad intercultural

Aunque José Ortega y Gasset y Charles Taylor nunca mantuvieron contactos filosóficos directos, sus pensamientos presentan notables afinidades. Ambos comparten una visión crítica de la epistemología cartesiana y de la imagen mediacional del conocimiento. Frente al racionalismo dominante en la modernidad, promueven una revalorización de la encarnación corporal del ser humano mediante la reformulación de una “razón vital”. En contraposición al ser abstracto propuesto por la moral formal kantiana, invitan a resituar al hombre dentro de su entorno natural y cultural. El examen del agente encarnado, en contacto con el mundo sensible y con su entorno social, contribuye así a la deconstrucción de la imagen mediacional heredada del cartesianismo.

La fuerza de sus planteamientos radica en que tampoco sucumben a la tentación relativista de renunciar a toda pretensión de verdad. Por el contrario, ambos defienden la existencia de una verdad humana: no una verdad racional, universal e invariable, sino una verdad encarnada, inseparable de su contexto de emergencia. Para Ortega y Gasset, esta verdad se manifiesta en el “punto de vista”, en la mirada singular que cada cultura ofrece sobre el mundo. La dificultad es determinar si se debe por tanto abandonar la pretensión de alcanzar una verdad universal. Los dos filósofos responden negativamente, subrayando, sin embargo, que lo universal brota de lo particular. La verdad humana solo puede alcanzarse mediante la articulación de las diversas perspectivas, es decir, a través de la reconstrucción del paisaje humano que se produce en lo que Taylor denomina el “encuentro intercultural”.

Referencias bibliográficas

- CONILL, J. (2013). “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, en J. Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, pp. 201-230.
- DESCARTES, R. (1966). *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, A. Tannery (ed.), Paris, Vrin, vol. XX.
- (1996). “Discours de la méthode”, en *Œuvres de Descartes*, C. Adam y P. Tannery (eds.), vol. VI, Paris, Vrin.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2006). “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor”, *Diálogo Filosófico*, 64, pp. 77-94.
- (2018). “La perspectiva intercultural: Ortega y la hermenéutica”, *Daimon*, 75, pp. 147-160.
- GRACIA CALANDÍN, J. y OLACIREGUI BERROUET, O. (2022). “Claves epistemológicas en el enfoque de Charles Taylor para entender otras culturas. Parte 1”, *Cinta de Moebio*, 74, pp. 37-50.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985). *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005). “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 557-652.
- PERRUCHOUD GONZÁLEZ, S. (2017). “La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas”, *Revista de Filosofía*, 42(1), pp. 59-76.
- TAYLOR, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.

— (2005). *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu.

TAYLOR, C. y DREYFUS, H. (2016). *Recuperar el realismo*, Madrid, Rialp.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 28/07/2022

Aceptado: 13/01/2023