

EL HOMBRE, CENTRO DE PERSPECTIVA

Jesús Avelino DE LA PIENDA

RESUMEN

El artículo desarrolla una visión perspectivista del hombre y de todos sus productos culturales. Analiza los fundamentos de la relatividad que atañe al *ser* del hombre (perspectivismo ontológico) a su *conocer* (perspectivismo gnoseológico) y a todo lo que crea (perspectivismo histórico-cultural): filosofía, ciencia, religión, arte, etc. Describe al hombre en cuanto es y posee un punto de vista del universo, punto de vista que es único e intransferible, a la vez una limitación y una posibilidad de toda la actividad humana en sus distintos niveles: individual, social, cultural, y que tiene en las *creencias* el núcleo básico de su constitución y desarrollo.

Palabras clave: Filosofía-Antropología-Gnoseología.
UNESCO: 7201 y 7202

ABSTRACT

The article develops a perspective vision of human being and of all his cultural products. It analyses the foundations of the relativity which concerns the human *being* (ontological Perspectivism), his *knowledge* (gnoseological Perspectivis) and all that he creates (historical-cultural Perspectivism): Philosophy, Science, Religion, Art, etc. It describes the human being as being and possessing a point of view of the Universe, a point of view which is unique and untransferable, at the same time a limitation and a possibility of all the human activity at its different levels: individual, social, cultural, and which has the believes as the basic nucleus of its constitution and development.

Key words: Philosophy-Anthropology-Gnosology
UNESCO: 7201 y 7202

Este artículo se inserta en una de las ideas dominantes de mis anteriores publicaciones: todo cuanto el hombre crea o produce es relativo: las culturas y, dentro de ellas, las religiones, las filosofías, las ideologías, las teorías científicas y el valor de sus técnicas, todo tipo de instituciones. Quiero desarrollar aquí un análisis antropológico desde el que se aclara esa ineludible relatividad teniendo en cuenta la concepción perspectivista del hombre y de sus creaciones en Ortega y Gasset y, en menor medida, en otros autores (1).

El filósofo español Ferrater Mora (1973) distingue tres etapas en el desarrollo del pensamiento de Ortega. La *actitud objetivista* y un tanto materialista. Una típica reacción anti-todo de la juventud educada en la llamada Cultura Occidental. Llega a decir, en su reacción antisubjetivista, que un teorema algebraico o una enorme y vieja piedra del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio (Ortega, 1983, p. 443).

Una segunda etapa que iría desde 1914 a 1923, marcada por una *visión perspectivista* del hombre, de la cultura, de la verdad en todas sus variedades, etc. Una tercera, que marca, según Ferrater Mora, la culminación de su pensamiento, sería la del *raciovitalismo*; en ella busca Ortega un equilibrio dialéctico entre la vida y la razón del hombre, entre la lógica del corazón y entre la lógica de la razón.

Aunque este esquema tiene su fundamento en el pensamiento orteguiano, creo que desde su concepción perspectivista del hombre se puede sistematizar todo su pensamiento a partir de 1914.

Ya desde entonces deja traslucir en sus publicaciones su teoría de las circunstancias, base de su perspectivismo. Su frase "yo soy yo y mis circunstancias" es muy conocida y citada con frecuencia incluso por gente que no tiene formación filosófica y que no ha leído nada de Ortega. Menos conocido es el alcance del pensamiento encerrado en ella. Analizar ese pensamiento y profundizar en él en busca de una fundamentación antropológica de la relatividad que marca todas las creaciones del hombre es el objetivo de este artículo.

Con esta teoría Ortega quiere salir al paso de las filosofías esencialistas dominantes. Para éstas las circunstancias de cada cosa tienen poco valor filosófico. La distinción entre *substancia* y *accidentes*, que ya se remonta a Aristóteles, hizo que todo el valor ontológico se inclinara del lado de la substancia, ya sea de la substancia individual (*prótai ousiai*: substancias primeras) ya sea de la substancia específica (*deúterai ousiai*: substancia segunda) quedando los accidentes ontológicamente muy devaluados.

Cifándonos al hombre hay que decir que el mundo-en-torno, como constitutivo del individuo y condicionante de su desarrollo no fue objeto preferente de la reflexión filosófica. Hubo un intento con los sofistas, pero al ser estos duramente criticados y despreciados por los filósofos dominantes (Platón y Aristóteles), la orientación de su reflexión filosófica se quedó en el olvido. La visión de "lo substancial" dominó sobre la visión de "lo accidental", la visión de "lo esencial", universal y necesario, dominó sobre la visión de "lo no esencial", particular y contingente.

Sin embargo, "la circunstancia" puede ser entendida como esencialmente constitutiva del ser del hombre y como inevitable condicionante de su desarrollo. Y esto desde distintas perspectivas: ontológica, biológica, astronómica, educativa, etc. (2).

Es objetivo de este artículo profundizar en esta idea desde la teoría perspectivista de Ortega, pero completándola con referencias a aportaciones de otros autores y con mis propias reflexiones.

El perspectivismo orteguiano se puede estructurar en tres niveles: ontológico, gnoseológico e histórico-cultural.

PERSPECTIVISMO ONTOLÓGICO

Ya en 1910 sostiene Ortega que "hay tantas entidades como puntos de vista" (1983, I, p. 475). En 1914, en su publicación *Meditaciones del Quijote*, dice, probablemente siguiendo a Leibniz (Cfr. Holz, 1970, cap II), que la última substancia del mundo no consiste en una cosa, sea material o espiritual, sino en una perspectiva. En esa obra formula por primera vez su famosa definición del hombre:

"Yo soy yo y mi circunstancia,
y, si no la salvo a ella,
no me salvo yo" (1983, I, p. 322).

En su obra *El tema de nuestro tiempo* añade:

"Cada vida es un punto de vista del universo"
(1983, III, p. 200)

"La perspectiva es uno de los
componentes de la realidad" (1983, III, p. 199).

"Cada individuo es un punto de vista esencial"
(1983, III, p. 202).

En el primero de estos textos se destaca la esencialidad de la circunstancia para el Yo; es constitutiva del Yo y lo es hasta tal punto que destruyendo la circunstancia se destruye el mismo Yo. Las circunstancias no son simplemente el mundo que nos rodea y que está fuera de nosotros. No son algo meramente accidental que no afecta a nuestro ser (3). Son, por el contrario, un ingrediente esencial de nuestras vidas. Yo no puedo concebirme a mi mismo sin concebir mis circunstancias; ni mis circunstancias sin concebirme a mi mismo como su centro dinámico.

No es concebible un centro sin circunstancias ni circunstancias sin un centro. El hombre es en este sentido un "ser circunstancial". Cuanto haga, deberá hacerlo en vista de sus circunstancias o por necesidad circunstancial. (Ortega y Gasset, 1983, VI, p. 348) (4).

Como dice K. Rahner (1965, p. 24), el cuerpo humano es un sistema abierto, no termina donde acaba su propia piel. Pero el hecho de que mi cuerpo esté abierto a la totalidad de la materia es una secuela o concreción de que mi ser esté abierto a la

totalidad del ser. Esa apertura corporal indica, por un lado, la dependencia y comunicación directa y permanente con eso que solemos llamar "mundo exterior a nosotros".

Esta dependencia e intercomunicación hace que eso que llamamos nuestro cuerpo sea sólo una posesión transitoria, momentánea, de una cantidad determinada de materia, que volvemos a perder y que pasa a ser poseída por otros cuerpos de otros vivientes y, entre ellos, de otros seres humanos. No somos, por tanto, dueños en exclusiva de esa materia que forma nuestro cuerpo. Digamos que la materia *pasa* formando nuestro cuerpo sin detenerse en él a no ser durante un corto tiempo. Después pasa a formar otros cuerpos, animados o inanimados, humanos o no humanos.

El mundo-en-torno o circunstancia, por tanto, no se queda fuera de mi yo, sino que pasa constituyendo mi ser y mi historia. La materia que forma mi cuerpo es una materia universal; una materia que pertenece a un universo que no es de nadie en particular y es de todos en potencia.

"Yo soy yo y mi circunstancia...". Pero eso no lo dice la circunstancia, sino el Yo. Es, pues, una afirmación ontológica que hace el Yo. Las circunstancias están mudas, al menos una gran parte de ellas. Digo una gran parte porque entre ellas están los otros Yo, que también pueden decir lo mismo que yo convirtiéndome a mi en su circunstancia. (5).

Hay que distinguir entre circunstancia-cosa y circunstancia persona. En cuanto mi Yo es centro de mis circunstancias-cosa mi Yo es un *cosmocentro*. En cuanto es centro de mis circunstancias-persona es un *sociocentro* o centro de perspectiva sociocomunitaria. Y es que la suma de los Yo no se presenta como la suma de las cosas. La suma y conjunción de los Yo y sus perspectivas constituye un Yo sociocomunitario que tiene su propia perspectiva como un todo respecto al conjunto de las cosas que no son Yo, respecto al mundo cósmico, que es bajo este aspecto un "mundo-en-torno" (*Umwelt*, como diría Heidegger) comunitario. El mundo de las cosas es a la vez circunstancia personal y comunitaria. Lo es de la persona individual y de la persona comunitaria. Es una circunstancia compartida, personal y transpersonal.

Es más, habría que tener en cuenta la más que posible existencia de los Yo extraterrestres, de otros seres inteligentes, que podrían formular la frase de Ortega en otros puntos de nuestra galaxia o del inmenso Universo. Ellos formarían también parte de mi circunstancia-persona o "co-mundo" (*Witwelt*, en lenguaje de Heidegger) y yo sería parte de la suya. Como tales, estaríamos llamados a entendernos de alguna manera; a tenernos mutuamente en cuenta a la hora de dar sentido a nuestra respectiva existencia.

Por esta lógica la frase de Ortega puede ser completada diciendo:

"Yo soy yo y mi circunstancia...

Por eso mismo soy circunstancia de los otros Yo
y, por tanto, soy circunstancia de la circunstancia".

De esta manera queda más en evidencia la dimensión comunitaria del yo, que a la vez es centro de circunstancias y circunstancia. Es decir, es persona y comunidad, individuo y sociedad. Bajo una nueva terminología, "Yo" y "circunstancia", se recoge una muy vieja problemática: la de la relación entre el hombre y el cosmos, el individuo y la sociedad, la persona y la comunidad, que está en la base de las distintas filosofías y teorías sociológicas (J. Avelino González, 1986, pp. 17-18).

En los otros textos citados de Ortega se recoge otro elemento del perspectivismo ontológico. El hecho de concebir el mundo como circunstancia implica el que cada centro de circunstancias es único e irrepetible. El mundo se estructura como circunstancia de cada yo de forma única. Toma tantas estructuraciones circunstanciales diferentes como yos existan. Ya para Leibniz cada mónada es única e inintercambiable porque cada una es una "concepción" y "representación del mundo" irrepetible. De ahí su tesis de la perspectividad y su *lex identitatis indiscernibilium* (Holz, 1970, p. 76).

Leibniz sitúa su perspectivismo a un nivel ontológico de alcance universal. Todas y cada una de las mónadas, humanas e infrahumanas, son un punto de vista del universo. Ortega parece quedarse más bien en un perspectivismo antropológico y claramente antropocéntrico. El hombre es la realidad central desde la que todo el resto de las cosas adquiere sentido, pero de tal manera que él mismo como centro no tiene sentido sin las cosas, sin las circunstancias. Por eso Ortega (1983, IV, p. 58) acepta plenamente la definición que Protágoras da del hombre:

"El hombre es la medida de todas las cosas;
de las que son en cuanto son
y de las que no son en cuanto no son". (Protágoras, 1965, p. 82)

Y es que las cosas de por sí no tienen medida, son desmesuradas; no son más ni menos, ni así ni del otro modo; en suma, no son ni no son. La medida de las cosas es su ser y este ser implica la intervención del hombre. El hombre interviene el ser mismo de la circunstancia.

Pero queda otro aspecto fundamental por analizar. Y es que, dada la esencialidad de la circunstancia para el Yo, "si no se salva ella no se salva el Yo". Aquí nos encontramos con una fundamentación ontológica de la Ecología, aunque no necesariamente del Ecologismo. Este más bien se presenta como una manipulación concreta de la filosofía ecológica en función de intereses políticos y partidistas. Pero el abuso no debe excusar del buen uso. Que el hombre tiene que mirar por conservar en las mejores condiciones posibles sus circunstancias es filosóficamente una obligación ineludible. Tal como trate a sus circunstancias se estará tratando a sí mismo. Si destruyo la circunstancia, sí la corroo o la deterioro, me destruyo, me corroo, me deterioro a mí mismo.

El yo interviene en su circunstancia mediante el trabajo y la técnica intentando siempre dominarla, hominizarla integrándola bajo el control de su libertad. Pero ese dominio, esa hominización laboral y tecnológica, es, como todo lo que el hom-

bre crea, radicalmente ambivalente. Puede ser utilizada a favor o en contra del propio yo y del yo de los demás.

La conservación de las circunstancias y su mejora no es sólo responsabilidad de los poderes políticos, económicos o institucionales del tipo que sean. Es responsabilidad de cada uno, de cada yo. La estructuración del mundo como circunstancia es única para cada yo. Cada yo tiene que cuidar de su circunstancia. A la vez, evidentemente, dado que el mundo-circunstancia es compartido con otros, existe una obligación comunitaria e institucional de cuidarlo.

Estamos, pues, ante una obligación de origen ontológico que afecta directamente a individuos y sociedades, a particulares y a instituciones. Hacerla bandera distintiva de un partido político es una manipulación que puede ser negativa. Pero esta irresponsabilidad es tanto de quien la quiere manipular para sus intereses partidistas como de los demás individuos, instituciones y partidos que se muestran indiferentes ante ella o actúan en su contra.

La obligación de cuidar la circunstancia, el medio en que vivimos, debería formar parte de la ética más fundamental. Si las religiones y las ideologías convierten en "pecado" o "delito" aquellas conductas que van contra su visión del orden perfecto, deberían convertir en lo mismo todo atentado contra la buena conservación y mejora de la circunstancia.

Filosóficamente la idea parece clara. En el orden práctico parece aún muy lejos de hacer acto de presencia en la conciencia ética de individuos y sociedades.

PERSPECTIVISMO GNOSEOLÓGICO

El hombre no sólo es ontológicamente una perspectiva (6), tanto a nivel individual como comunitario, sino que, además, sólo puede conocer la realidad perspectivamente. Y esto no sólo es así de hecho, sino necesariamente. Es una imposición ontológica. Su misma manera de ser no le permite conocer de otra manera. Entiendo aquí el conocer en su sentido más originario en el que ser y conocer se identifican, en el que conocer y ser conocido son lo mismo, siguiendo una de las tesis fundamentales de la filosofía hegeliana. Esa identidad de ser y conocer, sin embargo, ya se remonta a los primeros tiempos de la filosofía. Desde el innatismo de Platón y el neoplatonismo, la doctrina aristotélica del Entendimiento Agente, la doctrina tomista del *excessus*, el innatismo formal y la doctrina de la percepción-apercepción de Leibniz, la "comprehensión preontológica del ser" (*vorontologische Seinsverständnis*) de Heidegger (1963, pp. 13, 15, 72, 86, 222, 225, etc.) o la teoría de la "anticipación" (*Vorgriff*) de K. Rahner como interpretación metafísica del conocimiento (J. A. de la Piedad, 1982, cap. I-II de la Primera Parte), esta tesis no dejó de estar permanentemente presente en la historia de la filosofía.

Según ella, el hombre sólo conoce *desde* lo que de alguna manera ya *sabe previamente*. El conocer se desarrolla a impulsos del preguntar. El hombre conoce preguntando, pero toda pregunta sigue ineludiblemente esta dialéctica: no se puede pre-

guntar por lo que se ignora de forma absoluta, porque en ese caso no hay nada que suscite la pregunta; tampoco se puede preguntar por lo que ya se conoce de forma absoluta, porque todo aquello por lo que se podría preguntar ya se sabe; luego sólo se puede preguntar por lo que de alguna manera ya se conoce, pero no suficientemente como para parar la pregunta. En este caso lo conocido es suficiente para posibilitar y suscitar la pregunta, pero no para satisfacerla haciéndola innecesaria. Cuando pregunto por algo es que de ello ya sé algo.

Este *saber previo*, constitutivo del ser concreto del cognoscente, identificado con su mismo ser, es el fundamento último de toda su actividad cognoscitiva. Como tal, a la vez posibilita y limita toda esa actividad. En el hombre se da así una identidad previa entre ser y conocer porque su ser es autoluminoso. No sólo es, sino que a la vez sabe que es. Y como su ser está abierto al ser en general, al ser sin límites, en esa apertura conoce el ser en general, conoce todo lo que puede ser en cuanto cae bajo la razón del ser.

Ahora bien, este saber previo, de carácter transcendental, tiende a categorizarse y concretizarse a medida que se actualiza en contacto con la experiencia. De sus infinitas posibilidades de concreción, va tomando una. Así, el saber previo transcendental se va convirtiendo en un saber previo categorial que va cerrando el abanico inicial de posibilidades. El hombre, a medida que va conociendo, va actualizando su saber previo y va cerrando su ilimitada apertura inicial al ser en general. De esta manera va marcando la perspectiva concreta de su conocimiento.

Estamos, pues, ante un perspectivismo metafísico del conocer humano con el que se profundiza el perspectivismo gnoseológico apuntado por Ortega y Gasset. Este recoge su doctrina al respecto principalmente en su artículo "Verdad y perspectiva" (1983, III, principalmente Cap. X y Apéndice).

Cada ser humano, por ser ontológicamente un punto de vista del universo, sólo perspectivísticamente puede conocer el mismo universo.

"El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio" (Ortega, 1983, II, p. 18).

Y cita al respecto este ejemplo de Leibniz:

"Como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multiplicidad infinita de sustancias simples (en nuestro caso, seres humanos), hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno sólo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada".

Y aclara Ortega:

"La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces" (1983, II, p. 19).

Esta misma idea ya la expresó Aristóteles, aunque desde una perspectiva más bien metafísica, cuando dijo que

"Todo cuanto se recibe, se recibe al modo del que lo recibe" (7).

Y el poeta asturiano Campoamor expresó lo mismo poéticamente en su verso:

"En este mundo traidor nada es verdad ni mentira. Todo es según el color del cristal con que se le mira".

Con este tipo de afirmaciones se pone de relieve el carácter relativo y limitado de nuestro conocimiento. Pero sería una falsa conclusión deducir de ese carácter el que todo conocimiento, toda opinión, toda teoría, etc. son igualmente válidos. Y, si todo vale lo mismo, nada vale nada. Es decir, no sería correcto desembocar en una actitud de escepticismo absoluto.

En primer lugar, el escepticismo absoluto es contradictorio. Si digo que ninguna afirmación, ningún punto de vista, ninguna teoría, etc., es verdadera, entonces resulta que la afirmación que dice eso tampoco es verdadera, luego pueden ser verdaderas todas las demás. Es decir, la duda del escéptico radical se vuelve contra sí misma.

La relatividad por principio no está reñida con la necesidad ni la limitación con el carácter verdadero. El que mi conocimiento sea relativo no quiere decir que no sea necesario para mí aquí y ahora y en algún grado verdadero, aunque su verdad sea limitada. El perspectivismo bien entendido no se puede identificar con el escepticismo radical.

Se opone claramente al dogmatismo, que tiene su expresión más genuina en la identificación de mi punto de vista con la verdad absoluta o con el punto de vista absoluto, si es que se puede hablar de un punto de vista absoluto, que sería un privilegio de la divinidad.

En todo conocimiento perspectivista o punto de vista cognoscitivo humano hay que tener en cuenta dos dimensiones: una objetiva y otra subjetiva. Ambas juegan dialécticamente en el grado de verdad de cada punto de vista. Como ya observó Balmes en su obra *El criterio*, cuando entre varios uno se opone a la opinión de la mayoría, a igualdad de razonamiento, hay que dar la razón a la mayoría. En principio, pesa más la opinión de un Parlamento que la de un ciudadano de a pie.

Pero el grado de verdad de una afirmación no se puede medir sólo por la suma de puntos de vista subjetivos (votos) que la avalen. Los votos son actos de la voluntad, que por ser libre no siempre actúa por razones de verdad; puede actuar por otros motivos. Pero, aunque actuara por razones de verdad, el valor gnoseológico de sus afirmaciones depende de las razones en que se apoyen.

Teniendo esto en cuenta, el punto de vista de un individuo puede tener un grado de verdad muy superior al de toda una mayoría de opiniones contrarias. La historia nos ofrece elocuentes ejemplos. Piénsese en Galileo. Su punto de vista se opo-

nía al de toda una institución: la Iglesia Católica, con todo su inmenso poder en aquellos tiempos. A corto plazo su punto de vista salió perdiendo. Pero, como se apoyaba en razones muchos más sólidas que el de los contrarios, a medida que esas razones fueron siendo comprendidas, fue ganando adeptos de forma irreversible hasta triunfar plenamente. La dimensión objetiva de su punto de vista era mucho más sólida que la de los adversarios.

Por eso, muchas veces, la auténtica y completa verdad de una teoría o idea sólo históricamente se puede llegar a medir.

La dimensión objetiva del punto de vista también hay que ponerla en aquellos datos del objeto que de alguna manera son idénticos para los distintos espectadores. Supongamos que un bosque es observado por un botánico, una ama de casa que va a buscar leña, un astrónomo, un cazador, un niño. Los puntos cardinales del bosque y los árboles que haya en cada uno de ellos son los mismo para todos los observadores. Sin embargo, si les pedimos que cada uno haga una descripción, aunque haya unos datos básicos coincidentes, podremos comprobar que cada uno tendrá una visión global del bosque diferente a los demás, incluso aunque para observarlo los coloquemos todos en el mismo punto del mismo. Y es que en la visión global ya entra en juego el aspecto subjetivo del punto de vista.

En la medida en que juegue el aspecto subjetivo aumentarán las diferencias; en la medida en que juegue el aspecto objetivo aumentarán las coincidencias. El conocimiento científico es aquel en el que el elemento subjetivo tiende a jugar al mínimo. En la simple opinión personal tiende a jugar al máximo.

Por eso, sobre la naturaleza de una planta, por ejemplo, no tiene el mismo valor la perspectiva de un botánico, un bioquímico o un geólogo, que la de un simple campesino, un barrendero o una limpiadora. Los primeros ofrecen unas razones objetivas para apoyar sus opiniones que dan a éstas un valor científico mucho mayor.

Si esto se lleva al plano político, se plantea el problema de si es justo y verdaderamente democrático dar el mismo valor al voto de un delincuente o de un enemigo de la democracia que al de un trabajador honrado, no manipulado, responsable, o al de una especialista en política en todo su sentido originario. Claro que, suponiendo que no lo sea, un problema aún mayor sería el de determinar la medida y el valor de cada voto. Si se decide a votos, será una vez más el voto de la mayoría masificada la que decida. Y, si no, ¿cómo podemos determinar quién lo decide y cómo?

Por otra parte, todo punto de vista es, por principio, una visión parcial de la realidad, incompleta, limitada. Por eso, gnoseológicamente hablando, ningún sujeto humano puede ser nunca poseedor de la verdad total. La parcialidad de su punto de vista y la imposibilidad de salir de él le pone en una situación en la que necesita ineludiblemente del complemento de la verdad alcanzada en el punto de vista de los demás, si quiere tener una visión menos parcial, más completa, de la realidad. Sólo la suma de todos los posibles distintos puntos de vista daría la visión completa de la realidad.

Ningún humano puede con justicia autoatribuirse la posesión de la perspecti-

va absoluta de la realidad. Para Ortega (1983, III, p.237), la perspectiva absoluta no existe. Creo, sin embargo, que es posible, aunque sólo para el Ser Absoluto, para la Divinidad, como quiera que se la llame (8).

La realidad es ontológicamente perspectivística, pero también es holística o por lo menos no es absurdo suponer que lo sea. En ese caso queda abierta la posibilidad de un conocimiento holístico o global de la misma. ¿Quién tiene la posibilidad de esa visión holística o total? Es otra cuestión que se añade. El hombre como individuo sólo es capaz de una visión parcial. Y, si todos los humanos suman sus puntos de vista, se obtendría una visión más globalizante, pero nunca alcanzaría la visión global absoluta. Sería siempre el punto de vista humano de la realidad. La visión holística total en la que se suman todas las perspectivas posibles sólo está al alcance de la Divinidad, del *sophós* de los griegos. El hombre sólo puede aspirar a ser *philo-sophós*. No poseedor de la sabiduría absoluta, sino simple aspirante a ella.

Pero estas limitaciones del conocimiento humano le dan el derecho a ser poseedor de una parte de la verdad: la que le ofrece su punto de vista. Todos los puntos de vista tienen su parte de verdad. En ese sentido todos son verdaderos. Sólo hay uno que es siempre falso: aquél precisamente que pretende ser absoluto. Esa pretensión es el gran pecado de todos los dictadores, del signo que sean. El dictador se cree en la posesión de la perspectiva absoluta de la realidad y pretende imponer como dogmas sus puntos de vista de la misma. Por eso, el perspectivismo es una fundamentación filosófica de la actitud democrática. Aquella que reconoce el valor del punto de vista ajeno y respeta sus derechos.

Pero dada la dimensión ontológica del punto de vista personal éste resulta *irreducible* a otros. Es también *irrenunciable* al menos en su nivel ontológico; nadie puede renunciar de forma total a su propio punto de vista sin renunciar a su propio ser. Pero sí se puede renunciar a hacerlo valer ante los demás, ya sea por ignorancia, por coacción o por propia iniciativa. Muchos prefieren ser "hombre-masa", guiados por el punto de vista de otros, a cargar con la responsabilidad de ejercer el suyo propio. El "miedo a la libertad" de que habla Erich Fromm está demasiado extendido.

Otra forma de renunciar al propio punto de vista es la de refugiarse en una especie de "yo irresponsable" expresado en el uso del "se": "se dice", "se comenta", "se hace", "se piensa", etc. En él esconden su responsabilidad muchas personas. Este "se" ejerce una "verdadera dictadura" sobre muchos individuos. En él se apoya la fuerza de los "usos" y "costumbres" y la enorme influencia que tienen en las masas las "modas". El "se lleva" o "está de moda" se ha convertido en una impresionante fuerza comercial consumista de nuestros tiempos en Occidente.

Es el mismo "se" del que habla Kierkegaard y el *das Man* o el "se" en el que Heidegger expresa su idea de la *existencia inauténtica* o "forma de ser de la cotidianidad" (Heidegger, 1963, a. 27, pp. 126-130). Es una forma de "alienación social" del propio yo, del propio punto de vista. Una forma de *Super-Yo*, como diría Freud. Ortega llega a hablar incluso de la "tiranía de la sociedad" (1983, II, pp. 745-748; V, pp. 201-105) ejercida a través del "se". Para él, en sus días, era un hecho el que:

"gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa". (1983, II, p. 745).

"Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín" (1983, II, p. 746).

No es que Ortega desprecie la dimensión social del hombre. Es absolutamente necesaria para el desarrollo del individuo (1983, V, p. 201). Pero hace notar a la vez que

"cuanto hay en la sociedad vino de individuos y en ella se desindividualiza para hacer posibles nuevos individuos... Su papel, su rango (el de la sociedad), constitutivo del hombre, es simplemente papel de rango, de medio, de utensilio y aparato; por tanto secundario al papel y rango de la vida personal" (1983, V, p. 203).

En la medida en que la vida individual se disuelve en la vida colectiva se vuelve "existencia inauténtica", 983, VI, pp. 399-400 y nota 1).

Convertir lo colectivo en elemento primordial y fin en sí mismo da como producto la anulación de la libertad personal, la extinción de la creatividad de los individuos, el estancamiento social y cultural en sus diversos aspectos: económico, artístico, filosófico, etc. Excepcional testimonio están ofreciendo en estos días los países del Este europeo, que buscan de nuevo el ser ellos mismos, la descolectivización, la identidad nacional, cultural, lingüística, la libertad personal, etc. como elementos indispensables para el progreso en todos sus aspectos.

El "espíritu gregario" o colectivista, con su existencia "inauténtica" ya ha dado sus frutos de desengaño y desilusión, de fracaso económico y cultural en general. Los dioses colectivistas del Marxismo (J. A. de la Pienda, 1987): Materia como Ser Absoluto, Revolución como Diosa, Proletariado como Redentor, Partido como Jerarquía infalible y Pueblo como mito, están agonizantes. El pueblo, desmitificado y real, se está encargando de destronizar los dioses colectivistas que lo tenían esclavizado. Si en otras ocasiones se habló de la "muerte de Dios" refiriéndose principalmente al dios cristiano, hoy parece inevitable hablar de la muerte de los dioses colectivistas del socialismo marxista.

Pero volvamos al tema que nos ocupa. El punto de vista individual apoya su autenticidad en su intransferibilidad, en su radical irreductibilidad a otros, en su inalienabilidad. Transferirlo, reducirlo a otros, alienarlo, es simplemente destruirlo como tal, hacerlo inauténtico. Yo no puedo ponerme en el punto de vista de otro.

Tendría que dejar de ser yo mismo y convertirme en él. El hombre que aliena su punto de vista renuncia simplemente a ser él mismo, a ser persona, para pasar a formar masa o simplemente dejar de existir. Esto sucede también a nivel de pueblos y culturas.

Se podrá también hablar de perspectivismo gnoseológico a nivel de los sentidos, del entendimiento, a nivel afectivo o de valoración, individual o colectivo.

PERSPECTIVISMO HISTÓRICO Y CULTURAL

Puesto que el hombre es esencialmente un punto de vista y sólo perspectivísticamente puede conocer la realidad, todas sus creaciones culturales y todos los momentos de su historia están marcados por su perspectivismo ontológico y gnoseológico. Según esto, cada cultura, cada época histórica cada filosofía, cada ciencia, etc. es siempre e irremediamente un punto de vista de la realidad.

"La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Así mismo, cada pueblo y cada época tiene su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su cógrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera" (Ortega y Gasset, 1983, III, p. 199).

No tiene razón de ser, por tanto, el dividir la historia, sea de la Filosofía, de la Ciencia, del Arte, de la Política o de la cultura en general, en "épocas de esplendor" y "épocas de decadencia", con "épocas de transición" intermedias. No tienen sentido las "Edades de Oro" que tanta tinta hicieron correr en poetas, filósofos, historiadores, políticos, etc., si no se hace constar que sólo son tales desde un determinado punto de vista. Eso sólo se puede justificar sobre la base de ciertos prejuicios sobre "lo bueno" y "lo malo", "lo esplendoroso", "lo transitorio" y "lo decadente". Para Ortega es este un gran error en el que han caído muchos historiadores y filósofos de la historia (1983, VI, pp. 378-381). Muchas de esas calificaciones y divisiones tienen carácter apoloético: es decir, están hechas de manera que mi época o mi visión de la sociedad y de la cultura aparezcan como la culminación de todo el devenir de la historia y, por tanto, como la mejor de las épocas. Se podrían citar muchos ejemplos, desde la visión de la historia en la *Ciudad de Dios* de S. Agustín, la teoría de los "tres estadios" de Comte, hasta la visión dialéctica de Hegel aplicada luego por Marx. Dividir la historia y las culturas de esa forma es proyectar sobre ellas un prejuicio de valor que establece de antemano, a priori, lo que es bueno o malo, positivo o negativo.

Este perspectivismo afecta a todas las manifestaciones de la cultura. También,

por tanto, a la Moral y sus conceptos básicos de "bien" y de "mal". También a la Estética y a sus conceptos de "belleza" y de sus contrarios. También al orden jurídico y a sus ideas de "justicia" e "injusticia" dice Ortega (1983, III, p. 237):

"La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral o a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida...

"Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental"

Ya decía Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas, aunque no dejó claro si es el hombre-individuo o es el hombre-sociedad, es el hombre-natural o es el hombre-enculturizado. Parece que apunta más bien hacia el hombre social y enculturizado. En cualquier caso, yo quiero subrayar aquí que el perspectivismo y su relativismo no es algo baladí. Afecta al mismo ser del hombre y consecuentemente a todas sus creaciones. Es esencial a su manera de ser, de conocer y a la manera de ser de todos sus productos culturales. Es una expresión de su finitud, por un lado, y de su esencial "apertura" ilimitada hacia el ser ilimitado, por otro. Ya decía Sto. Tomás que el alma humana puede ser de alguna manera todas las cosas (*potest fieri quodammodo omnia*). En ese haz infinito de posibilidades entran todas las formas de cultura, de filosofía, de religión, de moral, de política, etc. No obstante, decir que todas son posibles y, por principio, todas tienen su parte de verdad y de bondad no equivale a decir que todas valen lo mismo o son igualmente convenientes para cada situación o circunstancia. Al contrario, todo vale diferente. Cada perspectiva, cada punto de vista, es diferente. Pero es limitado, por eso necesita de los demás para tomar conciencia de sus limitaciones y para completarse. Cada cultura, cada religión, cada ideología, cada filosofía, etc., tiene su ocasión.

El problema de la ocasión (*kairós*) ya fue objeto de interesantes estudios por parte de los principales sofistas, especialmente por Protágoras y por Gorgias (Cfr. J. Berrio en Protágoras: *Fragmentos*, 1965, p. 59, nota 16).

La tesis del perspectivismo histórico y cultural está siendo plenamente confirmada a nivel empírico por la nueva ciencia de la Antropología Cultural. La relatividad cultural es hoy una tesis general entre los antropólogos y opuesta al pecado del etnocentrismo en que tantas veces ha caído el mundo occidental (Hoebel-Weaver, 1985, p. 276).

Cuando se olvida esta relatividad, este perspectivismo histórico y cultural, se cae en el etnocentrismo y el dogmatismo, que confunden el propio punto de vista con la posesión de la verdad, de la perfección, de lo mejor. Sobre este convencimiento se justifican luego toda clase de actitudes colonialistas e intransigentes. Las religiones justifican sus Guerras Santas, sus Inquisiciones; las ideologías, sus Revoluciones; los partidos políticos, sus Purgas, etc., etc. El diálogo se hace inviable;

surgen "enemigos" por todas partes: "infieles", "herejes", "contrarrevolucionarios", "apóstatas"... Y, en el mejor de los casos, el que no piensa como yo, el que no colmuga con mis creencias, con mi ideología, es un "subdesarrollado", un "primitivo", un "ignorante", un "pagano"... Alguien a quien tengo que convencer o reducir. Por desgracia, la historia está plagada de ejemplos de todas estas actitudes intransigentes.

Y esto no sólo se da de hecho en la conducta individual y social. Eso sería menos grave. Lo más preocupante es que forma parte de los programas educativos. Se llama firmeza y fidelidad a la terquedad; celo, a la agresividad y a la intransigencia; generosidad, al paternalismo y al colonialismo; ortodoxia, al etnocentrismo; etc.

El perspectivismo exige una metanoia, un cambio de mentalidad, una inversión de muchos de los valores vigentes en nuestra sociedad. Si queremos asegurarnos un futuro más pacífico, más democrático (en el sentido perspectivista de la palabra), más justo, menos agresivo, hay que impregnar los programas educativos de espíritu perspectivista, del principio de relatividad cultural en todas sus dimensiones. Hay que enseñar a aceptar el punto de vista de los demás, a reconocer su verdad y su derecho a mantenerla, a ver en los demás mi complemento y no mi enemigo.

Pero esto exige grandes renunciaciones a las grandes ideologías y a las grandes religiones de nuestro entorno, principalmente a aquellas que se presentan con carácter universalista. Su universalismo no se compatibiliza fácilmente, al menos en la práctica, con el principio de relatividad cultural y perspectivista. Fácilmente caen en el etnocentrismo y la intransigencia. La historia lo confirma de mil maneras.

LAS CREENCIAS, GOZNE DEL PUNTO DE VISTA

El hombre *es* un punto de vista del universo y sólo *desde* su punto de vista puede *conocer* la realidad. Si continuamos en el análisis de ese punto de vista que es y desde el que conoce, nos encontramos con las *creencias* como uno de sus elementos constitutivos más fundamentales. Ellas forman parte de su ser y constituyen un supuesto básico, necesario e inevitable, de todo su comportamiento. Hasta tal punto es así que se podría definir al hombre como un "animal creyente". Las creencias están en la base de la Filosofía, de las Ciencias, de la Religión, del Arte, de la Poesía, de la Política, de todo cuanto el hombre hace.

El ensayo de Ortega y Gasset *Ideas y creencias* (1983, V, pp. 377-409) resulta muy esclarecedor al respecto. En él viene a plantear un viejo problema filosófico que afecta a todas las creaciones culturales del hombre: el problema de la creencia en la existencia independiente y continua del "mundo exterior", al que ya David Hume (1711-1776) dedicó una parte importante de su reflexión filosófica (Hume, 1951, 1, 2, VI; 1, 3, VII y VIII, y *passim*).

Según Hume, la creencia (*belief*) en la existencia del mundo exterior a nosotros es necesaria e inevitable, a pesar de que es racionalmente inexplicable (1951, 1, 4, II, p. 187). La creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y la creencia de que algo que comienza a existir tiene una causa son creencias consuetu-

dinarias fundamentales, que están en la base del comportamiento humano en general, tanto del vulgar como del científico, del filosófico como del religioso. Hume entiende la creencia como un sentimiento de *asentamiento a una idea* vivida relacionada o asociada con una impresión presente (1951, 1, 3, VII, p. 96). De esta forma la creencia se seculariza y deja de ser una actitud exclusiva del comportamiento religioso.

Ortega sostiene que

"no hay vida humana que no esté constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas" (1983, 5, p. 384).

Las relaciones antropológicas del hombre con su mundo-en-torno o con sus circunstancias tiene lugar desde o por medio de una interpretación que él hace sobre ellas. Esa interpretación está siempre hecha desde o sobre determinadas creencias.

Ortega distingue entre creencias, dudas e ideas. Las creencias o "ideas-creencias" no son pensamientos que tenemos o razonamientos que hacemos. Las creencias son fundamento de nuestra vida y no contenidos particulares de ella.

"No son ideas que tenemos,
sino ideas que somos"
(1983, V, p. 384).

Nuestra vida se asienta

"en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos ni sostenemos... La creencia es quien nos sostiene a nosotros". (idem).

Las *ideas* o "ideas-ocurrencias", entre las que hay que incluir las verdades más rigurosas de la ciencia, son un producto o resultado de nuestra ocupación intelectual.

"Las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas" (idem).

Por el contrario, las creencias no llegamos a ellas después de una actividad intelectual, sino que ya están en nosotros cuando nos ponemos a pensar en algo. Son algo que *suponemos* constantemente en nuestra vida, desde su nivel más cotidiano hasta cuando trabajamos en la formulación de la más rigurosa teoría científica. Contamos constantemente con ellas.

"Ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos"
(1983, V, pp. 387s).

Ortega insiste en la identidad de las creencias con nosotros mismos y con lo que para cada uno de nosotros es la realidad. Toda la ciencia, por ejemplo, está basada en la fe en la razón como creencia fundamental. Además, cada ciencia particular tiene sus propias creencias o postulados desde los que elabora su interpretación de la realidad.

Al lado de las creencias y al mismo nivel existencial hay que poner la *duda*. Según Ortega,

"es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*" (1983, v, p. 392).

La duda es la inseguridad que se abre camino en medio de la seguridad de la creencia. Actúa en nuestra vida, sin embargo, con la seguridad de una creencia. De la duda no dudamos y si lo hacemos la volvemos inocua. Pero ella es por naturaleza inestabilidad, inseguridad, incomodidad, en medio de la estabilidad, seguridad y comodidad de las creencias. Pero ella misma es una creencia. Se duda porque se está en medio de dos creencias antagónicas. Sin embargo, estar en la duda no es una situación originaria. El hombre no empieza dudando, sino creyendo. Originariamente el hombre está en la creencia; luego le pueden sobrevenir las dudas. (1983, v, p. 407).

La situación de la duda obliga a pensar, a esforzarse por salir de ella ya que no sólo es incómoda, sino que puede incluso hacerse insoportable. El hombre se ve obligado a forzar su imaginación dando así lugar a la creación de las ideas. Estas nacen como esfuerzos de respuesta a los problemas planteados por la duda (Ortega, 1983, V, pp. 392s y 397s).

La duda es, por tanto, un motor de cambio. El hombre cuando "está en la creencia" está tranquilo; cuando se encuentra inmerso en "un mar de dudas" no puede vivir: puede incluso desesperarse y suicidarse. No resiste la duda por mucho tiempo. Necesita ideas-respuesta, aunque sean provisionales. La duda, es pues, un elemento esencialmente revolucionario.

Pues bien, el punto de vista que cada uno tiene sobre la realidad, no sólo el del hombre vulgar sino también el del científico más riguroso, se apoya en esas creencias básicas, que no son juzgadas ni discutidas, sino siempre *supuestas*.

Estas creencias en buena medida al menos, si no totalmente, son heredadas, viene del entorno sociocultural via educación. Son creencias inconscientes generalmente a las que se añaden luego las creencias conscientes propias de cada rama de la cultura. El filósofo añade sus intuiciones básicas en las que cree; el científico añade los postulados de su ciencia, que admite libremente y sin demostración; el creyente religioso añade los artículos de fe propios de su religión, y así en los demás aspectos de la cultura.

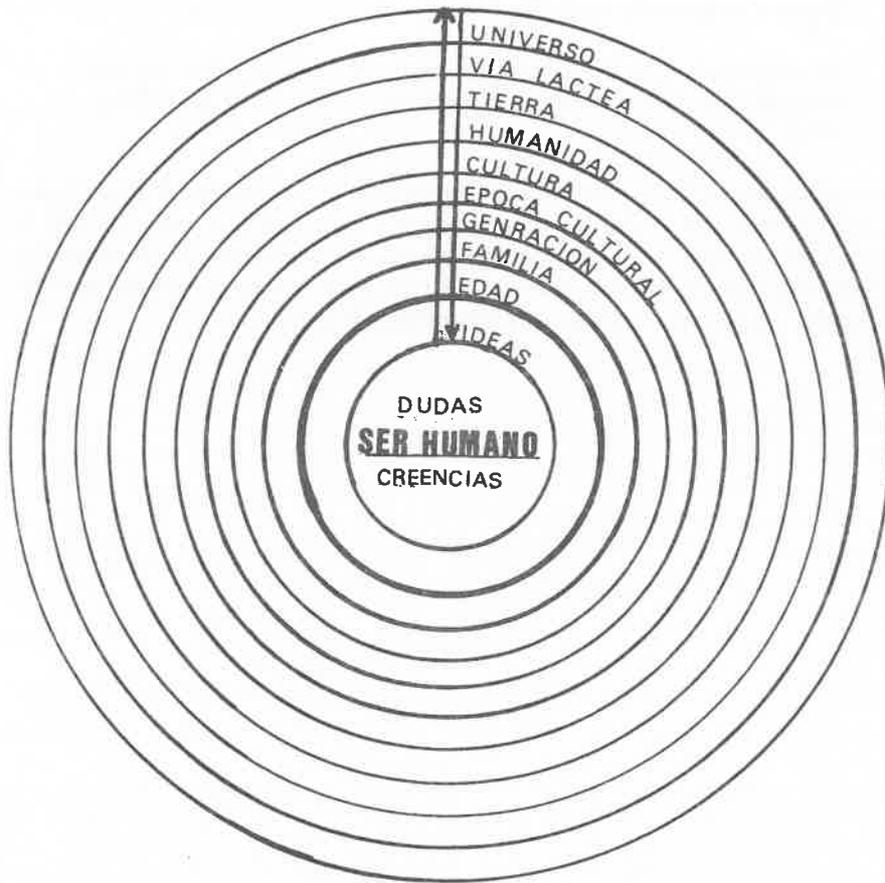
La creencia, por tanto, no es un elemento exclusivo de la religión (9). Es algo congénito al ser humano. No puede vivir de otra forma que creyendo. Necesita creer originariamente para poder vivir cada día, para poder pensar, para crear sus ciencias, para desarrollar sus culturas. En el núcleo de su punto de vista, desde el que crea toda

la cultura, está anclada la creencia en la que puede prender la duda poniendo en marcha la formación de las ideas.

También cada cultura, entendida como

"sistema integrado de los patrones aprendidos de comportamiento que son compartidos por los miembros de una sociedad" (Hoebel-Weaver, 1985, p. 269).

constituye un todo holístico, una especie de organismo cuyos órganos fundamentales son precisamente ciertas creencias o postulados y valores, que son básicos para la cultura; algo así como la base genética que posibilita y condiciona todo el desarrollo del individuo (Hoebel-Weaver, 1985, p. 275s). Es decir, las creencias están también en el centro del punto de vista que cada cultura tiene de la realidad.



Aunque con todos los inconvenientes de una representación gráfica, este diagrama quiere reflejar que el ser humano está constituido perspectivísticamente y vive dentro de su punto de vista que actúa como un embudo. En su base más profunda y estrecha están las creencias y las dudas sobre las que se forjan las ideas. A medida que se ensanchan los círculos aumenta la objetividad y disminuye la subjetividad del punto de vista. Cada círculo hacia fuera importa una mayor apertura del punto de vista y una mayor coparticipación con otros. Por tanto, el punto de vista "tiene ventanas", está abierto a los demás. Sin embargo, nadie se puede salir totalmente de él. Ontológicamente es irrenunciable, aunque en la vida práctica se puede renunciar a hacerlo valer y seguir el comportamiento del hombre alienado, el hombre-masa.

NOTAS

- (1) Lo relativo no se opone a lo necesario, sino a lo absoluto. Por eso, decir que algo es relativo no equivale a decir que no sea necesario en una situación dada. Decir que todo lo que el hombre crea es relativo no equivale a decir que todo vale igual en todas y cada una de las situaciones del hombre mismo. Decir que algo es relativo es decir, en sentido negativo, que no tiene un valor absoluto y, en sentido positivo, que su valor es tal sólo en relación a una situación humana dada, para la que, además de relativo, puede ser necesario.
- (2) En la filosofía aristotélico-tomista el accidente, lo accidental, es siempre una entidad de segundo orden y es presentado como algo extraño y realmente distinto del sujeto al que afecta. *Accidents apparet ut entitas extranea respectu substantiae quam afficit et ab ea realiter distincta. Non ergo est intra essentiam illius substantia pars eius constitutiva; neque ut substantia incompleta quae, cum alia comparte incompleta, tertiam aliquam completam constituit; neque ut pars integralis... quae omnia aliter comparti accedunt aut ab ea discedunt, quam hae entitates quas accidentales experimur* (Salcedo-Iturriz, 1957, p.764).
- (3) El carácter esencial del mundo material o mundo-en-torno al Yo humano es expresado de múltiples maneras por otros filósofos y por otras ciencias. La Física moderna considera al hombre como un "ser abierto" queriendo significar esa esencial interrelación de cada yo con sus circunstancias. La Psicología pone de relieve la ineludible dependencia del desarrollo del Yo respecto de sus circunstancias biológicas, geográficas, socioculturales, etc., (J. Antonio y J. Avelino González, 1989); la Sociología tiene por objeto precisamente la dimensión social del Yo; etc. Filósofos como Leibniz (véase nota 4), como Heidegger (véase nota 5) o como K. Rahner han hecho de la "circunstancia", bajo distintas expresiones, un elemento constitutivo de la definición misma del Hombre. La obra de K. Rahner "Espíritu-en-el-mundo" (*Geist in Welt*) constituye un profundo análisis, entre otras cosas, del mundo material como forma de ser del espíritu finito o Yo humano (J.A. de la Pienda, 1982, cap. VII y VIII).
- (4) Este perspectivismo ontológico de Ortega tiene llamativas coincidencias con el perspectivismo que Leibniz incluye en su concepción de la "substancia" desarrollada en el *Discurso de Metafísica* (1975,a) y de la Mónada desarrollada en su *Monadología* (1975,b). Cada substancia es una estructura de relaciones en su interior y es a la vez miembro de una estructura superior. Todas las cosas están esencialmente relacionadas dentro de un todo orgánico que es el Mundo. Esa relación es tal que constituye la misma esencia de cada cosa particular. Todo lo que se encuentra en relación con todo lo demás que existe y la substancialidad del mundo es la unidad de todas esas relaciones (H.H.Holz, 1970, pp.39-44).
Cada substancia es una mónada y cada mónada es una percepción (*perceptio*) del mundo y, en cuanto tal, es ontológicamente un punto de vista, único e irrepitible, del universo (*Monadología*, n.25 y 61. H.H.Holz, 1970, pp.118-131). Cada mónada refleja a las demás, pero no a sí misma (*Monadología*, n.57-59). Cada ente es tal ente sólo en cuanto es sustentado, determinado y condicionado por la totalidad de los demás entes, por el mundo, y adquiere su ser individual por la manera como expresa en sí irrepitiblemente el mundo. La situación relacional de cada ente es única e inconfundible.
La totalidad de las relaciones de cada mónada con el mundo es lo que Leibniz llama *representatio mundi*. Es otra forma de representar su *perspectivismo ontológico* y la ya vieja idea griega del hombre como microcosmos (*Monadología*, n.56; *Discurso Metafísica*, cap. IX). En ese sentido la mónada *carece de ventanas* porque todo lo que está fuera de ella ya está perspectivísticamente y ontológicamente dentro (Holz, 1970, pp.71-77).
- (5) Heidegger con sus conceptos de "Ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*), "mundo-en-torno" (*Umwelt*), "ser-ahí-con" (*Mit-da-sein*) o "Ser-con" (*Mit-sein*), "Co-mundo" (*Mitwelt*), etc. ex-

presa a nivel ontológico la esencial interrelación del hombre o "Ser-ahf" (*Dasein*) con sus circunstancias. Da la impresión de que las afirmaciones de Ortega al respecto no son más que un eco de lo que Heidegger ya había descrito en estos conceptos. (Heidegger, 1963, cap. 2-4). El "ser-en" (*Insein*) del "ser-en-el-mundo" no es algo meramente accidental al yo humano, sino esencialmente constitutivo; hasta tal punto es así que su esencia es su existencia en el mundo, en la materialidad, en la espaciotemporalidad, en las circunstancias.

- (6) Ortega entiende la perspectiva como una cualidad de la realidad misma que consiste en el hecho de organizarse de distinta forma para ser vista desde uno u otro lugar (1983, III, p. 235). Es decir:

"la perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla" (idem p. 236).

- (7) *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.*

- (8) Algunas instituciones e ideologías quieren apropiarse del punto de vista absoluto de la realidad autodeclarándose *infallibles* en virtud de una especial revelación o asistencia por parte de la divinidad. Tal es, por ejemplo, el caso de los jerarcas musulmanes del Chiismo, el caso de los jerarcas del Catolicismo o el del Partido Comunista en su versión más ortodoxa. Desde la perspectiva filosófica esta pretensión no parece justificable. Además, se revela como fuente de intransigencia y agresividad hacia los puntos de vista de los demás.

- (9) La creencia no es un monopolio de las religiones, entendidas como instituciones. Ya desde Hume, si no antes, tiene lugar un proceso de secularización de la creencia. El hombre vive de sus creencias, que se dan en él a distintos niveles. Se dan unas creencias, que se podrían calificar en lenguaje heideggeriano de "existenciales", por cuanto se identifican con el mismo ser del hombre y actúan en él antes de todo ejercicio de su voluntad y de su conciencia... El hombre identifica estas creencias con la misma realidad. Son creencias que el hombre supone en todas sus creaciones culturales, en todo su comportamiento. Son creencias generalmente inconscientes, acategoriales o precategoriales, que no suelen hacerse conscientes ni adquirir forma categorial mas que cuando son objeto de una específica reflexión filosófica.

En un segundo nivel, más bien consciente y categorial, adquiere y desarrolla otras creencias que se podría calificar de "existenciales" por cuanto implican ya un cierto ejercicio de la voluntad y la conciencia. A este nivel se ramifican los distintos campos de creencias. Uno de ellos es el de las *creencias científicas*, constitutivas de la *fe científica*, tales como los postulados y axiomas. Estos son libremente aceptados por el científico y de forma condicionada a los resultados de la teoría de ellos se deriva. La fe científica es una fe condicionada a los resultados de la teoría que de ellos se deriva. La fe científica es una fe condicionada al éxito empírico de la misma. Cuando el científico pierde la conciencia de ese carácter condicionado, su fe deja de ser científica y pasa a ser religiosa. Surge entonces el culto y la beatería de científicos que dan lugar al cientifismo.

Otro de esos campos es el de las creencias religiosas, sobre las que se desarrollan las teorías y las instituciones religiosas. Estas creencias tienen más bien un carácter incondicionado. La adhesión del creyente religioso al objeto de su creencia es una adhesión sin condiciones. El objeto supremo de la creencia religiosa es la divinidad. Esta exige una entrega incondicional del creyente y, sobre todo, si se trata de una religión monoteísta. Por eso, cuando un científico hace incondicional su fe científica, se dice que está divinizando o mitificando su ciencia, con lo que la desvirtúa y la convierte en un sustituto de la religión.

Hay otros campos de creencias como el del Arte, el de la política, el de la economía, etc.

BIBLIOGRAFIA

- Ferrater Mora, J. (1973); *Ortega y Gasset. Etapas de un pensamiento*, Seix Barral, Barcelona.
- González, J. Avelino (1986): "La educación como fenómeno social, psicosocial y ecológico", en J. MAYOR y otros: *Sociología y Psicología social de la Educación*, Anaya, 1986, Madrid.
- González, J. Antonio y J. Avelino (1989): "Condiciones biológicas, ambientales y personales del desarrollo", En J. MAYOR y otros: *Psicología evolutiva*, Anaya, 1989, Madrid.
- Heidegger, M. (1963): *Sein und Zeit*, Tübingen, Trad. castellana: *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1968.
- Hoebel, A. y Weaver, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana*, Omega, Barcelona.
- Holz, H.H. (1970): *Leibniz*, Tecnos, Madrid. Original alemán en Verlag W. Kohlhammer, 1958, Stuttgart.
- Leiniz, G.W., (1975,a): *Discours de Métaphysique*, Librairie Pphilosophique J.Vrin. París. Trad. Castellana, Aguilar, 1967.
- Leibniz, G.W. (1975,b): *La Monadologie*, Librairie Delagrave, París. Trad. Castellana, Aguilar, 1972.
- Hume, D. (1951): *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge, Oxford. Trad. castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, 1923.
- Ortega y Gasset, J. (1983): *Obras completas*, I-XII, Rev. de Occidente, Madrid.
- Pienda, J. Avelino DE LA (1982): *Antropología Transcendental de K.Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Universidad de Oviedo.
- Pienda, J. Avelino DE LA (1987): "Dioses, mitos y supersticiones del Marxismo", *Magister*, 5, Universidad de Oviedo.
- Protágoras, (1965): *Fragments*, Aguilar. Introducción y comentarios de José Berrio.
- Rahner, K. (1964): *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel-ÇVerlag, München (3 edic.). Trad. castellana: *Espíritu en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Sto. Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963 (sobre la 2 edic. alemana de 1957).
- Rahner, K. (1971): *Hörer des wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Herderbücherei, Herder, Freiburg in BvR. Primer edic. München, 1941. Trad. castellana: *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona, 1967, de la edic. alemana de 1963.
- Rahner, K. (1965): *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona.
- Salcedo, L. y Iturrioz, J. (1957): *Philosophiae solasticae Summa, I, Introductio in Philosophiam. Logica. Crítica. Metaphisica Generalis*, BAC, Madrid.

