

TESIS DOCTORAL

**LAS CREENCIAS EN EL
PROYECTO METAFÍSICO DE
ORTEGA Y GASSET**

Alba Milagro Pinto
Licenciada en Filosofía

Director: José Lasaga Medina
Departamento de Filosofía,
Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía



2015

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía

**LAS CREENCIAS EN EL PROYECTO METAFÍSICO DE
ORTEGA Y GASSET**

Alba Milagro Pinto

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Salamanca

Director: José Lasaga Medina

Agradecimientos:

- A José Lasaga, que en todo momento me ha brindado el espacio y la palabra precisa para disfrutar de este camino.
- A Luis Milagro, mi padre, por las lecturas compartidas y las interminables sobremesas buscando el sentido de la letra orteguiana.
- A Rosario Pinto en quien siempre he encontrado el apoyo y consuelo que sólo una madre puede ofrecer.
- A Íñigo Eguaras, porque sin su presencia y confianza incondicional este proyecto jamás hubiese existido.

ÍNDICE

Tabla de abreviaturas.....	3
Introducción.....	9
1. El proyecto de hacer una filosofía desde el punto de vista de la vida. 1914-1928.....	23
1.1. El proyecto de 1914	25
1.2. Análisis de «Verdad y perspectiva»	42
1.3. La modificación del proyecto orteguiano en <i>El tema de nuestro tiempo. Vida y cultura</i>	59
1.4. Evolución y balance de la filosofía de Ortega entre 1924 y 1928: el sentido histórico	83
2. El camino hacia la noción madura de creencia 1929-1935.....	101
2.1. El descubrimiento del vivir como realidad radical. <i>¿Qué es filosofía?</i>	105
2.2. El análisis de la ejecutividad en el origen de la distinción entre «contar con» y «reparar en».....	133
• La vida como ejecutividad.....	136
• El «contar con».....	145
2.3. Evolución del pensamiento orteguiano entre 1930 y 1933. Concepto, circunstancia, mundo y convicciones.....	155
• La relación entre cultura y vida entre 1929 y 1932.....	157
• Convicciones y creencias en 1933.....	159
2.4. La posibilidad de una teoría sistemática: <i>Historia como sistema</i>	181
• <i>¿Cuál puede ser el punto de partida de una filosofía desde dentro?. Del ser ejecutivo a las creencias</i>	182
• <i>¿Qué es lo que hay? La crítica al naturalismo</i>	189
• <i>¿Cómo puedo hablar de lo que hay? Desintelectualizar la realidad a fin de serle fieles</i>	194
• <i>Historia como sistema: la posibilidad de elaborar una teoría desde el punto de vista de la vida</i>	201
• Coda: el cartesianismo de la vida	211

ÍNDICE

3. Estructura dinámica de la vida humana.....	225
3.1. El plano de las creencias.....	234
• La distinción entre ideas y creencias.....	234
• El mundo interpretado.....	237
○ Mi mundo: pragmata	238
○ El Mundo compartido: lo social.....	246
• El yo interindividual.....	253
3.2. El plano de las ideas.....	263
• Ensimismamiento.....	265
• Los mundos interiores.....	274
• La verdad de las ideas: logicidad y veracidad	278
• La relación entre ideas y creencias: la duda	284
3.3. El plano enigmático de la existencia.....	292
• El misterio de la circunstancia.....	292
• El misterio del fondo insobornable.....	294
• Dos consideraciones finales sobre el plano del enigma.....	302
3.4. La dinámica vital.....	306
• Los cambios <i>en</i> el mundo; ensimismamiento y generaciones..	309
• Los cambios <i>de</i> mundo: el esquema de las crisis históricas.....	315
4. La consistencia de las creencias.....	325
4.1. Punto de partida: consistencia onto-epistémica	325
4.2. Dimensión social-individual.....	333
4.3. Realidad-ficcionalidad en el sistema de creencias.....	343
4.4. Racionalidad-irracionalidad del sistema de creencias.....	361
4.5. Carácter consciente-inconsciente del sistema de creencias.....	380
Conclusiones.....	409
Bibliografía.....	423
Fuentes	423
Monografías y estudios consultados.....	425

TABLA DE ABREVIATURAS¹

A	<i>Las Atlántidas</i>	(III, 1924)
AN	«Algunas notas»	(I, 1908)
ABP	«[APUNTES PARA UN COMENTARIO AL <i>BANQUETE</i> DE PLATÓN]»	(IX, 1946)
AK	«Filosofía pura. Anejo a mi folleto "Kant"»	(IV, 1929)
AMO	«ARTE DE ESTE MUNDO Y DEL OTRO»	(I, 1911)
AP	«Adán en el Paraíso»	(II, 1910)
APTD	«Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y demirugia»	(VI, 1941)
ARS	«AURORA DE LA RAZÓN HISTÓRICA»	(V, 1935)
ASR	«AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA. [MANIFIESTO]»	(IV, 1931)
AS	«ABEJALDÚN NOS REVELA EL SECRETO (PENSAMIENTOS SOBRE ÁFRICA MENOR)»	(II, 1928)
BP	«Biología y Pedagogía o el "Quijote" en la escuela»	(II, 1920)
C	«COMPETENCIA»	(I, 1913)
CC	«Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia»	(III, 1927)
CC	«CORAZÓN Y CABEZA»	(VI, 1927)
CEPE	Cultura europea y pueblos europeos	(VI, 1953)
CHC	«LA CULTURA DE LAS HABAS CONTADAS»	(IX, 1943)
CLV	<i>CURSO DE CUATRO LECCIONES INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ</i>	(IX, 1947)
CMC	«UN CAPÍTULO SOBRE LA CUESTIÓN DE CÓMO MUERE UNA CREENCIA»	(X, 1954)
DA	<i>La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela</i>	(III, 1925)
DGM	«LAS DOS GRANDES METÁFORAS (EN EL SEGUNDO CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE KANT)»	(II, 1924)
DM	«[DIARIO DE MARBURGO, 1906-1907]»	(VII, 1906)
DNG	«EL DEBER DE LA NUEVA GENERACIÓN ARGENTINA»	(III, 1924)

1. Mostramos a continuación la correspondencia entre las abreviaturas utilizadas en este trabajo y las obras de José Ortega y Gasset según la edición (2004-2010) de Taurus-Fundación Ortega y Gasset. Se ofrece junto al año de redacción el volumen donde se encuentran. Seguimos los criterios tipográficos utilizado por los editores para los títulos: cursiva para los libros, comillas para los artículos, corchetes para los títulos no atribuibles al autor y versalitas para los textos póstumos.

TABLA DE ABREVIATURAS

DOL	«Del optimismo en Leibniz»	(VI, 1948)
EA	<i>Ensimismamiento y alteración</i>	(V, 1939)
EC	«Ensayos de crítica»	(II, 1916)
ECD	«EN TORNO AL "COLOQUIO DE DARMSTADT", 1951»	(VI, 1952)
EEP	«Ensayo de estética a manera de prólogo»	(I, 1914)
EEV	«ESTUDIOS SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HISTÓRICA Y SOCIAL»	(IX, 1934)
EF	<i>EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA</i>	(IX, 1943)
EI	«[EL ESTÍMULO DE LA INSEGURIDAD]»	(X, 1953)
EI	<i>España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos.</i>	(III, 1922)
ETG	<i>En torno a Galileo</i>	(VI, 1933)
FHH	«La "Filosofía de la de la historia" de Hegel y la Historiología»	(V, 1928)
FOF	«FRAGMENTOS DE <i>ORIGEN DE LA FILOSOFÍA</i> »	(VI, 1953)
FPD	«LA FILOSOFÍA PARTE A LA DESCUBIERTA DE OTRO MUNDO»	(IX, 1945)
FS	«FRASEOLOGÍA Y SINCERIDAD»	(II, 1927)
GD	«GUILLERMO DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA»	(VI, 1933)
GW	«GOETHE SIN WEIMAR»	(X, 1949)
H	«[LA HISTORIOLOGÍA]»	(VIII, 1928)
HG	<i>EL HOMBRE Y LA GENTE. [CURSO DE 1939-1940]</i>	(IX, 1939)
HG	<i>EL HOMBRE Y LA GENTE [CURSO DE 1949-1950]</i>	(X, 1949)
HS	«HISTORIA COMO SISTEMA»	(VI, 1935)
IC	« <i>IDEAS Y CREENCIAS</i> »	(V, 1936)
IDJ	«INTRODUCCIÓN A UN DON JUAN»	(VI, 1921)
IE	«¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa»	(III, 1923)
IO	«El intelectual y el otro»	(V, 1940)
IPAF	<i>INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA</i>	(VII, 1916)
IPB	«Ideas sobre Pío Baroja»	(II, 1916)
IPL	<i>LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ Y LA EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA DEDUCTIVA</i>	(IX, 1947)
IR	«DEL IMPERIO ROMANO»	(VI, 1941)

TABLA DE ABREVIATURAS

IT	<i>IDEA DEL TEATRO. UNA ABREVIATURA</i>	(IX, 1946)
K	<i>Kant</i>	(IV, 1924)
LRM	<i>La rebelión de las masas</i>	(IV, 1931)
MGH	«EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES HISTÓRICAS»	(IX, 1933)
MNT	<i>MEDITACIÓN DE NUESTRO TIEMPO. INTRODUCCIÓN AL PRESENTE</i>	(VIII, 1928)
MPJ	«MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN»	(IX, 1939)
MQ	<i>Meditaciones del Quijote</i>	(I, 1914)
MR	«Muerte y resurrección»	(II, 1917)
MS	«MAX SCHELLER. – UN EMBRIAGADO DE ESENCIAS (1874-1928)»	(V, 1928)
MSF	«[MEDIO SIGLO DE FILOSOFÍA]»	(X, 1950)
MU	<i>Misión de la Universidad</i>	(IV, 1930)
NLE	«[NOTAS PARA DOS REUNIONES DE LA LIGA DE EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA]»	(VII, 1913)
NVNR	«Ni vitalismo ni racionalismo»	(III, 1924)
ODE	«EL ORIGEN DEPORTIVO DEL ESTADO»	(III, 1924)
OPI	«LAS OPINIONES PARTICULARES DE LOS HOMBRES CONTRA LA FE DE SU TIEMPO SON INAUTÉNTICAS»	(V, 1934)
PA	«PRÓLOGO PARA ALEMANES»	(XI, 1934)
PAF	<i>INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA</i>	(II, 1916)
PAP	«PARA EL "ARCHIVO DE LA PALABRA"»	(V, 1932)
PBI	«PRÓLOGO A LA BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX»	(III, 1922)
PC	«PRÓLOGO-CONVERSACIÓN»	(V, 1932)
PEO	«PRÓLOGO A UNA EDICIÓN DE SUS OBRAS»	(V, 1932)
PG	«PAISAJE DE GENERACIONES»	(IX, 1943)
PG	«PRELUDIO A UN GOYA»	(IX, 1946)
PGDD	«PIDIENDO UN GOETHE DESDE DENTRO – CARTA A UN ALEMÁN»	(V, 1932)
PHA	«PARA LA HISTORIA DEL AMOR»	(IV, 1926)
PHFB	«Prólogo. (Ideas para una historia de la Filosofía)» en Émile Bréhier, Historia de la Filosofía	(VI, 1942)
PMR	«PARA UN MUSEO ROMÁNTICO (CONFERENCIA)»	(II, 1922)
PMRV	<i>PRINCIPIOS DE METAFÍSICA SEGÚN LA RAZÓN VITAL. [LECCIONES DEL CURSO 1932-1933]</i>	(VIII, 1932)

TABLA DE ABREVIATURAS

PMRV	«PRINCIPIOS DE METAFÍSICA SEGÚN LA RAZÓN VITAL. [LECCIONES DEL CURSO 1933-1934]»	(IX, 1933)
PMRV	«PRINCIPIOS DE METAFÍSICA SEGÚN LA RAZÓN VITAL. [LECCIONES DEL CURSO 1935-1936]»	(IX, 1935)
PNJ	«LOS PROBLEMAS NACIONALES Y LA JUVENTUD»	(VII, 1909)
PPHA	«PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL»	(VI, 1951)
PVF	«¿POR QUÉ SE VUELVE A LA FILOSOFÍA?»	(IV, 1930)
PVG	<i>Papeles sobre Velázquez y Goya</i>	(VI, 1950)
QC	«¿QUÉ ES EL CONOCIMIENTO? (TROZOS DE UN CURSO)»	(IV, 1931)
QCQF	<i>¿QUÉ ES LA CIENCIA, QUÉ LA FILOSOFÍA?</i>	(VIII, 1928)
QF	<i>¿QUÉ ES FILOSOFÍA?</i>	(VIII, 1929)
QV	«[¿QUÉ ES LA VIDA? LECCIONES DEL CURSO 1930-1931]»	(VIII, 1930)
R	«RENÁN»	(II, 1909)
RA	«REVÉS DEL ALMANAQUE»	(II, 1930)
RC	«La reviviscencia de los cuadros»	(VI, 1950)
RH	<i>LA RAZÓN HISTÓRICA [CURSO DE 1940]</i>	(IX, 1940)
RH	<i>LA RAZÓN HISTÓRICA</i>	(IX, 1944)
RVA	«UN RASGO DE LA VIDA ALEMANA»	(VI, 1935)
SEA	«SOBRE ENSIMISMARSE Y ALTERARSE»	(V, 1933)
SEF	«SOBRE LA EXPRESIÓN, FENÓMENO CÓSMICO»	(II, 1925)
SGB	«SOBRE UN GOETHE BICENTENARIO»	(VI, 1949)
SIHU	<i>SOBRE UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL</i>	(IX, 1948)
SLG	«SOBRE LA LEYENDA DE GOYA»	(IX, 1946)
SPs	<i>SISTEMA DE LA PSICOLOGÍA [1915-1916]</i>	(VII, 1915)
SR	«SENCILLAS REFLEXIONES»	(I, 1913)
SRR	«SOBRE LA REALIDAD RADICAL»	(VIII, 1930)
TAF	«TENDENCIAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA»	(VII, 1912)
TE	«TEMAS DEL ESCORIAL»	(VII, 1915)
TG	«TEORÍA DE LAS GENERACIONES»	(IX, 1933)
TNT	<i>El tema de nuestro tiempo</i>	(III, 1923)
TV	«Temas de viaje (Julio 1922)»	(II, 1922)

TABLA DE ABREVIATURAS

V	«VIVES»	(V, 1940)
VAE	«VITALIDAD, ALMA Y ESPÍRITU»	(II, 1925)
VC	«Vicisitudes en las ciencias»	(IV, 1930)
VE	«[VIDA COMO EJECUCIÓN (EL SER EJECUTIVO)]. LECCIONES DEL CURSO 1929-1930)»	(VIII, 1929)
VHG	«VISTAS SOBRE EL HOMBRE GÓTICO»	(X, 1951)
VM	«JUAN LUIS VIVES Y SU MUNDO»	(IX, 1940)
VNP	<i>Vieja y nueva política</i>	(I, 1914)
VP	«Verdad y perspectiva»	(II, 1916)
VSC	«[Variaciones sobre la <i>CIRCUM-STANTIA</i>]»	(VII, 1912)

INTRODUCCIÓN

El buen estado de salud de los estudios orteguianos hoy en día es un hecho indiscutible a tenor de los numerosos monográficos, artículos, reediciones de su obra y trabajos doctorales como el que aquí se presenta. El interés que hoy despierta el filósofo dentro y fuera del ámbito académico debería bastar para reconocer el alcance y potencial de su pensamiento. No obstante, el hecho de que esto sea una relativa novedad en nuestro panorama filosófico nos sitúa inmediatamente frente a la pregunta ¿por qué hoy Ortega?

Es bien sabido que durante demasiado tiempo la recepción de Ortega ha oscilado entre la veneración y el olvido². El capital simbólico que el propio filósofo contribuyó a forjar en torno a su persona, la radicalización ideológico-política del siglo XX, la cuestión religiosa y la polémica sobre su estilo ensayístico y el sistematismo han imposibilitado una lectura desprejuiciada de la obra del filósofo³. No podemos decir que nuestro tiempo haya superado completamente estas rémoras, pero es cierto que la distancia histórica nos permite hoy enjuiciar esas cuestiones desde una perspectiva más ecuánime. Muestra de ello es que el nivel de los estudios sobre el filósofo se ha elevado en rigor y profundidad en los últimos treinta años gracias a la contribución de varias generaciones de investigadores que han situado el pensamiento orteguiano en primera línea del panorama filosófico del siglo XX⁴.

2. Tomamos la expresión de la obra de Tzvi Medin sobre *La recepción de Ortega y Gasset en España entre 1908-1936*, en Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

3. Además del ya mentado libro de Medin encontramos interesantes reflexiones sobre la polémica que ha rodeado la recepción de Ortega en José Luis Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, José Lasaga, «La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana» en *Scio, Revista de Filosofía*, nº 10, 2014, pp. 81-125, Francisco Martín, *La tradición velada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 34ss, Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. Alcalá, 1968, pp. 10-28, José Luis Abellán, *Ortega y Gasset y los Orígenes de la Transición Democrática*, Madrid, Espasa, 2000, entre otros.

4. Los estudios conmemorativos del centenario del nacimiento del filósofo señalan claramente un punto de inflexión en los estudios orteguianos. Entre ellos destaca especialmente la obra de

INTRODUCCIÓN

Más allá de la labor divulgativa de la gran filosofía europea para el público hispanohablante, encontramos en Ortega aportaciones originales que sitúan su pensamiento no sólo a la altura sino en la vanguardia de su tiempo⁵; el análisis de la sociedad de masas, del nuevo arte, la reflexión sobre la técnica, sobre la historicidad de la razón físico-matemática o el intento de elaborar una metafísica más allá del sustancialismo son algunos ejemplos. Junto a ellos, la distinción entre ideas y creencias.

Esta afirmación puede resultar chocante ya que la noción de creencia no supone ninguna novedad en la literatura filosófica⁶. Si atendemos al panorama de entreguerras constatamos que la especulación en torno a las creencias no resulta en absoluto sorprendente en un tiempo caracterizado por la trágica conciencia de la pérdida de las mismas. De ahí que sea posible encontrar cierto parecido de familia entre las implicaciones que se desprenden de la teoría orteguiana y otras propuestas filosóficas que, aun siendo coetáneas, no están directamente unidas por lazos de influencia como es el caso de la posición de Wittgenstein acerca de la certeza⁷.

Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984. Sobre las aportaciones más relevantes en el estudio de Ortega en las dos últimas décadas del pasado siglo véase, José Atencia, «Ortega. La estructura ausente de una "filosofía invertebrada"», en *Logos, Anales del seminario de metafísica*, n° 3, 2001, pp. 101-142.

5. De hecho, una buena parte de la crítica especializada ha señalado la semejanza entre las ideas del filósofo y el pensamiento postmoderno de la segunda mitad del siglo XX. Si bien no creemos que pueda considerarse a Ortega un precursor de la postmodernidad, resulta indudable que la evolución de su filosofía llega a los grandes problemas que constituirán el centro del debate filosófico de las décadas posteriores. Sobre la conexión entre Ortega y la postmodernidad cfr. entre otros: Anastasio Ovejero Bernal, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; J. L. Abellán, «Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad», en Llano Alonso, F. H., Castro Sáenz, A. (ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 595-606, Jorge Acevedo, «Modernidad y Postmodernidad. Ortega, Un aporte (póstumo) al debate», en *Boletín de Libre Enseñanza*, IIª Época, 1992, n° 15, pp. 67-74. A pesar de su popularidad, esta lectura postmoderna de Ortega no está exenta de problematismo. Sobre la relación del filósofo con la modernidad y postmodernidad véase el reciente trabajo doctoral de Javier Crespo: *La crítica de Ortega y Gasset a la modernidad y su lugar en la filosofía contemporánea*, Univ. País Vasco, 2015.

6. Gerardo Bolado ha subrayado esta cuestión en «Génesis y sentido de la creencia en la obra de Ortega y Gasset» en H. Arévalo, G. Bolado y F. de la Rubia (eds.) *Entre Europa y América. Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española*, Loja-Ecuador, UTPL, 2004, pp. 87-135.

7. El paralelismo entre Ortega y Wittgenstein no ha pasado desapercibido para los intérpretes de ambos filósofos. En los dos casos la noción de creencia pone de manifiesto los límites de la razón. Tanto los usos sociales como los juegos de lenguaje subrayan la primacía del carácter

INTRODUCCIÓN

Remontándonos desde esta confluencia hasta los orígenes de la reflexión sobre las creencias vemos que ya el propio Sócrates personificó con su presencia el carácter para-dóxico del quehacer contemplativo. De hecho, la distinción platónica entre *doxa* y *episteme* funda una larga tradición gnoseológica que concibe la creencia como un estado mental accesible a la introspección de cuya justificación depende la verdad del conocimiento siendo la definición clásica de éste la de una «creencia verdadera adecuadamente justificada»⁸.

El enfoque de la teología medieval supondrá un giro en la consideración de la creencia pues ésta será juzgada en el ámbito de las relaciones entre razón y fe como un vínculo entre el hombre y lo divino. Mientras que la tradición platónico-aristotélica valoraba la *doxa* como un «saber» deficiente por estar su objeto ligado al plano de lo sensible y carecer por tanto de una sólida justificación, la *fides* medieval se convertirá en una virtud teologal, en un don divino gracias al cual el creyente queda en disposición de unirse con su creador. Aunque la consideración sobre la dependencia entre razón y fe fue variando a lo largo de la Edad Media, la jerarquía entre ambas siempre se mantuvo clara: Dios, Verdad y salvación quedan indisolublemente unidos en la creencia. En ese sentido, la revelación que acompaña a la fe es una verdad de calidad superior a aquélla a la que llega el intelecto pues actúa como principio regulador extrínseco a la razón. La fe es un asentimiento de la voluntad pero, al igual que la sola razón, resulta insuficiente para que la revelación acontezca, pues ésta rebasa los límites de lo natural y lo racional, necesita de la mediación de la Gracia divina⁹.

pragmático del conocimiento y la necesidad de repensar los límites del mundo desde presupuestos no substancialistas. Sobre la relación entre ambos filósofos: A. Defez, «Ortega y Wittgenstein: no tan lejanos» en, *Revista de Filosofía*, vol 39, nº 9, 2014, pp. 81-100 y J. Navarro San Pío, "De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 8-9, 2004, pp. 219-232.

8. Platón, *Teeteto*, 208c-210d, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Ed. Gredos, 2014, p. 521-524.

9. En este sentido quizá sea la de Santo Tomás la definición más clásica: «Crear es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia» *Summa Theologica*, II-II, q. 2, a. 9.

INTRODUCCIÓN

El avanzar de la Edad Media va a desbrozar las sendas por las que transitará la Modernidad en su reflexión sobre la creencia. Por una parte, el pensamiento tomista ahondará en el ámbito de la razón desentrañando la racionalidad intrínseca de algunas de las creencias más firmes del cristianismo como puede ser la propia existencia de Dios. Desde este punto de vista la creencia puede ser examinada a la luz natural de la razón y, en ese sentido, justificada. Por otra parte, desde el fideísmo de Ockham se afirma la supra- o irracionalidad de la fe, pues sostener lo contrario iría en contra de la omnipotencia divina. La necesidad de distanciar el ámbito humano del divino abre así una brecha entre creencia e intelecto que posibilitará en cierto sentido el escepticismo humanista que caracterizó el Renacimiento.

El racionalismo cartesiano luchará precisamente contra ese escepticismo desde el supuesto de que es posible desasirse racionalmente de toda creencia, entendida ésta en términos estrictamente intelectuales. La duda metódica suspende la ejecutividad de las creencias para someterlas ante el tribunal de la recta razón. Éstas son por tanto accesibles y verificables por el raciocinio y la voluntad. Este enfoque eminentemente epistemológico desde el que es abordada la creencia en Descartes está también en cierto sentido presente en Hume cuando la define como «idea relacionada o asociada con una impresión presente¹⁰» no obstante, la vinculación entre *belief*, *imagination* y *feeling* sitúa el tema en el plano de la acción humana respondiendo, por tanto, a un enfoque funcional. Si bien el entendimiento es autosuficiente para justificar la conformidad entre nuestras ideas, la adecuación entre éstas y los objetos realmente existentes no se fundamenta en la sola razón sino en la creencia. En otras palabras: las cuestiones de hecho remiten en último término en un asentimiento credencial que no descansa en la razón ni en la voluntad sino en la costumbre. El análisis humeano de la creencia no remite al ámbito teórico sino a la dimensión psicológica (pasional y moral) del ser humano. La creencia en el mundo externo funciona como condición de

10. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Vicente Viqueira, Madrid, Gredos, 2012, p. 91.

INTRODUCCIÓN

posibilidad de nuestro actuar pero no es posible encontrar ningún argumento basado en la experiencia que la justifique racionalmente, se trataría pues, de una «especie de instinto natural» más ligado a la pasión que al entendimiento que legitimaría —si bien irracionalmente— nada menos que la existencia del mundo externo, la validez de las relaciones causales y la propia inducción.

Esta dimensión emotiva y funcional de la creencia fue especialmente destacada por el pragmatismo norteamericano del XIX. Apoyándose en Peirce, William James definió las creencias como «reglas para la acción». Las creencias no sólo son la fuerza motriz de nuestros actos, también determinan la relación con el mundo y con los otros hombres comprometiendo sus acciones bajo un determinado «sentido de la realidad»¹¹. Por lo que respecta a las relaciones entre creencia, razón y voluntad James sostendrá que ni puede la voluntad oponerse a la fe en aquello que nos resulta evidente, ni es posible exigir a toda creencia sus credenciales racionales pues la propia actividad teórica presupone una fe irracional en el éxito de su propia empresa. La verdad o falsedad de las creencias no respondería por tanto a criterios intelectuales sino a la efectiva orientación que de ellas se deriva, es decir, al éxito o fracaso en el trato con el mundo.

Frente a esta concepción pragmática de la verdad, la fenomenología ahondará en el carácter epistémico de la creencia en tanto dimensión dóxica del conocimiento. La psicología fenomenológica parte de la tesis de la actitud natural según la cual «el mundo está siempre ahí como realidad»¹². La actitud natural de la conciencia se caracteriza por la creencia de la realidad del mundo ante sí. La creencia es por tanto una actividad intencional de la conciencia que en su noesis pone el carácter de ser real. El mundo es pues, el correlato noemático de la creencia. Husserl afinará su análisis de la creencia diferenciando entre el modo de creencia primaria o *Urdoxa* y las distintas

11. W. James. *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. José Francisco Yvars, Barcelona, Península, 1994, p. 30.

12. Husserl, *Ideas*, trad. José Gaos, Madrid, FCE, 1993, p. 69.

INTRODUCCIÓN

modalidades de creencias que suponen la protodoxa originaria. Si bien las actividades noéticas ponen un tipo de realidad, todas ellas remiten a la creencia primaria de la realidad en cuanto tal. Tanto la afirmación como la negación, la duda o la sospecha serían, por consiguiente, modalidades de creencia que se sustentan sobre el pre-supuesto noemático de lo real cuyo correlato es la creencia primaria.

Coetáneamente a las teorías de James y Husserl encontramos en Dilthey una tercera vía en clave historicista de la noción de creencia. Su objetivo es establecer los fundamentos de las ciencias del espíritu. Al igual que la fenomenología, el alemán parte de la premisa moderna de que el mundo exterior se me da como fenómeno de conciencia. No obstante, considera que para poseer un adecuado conocimiento de la vida humana y su correspondiente mundo histórico es necesario superar el intelectualismo kantiano añadiendo al carácter representativo de la conciencia la dimensión emocional y volitiva que orienta las acciones y pensamientos de los hombres. La creencia en la realidad exterior y nuestra interacción con él depende de la conciencia, pero en ésta los ingredientes afectivos e impulsivos son primarios y fundamentales respecto a los estrictamente intelectuales o representacionales¹³. La reflexión filosófica de Dilthey acerca de la Historia completa su estudio antropológico señalando cómo los hombres han creado históricamente diferentes visiones del mundo (*Weltanschauungen*) que intentan dar solución al enigma que constituye todo vivir. Las distintas concepciones del mundo se configuran como una estructura de sentido acerca de la realidad del mundo externo determinando el sentir emocional de cada época histórica.

Para hacernos una justa imagen de la filosofía finisecular, al pragmatismo, la fenomenología y el historicismo reseñados habría que sumar

13. «Explico la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales.» (GS 5, 95; EI, VI, 137) Citado por Agustín Navarro González en "La realidad exterior como resistencia según Dilthey", *Themata*, n° 35, 2003, p. 365.

INTRODUCCIÓN

alguna breve noticia sobre el positivismo, vitalismo, psicoanálisis y el marxismo. No obstante, hemos elegido esas tres reflexiones en torno al carácter y función de las creencias porque tendrán influencia directa en el tema que nos ocupa. Lo que nos interesa destacar es cómo desde enfoques bien distintos las tres anuncian el gran tema filosófico de las primeras décadas del siglo XX: el agotamiento de la razón moderna.

Los clarines del nihilismo nietzscheano iniciaron la centuria bajo el signo de la crisis. Crisis económica, política, social, de los fundamentos científicos, de las artes, las letras, de los valores y principios... en definitiva del mundo moderno. Al igual que ocurrió con la pintura, la música o la literatura, la fragmentación del saber y del sujeto moderno también tuvo su reflejo en el quehacer filosófico. Fenomenología, hermenéutica, existencialismo, estructuralismo, positivismo lógico, la escuela crítica, la más tardía postmodernidad... al margen de la diversidad de sus propuestas y enfoques, la multiplicidad de corrientes filosóficas de este periodo surgen en torno al sentir común de resquebrajamiento y pérdida de sentido. La metáfora del naufragio será la elegida por Ortega para dar cuenta no solo de la crisis de la modernidad sino de la consistencia misma de la realidad radical que no es otra que la vida de cada cual.

Se ha repetido muchas veces, y el propio filósofo se preocupó por subrayarlo, que todo su pensamiento es por esencia y presencia circunstancial. Si tomamos en serio estas palabras enseguida se revela ante nosotros que la reflexión sobre la crisis no es circunstancial en un sentido meramente accidental sino que constituye la sustancia misma de su interpretación de la realidad. En otras palabras; la *crisis* no es primariamente un «tema» filosófico sino la consistencia misma de lo real.

La imagen de la vida como naufragio responde bien a la sensación de crisis radical compartida por la filosofía de entreguerras, pero a diferencia de la angustia, náusea o el desasosiego del existencialismo, la visión de Ortega no es pesimista; naufragar no significa ahogarse. Si bien el elemento circunstancial y la propia vida se presentan como algo líquido e inestable, el

INTRODUCCIÓN

hombre también cuenta con ciertos apoyos que le permiten mantenerse a flote. *Ideas y creencias* aparecen así como instancias de sentido fruto del esfuerzo de los hombres por hacerse cargo de la impredecibilidad de su circunstancia.

La reflexión orteguiana sobre las creencias alcanza su máximo desarrollo en la década de los treinta, justo en el período en el que el filósofo replantea su pensamiento desde una metafísica no sustancialista en la que la vida es definida formalmente como drama. El drama en que consiste el vivir de cada cual consiste en tener que decidir en cada momento lo que se va a hacer. Puesto que al carecer de una sustancia determinada cada elección configura la consistencia de la propia vida, puede afirmarse que cada instante de nuestro vivir se presenta en rigor como un momento de crisis, de encrucijada decisiva. Sin embargo, a excepción de momentos puntuales biográficos e históricos, el quehacer cotidiano no es sentido desde ese perfil dramático. De hecho, si eso ocurriese, si viviésemos constantemente en la plena conciencia del carácter irrevocable de nuestros quehaceres y la absoluta falta de garantías del acierto en nuestras decisiones ante la incertidumbre del porvenir, la vida resultaría insoportable. Pero Ortega no es un existencialista, su metáfora del naufragio tiene la virtud de hacernos parar mientes en que el mismo elemento líquido que no nos deja hacer pie es también el que nos sostiene. La vida posee una dimensión de seguridad y orientación que mundifica la circunstancia proporcionando cierta holgura al hombre para proyectar su vivir. Frente a la metáfora líquida que ilustra la radicalidad de la existencia, la imagen más utilizada por el filósofo para hablar de las creencias es la de «suelo» o «sustrato» de nuestro vivir.

Toda vida humana se encuentra instalada en un determinado sistema de creencias que, desde su consistencia histórico-social, actúa en la economía vital del hombre del mismo modo que el sistema de instintos lo hace en los animales. Las creencias son el entramado del mundo incuestionado desde el cual vivimos, son aquello en lo que contamos en nuestros quehaceres como efectiva realidad. Por ser el suelo bajo nuestros pies no reparamos en su

INTRODUCCIÓN

presencia, pero de ellas dependen los contornos de nuestra existencia pues delimitan lo posible y lo imposible, lo prohibido y lo debido, el escenario, a fin de cuentas, de cada vivir. Más aún, constituyen el horizonte de sentido que posibilita la convivencia y el propio pensamiento. Las creencias actúan como límites en la estructura de la vida humana, tanto en sentido positivo como negativo; por lo que refiere a la incertidumbre del porvenir, representan una instancia común de seguridad, pero también actúan de forma coercitiva, imponiéndose al individuo al margen de su voluntad. Su relación frente a las ideas con las que interpretamos, enjuicamos y transformamos el mundo también es bivalente, por una parte son el *humus* que las nutre, pero por otra también son lastre al que se enfrentan. El diagnóstico de una vida o periodo histórico dependerá pues, del peso específico y la interacción de esas tres variables; ideas, creencias y la radical inseguridad que constituye el fondo primario de la vida humana.

Como se irá viendo a lo largo de este estudio, la concepción orteguiana de las creencias recoge algunos atributos de todas las mencionadas anteriormente pues implica aspectos veritativos, sociológicos, psicológicos, afectivos e históricos. Aunque suele pasar desapercibido, lo cierto es que la cuestión de las creencias conduce al núcleo mismo de los problemas filosóficos; compromete el abstruso asunto de la existencia del mundo externo, del valor y sentido de nuestras representaciones, el papel de los afectos y voliciones en nuestra percepción y el consecuente problema de la verdad, también afecta a la consideración de los procesos históricos y a la relación entre lo individual y lo social. Bajo el prisma orteguiano este tema sirve como catalizador de nuevas soluciones a los viejos problemas de la filosofía. De su consideración se derivan cuestiones tales como la crítica al naturalismo, el cuestionamiento de la noción clásica de verdad, el análisis de la sociedad de masas como consecuencia del proyecto ilustrado, la reflexión en torno al fin de la filosofía o la búsqueda de nuevos modelos de racionalidad abiertos al carácter fáctico y contingente de lo real. Lejos de ser un pastiche o una mera herramienta hermenéutica para comprender los

INTRODUCCIÓN

procesos históricos, la concepción orteguiana de la creencia responde a un enfoque metafísico original que representa una aportación significativa en la filosofía del siglo XX.

Ésa es la hipótesis que dirige esta investigación: la noción de creencia no sólo es una respuesta al *Zeitgeist* del siglo XX sino que articula la reflexión metafísica de Ortega hasta el punto de poder considerarla el eje que vertebra su comprensión madura de la vida humana¹⁴. El paso de la «razón vital» a la «razón histórica» no puede ser entendido sin atender al papel que desempeñan las creencias como mediadoras de las dicotomías que atraviesan el pensar orteguiano desde sus inicios. Obviamente, por sí sólo el concepto de creencia no es razón suficiente para explicar toda la metafísica del filósofo, pero creemos que sí es razón necesaria para comprenderla en su complejidad.

Este problema está tan entramado en el corazón mismo del pensar orteguiano que prácticamente no hay estudio sobre el autor, por parcial o marginal que sea que no toque en algún punto con él. Existen excelentes trabajos que abordan aspectos puntuales de las creencias con rigor y profundidad¹⁵, no obstante, no encontramos estudios monográficos que nos den una visión de conjunto sobre las cuestiones enlazadas en la noción de creencia así como el lugar que ésta ocupa en el conjunto de la obra orteguiana. En ese sentido, el estudio que aquí proponemos intenta dar razón de la transversalidad estructural de esta noción.

Si bien estas observaciones acerca de la importancia del autor y del tema concreto en el panorama filosófico de su tiempo pueden servir como justificación externa de este trabajo, nada nos dicen de las razones vitales del mismo.

14. La raíz metafísica de las creencias ha sido especialmente subrayada por Julián Marías: «La distinción entre ideas y creencias es una de las aportaciones capitales de Ortega no sólo a la sociología, sino a la metafísica, de donde procede». en *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 123.

15. La bibliografía final de este trabajo da cuenta de la cantidad de estudios que tratan directa o indirectamente la cuestión de las creencias. Entre ellos nos gustaría destacar por su calidad y hondura los de García-Gómez (2010), Lasaga (1994) y Gómez-Muñoz (1983).

INTRODUCCIÓN

Los motivos por los que alguien decide dedicarse a un autor, desentendiéndose durante largo tiempo del mundo para así poder entenderse con él, son de un carácter tan íntimo que intentar dar razón pública de ellos no sería sino banalizarlos. No justificaré pues, la elección de José Ortega y Gasset como objeto de este estudio, sin embargo sí que es posible decir algo a propósito del tema de las creencias pues la razón es simplicísima. Los años dedicados a la lectura del filósofo fueron confirmando que cualquiera que fuese el punto de partida, todos los caminos por los que recorría su pensamiento desembocaban para mí en esa cuestión sobre la que no tenía ninguna claridad. Este proyecto de investigación nace pues, de la necesidad de comprender el papel que Ortega otorgó a las creencias dentro de su propio proyecto filosófico y de qué modo eso afectó a la idea que él mismo tenía sobre su quehacer intelectual.

Esta es por tanto una tesis exegética, su objetivo es esclarecer el origen y sentido de la noción de creencia en el periodo en el que adquiere mayor significación, esto es; en la «segunda navegación» del pensamiento orteguiano. No se trata pues, de un trabajo crítico ni comparativo pues, a mi entender, esas tareas sólo pueden realizarse una vez adquirida una sólida base de comprensión directa de los textos. Ésa ha sido la *prioridad* de este estudio. En ese sentido mi interés no se ha centrado tanto indagar en las fuentes, establecer vínculos con sus coetáneos o juzgar el logro de sus propósitos, como en aclarar las motivaciones que explican la evolución y cohesión interna de su pensamiento.

La metodología empleada se sigue explícitamente de la *prioridad* de abordar directamente los textos, de ahí que las citas del autor ocupen un lugar protagonista en este trabajo. He procurado, al menos esa ha sido la intención, que fuese la propia palabra del filósofo la que diese razón de sí misma, sirviendo la mía de acompañante de aquella, dando acomodo, puntualizando o estructurando aspectos que aparecían dispersos u oscurecidos. La fidelidad debida al texto y contexto en el que cada idea

INTRODUCCIÓN

aparece ha exigido una especial atención a la dimensión circunstancial de la obra, por ello todas las citas de Ortega aparecen referenciadas con la fecha de su publicación, la abreviatura del título y el volumen de las obras completas en que se encuentran, lo que permite identificar con facilidad el momento en que dicha idea fue expresada y si fue o no publicada en vida del autor.

La repetición de citas e ideas responde también a lo que entiendo que es el propio discurrir del pensamiento orteguiano, pues las mismas palabras nos muestran aspectos diferentes en función del enfoque y nivel de complejidad desde el que las abordemos, por ello, se hace preciso a veces volver sobre ellas desde otra perspectiva. Y es que el mismo proceder del filósofo invita, si no obliga, a asimilar el ritmo de su dialéctica dando vueltas en torno al objeto de nuestro estudio, recogiendo diferentes vistas que, si por una parte nos permiten despojar el tema de todo lo que le es fortuito o accesorio, por otra parte van tramando su consistencia hasta mostrarlo de forma palpable en sus relaciones con el resto del sistema. La gestación de este texto sigue necesariamente el compás de la dialéctica orteguiana: pararse, seguir, conservar, integrar... por eso esperamos contar con la paciencia del lector de estas páginas tanto cuando insistimos en volver sobre los mismos asuntos como si al ir rodeando los problemas pasamos de soslayo por el núcleo del conflicto.

Al margen de esta consideración, pero atendiendo también a la peculiaridad de la obra y con el propósito de mostrar las dimensiones implicadas en la noción de creencia, nuestra investigación se desarrolla desde tres enfoques metodológicos o modos de trabajo distintos: diacrónico, sincrónico y analítico.

Los dos primeros capítulos responden a una metodología diacrónica, en ellos se pretende mostrar la evolución de las preocupaciones filosóficas de Ortega hasta la consolidación de la noción madura de creencia. A fin de identificar qué hay de continuidad y qué de novedad en dicha noción, el primer capítulo está dedicado al «proyecto filosófico» de la primera

INTRODUCCIÓN

navegación y abarca el arco temporal que va desde la presentación formal de su filosofía en 1914 hasta el segundo viaje a la Argentina en 1928. Los textos que nos servirán de guía en esta primera travesía serán *Meditaciones del Quijote* (1914), «Verdad y perspectiva» (1916), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y en la última de estas etapas; *Las Atlántidas* (1924) y «La "Filosofía de la historia" de Hegel y la Historiología» (1928). Tomando como punto de partida la determinación de elaborar una filosofía desde el punto de vista de la propia vida bosquejaremos sumariamente los puertos a los que arribará la reflexión orteguiana en estos años. El perspectivismo, raciovitalismo y la cuestión del sentido histórico irán apareciendo como diferentes adaptaciones o desarrollos de un mismo proyecto, que ya aparece plenamente definido en 1914 y que se mantendrá hasta el final de su obra.

El segundo capítulo se ocupa de la producción filosófica de Ortega desde *¿Qué es filosofía?* (1929) hasta *Historia como sistema* (1935). La transformación que experimenta la reflexión orteguiana al filo de 1930 será de tal intensidad que el propio autor se referirá a ella como una «segunda navegación» de su pensamiento. Si bien es posible reconocer a lo largo de toda la primera etapa el patronazgo de la fenomenología, ésta segunda travesía se caracterizará por una intencionada toma de distancia respecto a ella. La irrupción de *Ser y tiempo* y la propia deriva metafísica de los intereses del filósofo apuntalarán la afirmación del vivir de cada cual como realidad radical y la consiguiente revisión de las nociones centrales de su filosofía como «conocimiento», «razón» o «circunstancia». El nuevo enfoque metafísico junto a la renovada determinación de elaborar una teoría sistemática será el marco desde el cual analizaremos la consolidación de la noción de creencia y su creciente protagonismo en el proyecto de la razón histórica.

Tras establecer el desarrollo de los motivos y preocupaciones por las que camina el pensar orteguiano hasta la formulación de las creencias, en el tercer capítulo examinaremos el lugar que éstas ocupan en la estructura dinámica de la vida humana. Como advertíamos algo más arriba en esta parte del trabajo adoptaremos un punto de vista sincrónico —si bien

INTRODUCCIÓN

centrado en la segunda navegación— para esclarecer a partir de los textos el modo en que se estructuran e interaccionan, en torno a nuestro tema, los diferentes ingredientes que conforman la arquitectónica y dinámica general del vivir humano.

Tanto el desarrollo genético de la noción de creencia como el análisis de su lugar en la estructura de la vida humana responden a una consideración *ad intra* de la filosofía orteguiana. En la cuarta y última parte de este trabajo intentaremos situarnos en una perspectiva *ad extra* para determinar cuál es la consistencia y características definitorias de las creencias según aparecen expuestas por Ortega, a fin de valorar los límites de la razón histórica en tanto que saber sobre las creencias. La categorización sistemática de las creencias quizás arroje alguna luz sobre la viabilidad de la razón histórica. Tal vez nos permita aclarar en qué medida el desarrollo del pensamiento orteguiano y su concepción del quehacer filosófico dan cumplimiento a la pretensión de la razón histórica de haber encontrado en las creencias el punto de vista ejecutivo desde el que elaborar una filosofía según la perspectiva de la vida misma.

Es momento de soltar amarras. Los presupuestos y expectativas de este trabajo han quedado al descubierto, veamos a dónde nos conducen.

CAPÍTULO 1

EL PROYECTO DE HACER UNA FILOSOFIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA VIDA 1914-1928

La hipótesis que guía este capítulo es que, lejos de ser un mero apéndice de las obras de madurez, la noción madura de creencia que aparece en torno a 1934 marca la evolución de la razón vital a la razón histórica llegando a vertebrar toda la metafísica de la llamada «segunda navegación» del pensamiento orteguiano. Para poder comprender plenamente qué implicaciones tiene este concepto en el momento de su aparición debemos dejar antes al descubierto los problemas y motivaciones que van urdiendo la reflexión filosófica hasta desembocar en las creencias. Teniendo esto en cuenta, en las siguientes páginas realizaremos un breve itinerario filosófico por algunas de las cuestiones del período entre 1914 y 1928 que entroncarán con el tema que nos ocupa. Queda por tanto advertido que la elección del arco temporal y de los asuntos que vamos a analizar está determinada por aquellos elementos que resultarán más relevantes para introducir el tema de las creencias. No obstante, si nuestra hipótesis se confirma se verá que dichas cuestiones constituyen también la espina dorsal de la razón vital.

El punto de partida de nuestra exposición es la consideración del imperativo fenomenológico de «ir a las cosas mismas» como el principio rector que subyace a los avatares del pensamiento de Ortega a lo largo de toda su producción. Tanto la formulación de la «razón vital» como el paso a la «razón histórica» responden a la necesidad de elaborar una filosofía capaz de mostrar la realidad tal y como esta se presenta, «en carne y hueso» en términos husserlianos. Ortega nunca desistirá en la búsqueda de una especulación racional de la evidencia primaria, vital y antepredicativa que se

da en el mundo de la vida. Cuestiones tan decisivas como el «logos del .Manzanares», la búsqueda de la plenitud de las pequeñas cosas circundantes, la teoría de la profundidad, la metáfora de los *Dii consentes* o la exposición del perspectivismo, por citar tan sólo algunos ejemplos, no pueden ser comprendidas plenamente sin referirlas al empeño de hacer filosofía desde el punto de vista de la realidad misma que, a su vez, descansa en noción fenomenológica de evidencia. Si aceptamos esta tesis como hilo conductor de nuestro itinerario filosófico nos encontramos con que la pretensión de describir la realidad tal y como acontece está plenamente consolidada en 1914.

En las siguientes páginas analizaremos cuatro momentos representativos de la primera navegación —1914, 1916, 1923, 1924-28— a través de las nociones que en cada caso intentan dar respuesta a la búsqueda del punto de vista de la propia vida: «circunstancia», «perspectiva», «sensibilidad vital» y «sentido histórico». El despliegue de estos términos y los problemas a ellos asociados nos pondrá en disposición de comprender el giro metafísico que se produce en torno a 1929 y que nos conducirá directamente a la noción madura de creencia.

1.1 El proyecto de 1914

Es inevitable; hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. [...] No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años; es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad. Nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor; el héroe que la historia ensalza, el personaje romántico que la novela idealiza, el justo que la moral recibida nos pone como norma. Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos y, muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. (II, 216; EC, 1916)

Es muy probable que este texto, publicado en 1916 fuese escrito en 1913 cuando Ortega estaba trabajando en un ensayo sobre Pío Baroja¹⁶. El hombre que escribe estas líneas es Catedrático de Metafísica desde hace poco más de un año, está casado, tiene un hijo pequeño y desde su vuelta de Marburgo lleva una intensa actividad pública que le ha situado en el centro de la intelectualidad española. En estos años Ortega se siente viviendo una profunda evolución vital que corre pareja a la transformación de España. El fin de su formación en Alemania supuso en cierta medida el término de su mocedad y el inicio de una nueva etapa en la que resultaba urgente interpelar a ese «fondo insobornable» para hacer un justo balance vital.

16. Nos referimos a «Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa» Los trabajos de Inman Fox han demostrado que esta sería la primera de una serie de catorce *Salvaciones* que Ortega no llegó a completar, aunque tampoco quedaron completamente abandonadas, cuyo propósito era doble: escribir ensayos de corte filosófico y que invitasen a pensar sobre temas nacionales. *Meditaciones del Quijote* formaría por tanto parte de un proyecto más amplio en torno a la manera española de ver las cosas no contaminada por el idealismo cuyo núcleo no estaría tanto en la obra de Cervantes como en la de sus contemporáneos Baroja y Azorín. La reconstrucción del proyecto original a partir de los textos conservados puede consultarse en: *Meditaciones sobre la novela y el arte*, Madrid, Castalia, 1987, p. 7-40. Sobre el sentido del ensayo de Baroja y su conexión con *Meditaciones* véase también Noé Massó, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Castellón, Ellago Ediciones, 2006, pp 249-265.

Como señala Noé Massó «alrededor del viaje de 1911 se va produciendo una renovación de perspectivas filosóficas, vitales e históricas, al tiempo que una paulatina recuperación de esperanzas políticas, que alcanzan plena conexión y unidad en la primera mitad de 1914, el "año de gracia"¹⁷»

El análisis del alma patria a propósito de Baroja desvela a Ortega parte de su propia alma celtíbera. Los temas y las preocupaciones de ese periodo son españolas, sus interlocutores también: Unamuno, Azorín y Baroja son el espejo frente al cual el filósofo intenta definir su propio perfil como adalid de una nueva sensibilidad generacional. Pero del mismo modo que no puede renunciar a su estirpe nacional, tampoco le será posible ignorar la impronta intelectual germana. La tensión entre ambos términos se traducirá en el afán por encontrar el modo de dar consistencia al dinamismo del alma dispersa española para que sea constructora de una nueva España. Es en ese propósito donde debemos encuadrar la actividad intelectual del filósofo en esos años: la preocupación por elaborar una estética española, el estudio de la fenomenología, las proyectadas *Salvaciones*, las conferencias en el Ateneo o la Residencia de Estudiantes, los artículos políticos, las empresas editoriales... el denominador común a todas estas actividades es la concreción de un blanco hacia el que orientar el impulso del alma española más allá de las formulas rígidas, por no decir prácticamente inertes, del siglo XIX.

1913 será vivido por Ortega como una fecha decisiva en el camino hacia sí mismo. El asesinato de Canalejas y el acrecentamiento de la inestabilidad política situarán en el disparadero a un nutrido grupo de intelectuales liderados por el joven filósofo que habían forjado su identidad generacional desde la juvenil experiencia del Desastre del noventa y ocho. La que hasta ahora había permanecido como una «generación fantasma» asumirá a partir de entonces la responsabilidad de su destino histórico como minoría rectora situándose en primera fila del escenario social y político. Esta «nueva sensibilidad» parte del compromiso con España no ya sólo como

17. Ibid. p. 222.

una patria de aspiración sino como «una cosa que hay que hacer» a través de la pedagogía social, convirtiendo el «montón de detritus históricos en un cuerpo nacional» (I, 605; C, 1913). Estos jóvenes se sitúan en discontinuidad con la generación anterior que, tras un curioso cambalache entre Ortega y Azorín, será bautizada como «generación del 98¹⁸» y a la que considerarán cautiva de la enfermedad nacional, carente de ideales, energía y claridad (I, 601; SR, 1913). Azaña, Pérez de Ayala, Marañón, Américo Castro, Morente o Fernando de los Ríos son algunos de los componentes de este grupo que alcanzará su primera madurez en la constitución de la *Liga de Educación Política Española*. Por otra parte, será también 1913 la fecha del fin de la colaboración de Ortega con *El Imparcial*, en abril de ese año escribirá su último artículo en el que criticará abiertamente la vieja política liberal defendida tradicionalmente por el diario. Esta ruptura con el medio familiar es asimismo índice de la íntima necesidad de Ortega de cumplir su vocación.

Resulta especialmente oportuna la denominación de Noé Massó del 1914 como el «año de gracia» en la vida de Ortega y Gasset. Se trata sin duda de un momento de encrucijada vital e intelectual en el que joven profesor tomará posesión de un pensamiento propio, complejo y definido, fruto de largos años de trabajo en que los tres caminos profesionales que se abren ante él —el literario, el político y el filosófico¹⁹— convergen en un

18. El origen, sentido y avatares de esa denominación generacional ha sido estudiada en profundidad por Cacho Viu en su libro *Repensar el noventa y ocho*. Allí expone cómo el término «generación del 98» que fue acuñado por 1913 por Ortega para referirse a sus coetáneos encuentra su precedente en la reacción de la generación francesa que vivió en su adolescencia la derrota frente a Alemania y la subsecuente pérdida de la hegemonía continental. No obstante, el término fue asumido inmediatamente por Azorín pero no para designar a quienes eran adolescentes en el 98, sino en referencia al grupo de literatos que se dio a conocer en dicha fecha. Esto es, para una generación anterior cuya implicación y respuesta proyectiva frente al Desastre fue mucho menor. Cfr. Vicente Cacho Viu, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 97-171.

19. Tropezamos aquí con una de las grandes polémicas que han acompañado la recepción del texto orteguiano tanto en vida de su autor como desgraciadamente en nuestros días. Compartimos en este punto la opinión de José Lasaga de que la auténtica vocación de Ortega está en la filosofía; «Ortega no tuvo vocación ni gusto por la política. Hay que creerle cuando afirma que se ocupaba de ella por deber, esto es, sin ilusión, sin ganas íntimas, en fin, por patriotismo: es España la puntada que sutura la escritura política y la escritura filosófica. La auténtica dedicación de Ortega estuvo en la filosofía. El periodismo no fue camino sino vehículo en que transitó por ellos.» José Lasaga, *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 32.

proyecto común. «Ensayo de estética a manera de prólogo», *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote* responden en intención, fondo y forma a una misma vocación cuyo vórtice gira en torno a la preocupación por España²⁰.

Ortega no ha renunciado al proyecto neokantiano de ensayar una cultura española que sintetice ética, lógica y estética cuyo impulso se traduzca en acción política²¹. No obstante, este proyecto se llevará a cabo desde una nueva óptica filosófica: la fenomenología. Como recordará años más tarde (IX, 150; PA, 1934), el encuentro con la fenomenología fue una «buena suerte» para el español, que vio en el nuevo método filosófico el instrumento idóneo para llegar «a las cosas mismas». En sintonía con Cerezo podemos decir que los tres textos de 1914 «exploran el mundo de la vida, y desde ella pretenden una refundación respectivamente de la estética, de la filosofía y de la política. La categoría básica que subyace a los tres es la del "yo ejecutivo", es decir, el yo en el acto de su relación viviente e intencional con el mundo»²².

Esta afirmación resulta manifiestamente apropiada para el controvertido texto «Ensayo de estética a manera de prólogo». Volveremos sobre él más adelante, de momento baste decir que en él Ortega defiende a través de su teoría de la metáfora una peculiar lectura fenomenológica del arte en tanto forma de presentar la realidad como vista desde sí misma, en la ejecutividad de su ser. Así, «la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce

20. La centralidad de España como eje y motor de la reflexión orteguiana es indiscutible. La circunstancialidad de su pensamiento es tan radical que para leer a Ortega no basta con remitir la teoría a la circunstancia en la que fue escrita sino que es preciso reparar, como hace Marías, en que para el filósofo pensar es *circunstancializar*. Esto es, reaccionar con el pensamiento a las cosas que están ahí y atarlas a la propia vida salvándolas y salvándose en la afirmación y ampliación de la perspectiva vital. «El centro de organización de esa obra juvenil -afirma Marías- no es una doctrina filosófica, sino su propio tema, y precisamente la doctrina va a surgir de él, se va a constituir en él. Es justamente esa condición circunstancial de su pensamiento la que va a llevar a la nueva idea: *pensar como circunstancializar*.» Julián Marías, *Circunstancia y Vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 358.

21. Ésta es la tesis defendida por José Luis Molinuevo en: "Salvar a Fichte en Ortega" en *Azafea*, Universidad de Salamanca, nº 3, 1990, p. 113-114.

22. Pedro Cerezo. "De camino hacia sí mismo (1905-1914)" en J. Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Comares, 2014, p. 39.

que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien la otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos» (I, 672; EEP, 1914). Si obviamos la controversia sobre las implicaciones filosóficas de este texto y nos centramos en su circunstancialidad podemos decir que Ortega centra su invitación a la lectura de Moreno Villa en la reivindicación, frente al frío esquematismo de la ciencia, de la capacidad del arte para aumentar la realidad desrealizando la materialidad del objeto y ofreciendo en su lugar una virtualidad que nos permite vivir el objeto estético ejecutivamente.

La conferencia *Vieja y nueva política* que tuvo lugar el 23 de marzo en el Teatro de la Comedia marcó, sin duda, «la consagración del liderazgo intergeneracional de José Ortega y Gasset²³». Allí el filósofo presentó los ideales de la Liga de Educación Política Española fundada un año antes y se convirtió en portavoz del sentir de muchos que denunciaban la ineficacia y corrupción de los viejos partidos y reclamaban una nueva política que no fuese parte del problema de España sino de su solución. La salvación de España no se encontraba tanto en su europeización —recordemos que la Gran Guerra estallaría ese mismo verano— como en la revisión de su propia identidad y la formación de minorías que revitalizasen la sociedad civil en torno a dos pilares básicos: liberalismo y nacionalización.

El texto de 1914 que más nos interesa es sin lugar a dudas *Meditaciones del Quijote*. De toda su producción, seguramente sea este el que mejor represente la advertencia de que su obra está repleta de alusiones, elisiones y secretos. Los trabajos de Julián Marías, Pedro Cerezo, Javier San Martín, Inman Fox, Phillip W. Silver así como los recientes estudios con motivo de su centenario dan buena cuenta de la complejidad que este libro atesora. De ellos hemos aprendido que quien quiera iniciarse en su lectura debe tener en

23. Javier Zamora, "Lecturas que no cesan. Centenario de *Meditaciones del Quijote*" en *Revista de Occidente*, nº 39, 2014, p. 5.

cuenta que la gestación de este escrito comienza en la temprana fecha de 1905²⁴ y es reflejo, por tanto, de las diferentes influencias que el pensamiento de Ortega atraviesa en una década decisiva de su formación intelectual. Por otra parte, aunque el texto recoge numerosos pasajes de estudios anteriores, la escritura propiamente del libro se fecha entre la primavera de 1913 y el verano de 1914 y su orden dista significativamente de la versión definitiva del mismo²⁵. Por esa razón es preciso prestar especial atención a la estratigrafía del texto puesto que un mismo término puede responder en un lugar a la influencia neokantiana y en otro a la fenomenología. Por otra parte, a la altura de 1914 el proyecto filosófico orteguiano estaba orientado hacia la constitución de una manera española de ver las cosas, de ahí que las vibrantes metáforas que traman el texto no deben tomarse como meros aditamentos, la voluntad de estilo que atraviesa cada página responde a la puesta en práctica de una nueva mirada sobre lo real²⁶. Por último, si bien en esta obra se encuentran *in nuce* las ideas centrales de toda su producción filosófica²⁷, también debemos tener en cuenta que todo decir es a un mismo

24. Tanto la biografía de Zamora Bonilla (2002) como la de Jordi Gracia (2014) sitúan en 1905 las primeras investigaciones del filósofo sobre la obra de Cervantes. Entre los trabajos conmemorativos del III Centenario de la publicación del Quijote encontramos la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno, *El ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes Saavedra* de Navarro de Ledesma y *La ruta de don Quijote* de Azorín. Será frente a estos textos donde Ortega ensaye sus primeras respuestas a los problemas del español de su tiempo desde una nueva óptica del héroe cervantino.

25. Sobre la compleja articulación, intertextualidad e incompletud de *Meditaciones* resulta especialmente interesante el estudio citado de Inman Fox *Meditaciones sobre la novela y el arte*. Así como el de Javier San Martín, "Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote" en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

26. En este punto seguimos la tesis de Silver según la cual ya desde 1909 Ortega había asumido la tarea de definir una estética española, pero la estética de Cohen aprendida en Marburgo resultaba insuficiente para perfilar el modo español de ver las cosas. La promesa fenomenológica de ir a las cosas mismas debió resultar tremendamente atractiva para el joven filósofo: «En marcado contraste con la filosofía crítica, ofrecía la promesa de una mayor atención al mundo sin disminución alguna de realidad. Efectivamente, dado su concepto del Hombre Mediterráneo, que tenía como eje la señalada aversión de los españoles hacia toda idealidad, Ortega debió de acoger la fenomenología como una proto-"estética" y también como la "Primera filosofía" que había venido a descubrir en su vuelta a Alemania» Philip W. Silver, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978, p 71.

27. Sobre esta cuestión la posición más conservadora es la de Julián Marías para quien *Meditaciones* no es tan solo una obra germinal sino que en ella Ortega ha llegado a la tierra firme de lo que será su continente filosófico. *Meditaciones* representaría por tanto la toma de posesión de un nuevo nivel filosófico que se irá desplegando en los años posteriores.

tiempo exuberante y deficiente, por eso es preciso desprenderse de todas las referencias —especialmente las del propio Ortega— a lo que será más adelante su filosofía para evitar el procrónismo²⁸ de completar con ellas un posible sentido que en *Meditaciones* tan sólo queda insinuado.

Por si estas cautelas fueran pocas a la hora de adentrarse en el texto, lo cierto es que no hay ningún estudioso de Ortega que no se haya ocupado de este libro, sobre él se han vertido las más diversas interpretaciones. Exponerlas y enjuiciarlas sería motivo de otro trabajo. Pero, como advertíamos al comienzo, aquí nos limitaremos a abordar tan sólo aquellas nociones que encaucen nuestra atención hacia el tema que nos ocupa. Desde esa óptica, la cuestión decisiva que abrirá nuestra lectura es la consideración de esta obra como el primer ensayo serio de hacer una *filosofía de lo concreto*.

Partiendo de aquí no podemos sino reconocer que la lectura de Husserl, que el propio Ortega confesó haber comenzado «en serio» hacia 1912 (IX, 155; PA, 1934), fue fundamental en la consolidación del pensamiento expresado en 1914. Aunque ya nadie pone en duda la importancia de la fenomenología en esta época, el debate sigue abierto en torno a cuánto debe el pensamiento de Ortega a Husserl²⁹, en qué medida el español comprendió la teoría del maestro alemán³⁰ y respecto a si el viraje hacia la fenomenología se produjo en continuidad o ruptura³¹ con su

28. Tomamos el término de Javier San Martín: «Es lo contrario de "anacronismo"; si este es interpretar algo presente desde el pasado, o hacer en el presente algo que solo en el pasado tenía sentido, el procrónismo es interpretar algo pasado con categorías del presente o de algo posterior en relación al hecho interpretado. Este es el caso habitual en las interpretaciones de Ortega.» Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p.46.

29. Dejando aparte la interpretación literal de Marías y Ciriaco Morón quienes aceptan la afirmación de Ortega de 1934 en la que afirma que superó la fenomenología «en el momento de conocerla», los extremos se situarían entre la posición de Silver que apuesta por la autonomía y originalidad de Ortega respecto a Husserl y Orringer quien al desmenuzar las fuentes presenta al madrileño casi como un mero divulgador de la filosofía germana.

30. Este punto es desde luego controvertido. Javier San Martín, que es quien más lo ha trabajado, defiende que si bien hay en Ortega algunas interpretaciones deficientes de conceptos importantes explicables por la limitación de los textos a los que tuvo acceso, también hay que valorar la perspicacia de la lectura orteguiana que le permitió adelantar ideas y problemas a los que Husserl no llegaría hasta años más tarde.

31. Frente a las interpretaciones más habituales que explican la evolución del pensamiento orteguiano como un salto dialéctico entre el neokantismo y la fenomenología merece especial

posicionamiento neokantiano previo.

En cualquier caso parece indiscutible que la máxima neokantiana «salvémonos en las cosas» aparece transmutada en *Meditaciones* en la consigna fenomenológica de ir «a las cosas mismas»³². El encuentro con el pensamiento de Husserl le proporcionará a Ortega una nueva visión sobre la realidad. Lejos del trascendentalismo neokantiano y del simplismo naturalista, la perspectiva fenomenológica se centrará en lo concreto, en las cosas humildes y discretas que en su familiaridad pasan desapercibidas y que, sin embargo, entretejen la vida primaria que sustenta todo vivir. Esta nueva mirada sobre la realidad encajaba sin duda con la estética española que Ortega estaba buscando. No en vano, en sus análisis sobre el arte español el filósofo ya había caído en la cuenta de que el modo patrio de ver el mundo se delecta especialmente en la individualidad y rudeza material de las pequeñas cosas de su derredor³³. El pensador madrileño debió pensar que aunque la afirmación vigorosa de la vida elemental propia del alma española chocaba de frente con el trascendentalismo normativo del neokantismo, bien podía salvarse gracias al ensayo fenomenológico de acercarse al mundo de la vida desde la subjetividad individual. Pedro Cerezo juzga esta situación como un perfecto encaje con la fenomenología:

es justamente la actitud natural de la conciencia, vertida a lo inmediato del mundo, la que se encuentra exacerbada y estilizada en gesto cultural por el estilo español. Este naturalismo agresivo y violento, con un instinto certero de

atención la posición de José Luis Villacañas quien establece numerosos puntos de continuidad entre las tesis de Natorp, Cohen y Simmel con algunas de las ideas de Ortega que se han utilizado como argumento para defender el abandono del neokantismo en favor de la fenomenología. En ese sentido sostiene, por ejemplo, que «resulta exagerado contraponer radicalmente la fenomenología al neokantismo. "Überobjective und subjektive Begründung der Erkenntnis", un ensayo de 1887 de Natorp, se ve hoy como el origen mismo de la fenomenología, al introducir la crítica al psicologismo. Husserl lo reconoció con justicia.» J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Ed. de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 54-55.

32. Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 202.

33. «La emoción española ante el mundo no es miedo, ni es jocunda admiración, ni es fugitivo desdén que se aparta de lo real, es de agresión y desafío hacia todo lo supra-sensible y afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes, groseras» (I, 446; AMO, 1911)

realidad, tenía que ser educado con la disciplina del método fenomenológico. Sólo entonces sería "naturalismo" clásico, sujeto a medida o a proporción. La "reducción eidética" de la fenomenología era el método adecuado para gobernar la salvaje experiencia de lo concreto del alma española. Método para ver las cosas a la distancia precisa en que éstas muestran su cabal figura, y también, para escuchar las voces secretísimas de la vida.³⁴

La fenomenología abría la puerta al reconocimiento de lo inmediato desde la experiencia vivida pero, no renunciaba al carácter ideal de la verdad. Ortega encontrará en estos dos elementos fenomenológicos —la búsqueda de la presencia inmediata de los fenómenos y la aspiración a dar con la intimidad objetiva de las cosas— la posibilidad de salvarse en su circunstancia.

Ahondar en esta afirmación nos conduce al debate acerca de si Ortega comprendió y asumió la fenomenología trascendental pero adentrarnos ahora en él nos apartaría demasiado del camino, lo que nos interesa destacar es que las tesis de Husserl sobre la actitud natural y la mundanidad de la conciencia serán a partir de entonces el punto de partida de todas las meditaciones orteguianas. Javier San Martín describe la reducción trascendental como la operación por la que «toda realidad es re(con)ducida, o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido»³⁵. Independientemente de que el español asumiese o fuese crítico con la intuición eidética lo cierto es que la definición que acabamos de leer encaja perfectamente con lo que Ortega buscaba para el alma española: un método que partiendo de los resortes más íntimos de su carácter fuese capaz de elevarlo descubriendo sus conexiones con el resto del universo. La fenomenología abría la puerta a que la vida subjetiva y la realidad mundana quedasen salvadas en una estructura de sentido desde la que fundamentar una cultura específicamente española y absolutamente fiel a lo real.

34. Pedro Cerezo, *op. cit.*, p. 30

35. Javier San Martín, "El sentido de la fenomenología de Husserl" en *Cuatro filosofías contemporáneas*. Consejería de Cultura, Deportes y Juventud del Gobierno de La Rioja, 1991, p. 55.

El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantando su tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. (I, 754; MQ, 1914)

Siguiendo a Marías debemos reconocer que el gran término que articula la reflexión de 1914 es el de circunstancia³⁶. La circunstancia es a un tiempo materia y forma, fundamento y contenido de la meditación orteguiana hasta el punto que el filósofo llegará a afirmar que toda su obra «es por esencia y presencia circunstancial» (V, 93; PEO, 1932). Se ha especulado mucho sobre el origen y la influencia de este concepto del cual dice Marías que no existía en el vocabulario filosófico antes de ser empleado Ortega. Sin que ello desmerezca la singularidad de la significación metafísica que el filósofo dotará a este término a partir de *Meditaciones*, considero que son tres los ingredientes en los que podemos situar su génesis: 1) el tema del paisaje³⁷ —que era plenamente vigente en la literatura española de su tiempo, 2) la apertura metodológica a las cosas mismas propiciada por la fenomenología que acabamos de señalar y, quizá sobre todo, 3) la noción biológica de *Umwelt*.

36. «Uno de los conceptos capitales de la filosofía de Ortega es el de circunstancia, que ha venido a convertirse en un "término" técnico de ella y ha tenido una larga vida dentro del pensamiento inspirado en él y aun en el uso de la lengua española. Que yo sepa, no ha sido nunca utilizado antes como término filosófico, ni después sin referencia a Ortega» J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Edición al cuidado de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1984, p. 62.

37. Este concepto forma parte de las preocupaciones de Ortega desde el comienzo. Así, sobre la necesidad del paisaje en la constitución del yo leemos en el «Diario de Marburgo (1906-1907)»: «La ciudad no es aún para nosotros; necesita por lo menos nueve días de gestación. Tiene que ir trepando por nuestro nervios, tiene que ir macerando, según su peculiar fórmula todas las raíces inconscientes de nuestro yo [...] Hoy quisiera irme de aquí; yo no puedo estar solo; pero entiéndase que estar con una ciudad o con un campo que existan para mí no es estar solo. [...] Cuando estoy solo ni siquiera conmigo estoy, para estar conmigo necesito retener mi Yo con alguna otra cosa, libro, paisaje, persona, costumbre.» (VII, 94; DM, 1906) José Varela Ortega ha destacado la importancia del paisaje como *proyecto, símbolo y pedagogo* entre los intelectuales españoles de comienzos de siglo en su prólogo al libro de Cacho Viu, *Los intelectuales y la política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 18-21.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. (I, 756; MQ, 1914)

Una de las referencias que hay detrás del texto es Jacob von Uexküll, este biólogo estonio-alemán, considerado uno de los padres de la ecología y de la biología semióticas, desarrolló una nueva concepción del medio circundante que permitió redefinir la relación del viviente con su medio de existencia en términos de mutualidad. Su teoría, que se recoge bajo la noción de *Umwelt*, gozó de cierta influencia entre las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas de comienzos de siglo³⁸. Seguramente Ortega conoció estas ideas a través del libro *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* publicado en 1913 ya que fue traducido al castellano por la editorial de la Revista de Occidente en 1921³⁹. Según Uexküll el medio ambiente en el que se desarrolla cada organismo no es común y homogéneo a todos los seres vivos, no existe un medio vital único sino que cada especie animal tiene su propio medio, percibe un mundo determinado frente al cual reacciona. Así pues, no solo el individuo se adapta al medio sino que también el medio se adapta al sistema perceptivo de cada individuo. Frente al entorno único y homogéneo

38. Las teorías de Uexküll eran perfectamente conocidas por los círculos filosóficos alemanes cercanos a Ortega. Resulta especialmente significativo notar que la influencia de Uexküll está muy presente en las tesis Max Scheler considerando la importancia que algunos intérpretes de Ortega - como Silver y Morón Arroyo- otorgan a este autor en la recepción de la fenomenología por Ortega hacia 1914. Sobre la relación entre Jacob von Uexküll y Ortega vid: Julián Marías. “La vida humana” en *Circunstancia y Vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 405-440. Manuel Benavides Lucas. *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, UAM Ediciones, 1988. Diego Jordano Barea, “Ortega y la ecología de Jacobo von Uexküll” en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. n° 105, 1983, p. 108-111.

39. De este modo confiesa Ortega la influencia que la obra de Uexküll tuvo sobre él desde 1913: «Debo aclarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea.» (III, 415; PBI, 1922) Encontramos testimonios sobre la influencia del biólogo alemán en otros muchos lugares: (I, 756; MQ, 1914), (VII, 408ss; TE, 1915), (II, 283; MR, 1917), (III, 752; A, 1924), (IX, 161; PA, 1934). Como se puede comprobar en las referencias, a excepción de PA que tiene un carácter claramente retrospectivo, las referencias a Uexküll desaparecerán en la segunda navegación donde Ortega suelta todo lastre biologicista y sustituye claramente el *zoo* por el *bios*.

postulado por la física clásica, Uexküll propone una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos para cada ser y conectados entre sí, y, a pesar de ello, incomunicados y recíprocamente excluyentes. El mundo ya no es una condición de posibilidad *a priori* sino una condición de realidad en la que cada ser vivo se desenvuelve⁴⁰.

Ortega recogerá estas ideas en su antropología trasladando la idea de que la estructura perceptiva configura el entorno a la noción de paisaje. Así lo recordará años más tarde: «El medio, al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan» (IX, 161; PA, 1934). Al igual que el resto de los seres vivos, el hombre no se relaciona con la totalidad del mundo exterior sino tan solo con una multiplicidad limitada de elementos afín a sus esquemas subjetivos. El contorno o circunstancia no es para el filósofo un elemento estático y común a todos los individuos, cada hombre posee un paisaje vital que está compuesto por aquellas cosas que vitalmente existen para él y desde el cual se abre al lo real. Si trasladamos esta noción al problema del conocimiento tenemos que el sujeto no es un medio transparente como había postulado el realismo, ni deforma la realidad como se desprendía del idealismo, cada ser humano —dirá Ortega— es un sistema de preferencias que responde frente al mundo como un cedazo en una corriente. Esto es, que deja pasar unas cosas e ignora otras⁴¹. Como veremos más adelante las implicaciones perspectivísticas de esta tesis encajan perfectamente con los presupuestos fenomenológicos: si bien el individuo interviene en la recepción de la realidad, lo conocido no es en ningún caso una ideación del sujeto sino una

40. Juan Manuel Heredia. «Etológica animal, ontología y biopolítica en Jacob von Uexküll» En *Filosofía e História da Biologia*, v.6, n1, p-69-86, 2011.

41. La comprensión del conocimiento como un sistema de preferencias no remite exclusivamente a Uexküll. Entran aquí en juego otras importantes nociones del pensamiento orteguiano de esos años en las que no podemos ahora entrar pero que es preciso mencionar como: a) el concepto de fondo insobornable y sistema de preferencias, b) los análisis sobre la intencionalidad y la atención, c) y la noción de «sensibilidad vital».

porción de la realidad misma ordenada en función de nuestro peculiarísimo punto de vista.

La obra de Ortega —señala Marías— no es sólo circunstancial por emerger y atender a una circunstancia concreta, también lo es en un segundo sentido porque es doctrina del amor⁴². Frente al odio «que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad» (I, 749; MQ, 1914) convirtiendo toda realidad en algo ajeno a nosotros, Ortega ofrece un nuevo modelo de considerar las cosas, un proyecto de amor intelectual que vaya ligando «cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial» (I, 754; MQ, 1914). La noción de circunstancia participa en cierto modo del presupuesto hegeliano de que la realidad tiene una estructura racional y por ello responde a determinada estructura y jerarquía: «el ser definitivo del mundo no es materia, ni es alma, no es cosa determinada sino una perspectiva»⁴³ (I, 756; MQ, 1914) La perspectiva es responsable del orden y jerarquía que encontramos en el universo. Cada cosa encierra su propio *logos* y ocupa su lugar en la inmensa perspectiva del mundo, por eso queda en nuestra mano atender a cada cosa para descubrir la trabazón de sus relaciones. «Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande» (I, 756; MQ, 1914)

Advierte atinadamente Noé Massó al abordar *Meditaciones* que «como el Leipzig en 1905, el problema es el sentido. Como en Marburgo en 1907, la aspiración es la conexión universal desencadenada en una tensión erótica que parte de la contemplación de las cosas. Pero hay una nueva radicalidad.⁴⁴» La radicalidad a la que se refiere es la noción de circunstancia. Como apunta Antonio Rodríguez Huéscar en su ya clásico

42. *op. cit.*, p. 25.

43. No por casualidad la rememoración de esta cita veinte años más tarde contiene algún matiz significativamente distinto que subrayamos a continuación: «La vida “no es materia ni es alma”, sino determinadísima “perspectiva” *espacio-temporal*, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*». (IX, 152; PA, 1934) Quede simplemente advertida, más adelante veremos el sentido de esta modificación.

44. *op. cit.*, p. 283.

Verdad y Perspectiva, el objeto del amor intelectual es la circunstancia entendida en su acepción más íntima y familiar⁴⁵. Porque si bien «circunstancia» es toda la realidad, todo aquello que nos rodea, lo específico de ella es que no se ofrece caóticamente sino en distintos planos de perspectiva que responden a una personal jerarquía estimativa. La genuina circunstancia que aquí importa a Ortega es la que se encuentra más cercana a cada cual, las cosas «pequeñas», «cercanas» y «concretas» que constituyen el primer término de nuestro paisaje vital y dan forma a nuestra individualidad. La circunstancia es ahora lo concreto, «las cosas mudas que están a nuestro alrededor», lo inmediato i-lógico, in-significante que en nuestra vida demanda un sentido.

Caminando a lo largo de él con Don Quijote y Sancho, venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación. (I, 812; MQ, 1914)

Desde que en 1910 Ortega confrontase la inabarcable conexión universal que conforma la vida a la ficción de totalidad que crea el arte (II, 68-69; AP, 1910), su reflexión ontológica se moverá entre dos dimensiones bien definidas: la de la «materialidad» que es la porción de la vida de la que no se ha extraído aún su logos y es presentada como un fondo matricial, primario, e indócil y al mismo tiempo como encrucijada de posibilidades por descubrir⁴⁶. Y la del «sentido», la interpretación de las cosas que representa el ámbito de seguridad de la vida porque inserta en lo concreto un orden ideal y objetivo que salva a lo real de la bruta materialidad⁴⁷. La

45. Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1966. 1966, p. 68-69.

46. José Lasaga acierta al ver en la aparente indecisión con que es descrito este concepto las huellas de Aristóteles y Kant: «El concepto de "materialidad" es un híbrido de las dos grandes tradiciones metafísicas, síntesis de la "materia" aristotélica -mero soporte de la forma, pero, por ello mismo, incapaz de poseer ningún significado; y del motivo kantiano; la materialidad como el ser nouménico o cosa en sí que está más allá de las determinaciones formales del sujeto.» en *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma, 2007, p. 34.

47. «El sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su

contraposición entre materialidad y sentido no implica que la realidad sea por sí caótica y el sentido ponga orden sobre ella. Nada de eso, la realidad es a un mismo tiempo materialidad y sentido y su estructura no es una construcción *ad hoc* sino su propia consistencia.

Según este esquema la cultura se presenta como el conjunto de los sentidos, el ámbito de claridad que da plenitud a la vida al hacer transparecer el sentido de lo concreto en su conexión con la vida de cada cual y con el resto del universo. La cultura es una «vuelta táctica» (I, 756; MQ, 1914) una retirada del mundo inmediato para poder tomar distancia y ver las cosas menudas de la vida espontánea en su plenitud a través de los conceptos. Si la atención revela los distintos planos de la perspectiva, es el concepto quien accede a las íntimas relaciones que ligan y definen a cada elemento de la realidad descubriendo su estructura y jerarquía. En contraste con la superficie tumultuosa de la materialidad del universo el concepto es el órgano de la profundidad de las cosas y gracias a él poseemos su sentido⁴⁸.

La impronta fenomenológica *Meditaciones* está aquí especialmente presente. «Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud» (I, 747; MQ, 1914). La filosofía entendida como ejercicio de salvación consista en hacer de cada cosa «el centro virtual del Mundo» (I, 781; MQ, 1914) de tal modo que quede desvelado el *logos* oculto que la liga al resto del universo. Ortega se sirve de la metáfora del bosque para plantear cómo toda realidad posee una dimensión de *presencia* inmediata y accesible a la conciencia y otra de *latencia* que queda anunciada por la anterior aunque no se manifiesta a los sentidos. El bosque, se convierte de este modo en un emblema metafísico de la complejidad de la realidad tal y como aparece en los pares que constituirán a partir de entonces las categorías de su filosofía primera: superficie y

dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el "sentido" que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo. Preguntémos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.» (I, 782; MQ, 1914)

48. Sobre la función del concepto en cuanto «organo de profundidad» consúltese Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 85-92

profundidad, exterioridad e intimidad, realidad y virtualidad, materialidad y sentido. Esta comprensión de lo real remite directamente a la contraposición entre hechos y esencias que Husserl expone en la sección I de *Ideas*⁴⁹. La nueva mirada sobre el mundo «*modi res considerandi*», de clara inspiración fenomenológica, se presenta así como un ensayo de salvación en el que sujeto y objeto se despliegan en plenitud al redescubrir la mutua referencialidad que los constituye. Pero para llegar a esa plenitud o salvación *en* la circunstancia el punto de partida de la reflexión filosófica no puede ser otro que la atención a lo concreto, la evidencia de la actitud natural, la relación cotidiana con el mundo circundante de las cosas pequeñas y cercanas. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de elaborar una teoría de la vida desde la experiencia primaria del mundo en su acontecer vital. Pedro Cerezo enlaza con tino el objetivo de *Meditaciones* con la intención husserliana de realizar «un trozo de descripción pura anterior a toda teoría» conectando el «natural dejarse vivir» de la actitud natural fenomenológica con la noción orteguiana de «vida» tal y como aparece en esta obra⁵⁰.

Cabe aquí destacar con Rodríguez Huéscar⁵¹ y José Lasaga que la doctrina del amor intelectual no se fundamenta en el conocimiento sino en la comprensión; «no se trata ya de hallar un concepto utilitario, "construido" desde el entendimiento, como querían sus maestros neokantianos. Se trata más bien de colaborar con la cosa, respetuoso con su realidad para extraer de ella el sentido que oculta.⁵²» El proyecto de 1914 queda cifrado en el imperativo de comprensión. Este afán implica un saber orgánico y sintético que pone los elementos de nuestra circunstancia «en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones» (I, 747; MQ, 1914), de este modo la muda materialidad ofrece su sentido y éste es integrado a la cultura en un

49. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 96.

50. Vid. Pedro Cerezo, *op. cit.*, p.219.

51. *op. cit.*, 65 ss.

52. «Siete palabras sobre Meditaciones del Quijote» en *La generación del 14*, Madrid, BNE-AC/E, 2014, p. 33

acto creador por el cual lo que hasta entonces resultaba in-significante queda ligado a nuestra vida y la amplía a través de una de sus muchas posibilidades⁵³.

Más allá del carácter teórico de esta lectura, no podemos obviar que *Meditaciones* tiene un propósito eminentemente práctico y debe leerse en paralelo a los demás proyectos orteguianos de regeneración de España. El objetivo del libro no es otro que posibilitar un modo español de atender a lo real. «Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto» (I, 783; MQ, 1914). Estamos ante un ensayo de salvación de la vida —representada por el sensualismo mediterráneo— a través de la cultura —cuyas virtudes Ortega identifica con el rigor conceptual germano. Esta propuesta para una cultura española pretende articular las dimensiones vitales que, al aparecer enfrentadas o superpuestas, dan como resultado una visión mutilada e insuficiente de lo real. Frente al desilusionado positivismo y al alucinado idealismo, la síntesis de sensación y concepto —que es reflejo de una mayor entre cultura y vida— hace que cada cosa pueda reverberar en plenitud de tal modo que al ser recogida por el alma española ésta llegue a su propia salvación al descubrirse conectada con el resto del universo. «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo⁵⁴» (I, 757; MQ, 1914).

53. Navarro Cordón apunta en este sentido cuando al analizar la noción de materialidad afirma: «Lo decisivo de la cuestión radica en saber descubrir esa dimensión y amarla, para así, entonces traerla a su posible plenitud, esto es, salvarla» J. M Navarro Cordón, "Materialidad" en *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 84.

54. Paradójicamente, esta cita que se ha convertido ya en el emblema del pensamiento de José Ortega y Gasset no tuvo apenas repercusión hasta que el filósofo llamara la atención sobre ella veinte años más tarde. Sobre la recepción de *Meditaciones* véase el trabajo de Tzvi Medin *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 103-117.

1.2 Análisis de «Verdad y perspectiva»

Primera tentativa de fundamentación de una teoría desde el punto de vista de la vida

La primera exposición completa del perspectivismo la encontramos en el artículo «Verdad y perspectiva» aparecido en 1916 en *El Espectador*. Bajo este título se recogen una serie de ensayos de carácter filosófico escritos entre 1916 y 1934. Según confiesa Ortega, *El Espectador* nace con la intención de ser un lugar acotado de la acción política desde el que poder contemplar la vida «tal y como fluye ante él» (II, 159; VP, 1916). Este propósito viene en cierto modo a dar respuesta al dilema fichteano planteado un par de años antes en «Ensayo de Estética»⁵⁵.

En su ensayo sobre la tensión Nietzsche/Fichte en el raciovitalismo orteguiano, Pedro Cerezo coloca en primer plano una cita de *La doctrina de la Ciencia* de Fichte que bien puede servirnos aquí para enmarcar el interés de Ortega por captar «el flujo viviente inmediato» de la realidad tal y como aparece ante él. Dice así:

Partimos del concepto de absoluto, de que él es simplemente *mediante* (*durch*) sí mismo. Es este *mediante* lo que me importa. ¡Hay dos modos de plantearse la culminación de este pensamiento! O *bien* uno se constituye a sí mismo dado como devenido, justamente mediante sí mismo (...) Este es el pensamiento que debilita y mata. O bien uno se introduce en el mismo *mediante*, y en su intuición se constituye en un *mediante*, donde surge la imagen de un flujo viviente inmediato, justamente de una *vida*. Este es el pensamiento *viviente e intuible*. A pesar de que antes, sin prejuicio de nuestra finalidad, pudimos contentarnos con el primero, aquí tenemos que exigir expresamente el último, y pretender que el absoluto se piense como uno tal *viviente* por sí mismo.⁵⁶

55. La tensión aparentemente excluyente entre la ejecutividad y la representación que guía este ensayo y que atraviesa toda la obra de Ortega en la contraposición entre acción y contemplación puede leerse como una variación de la célebre cita fichteana: «*Leben ist ganz eigentlich Nichtphilosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben*» (GA II, 5, 119) citado por Ortega e.g. (III, 602; TNT, 1923), (VIII, 366; QF, 1929), (IX, 683; RH, 1944)

56. Pedro Cerezo. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 151

En línea con esta reflexión fichteana, Ortega parece asumir una postura crítica con la fenomenología en «Ensayo de Estética» al interpretar la conciencia natural desde una posición estrictamente intelectual. Allí plantea que si bien la realidad en sí de una cosa es su ejecutividad, todo intento de objetivarla está condenado al fracaso puesto que —al margen del modo oblicuo e indirecto de la metáfora⁵⁷— no hay modo de representar objetivamente la intimidad de una cosa sin perder su ejecutividad. En definitiva: Ortega entenderá que si bien la misión de la filosofía no puede ser otra que mostrar las cosas mismas en su intimidad ejecutiva, el modo de acceder teóricamente a ellas no puede basarse en la reflexión porque la conceptualización desvirtúa la ejecutividad de la cosa convirtiéndola en mera sombra o imagen de sí misma⁵⁸. Seguimos por tanto en el proyecto de elaborar una teoría desde el punto de vista de la vida, tal y como se presenta primaria o ejecutivamente para el viviente. Y ya que únicamente con nuestra vida tenemos una relación íntima deberá ser ésta, nuestra íntima perspectiva individual, el punto de acceso a la ejecutividad de lo real. El resultado de esta contemplación no puede ser otro que un particular punto de vista con su verdad personal e intransferible, de ahí que el objetivo de *El Espectador* no sea imponer sus opiniones sino contagiar a los demás para que cada cual, siendo fiel a la vertiente de realidad que llega hasta su corazón, colabore en la afirmación de un tiempo nuevo.

«Verdad y perspectiva» no sólo es el texto que inaugura y justifica este proyecto, en apenas cinco páginas Ortega perfila una de las teorías que más peso tendrá en el desarrollo de su filosofía posterior. En este, como en otros textos posteriores, el perspectivismo se presenta como una doctrina epistemológica alternativa tanto al escepticismo como al dogmatismo ya que

57. Recordemos que estamos ante el prólogo a un libro de poesía.

58. Como se verá más adelante esta afirmación no es incompatible con el análisis de Cerezo para quien «Ensayo de Estética» más que una crítica viene a ser la confirmación de la reflexión fenomenológica. Aunque en la práctica Ortega estuviese afirmando las tesis fenomenológicas, la intención y la terminología que utilizará a partir de 1916 apuntan a un progresivo distanciamiento de la noción de reflexión trascendental.

partiendo de la consideración de que el punto de vista individual es insuficiente, o bien niegan la verdad o bien acaban presuponiendo la necesidad de una perspectiva supraindividual. Frente a ellos:

El Espectador intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. 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. [...]

La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o bases.

Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. «Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano» —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para- uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real.» (II, 162-163; VP, 1916)

En este apretado extracto de «Verdad y perspectiva» aparecen ya desglosadas las tesis fundamentales de lo que será a partir de este momento la doctrina del punto de vista:

- i. Punto de partida:* el perspectivismo es una alternativa al escepticismo y al dogmatismo que pasa por una reforma de la idea misma de verdad.
- ii. Primera premisa:* cada hombre ocupa un lugar único en el universo y sólo desde ese punto de vista individual puede mirar el mundo en su verdad.
- iii. Segunda premisa:* la realidad se nos ofrece en perspectivas individuales.
- iv. Conclusión:* la realidad y el punto de vista son correlativos.
- v. Corolario 1:* el hombre tiene una misión de verdad que co-implica la perspectiva visual, intelectual y de valoración.
- vi. Corolario 2:* sólo entre todos los hombres es vivido lo humano.

Para poder desentrañar estas tesis es preciso decir unas palabras acerca de la ascendencia fenomenológica de este texto. Aunque no encontramos en todo el artículo concesiones terminológicas a la fenomenología este es —en mi opinión— el enfoque desde el que el perspectivismo resulta más significativo⁵⁹.

Si nos remitimos a otros análisis epistemológicos cercanos como «Sobre el concepto de sensación» (1913) «Sensación, construcción e

59. Tanto Julián Marías como Antonio Rodríguez Huéscar entre otros han señalado con razón que la noción de perspectiva se haya presente en Ortega años antes de su contacto con la fenomenología. Sin negar la evidencia presente en textos como «Adán en el paraíso» (1910), aquí nos centramos en el texto de 1916 por encontrarse en él la exposición más completa. Ese sentido nuestro análisis seguirá en gran medida la lectura de Pedro Cerezo para quien el sentido y alcance del perspectivismo alcanza su mayor desarrollo en un contexto netamente fenomenológico. La *priorización* de esta línea interpretativa no excluye en absoluto la confluencia de otras fuentes como Leibniz -y en menor medida Nietzsche- en la formación de la noción de perspectiva.

intuición» (1913) o *Sistema de la Psicología*⁶⁰ (1915), constatamos inmediatamente que las preocupaciones del filósofo estaban incardinadas en un ámbito fenomenológico y giraban en torno a la superación del subjetivismo representado en aquel momento tanto por el sensualismo empirista como por el constructivismo neokantiano. Ambos caminos llevaban de un modo u otro al relativismo que, como sabemos, era precisamente el frente de batalla de Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Frente al psicologismo que deriva la verdad de nuestra estructura cognitiva, la fenomenología buscaba en la intencionalidad de la conciencia un punto de partida que superase tanto el realismo como el idealismo y que además permitiese fundamentar una ciencia capaz de captar adecuadamente el modo en que son vividas las verdades. A través del estudio de Husserl, Ortega habría encontrado la manera de reconocer el acceso subjetivo a la realidad al tiempo que quedaba salvaguardada la objetividad del conocimiento que constituye el fundamento del racionalismo. Ésa será la primera premisa del perspectivismo:

Conversión del subjetivismo; donde está una pupila no está otra -lo que ve una pupila no lo ve la otra-, luego mi verdad no es tu verdad. Nada de eso; donde yo estoy en efecto nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas son verdaderamente del objeto. (VII, 521; SPs, 1915)

Como veremos a continuación esta postura conlleva ciertos cambios en la consideración tradicional de la verdad. En términos clásicos podemos decir que el problema de la verdad siempre se ha presentado como una ecuación entre dos términos: un *sujeto* que conoce y un *objeto* que es conocido. Las diferentes posiciones acerca de qué sea aquello que llamamos verdad han dependido de la valoración de esos dos elementos de la ecuación,

60. Este texto permaneció inédito hasta que en 1981 Paulino Garagorri lo publicase como *Investigaciones psicológicas*. Los estudios sobre la influencia de la fenomenología en la obra de Ortega no pueden entenderse sin atender a esta circunstancia.

habiéndose inclinado desde el siglo XIX claramente del lado del sujeto. Como explica Pedro Cerezo «desde que se consumó en la lógica hegeliana el espíritu de la subjetividad moderna, la filosofía no ha tenido otra pretensión que ganar de nuevo una posición de realidad⁶¹». En ese contexto podemos situar a Comte, Marx, Nietzsche y también a los neokantianos. Con su reconocimiento del «límite» constitutivo de la experiencia -continúa Cerezo— el kantismo representaba el retorno del espíritu crítico frente a los excesos del absolutismo metafísico. No obstante su voluntad de sistema, el constructivismo metódico del neokantismo fue a la postre vivido por Ortega como una cárcel que le alejaba del contacto directo con la realidad. En ese sentido, como hemos visto en el epígrafe anterior, la fenomenología apareció como un método prometedor capaz de satisfacer la exigencia de lo concreto sin caer en el relativismo y de superar el idealismo de la posición neokantiana⁶². En definitiva, la fenomenología «recuperaba una objetividad categorial, más profunda que la neokantiana, por pertenecer al plano antepredicativo de la experiencia originaria del mundo⁶³». Tanto en «Sensación, construcción, intuición» de 1913 como en curso de 1915 *Sistema de la Psicología*, Ortega no solo describe sino que también suscribe las tesis fenomenológicas. Frente al realismo empirista y al constructivismo idealista que hacen bascular el problema de la verdad entre el objeto y el sujeto desatendiendo el otro polo del conocimiento, el filósofo encontrará en la fenomenología «un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto» (VII, 476; SPs, 1915) que inmediatamente hará suyo en la metáfora

61. Pedro Cerezo. *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 197.

62. Cerezo comparte aquí el diagnóstico de Marías «la fenomenología había disuelto el neokantismo. Representaba un instrumento de incalculable precisión, capaz, primero, de superar el psicologismo y hacer salir a la lógica a su propio dominio; en segundo lugar, de reconquistar las esencias y devolver a la filosofía una de sus más importantes misiones, puesta en entredicho desde hacía más de medio siglo.» Julián Marías. *Circunstancia y Vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p.108.

63. Pedro Cerezo. *op. cit.*, p. 204.

de los *Dii Consentes*⁶⁴ y bautizará como «sistema de la razón vital⁶⁵»

Es difícil no establecer similitudes entre la tesis orteguiana de la mutualidad «yo-circunstancia» y la estructura elemental «*Ich-Umwelt*» descubierta por la fenomenología en el análisis de la intencionalidad de la conciencia y la consecuente experiencia primaria del mundo. Una vez más recurrimos a Pedro Cerezo para ilustrar las conexiones entre la búsqueda orteguiana de un fundamento metafísico radical y la fenomenología. Coincidimos con él en que el objetivo de *El Espectador* es «construir una teoría del mundo vital, pero al filo mismo de las circunstancias inmediatas y concretas de su vida [...] desde la reflexión primaria que sólo pretende

64. Siguiendo la metáfora de los *Dii Consentes* podemos establecer un puente entre 1915 y 1929 que nos permite comprobar que en todo ese periodo Ortega se mantiene en cierta órbita fenomenológica que en ningún caso es identificada con la metáfora idealista. En este sentido suscribimos la opinión del profesor San Martín según la cual «a finales de los años veinte Ortega seguía de lleno en el paradigma de la conciencia, sólo que para él "conciencia" no tiene nada que ver ni con idealismo ni con subjetivismo, porque es todo lo contrario, presencia directa de las cosas y del mundo» Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 123. El lugar donde podemos ver con mayor claridad la conexión entre esta etapa del pensamiento orteguiano y la fenomenología lo encontramos en «Las dos grandes metáforas» (1925). En este texto sobre el uso de la metáfora como medio de intelección capaz de aprehender lo que escapa del alcance de los conceptos, Ortega centra su atención en un objeto de naturaleza singular: la *conciencia*. Del mismo modo que el hilo rojo va trenzado en todos los cables de la Real Marina Inglesa, la conciencia es descrita como un «fenómeno universal, ubicuo, omnipotente». Todo objeto que entra en relación con nosotros lo hace a través de la conciencia: «Gracias a ella nos aparecen todas las demás cosas, nos damos cuenta de ellas. Ella es el aparecer mismo, el propio darse cuenta» (II, 514; DGM, 1924). Por esa razón, la comprensión que el hombre ha tenido a lo largo de la historia sobre el conocimiento ha dependido en gran medida de las metáforas con las que ha sido capaz de pensar el «darse cuenta» de la conciencia. Así como la Antigüedad y la Edad Media se sirvieron de la metáfora del sello y la cera para ilustrar la relación entre sujeto y objeto, la Modernidad se valió de la imagen del continente y contenido. Mientras que para el realismo la conciencia fue impresión, el idealismo invirtió las tornas en la relación entre sujeto y objeto al considerar la conciencia como creación del yo. Esta propuesta de 1924 aparecerá también explicitada en los cursos argentinos de 1928 y en el célebre *¿Qué es filosofía?* de 1929, justo en el umbral de la segunda navegación.

65. Frente a las ciencias de realidad como puede ser la física Ortega está afirmando el valor de las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas. Entre ellas hay algunas desconocidas que considera «novísimos campos de inagotable fecundidad» en ese contexto es donde se presenta su doctrina. El texto completo dice así: «Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo "sistema de la razón vital", cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende, descubierto formalmente: gérmenes oscuros y trazos de él han andado y andan rodando por otras ciencias conformando esa zona prelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado "pragmatismo". Pero renunciemos al sugestivo tema - para mí personalmente de importancia sin par, como ocurre siempre al padre con su hijo- de exponer en qué consista concreta y metódicamente ese "sistema de la razón vital".» (VII, 479-480; SPs, 1915).

analizar la experiencia en su efectivo transcurso.⁶⁶» La unidad de la vida subjetiva y la realidad mundana es el punto de partida de ambas filosofías y así está recogida tanto en el *cogito lebendig* husserliano como el «punto de vista de la propia vida».

El enfoque distintivo que aquí realmente nos interesa es que frente al tradicional binomio sujeto-objeto que hasta entonces había presidido todas las teorías de la verdad, el pensador madrileño cree haber encontrado en el perspectivismo un *nuevo modelo* que no solo vendría a sintetizar lo mejor de las posiciones tradicionales sino que también las superaría. No se trataba, pues, de replantear la cuestión desde el sujeto tal y como lo había hecho la tradición idealista, de la que también partía el relativismo, sino de remontarse a la situación en la que el sujeto quedaba frente al objeto. Hasta aquí el camino de la reflexión orteguiana se da la mano con la fenomenología. Sin embargo, tanto Orringer⁶⁷ como Cerezo⁶⁸ han hecho notar que la recensión crítica de Natorp a *Ideen* de 1914 puso al madrileño en guardia frente al trascendentalismo fenomenológico alejándole del idealismo implícito en la reducción trascendental⁶⁹. San Martín también defiende que la adscripción a la fenomenología por parte del filósofo madrileño estuvo alejada del trascendentalismo al menos nominativamente. «Desde el principio de la recepción de la fenomenología Ortega no habla ni de

66. Pedro Cerezo, Ob. cit., p. 218.

67. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979 pp. 77-106.

68. *op. cit.*, p. 217: «Se diría que la crítica de Natorp tuvo la virtualidad de precaver a Ortega frente a un modo trascendentalista de filosofar y remitirlo así, indirectamente, a la cuestión de fondo de la empresa fenomenológica. Y así, fue, según creo, como Ortega encontró, como efecto de la neutralización de este doble idealismo, [el neokantiano y el fenomenológico], su propia posición.»

69. Los estudios de Javier San Martín y Pedro Cerezo han propiciado cierto consenso sobre esta cuestión. Ambos coinciden en afirmar que el aparente alejamiento de Ortega la fenomenología se debe en gran parte a una lectura deficitaria de las tesis de Husserl (lectura -según Cerezo- mediada por la crítica al idealismo fichteano en esos años) que le impidió prestar suficiente atención a la operatividad de la conciencia y voluntad de realismo presente en la reivindicación del mundo de la vida. A fin de cuentas, según esta interpretación, el pretendido distanciamiento de las tesis husserlianas no sería sino una rectificación del trascendentalismo desde la propia médula fenomenológica. Otra línea hermenéutica que no excluye la anterior es la que propone el profesor Villacañas al situar en el propio Kant la llave de la superación del idealismo neokantiano de Ortega en 1924. José Luis Villacañas, "Kant desde dentro". *Isegoría*, 2004, nº 30, p. 67-90.

subjetividad trascendental ni de conciencia trascendental, sino de vida individual, por más que esta "vida individual" cumpla la misma o parecida función que aquellas. Como veremos, su recepción de la fenomenología es de entrada en términos VITALES o VITALISTAS.⁷⁰»

Esta interpretación vital y filtrada de todo trascendentalismo que Ortega hace de la fenomenología propiciará que en lugar de la «conciencia» se considere a la «vida» en su circunstancialidad como el eje primario desde el cual se articula el compromiso ejecutivo de la mundanidad con la actitud teórica. Dicho de otro modo; esa situación previa a la objetivación de sujeto y objeto como focos del conocimiento que la fenomenología encuentra en la intencionalidad de la conciencia será traducida por Ortega en términos metafísicos en la noción de circunstancialidad⁷¹. Como afirma Rodríguez Huéscar, «la vida como "perspectiva" es la tercera "gran metáfora"⁷²». Lejos de ser un artificio cognoscitivo la noción de perspectiva traduce la estructura dúplice del vivir *yo-circunstancia*⁷³. «Al describir la perspectiva describimos, pues, estructuras elementales de la realidad radical, y siendo esta la realidad compleja por excelencia —ya que en principio lo complica todo— es forzoso que tal complicación se proyecte sobre el concepto de perspectiva -y, por consiguiente, sobre el de "verdad", tan íntimamente vinculado a éste-⁷⁴»

70. Javier San Martín, *op. cit.*, p. 66. A propósito de esta cuestión San Martín remite al libro de Francisco Gil Villegas quien subraya la decisiva influencia de Simmel en el momento de la recepción de la fenomenología por parte de Ortega. Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Luckács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, México, El colegio de México /FCE, 1996.

71. Quede por tanto claro que no se trata de una ruptura sino de una reformulación de las tesis de Husserl, por más que de ello resulte, a la postre, una fenomenología heterodoxa.

72. Coincidimos con Huéscar en la consideración de que la noción e implicaciones de la noción de perspectiva en el conjunto de la obra de Ortega «excede con mucho en dimensiones y valores significativos a la de los "dii consentes" propuesta como tal por el propio Ortega» *Ethos y Logos*, Madrid, 1996, Uned, p. 7. Sobre la complejidad de la perspectiva no hay estudio más completo y riguroso que el de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1966, p.114.

73. Julián Marías se sumaría a esta valoración al considerar que toda la metafísica orteguiana —y la filosofía de Ortega es esencialmente metafísica— tiene su fundamento en la noción de perspectiva, pues solo desde ella es posible la articulación entre realidad y verdad y en ese sentido afirma que «en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad.» *Op. cit.*, p. 399.

74. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 99-100.

En definitiva: el reconocimiento de la circunstancialidad o de la vida como perspectiva implica un cambio en el horizonte metafísico que exige repensar las categorías del realismo y del idealismo. Al sujeto, que siempre es un sujeto concreto, sólo le es dado conocer desde un determinadísimo lugar y en una dirección. Esa inherente circunstancialidad no sólo determina la porción de realidad accesible al sujeto sino también la distancia o profundidad en que se ordenarán los distintos planos de aquello que le sea dado conocer⁷⁵.

La constitutiva circunstancialidad de toda perspectiva es, pues, el elemento previo a la cualquier consideración sobre sujeto y hace de la perspectiva el tercer factor olvidado en la tradicional ecuación del conocimiento. Por lo tanto, la reforma en la noción de verdad buscada por Ortega no residía en la simple reivindicación de lo individual como acceso a lo real, sino en el reconocimiento de que esa subjetividad que cada cual es, consiste nada más, y nada menos, que en un *punto de vista* sobre el universo⁷⁶. Si bien desde el perspectivismo también cabe identificar un sujeto que conoce y un objeto que es conocido, el reconocimiento de su circunstancialidad compromete radicalmente la consideración de ambos factores. El yo cognoscente no puede ser entendido al margen de las coordenadas espacio-temporales⁷⁷ que determinan el punto de vista

75. Sobre la estructura de toda perspectiva véase Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 100-101.

76. La conexión con la Mónada leibniziana resulta aquí evidente. Como es sabido, ésta es la única fuente que Ortega reconoce y cita explícitamente para su perspectivismo, si bien se cuida de señalar sus reservas respecto al idealismo de las mónadas sin ventanas cuya composibilidad descansa en la armonía preestablecida por Dios. «Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada» G. W. Leibniz, *Monadología*, trad. Ezequiel de Olaso Madrid, Gredos, 2011, p. 244.

77. Tengamos en cuenta que esas coordenadas no son meramente físicas ni intelectuales. El punto de vista también está definido por el personal sistema de preferencias e intereses. De ahí que dos individuos situados en el mismo tiempo y lugar no vean lo mismo. Siguiendo a Huéscar debemos decir que la circunstancialidad complica las perspectivas espacial, temporal, intelectual y estimativa. «Toda perspectiva *real* es concreta, individual, personal, selectiva, única -intransferible- [...] La perspectiva *real* no puede ser *solo* visual, ni solo espacial; ha de ser, además, y a la vez, intelectual, afectiva, estimativa, pragmática y, por supuesto, "temporal"» En Rodríguez Huéscar,

individual, no es el intelecto puro y abstracto que imaginaba el racionalismo. Si por una parte el sujeto sólo puede acceder a la realidad desde su individualísima circunstancia y por tanto sólo le es dada una parte de la realidad, por otra parte esa misma circunstancia es la vía por la que la realidad se ofrece en un determinadísimo perfil, lo cual garantiza que lo conocido sea absolutamente real. Esto no significa que la realidad entrevista desde esa perspectiva sea subjetiva; siendo única y atemporal, la verdad se nos ofrece en perspectivas individuales. Lo que la intimidad individual alcanza a ver de la realidad es solo una porción de ella, relativa a su punto de vista, pero verdadera⁷⁸. Resumiendo: del mismo modo que la consideración del sujeto circunstanciado constituye un argumento en contra del dogmatismo, la consideración del objeto en su circunstancialidad refuta el relativismo. La circunstancialidad no modifica, ni inventa, ni construye la realidad sino que actúa como un cedazo a través del cual las cosas nos son reveladas con evidencia intuitiva en virtud de su propio ser. La consecuencia inmediata de este planteamiento es que la realidad y el punto de vista individual quedan mutuamente referenciados a través de su inherente circunstancialidad, es imposible primar a uno sobre otro sin falsearlos. Sujeto y objeto, siendo radicalmente diferentes, son correlativos.

El hombre no contempla la verdad *sub specie aeternitatis*, de ahí que todos los intentos por determinar qué sea la realidad desde un punto de vista sobreindividual hayan fracasado cayendo en teorías utópicas alejadas de la realidad concreta. El combate de Ortega frente al ucronismo aparece ya claramente definido. En lugar de obviar su limitación —sostendrá el

op. cit., p 106.

78. Aunque con importantes diferencias de matiz también Leibniz afirma el carácter irreductible, circunstancial y al mismo tiempo objetivo de cada punto de vista individual sobre el universo: «puesto que la mónada es por naturaleza representativa, nada podría limitarla a representar sólo una parte de las cosas; aunque sea cierto que esa representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que son o las más próximas o las más grandes con relación a cada una de las mónadas; de otro modo cada mónada sería una divinidad. Las mónadas son limitadas no en el objeto sino en la modificación del conocimiento del objeto. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas.» Leibniz, *op. cit.*, p. 244.

filósofo— el hombre que aspire a la verdad deberá partir de aquello que lo limita y define: su circunstancia⁷⁹. La implicación de este nuevo enfoque es que la verdad solo puede ser vista *modo res considerandi*, al aceptar la limitación de nuestra perspectiva también se está aceptando el punto de vista de las cosas mismas que la conforman con su jerarquía y estructura. La afirmación de que el único acceso a lo real es el punto de vista individual garantiza en la misma medida la verdad de lo conocido como su limitación. Dicho de otro modo, frente a los modelos tradicionales que afirmaban que la realidad conocida es absoluta y nuestro conocimiento de ella limitado, el perspectivismo salvaguarda la verdad al afirmar que nuestro conocimiento de la realidad es absoluto pero la realidad conocida es siempre limitada⁸⁰.

El análisis de «Verdad y perspectiva» nos ha ido revelando cómo la inmanencia del punto de vista individual y la trascendencia de la realidad en la que queda inscrita la propia vida quedan engarzadas metafísicamente en la noción de perspectiva. En ese sentido la doctrina del punto de vista puede interpretarse como una primera tentativa de solución al dilema entre vivir y filosofar, como un puente entre la *ejecutividad* —que queda reconocida en tanto que la subjetividad es el único acceso lo real— y la *representación* —que queda salvaguardada en la objetividad de lo conocido, puesto que lo visto no es puesto por el sujeto sino que es donación del objeto al ser interrogado por éste. El perspectivismo se constituye de este modo en el método que nos permitiría hacer teoría desde el punto de vista de la propia vida pues en él queda articulada la intimidad ejecutiva del yo y la objetividad de lo real aprehendida por la teoría.

79. Recordemos que uno de los ensayos o *Salvaciones* proyectados en 1914 era el de la limitación. Como se irá viendo a lo largo de este trabajo la máxima goethiana de «hacer de la limitación virtud» se convertirá en un principio rector de la reflexión orteguiana presente en toda su obra.

80. Con estas mismas palabras resumirá unos años más tarde la nueva sensibilidad que se opone al provincianismo racionalista y de la que también es partícipe la teoría de Einstein. (III, 645; TNT, 1923)

La estructura de correlación entre sujeto/objeto, realidad/punto de vista que está en la base del perspectivismo lleva aparejada una importante consideración sobre la verdad que introduce la siguiente cita de Ortega:

La verdad, lo real, el universo, la vida -como queráis llamarlo- se quiebra en facetas innumerables, en variables sin cuento, cada una de las cuales da a un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que verá será un aspecto real del mundo. (II, 163; VP, 1916)

Topamos aquí con una consecuencia epistemológica que nos saldrá al paso más adelante: la reciprocidad ontológica sujeto-objeto implica una idéntica correlación entre *verdad* como revelación y *veracidad*. Dicho de otro modo: al afirmar que realidad y punto de vista son correlativos Ortega está afirmando implícitamente que *la objetividad del mundo es correlativa a mi intimidad ejecutiva*. A pesar de las objeciones que anteriormente hemos señalado del planteamiento orteguiano respecto a la fenomenología trascendental, lo cierto es que al menos en este punto Ortega se mantendrá en la órbita de *Ideen* salvando así el escollo del pragmatismo y del relativismo subjetivista. La fidelidad a la propia circunstancia es el garante de la participación en la verdad que se hace patente al mirar activo como una «pura iluminación subitánea» (I, 768; MQ, 1914). Podemos decir con Pedro Cerezo que el des-cubrimiento de la verdad no pro-viene del sujeto «sino que, más bien, le ad-viene o sobre-viene como una promisión de la realidad misma⁸¹». En definitiva, la consideración de cada individuo como «un órgano y un tentáculo del universo» (VII, 522; SPs, 1915) implica de algún modo que en la verdad/veracidad de cada punto de vista se va descubriendo la verdad/revelación del todo —aunque este siempre nos sea dado en modo de escorzo y encarnado en la materialidad de nuestro vivir.

En cualquier caso, lo que aquí me gustaría destacar es que al menos desde *Meditaciones* y hasta 1929 Ortega se mantendrá en el paradigma

81. *op. cit.*, p. 247.

fenomenológico de la evidencia en el que confluyen verdad y veracidad⁸² como dos momentos de un mismo proceso intuitivo: la *donación* de una realidad y su *reconocimiento* o asimilación⁸³. En este segundo aspecto de la evidencia fenomenológica se inscribe la cuestión de las creencias.

Rafael Lorenzo Alquézar ha estudiado a fondo esta cuestión. En su tesis doctoral demostró que la primera conceptualización de las creencias se produce en torno a los estudios fenomenológicos de 1915 y 1916⁸⁴. Si bien es cierto que la noción de creencia no aparece como término técnico en esos años más allá de los textos en los que se analiza la fenomenología, resulta ser una pieza clave del perspectivismo puesto que en ella descansa la invalidación del escepticismo subjetivista. Ortega recoge el análisis husserliano para demostrar que el escepticismo cae en un absurdo al obviar que la ejecutividad de los juicios gravita sobre un plano prenoético de creencia que su-pone la objetividad de lo tomado como real. La creencia es considerada en este momento como una actividad intencional de la conciencia que en su noesis pone el carácter de ser real. O dicho de otro modo: el mundo es el correlato noemático de la creencia (VII, 514; SPs, 1915). La creencia básica de la actitud natural implica la existencia de lo real y ésta es inmovible a la negación o la duda. Aunque pongamos en duda o incluso neguemos una verdad, esa desconfianza noemática presupone una creencia primaria en la verdad del mundo ante sí. «La creencia —aclara Lorenzo Alquézar— confiere ser real a las cosa que son su objeto, y por ello

82. La noción de «veracidad» adquiere en este contexto un valor de verdad que Ortega ya buscaba en el neokantismo cuando en 1908 otorgaba cierta *prioridad* al concepto de «veracidad» sobre el de «sinceridad» por comprender que el primero puede convertirse en una farsa si no se acompaña de la reflexión que verifique la correspondencia entre la idea y la cosa. (I, 198; AN, 1908) Si bien en estos años se hará hincapié en el lado de la veracidad que linda con la verdad, el giro vitalista de los años 20 propiciará una reivindicación de la sinceridad por ver en ella cierto rasgo de primitivismo elemental sobre el que edificar una nueva cultura afín a la espontaneidad vital.

83. Sobre las dos facetas fenomenológicas de la verdad: San Martín, *op. cit.*, p. 102 y Pedro Cerezo, *op. cit.*, pp. 248-249.

84. Rafael Lorenzo Alquézar, *El concepto de creencia en Ortega*. 1999. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

las hace trascendentes a nuestra conciencia⁸⁵».

Quedémonos con esta idea: en la creencia se nos da la evidencia intuitiva e inmediata de la realidad trans-consciente de lo creído. La creencia es, por tanto, la conciencia de que algo *es* independientemente de mi acto de creer. La verdad y falsedad son pues, propiedades de las creencias dirá Ortega. Por tanto, llamamos verdadera a una creencia cuando su pretensión de realidad se confirma con lo real. Dicha verificación o adecuación entre la creencia y la realidad descansa en la evidencia de la revelación o presencia inmediata de las cosas mismas. Y así afirmará que: «Como en la visión veo colores, en la evidencia veo la identidad entre lo pensado y las cosas» (VII, 521; SPs, 1915). Concluimos con Pedro Cerezo subrayando que para el Ortega de 1916 «la verdad de juicio está, pues, sustentada por una verdad antepredicativa, originaria o fundacional, la *revelación* de las cosas en su ser o ipseidad, su des-cubrimiento o estado de patencia.⁸⁶»

La conclusión que extraemos de este planteamiento es que *la noción de evidencia posee un fundamento trascendental que legitima el correlato entre creencia y verdad y las preserva de toda sospecha de subjetivismo*. La veracidad con que se vive la creencia queda así supeditada a la evidencia racional que procede de la presencia inmediata del fenómeno ante mi conciencia. Como veremos en el próximo capítulo el giro hacia la segunda navegación se iniciará precisamente con la revisión de la evidencia fenomenológica desde la óptica de una metafísica de la vida humana cuyo resultado será una nueva consideración sobre las creencias en clave vital que situará definitivamente la relación entre verdad y veracidad en el ámbito de la autenticidad. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

A poco que desentrañemos esta primera exposición del perspectivismo descubrimos que este nuevo modo de concebir el conocimiento no tiene su

85. Rafael Lorenzo Alquézar, "Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset" en *Stdivm. Revista de Humanidades*, nº 13, 2007 p. 154.

86. *op. cit.*, p. 249.

razón de ser en cuestiones estrictamente gnoseológicas sino que procede de la exigencia metafísica de considerar conjuntamente sujeto y objeto. Esto es, además de consecuencias epistemológicas, esta tesis metafísica complica consideraciones éticas e incluso políticas que dan continuidad a la noción de salvación que vimos en el epígrafe anterior. Puesto que la realidad se presenta en perspectivas individuales con sus presencias y sus latencias, se hará necesario integrar los diferentes planos y profundidades que se abren ante cada individuo para, entre todos, vislumbrar la estructura del mundo salvándonos así en la circunstancia. Antes de un imperativo intelectual, se trata este de un imperativo ético y más aún, vital. Así lo ha visto también Antonio Rodríguez Huéscar: «Vivir plenamente el *amor fati*, el amor *rerum intellectualis*, es estar en lo que llamaremos la situación de verdad, en la cual debe coincidir también *la verdad de la vida* -o ética- y la del *lógos*- o lógica⁸⁷.» Al igual que en *Meditaciones*, el ideal leibniziano de integración, de dar razón de la pluralidad, también resuena en la consideración práctica de esta formulación del perspectivismo. La doctrina del punto de vista no sólo obliga al hombre a aceptar su limitación haciendo de ella una misión de verdad sino que lo compromete junto a los demás hombres a integrar sus perspectivas para componer entre todos «el torrente de lo real». Lo que está en juego es la propia vida. De la fidelidad al propio punto de vista no solo depende, como veremos, la autenticidad de nuestra persona, también esa es la puerta a un tiempo nuevo, a una nueva sensibilidad capaz de hacer de la reabsorción de su circunstancia un imperativo vital.

Entrevemos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer —donde puedan desenvolverse mejor las diferencias personales e infinitas posibilidades de emoción se abran como alamedas donde circular. Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor sazónada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. (II, 164; VP, 1916)

87. *op. cit.*, p. 73.

Así pues, el imperativo vital de fidelidad al propio punto de vista queda convertido en una misión generacional de reabsorción de la circunstancia y afirmación de una nueva sensibilidad capaz de superar el idealismo. Ése, como vamos a ver en el siguiente epígrafe, será el *leit motiv* de *El tema de nuestro tiempo*.

1.3. La modificación del proyecto orteguiano en *El tema de nuestro tiempo. Vida y cultura*

Después de *Meditaciones del Quijote*, podemos decir que *El tema de nuestro tiempo* supone el primer intento serio de presentar al público una nueva filosofía que sea una síntesis y superación de los modelos anteriores. En este texto publicado en 1923⁸⁸ el filósofo madrileño no desarrolla ideas novedosas sino que profundiza y articula los grandes temas que le han ocupado desde el comienzo de sus meditaciones. Es en ese intento de sistematización donde «la doctrina del punto de vista» encontrará su acomodo llegando a ser la clave de bóveda que sustente todo el edificio.

Esta obra no sólo pretende ser la exposición de un sistema filosófico, también hay en ella un intento de fundamentar una ciencia histórica que, reconociendo el pluralismo, evite tanto el determinismo hegeliano como el relativismo. Esta doble pretensión de salvaguardar la objetividad, invariabilidad y eternidad de la verdad, al tiempo que es reconocida la subjetividad, temporalidad y multiplicidad inherente a toda vida humana, es poco menos que la consecución de la cuadratura del círculo que intentará resolver el perspectivismo.

El tema del perspectivismo sigue siendo, pues, el problema de la verdad. Sin embargo, el tándem perspectiva/verdad que Ortega había presentado en 1916 circunscrito al terreno onto-epistémico se traslada en esta obra a todas las dimensiones de la cultura como son el conocimiento, el gusto, el derecho o la moralidad porque, en palabras del filósofo: «el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo "cultura"⁸⁹» (III, 579; TNT, 1923). Esto significa que el nuevo

88. Aunque las primeras lecciones fueron preparadas para el curso de 1921-1922 tomamos como referencia la fecha de 1923 pues no encontramos en el intervalo aportaciones significativas.

89. Encontramos aquí el primer problema del libro advertido por Javier San Martín consistente en «la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura) como equivalente *tout court* del concepto de cultura» Javier San Martín, "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo" en J. Zamora (Ed), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, p 59. Adoptamos esta distinción a fin de diferenciar con mayúscula la Cultura superior formada por la ciencia, la ética y la estética y

régimen de relaciones entre el ser y el pensar que Ortega buscaba hacia 1914 en la fenomenología queda transformado en 1923 en el problema de cómo insertar la razón en la espontaneidad vital. Consecuentemente, el binomio ontológico materialidad-sentido que vimos en *Meditaciones* se mantendrá vigente en estos años a través del par espontaneidad-cultura. Mientras que la *cultura* aparecerá como *natura naturata*, vitalidad secundaria ya organizada en estructuras fijas y funciones especializadas, la «materialidad» dejará de representar lo que yace inerte y mudo para ser comprendida en la noción de *espontaneidad* como *natura naturans*, potencia orgánica irracional y fuente de vitalidad. Más adelante veremos la importancia de esta «vivificación» del ámbito de la materialidad. De momento baste resaltar que con el enfoque vitalista y psicologista de los años veinte el perspectivismo deberá asumir una nueva función: articular la relación entre cultura y vida⁹⁰.

El tema de nuestro tiempo se presenta como el anuncio de un nuevo sistema filosófico cuyo *principio* es la vida, el *objetivo* la superación del idealismo y el *método* para llevarlo a cabo el perspectivismo. La exposición que aparece en este libro es prácticamente la misma que ya apareciese en 1916 centrada en la cuestión del conocimiento. Pero si queremos ver cuál es realmente el alcance del perspectivismo en el sistema de la razón vital debemos ir al apéndice del *Tema de Nuestro Tiempo* titulado “El sentido histórico de la teoría de Einstein”.

La última entrega de la publicación de *El tema de nuestro tiempo* en el periódico *El Sol* en marzo de 1923 coincide intencionadamente con la presencia de Einstein en España con motivo de unas conferencias sobre la Teoría de la Relatividad. El filósofo es consciente de que la ciencia es la

dejamos la cultura con minúscula para referirnos a la red primaria conceptual y de preferencias desde la que vemos y valoramos el mundo.

90. Conviene no perder de vista que el tema de la integración entre vida y cultura era el más novedoso y discutido en las aulas europeas por esas fechas. No es de extrañar que Ortega viese en él una forma de reconducir las preocupaciones regeneracionistas de «Vieja y Nueva política» en la dialéctica entre la cultura recibida y la cultura por hacer. No era este por tanto un asunto meramente académico, lo que estaba sobre la mesa era el propio futuro de Europa. Los síntomas de esclerotización social y cultural que Ortega observaba en España y Europa suponían una fuente de alienación que era preciso corregir haciendo de la vida «un principio y un derecho».

vanguardia del sentir histórico, lo que hoy está en ella mañana se vivirá en las plazuelas (III, 156; TNT, 1923). Así que no debe extrañarnos su interés por filiar los rasgos de la nueva ciencia a los síntomas de la sensibilidad emergente y a su propia filosofía. Fuese o no Ortega un buen conocedor de la Teoría de la Relatividad lo cierto es que la figura de Einstein está presente en toda la producción intelectual del pensador madrileño. No en vano, el físico representa para Ortega el ejemplo más claro de la nueva sensibilidad en las ciencias y una confirmación evidente de su propia filosofía (III, 414; PBI, 1922). En ese sentido no es casual que nos presente a Einstein como un joven atleta ya que el deporte es el perfecto ejemplo de la vida ascendente, del esfuerzo lujoso y desinteresado. La principal virtud que el filósofo español otorga a Einstein es la de haber sido capaz de cambiar el enfoque tradicional que soslayaba las dificultades y haberse encarado a ellas hasta el punto de convertir lo que parecía defecto en el fundamento de la nueva física. En esa actitud reside precisamente la salvación en la limitación que aparecía en *Meditaciones*. La reabsorción de la circunstancia llevada al terreno de la ciencia implica hacer de la relatividad —el punto débil de la física clásica— su principal fundamento.

Los argumentos por los que Ortega justifica que la teoría de la relatividad es una «magnífica confirmación» (III, 614n; TNT, 1923) del perspectivismo son más o menos los que siguen:

1. *Absolutismo*: al concebir que el espacio, tiempo y movimiento eran absolutos, la mecánica clásica consideraba que las determinaciones empíricas del observador eran un defecto. Desde esa perspectiva, la limitación de toda medición implicaba que mientras que la realidad era absoluta nuestro conocimiento de ella fuese relativo. Sin embargo, la nueva mecánica propuesta por Einstein invierte los términos: parte de que las determinaciones empíricas del sujeto son la única realidad. Si todo conocimiento responde a un punto de vista determinado, no podemos hablar de espacio y tiempo absolutos ya que no existe ni puede existir una perspectiva absoluta. Espacio y tiempo absolutos son

abstracciones *a priori* que nada tienen que ver con la realidad que se pretende conocer. Si solo es posible acceder a lo real partiendo de la relatividad de toda medición es preciso considerar que espacio, tiempo y movimiento son relativos. La realidad, por tanto, no es absoluta sino relativa a la perspectiva espacio-temporal del observador, el punto de vista desde el cual se observa la realidad hace que ésta nos ofrezca un aspecto de sí misma determinado. Al contrario que en la física clásica, nuestro conocimiento es absoluto mientras que la realidad tiene un carácter relativo o relacional. El hecho de que todo conocimiento esté mediado por una determinada perspectiva no implica de ningún modo que dicho conocimiento sea subjetivo, pues cualquier espectador en idéntico lugar tendría la misma perspectiva ante la cual la realidad desvelaría su naturaleza objetiva. Esta misma lectura que Ortega hace de la teoría de la relatividad es la que él sostiene en el perspectivismo: la circunstancialidad que constituye la limitación humana no es un defecto sino el medio por el cual conectamos con el universo. La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, solo desde la apropiación de su peculiar punto de vista sobre el universo puede cada cual acceder a la verdad. La fidelidad a nuestra perspectiva limita la porción de realidad que nos es accesible, pero nuestro conocimiento de ella será absoluto.

2. *Perspectivismo*: frente al provincianismo de la mecánica clásica que mira el mundo desde una posición excéntrica pero lo juzga como si su visión fuese central, Ortega ve en Einstein la actitud del hombre de capital que no proyecta su geometría de lo próximo sobre el universo porque sabe que no existe un centro imparcial desde el que juzgar la realidad. La física de Einstein es consciente de que si bien el tiempo y el espacio son ingredientes objetivos de la perspectiva física, estos instrumentos con los que medimos el universo no son sino producto de nuestro sistema de preferencias. Así como el perspectivismo desvela que la circunstancia no es la realidad sino solo la porción que a ella me une, la

Teoría de la Relatividad asume que solo conocemos del mundo aquellas extensiones que nuestras mediciones revelan.

3. *Antiutopismo o antirracionalismo*: del mismo modo que la razón vital supone una crítica al racionalismo por haber sometido la vida a la razón cayendo en un culturalismo desligado de la realidad vital, así Einstein da la vuelta a la física al aceptar la circunstancialidad del observador como punto de partida y redefinir el papel de la razón no como legisladora sino como humilde instrumento al servicio de la experiencia. Si el racionalismo divinizaba la razón y desde ella juzgaba la vida, la física clásica cometía el mismo error de perspectiva al primar la teoría sobre la observación esperando que la realidad se comportase según sus designios. Tanto el perspectivismo como la física de Einstein se oponen al absurdo de querer ver la realidad desde ningún sitio y pretender que ese fantasmagórico punto de vista sobreindividual valga para todos.
4. *Finitismo*: la nueva sensibilidad que Ortega ve en Einstein y que es síntoma de los nuevos tiempos supone una nueva actitud y estilo de vida que, frente a las centurias pasadas, se caracteriza por la voluntad de limitación y pulcritud serena de aquellos que aceptan alegremente lo real y saben que la verdad se ofrece exclusivamente desde la personal e intransferible perspectiva que cada cual ocupa en el universo.

Como hemos podido ver, la interpretación que hace Ortega no sólo de la teoría de Einstein sino de toda la nueva ciencia no puede resultar más afín con su pensamiento. Esta afinidad no se trata, a juicio del filósofo, de una coincidencia sino del producto de una sensibilidad emergente dispuesta a hacer de su limitación destino.

Si recogemos las dicotomías que aparecen tanto en *El tema de nuestro tiempo* como en *Verdad y perspectiva* podemos ver cuál es el lugar que Ortega reserva al perspectivismo en el sistema de la razón vital como síntesis superadora de la filosofía tradicional:

- El conocimiento es *parcial* y *absoluto*. Si el único acceso a lo real es el punto de vista individual esto supone reconocer que sólo es posible ver la realidad *sub specie temporis*. Cada hombre es un punto de vista único e intransferible sobre el universo, un órgano de conocimiento de la totalidad. La realidad que cada perspectiva abre ante cada hombre es una porción limitada y estructurada según las leyes de la perspectiva, pero al mismo tiempo la fidelidad al punto de vista hace que el conocimiento de esa porción de realidad sea absoluto e insustituible.
- La realidad y el conocimiento son al mismo tiempo *objetivos* y *subjetivos*. El perspectivismo reconoce el acceso subjetivo a lo real pero salvaguarda la objetividad porque lo visto no lo pone el sujeto sino que es donación del objeto al ser interrogado por éste.
- En ese sentido el perspectivismo explicaría la relación entre la *razón* y la *vida* porque así como el sujeto selecciona en cierta medida su paisaje sin deformar la realidad, así el pensamiento parte del sujeto que vive, pero se orienta hacia realidades objetivas que están más allá de su proceso vital. Sólo puedo pensar desde mi particular sistema de preferencias, pero eso no implica deformar la realidad porque «pensar es siempre pensar la verdad», poner ante mi individualidad las cosas según ellas son.
- La doctrina del punto de vista plantea una nueva síntesis de los valores *inmanentes* de la espontaneidad vital y los *trascendentes* de la Cultura dando razón de ambos por igual. Al radicar la razón en la vida humana queda al descubierto que muchas de las funciones vitales —precisamente aquellas que nos caracterizan como humanos: pensamiento, voluntad y sentimiento— atienden a un «doble imperativo»: por una parte están sometidas a un régimen de utilidad vital y por otra parte se rigen por un fin transvital —así la verdad, la belleza o la bondad.
- Por último, el perspectivismo explica la doble dimensión *temporal* y *eterna* de la verdad. El reconocimiento de que la realidad no se nos da

sino en una determinada perspectiva lleva consigo la aceptación de que cada individuo, cada época y cada pueblo sólo tienen acceso a una porción de la inmensa perspectiva del mundo. La perspectiva actúa como un foco que ilumina una parte de la verdad, dejando otras en penumbra. El punto de vista marca el nivel de los tiempos, cada perspectiva coloca al hombre en un determinado nivel desde el que contemplar la realidad. De ahí que la temporalidad histórica y la atemporalidad de la verdad se fundan en el perspectivismo y que la fidelidad a nuestro punto de vista sea al mismo tiempo una misión histórica y un imperativo de verdad.

Como decíamos al comienzo, la doctrina del punto de vista es la piedra angular del sistema de la razón vital proyectada en *El tema de nuestro tiempo*. Ortega encuentra en esta formulación el equilibrio que siempre había admirado en el clasicismo. No obstante, si analizamos con algún detalle la noción de vida humana sobre la que se asienta el perspectivismo veremos que ésta es sumamente inestable y entraña no pocos problemas e insuficiencias que llevarán a la reformulación del raciovitalismo en razón histórica y, más allá de esto, al anuncio de una segunda navegación.

Comenzábamos este epígrafe advirtiéndolo que hacia 1923 el proyecto orteguiano se encamina hacia una antropología filosófica que gira en torno al par vida-cultura. Como ya hiciera en «Verdad y perspectiva» Ortega nos presenta su teoría sobre el telón de fondo del dilema que plantean el racionalismo y el relativismo: o bien aceptamos que la verdad es invariable y presuponemos un intelecto puro capaz de alcanzarla o bien asumimos que es relativa a la diversidad humana y por lo tanto la verdad no existe. Pero como hemos visto el problema de la verdad no se limita al conocimiento sino que se extiende a las relaciones entre la Cultura y la vida. Desde este nuevo enfoque la disyuntiva entre el relativismo y el racionalismo nos ofrece o bien «una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad» o bien una «verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital» (III, 578; TNT, 1923).

Ortega declarará su insumisión a este dilema mostrando que sus dos términos son igualmente erróneos; el relativismo cae en la barbarie al renunciar a la verdad para salvar la volubilidad de la vida, mientras que el racionalismo comete el pecado inverso cayendo en el bizantinismo al sacrificar la vida por salvaguardar la verdad.

No es posible entender la razón y la vida desligados el uno del otro, ni es posible una vida humana sin razón, ni puede la razón existir al margen de la vida. Sin un régimen o ley objetivos, sin cultura ni verdad, la vida humana sería sencillamente imposible. Sin embargo ambos elementos poseen características contrapuestas; mientras que la vida está sujeta a la temporalidad, subjetividad y multiplicidad, el quehacer racional exige objetividad, unicidad y universalidad. Ortega encuentra la forma de cuadrar esta paradoja al considerar que la vida humana posee una peculiar característica por la cual algunos fenómenos vitales tienden a ir más allá de su origen vital apuntando a realidades trascendentes.

Aquí topamos con una dificultad hermenéutica que será fundamental en todo nuestro análisis posterior y reside en la caracterización de los valores culturales como «trascendentes». El uso ambiguo que Ortega hace en este texto de «cultura» y «vida» equiparándolos en algunos casos al par yo-mundo permite dos interpretaciones según se haga caer el acento en uno u otro foco del doble imperativo de la razón. Si consideramos la vida en sentido nietzscheano, como lo intraorgánico, las realidades trascendentes de la cultura se refieren a lo espiritual por oposición a lo zoológico. Mientras que si consideramos el vivir como la realidad en la que está incardinada la cultura y atendemos a la objetividad del conocimiento, entonces los valores son trascendentes a la propia vida, pertenecen a un ámbito de realidad autónoma y transvital⁹¹.

91. Esta es la cuestión determinante. A partir de 1930 no habrá nada trascendente a la vida, ésta dejará de ser un foco del problema para ser la realidad radical. La «vida» en 1923 y en 1930 son realidades distintas.

La dimensión transvital de la propia vida es la Cultura⁹². El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético y la emoción religiosa pertenecen a ese tipo de fenómenos que naciendo como una función vital —y por tanto sujetos a una ley de utilidad subjetiva e inmanente a la vida— deben atender a imperativos objetivos de verdad, bondad o belleza, es decir, a valores transvitales (III, 584-588; TNT, 1923). De ahí que la multiplicidad de opiniones esgrimida por el relativismo no esté reñida con la existencia de una verdad eterna e inmutable, ambos aspectos son consecuencia directa del doble imperativo al que el pensamiento está sometido. De un modo semejante a como Kant había advertido que la metafísica es una tendencia inevitable de la Razón Pura que siempre quiere ir más allá del ámbito fenoménico, Ortega afirmará que la vida está irresistiblemente impulsada por necesidad propia hacia cuestiones tales que no pueden ser contestadas desde el ámbito de la finitud y concreción que le pertenecen.

La clave de este viraje en los años veinte reside en el análisis que el filósofo hace en aquellos años de la vida humana en el que confluyen la crítica al neokantismo⁹³ a través de un vitalismo que debe mucho a Simmel y Nietzsche y la apropiación de algunos aspectos de la teoría de los valores de Scheler que le permitían contrarrestar tanto el subjetivismo relativista como el utopismo idealista. Aunque estos ingredientes pueden parecer dispares no lo son tanto si suponemos que, tras haber afianzado en 1914 la ejecutividad del vivir como el punto de vista de la filosofía, Ortega retomó sus lecturas juveniles de Nietzsche en busca de una mayor profundización en su

92. Esta idea, que tendrá un largo recorrido en la obra orteguiana y en otros autores como Lucács y Adorno, tiene su antecedente inmediato en «la tragedia de la cultura» de Simmel, pero podría rastrearse hasta Fichte: «los productos culturales, aunque originados en el yo, tienen una tendencia ontológica invencible a presentarse como no-yo» En J. L. Villacañas, "Kant desde dentro". *Isegoría*, 2004, no 30, p. 78 Sobre la relación entre Ortega y Simmel: Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lucács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, México, El colegio de México /FCE, 1996

93. Conviene recordar que un año más tarde comenzará su escrito de homenaje a Kant señalando que durante diez años vivió dentro del pensamiento kantiano y que por fin había «escapado a su influjo atmosférico» (IV, 255; K, 1924). En ese mismo sentido deben leerse los esfuerzos de Ortega por hermanar su perspectivismo a la relatividad de Einstein: ambas teorías vendrían a confirmar un nuevo giro copernicano, el fin del idealismo kantiano.

indagación sobre fenómeno vital. La tesis que aquí sostenemos es que Ortega no habría acudido al vitalismo para alejarse de la fenomenología sino para ahondar en ella. De donde resulta que mientras el acceso a la realidad concreta respondería a una metodología fenomenológica, su descripción sería deudora de la «metafísica» nietzscheana⁹⁴.

En cierto sentido, esta nueva consideración del fenómeno vital desplazará la reflexión sobre la intencionalidad del yo-circunstancia al plano Cultura-vida —donde la Cultura ha sido hipostasiada a una dimensión trascendente mientras que la vida quedaba reducida a mero fenómeno psíquico. La propuesta orteguiana intentará articular ese aparente antagonismo reconduciendo la cultura⁹⁵ hacia el torrente de la vitalidad sin por ello renunciar a su inherente pretensión de universalidad y objetividad. El resultado de este complejo maridaje es una noción de vida cuyas notas principales son el vitalismo y la transitividad. Veamos cada una por separado:

Vitalismo.

Quizá la caracterización más clara de la vida en las obras de este periodo es la que la liga a la espontaneidad vital. La vida humana es entendida como un peculiar fenómeno biológico en el que junto a lo puramente orgánico encontramos las producciones del espíritu. «Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima» (III,

94. Desde una perspectiva más amplia cabe advertir que la presencia de Nietzsche en esta década responde al interés ético y político de presentar una ética de vida ascendente y creadora frente a la actitud «plebeya» de las masas que en aquellos años asolaba España y Europa. Tengamos en cuenta que *España Invertebrada* fue publicada en 1922.

95. Recordemos que este uso en minúsculas de la «cultura» responde a la siguiente observación del profesor San Martín: «Esta cultura, con minúscula, no aparece en *El tema*, aunque podríamos pensar que es la solución que ofrece Ortega en el concepto de la razón vital» *op. cit.*, p. 61. En cualquier caso no se trata de negar la Cultura sino de salvarla en la vida de la cual se nutre. En ese sentido, al igual que *Meditaciones, El tema de nuestro tiempo* es un ensayo de salvaciones, pero si bien en 1914 se buscaba salvar la vida a través de la cultura, ahora el objetivo es salvar la Cultura a través de la vida.

582; TNT, 1923). Siguiendo las máximas nietzscheanas el filósofo madrileño afirmará que el error del socratismo⁹⁶ consistió precisamente en sustituir lo que realmente somos —espontaneidad— por lo que no somos —razón pura— obligando al hombre a llevar una vida doble. Frente a este olvido de la verdadera naturaleza de la razón el filósofo nos recuerda que «*la razón es solo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio» (III, 593; TNT, 1923). Si bien la influencia de Nietzsche es irrefutable, para comprender su alcance en el conjunto de la obra es necesario advertir que el biologicismo de los años veinte se apoya en un proyecto antropológico que adolece de cierto positivismo⁹⁷ pues tiene entre sus objetivos establecer las leyes psicológicas que rigen la cultura y el propio acontecer histórico. Este planteamiento se revelará completamente errado para su propio autor cuando reconsidere su pensamiento desde un enfoque estrictamente metafísico cuyo objeto no será ya la persona sino el vivir concreto de cada cual. Pero de momento, la tesis que ejerce aquí de punto de partida es que

la vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto -individuo o pueblo- sino que salen de éste, como de la semilla, fruto y flor. [...] La vida humana es eminentemente vida psíquica⁹⁸

96. «¿Acaso el espíritu científico no es, más que un temor y un refugio contra el pesimismo, un ingenioso expediente contra la verdad y, moralmente hablando, algo así como miedo o hipocresía, e, inmoralmemente hablando, astucia? ¡Oh Sócrates, Sócrates! ¿No sería éste quizá tu secreto? ¡Oh misterioso ironista!, ¿era esta, quizá, tu ironía?» F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Madrid, Austral, 2006, p. 33-34.

97. José Lasaga llama la atención sobre el «positivismo de fondo» que opera bajo la noción de vida entendida como fenómeno radical en los análisis de la intimidad humana de esos años en *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006, p. 147.

98. Al estudiar esta obra es imprescindible atender a las diferencias de matiz entre la versión de 1923 y la de 1934. Como señala Gaos, prácticamente todos los cambios que Ortega introduce en la revisión de 1934 tienden a rebajar el tono zoológico del vitalismo del libro sustituyendo algunos términos abiertamente biológicos por otros más biográficos. Su discípulo explica estos cambios a través de la decisiva influencia de Heidegger: «Entre los principios de 1928 y los de 1932, pues, Ortega ha comprendido y apreciado plenamente a Heidegger —y a sí mismo. A mí me parece que Heidegger le hizo ver a Ortega el verdadero sentido, no “biológico”, sino “vital” o biográfico”, o “humano”, de la filosofía que era la suya propia desde las *Meditaciones del Quijote*, y desde que se lo hizo ver desarrollarla ya en tal sentido.» *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, J. Lasaga (Ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 63-64. En la cita que nos ocupa el adjetivo «psíquico» es

(III, 568-569; TNT, 1923)

Conforme a esto, en los años veinte Ortega desarrollará una topografía de la intimidad humana según la cual el individuo estaría compuesto por diferentes estratos cuya base se encontraría en la vitalidad orgánica y la cúspide en la creación de objetos culturales. Por lo tanto, si queremos ver el origen y rendimiento de esta concepción de la vida debemos acudir también a *Biología y Pedagogía* de 1920 y *Vitalidad, alma y espíritu* de 1925.

En la primera de estas dos obras Ortega establece los rasgos básicos de la vida entendida como espontaneidad y de la cultura como emanación de la vitalidad primaria⁹⁹. Esta caracterización se basa en el análisis del fenómeno vital en tres niveles o rangos biológicos:

- En primer lugar está el fenómeno primario que moviliza cualquier otro acto vital; es la *espontaneidad*, raíz de la existencia personal. A la espontaneidad vital pertenecen los ímpetus originarios de la psique: coraje, curiosidad, amor, odio, agilidad intelectual, afán de gozar y triunfar, confianza en sí y en el mundo, la imaginación y la memoria. Se trata ésta de la vitalidad esencial y creadora todavía no cristalizada en aparatos y funciones específicas, por esta razón la podemos caracterizar como *natura naturans*.
- Sobre este nivel se sitúa la *natura naturata*, se trata de otras formas vitales que ya se presentan bajo estructuras fijas y funciones especializadas: son la cultura y la civilización. Así como la vitalidad primigenia abarcaba los ímpetus psíquicos originarios, al nivel de la *cultura* pertenece el pensar científico, la moralidad o la creación artística¹⁰⁰, son especificaciones de la espontaneidad vital.

sustituido por «psicológico» que, según San Martín tiene la ventaja de referir a la vida mediada por el lenguaje, la cultura y los mapas cognitivos. *op. cit.*, p.61

99. No obstante, la contraposición entre vida y cultura está mucho más atenuada en *El tema de nuestro tiempo* respecto a «Biología y Pedagogía». Mientras que en 1920 Ortega llega a decir que la cultura «es más bien que vida, precipitado de vitalidad» (II, 406; BP, 1920), en 1923 sostiene que «lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual.» (III, 583; TNT, 1923).

100. Estos elementos coinciden con los fenómenos vitales que en TNT responden a un doble

- El tercer y último estrato de la vida corresponde al uso de mecanismos o técnicas, políticas o industriales, todo aquello que denominamos bajo el nombre de *civilización*. En este estrato la vida ha alcanzado el mayor nivel de especialización y mecanización, posee una extrema utilidad respecto a la tarea para la que han sido creados pero ocupan el último lugar en la jerarquía vital, se trata de una vitalidad secundaria. Conforme la vida va ganando en complejidad y sofisticación va perdiendo plasticidad y viveza.

La conclusión que se sigue de este análisis es que si cultura y civilización son vida organizada, secundaria y derivada de la vida organizante, primaria y radical, la educación deberá adaptarse a esta nueva perspectiva biológica¹⁰¹: «una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente y ponerse a la altura de la nueva biología tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones» (II, 409; BP, 1920)

El proyecto de una antropología filosófica esbozado en *Pedagogía y biología* y formalmente anunciado en *El tema de nuestro tiempo* tiene su continuación en *Vitalidad, alma y espíritu* de 1925. En este artículo, que nos recuerda a los tratados platónicos sobre el alma, Ortega intenta afinar la articulación entre vitalidad y racionalidad que había ya expuesto en *El tema de nuestro tiempo* en el capítulo titulado «El doble imperativo».

imperativo de la razón.

101. Aunque poco después Ortega abandonará el enfoque biológico en la concepción de la vida, la idea de que hay que educar en la vitalidad creadora y no en estructuras cerradas se mantendrá en sus obras más tardías. En *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal* de 1948 el filósofo reivindicará el modelo educativo inglés cuya máxima resulta plenamente coincidente con las tesis de Uexküll: «tener estructura impide crear estructura» (IX, 1197; SIHU, 1948)

Así pues, nos presenta al ser humano compuesto por vitalidad, alma y espíritu.

- Corresponde a la *vitalidad* ser el cimiento y raíz de la persona. Describe este fondo oscuro del ser como un hontanar, oculto tesoro de energía viviente que puede ser sana o enferma, rebosante o deficiente. Estas últimas características ligan este concepto con el de vitalidad ascendente y descendente de 1923, sin embargo no existe una correspondencia entre ambos textos puesto que la espontaneidad de *El tema de nuestro tiempo*, poseyendo también un carácter cuasi zoológico, no actúa como un fondo subconsciente sino que se hace de ella el centro de los apetitos y tendencias esenciales.
- Para estos menesteres reserva Ortega en 1925 el concepto de *alma*: el alma es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, los impulsos y los apetitos. Esta descripción nos autoriza a situar en ella la individualidad. Sin embargo, no está en el alma el centro de la personalidad. Para el filósofo, todos estos elementos son míos, configuran mi vida, pero no soy «yo». Si pudiese adjudicarse un nombre a ese elemento de la vida aquí descrita ese sería el espíritu.
- El *espíritu* es descrito por Ortega como lo más personal «pero acaso no lo más individual» (II, 575; VAE, 1925), el centro último y superior de la persona donde reside el entendimiento y la voluntad. «Llamo espíritu –dirá Ortega- al conjunto de actos últimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista» (II, 575; VAE, 1925).

En el siguiente cuadro podemos comprobar la caracterización de estos ingredientes de la intimidad humana así como su evolución en los textos de los años veinte.

Biología y pedagogía 1920	El tema de nuestro tiempo 1923	Vitalidad, alma y espíritu 1925
<p>Espontaneidad ímpetus originarios de la psique: coraje, curiosidad, amor, odio, agilidad intelectual, afán de gozo y triunfo, confianza en sí y en el mundo, imaginación, memoria. Raíz de la existencia personal. Vida personal y creadora. <i>Natura naturans</i></p>	<p>Vida lo que espontáneamente somos, fuerza vital. Centro de los apetitos y preferencias. Ascendentes/descendente.</p>	<p>Vitalidad alma carnal, cimiento y raíz de nuestra persona. Fuerza vital. Funde y nutre lo corporal y lo espiritual. Sana/enferma, rebosante/deficiente.</p>
<p>Cultura pensar científico, moralidad, creación artística. Especificaciones de la vitalidad psíquica. <i>Natura naturata</i></p> <p>Civilización uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales. Vida mecanizada, anquilosada, secundaria.</p>	<p>Razón, voluntad, sentimiento estético, sentimiento religioso. Funciones vitales que responden a un doble imperativo: el de utilidad biológica y el del régimen transvital de los valores objetivos</p>	<p>Espíritu centro último y superior de la persona. Voluntad y entendimiento. Se rige por lo universal y transubjetivo. Relación con el alma: está sumido y como náufrago en ella. La voluntad no puede crear un sentimiento ni aniquilarlo, pero puede hacer que el alma sea</p>

Más allá de las semejanzas entre los textos que estamos analizando, lo que nos interesa de esta división tripartita del ser humano es precisamente el modo en que se aborda la relación entre *alma* y *espíritu* porque afecta a una cuestión no resuelta en *El tema de nuestro tiempo* que es la conexión entre lo originariamente individual y la esencial trascendentalidad de la razón. En 1923 solo se nos dice que la razón es una función vital —al igual que la voluntad, el sentimiento estético o religioso— cuya característica es precisamente orientarse por lo transvital, sin embargo dos años más tarde Ortega resolverá la dicotomía entre la multiplicidad vital y la universalidad del entendimiento añadiendo a la división entre vida y razón un tercer elemento, el alma. De este modo, correspondería a la vitalidad la parte más biológica, al alma la atención a la multiplicidad mientras que el espíritu — que engloba la razón y la voluntad— quedaría regido por lo transubjetivo y universal¹⁰².

102. «Entendimiento y voluntad son operaciones racionales o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a las normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que dejo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso, el

Como veremos, esta clasificación replica en cierta medida el problema al que pretende dar solución al hacer de la vida una cualidad de la intimidad en lugar de considerar a ésta última como un ingrediente más del vivir. La caracterización de los tres ingredientes constitutivos de la psique humana resulta, a la postre, difusa e insuficiente, pues, deja sin aclarar la necesidad humana del conocimiento y no ofrece una explicación satisfactoria a la relación entre las facultades y su correspondencia con lo que cada cual identifica unívocamente con su «yo». El «yo» personal e intransferible queda escindido entre la subjetividad sensible y empírica del alma y la trascendentalidad racional del espíritu. Esta división tripartita no tendrá continuidad en las obras de Ortega, no obstante, los problemas que suscita seguirán operativos en la reflexión sobre la consistencia del yo.

Transitividad.

La anterior descripción de las funciones de alma y espíritu nos sitúa directamente en la segunda cualidad de la vida apuntada en *El tema de nuestro tiempo*: la transitividad.

La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico- tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella¹⁰³ (III, 581; TNT, 1923).

pensamiento puro es en principio idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad. [...] Dicho de otra manera; el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma.» (II, 580; VAE, 1925)

103. Más arriba mencionábamos que aunque la referencia directa de esta cita se encuentra en Simmel, esta idea recoge en cierto sentido la tesis del Fichte ya presente en *Renán* según la cual el destino del hombre es la sustitución del yo individual por el yo superior de lo objetivo y absoluto (I, 461; R, 1909). Por otra parte también resulta convincente la lectura que hace José Emilio Esteban quien ve en esta caracterización de la vida la salida orteguiana al carácter enigmático de lo trascendente de nuestro conocimiento que habría conducido a Husserl a la subjetividad trascendental constituyente. J. E. Esteban Enguita, "Notas sobre el concepto de cultura en El tema de nuestro tiempo" en *Ortega medio siglo después 1955-2005*, J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro, J. San Martín (Eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, CD de comunicaciones, p. 3.

Esta cualidad del fenómeno vital tiene relación directa con la aplicación del análisis de la intencionalidad al fenómeno vital: así como la conciencia siempre es conciencia de algo, la vida humana tiende siempre hacia algo fuera de sí misma. La vida necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella, ciencia, arte, justicia... esos son los valores transvitales de la cultura. Como veíamos al comienzo de este apartado «la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden a él» (III, 581; TNT, 1923). Esta es la gran paradoja del vivir; así como el ver no consiste en contemplar el propio aparato ocular y el pensamiento necesita un objeto sobre el que pensar, vivir consiste en ocuparse de lo que no es vida, *«la vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe solo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro»*¹⁰⁴ (III, 601; TNT, 1923). Ese Otro de la vida es la cultura: la filosofía, el arte o la justicia forman parte de nuestro mecanismo vital, son cosustanciales a la vida.

En cierto sentido Ortega conserva de su formación neokantiana la afirmación de la Cultura como sublimación de la subjetividad individual, pero se sirve del vitalismo nietzscheano y de la reciente biología para restar de ella toda posible tendencia hacia el culturalismo. Frente a la visión utilitarista de la vida defendida por el darwinismo y en concordancia con las tesis de Uexküll, defenderá un sentido deportivo de la vitalidad que le llevará a afirmar que lo estimable de la vida no reside en el objeto de su interés sino en su propia capacidad de interesarse, de trascenderse a sí misma a través de los objetos culturales. Las grandes adquisiciones humanas no responden a una ley de utilidad biológica sino a la exuberancia vital que tiende a prodigarse y «encenderse por lo estimable» (III, 601; TNT, 1923)

104. Al igual que en las citas anteriores, podemos ver en esta afirmación la convergencia de influencias antitéticas sin que podamos privilegiar ninguna con firmeza. Sobre ella se pregunta Cerezo «¿Esta afirmación es nietzscheana o es fichteana? [...] ¿Responde exclusivamente a la voluntad de poder/creación o también a la voluntad de realización y autopoiesis de sí por medio del sentido y el valor de su acción? La cuestión queda abierta.» Pedro Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 172

Es aquí donde entra en juego la axiología fenomenológica de Scheler¹⁰⁵ según la cual el hombre valora la realidad de acuerdo con determinadas jerarquías de carácter objetivo. Esta concepción del valor resultaba afín a la teoría orteguiana de la atención que está en la base del perspectivismo y sirve en esta obra para dar legitimidad a los valores vitales reivindicados por la nueva sensibilidad. Toda vida humana posee un *a priori cordial*, un sistema innato de preferencias desde el cual estima el mundo y que, considerado desde el punto de vista social, establece la altura de los tiempos¹⁰⁶. Si «la perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración» (II, 164; VP, 1916) es lícito afirmar que en estos años Ortega asume una posición objetivista acerca de la estimación similar a la que vimos en el plano epistemológico respecto a la relación entre verdad y veracidad. Esto es: en el mismo sentido que la objetividad del conocimiento no responde a una construcción del sujeto sino a la evidencia con que se presenta lo real, el fundamento del valor no procede del sentimiento, el deseo o el agrado subjetivo sino que aparece como un imperativo de la realidad ante nosotros. En esto radica en último término la «reabsorción de la circunstancia», en *eleva a ideal el valor reconocido en lo real*¹⁰⁷.

105. Tengamos en cuenta que en la misma fecha que se publica *El tema de nuestro tiempo* también sale a la luz *Introducción a una Estimativa*, una exposición de la teoría de los valores de Max Scheler cuya influencia ya se había hecho patente en el discurso preparado hacia 1918 para el ingreso su la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el que Ortega hacía de la Estimativa el fundamento del sistema de la razón cordial (VII, 709; IE, 1923). No obstante, la mayoría de los intérpretes de Ortega, coinciden en señalar que la teoría de los valores es más bien un tema accidental en el conjunto de la obra orteguiana que, en todo caso, desaparece en la segunda navegación. Coincidimos con Lasaga cuando afirma que a partir de 1929 «Ortega no podía seguir asumiendo los compromisos ontológicos y gnoseológicos que conlleva una teoría del valor objetivista y realista. Así, el valor termina disolviéndose en la doctrina general del ideal como virtualidad ejemplar de las cosas.» *op. cit.*, p. 59.

106. «Pues hay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría nuestro espíritu por su propio peso como al centro ígneo de la tierra irían por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en la frente de los montes. [...] Como el individuo, así cada pueblo tiene su propia perspectiva de atención, y como cada pueblo, cada época. No otra cosa es cada época que un sistema genuino de preferencias y pretericiones.» (VII, 602; PAF, 1916)

107. «Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud» (I, 747; MQ, 1914). «Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es» (III, 483; EI, 1922). La teoría del ideal conecta la reabsorción de la circunstancia con su nueva formulación en 1923 como superación del idealismo. Desde esta perspectiva, la objetividad de los valores actuaría como garante de la virtualidad del ideal y serviría, por tanto, de resorte y orientación vital para la acción. Sobre esta cuestión véase; José Lasaga, *Figuras de la vida buena*,

Frente al relativismo y subjetivismo triunfantes a principios de siglo Ortega va a reivindicar que el valor de la vida —como nuevo punto de vista desde el que ordenar la realidad— no responde al capricho de la espontaneidad primaria pero tampoco es una imposición intelectual, fruto laborioso de la razón entregada a sus propios fines, sino que se basa en el reconocimiento estimativo de la vida como principio del filosofar. «La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior» (III, 595; TNT, 1923). El objetivismo fenomenológico del que se servía el perspectivismo para garantizar la objetividad del conocimiento y los valores transvitales sirve aquí para afirmar el reconocimiento de la superioridad de la vida como fuente de todo valor. Ahora bien, aunque el valor en sí es objetivo, eterno e invariable, su descubrimiento y estimación está sujeto a la circunstancialidad e historicidad inherente a cada perspectiva humana, de ahí que la estimación de los valores haya variado a lo largo de la historia. «Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros» (III, 549; IE, 1923)

Por fin —pensará el Ortega más nietzscheano— el hombre está en situación de reconocer la superioridad de la vida y la inversión estimativa que conlleva el adoptar ese punto de vista haciendo de ella un principio. «Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teórica, racional» (III, 594; TNT, 1923). Frente al viejo tiempo que desde Sócrates ironizaba la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura, la nueva sensibilidad —de la que el madrileño se hace partícipe y portavoz— hace suya la actitud de Don Juan que desconfía de la razón y, al juzgarla desde la espontaneidad, descubre que *«es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria¹⁰⁸»* (III, 592; TNT, 1923). Ese es el

Madrid, Enigma, 2006, pp. 121-153

108. La referencia a Kant se hace obligada: «No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinando cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad — un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la

tema de su tiempo¹⁰⁹, «someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a los espontáneos» (III, 156; TNT, 1923).

La «razón vital» no parte pues, del descubrimiento de una nueva realidad, lo que ha cambiado respecto a las generaciones anteriores es la perspectiva de la cual depende la jerarquía en la estimación. La vida, que había sido relegada por la razón, pasa a ocupar el primer plano que le corresponde y se constituye en principio de una nueva cultura. El reconocimiento de la vida no es pues, un impulso ciego ni una postura intelectual sino una forzosidad impuesta por la necesidad de coincidir con la propia sensibilidad vital.

Llegamos aquí al fondo de la cuestión: *todas las dicotomías en las que media el perspectivismo dependen en última instancia de la noción de «sensibilidad vital»*. Tanto la «sensibilidad vital» como la «teoría de las generaciones» son el resultado de la investigación acerca de las leyes psicológicas o «normas trascendentales de la emoción» que rigen la vitalidad y el propio acontecer histórico.

El cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de *la* sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. (III, 562; TNT, 1923)

ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.» Kant, *Crítica de la razón pura*, Edición bilingüe alemán-español, Traducción, estudio preliminar y notas a cargo de Mario Caimi, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 273-274

109. Como se irá viendo, la fórmula «tema de nuestro tiempo» como imperativo de verdad de una generación se mantendrá en las obras de Ortega, pero su sentido variará. La referencia a la vitalidad desaparecerá en los años posteriores, así en 1928 el tema de nuestro tiempo consiste en la unión de lo temporal y lo eterno, en 1929 en la superación del Idealismo o cómo resolver la cuestión de la temporalidad y eternidad de la verdad y en 1943 en evitar la utopía o fraseología tanto en el pensar como en el decir.

A la altura de 1923 Ortega hace del confuso término «sensibilidad vital» el «fenómeno primario de la historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época» (III, 562; TNT, 1923). La fuente que posiblemente está detrás de este término es la conferencia de Simmel en 1918 *Der Konflikt der modernen Kultur*. Pedro Cerezo no la relaciona con la sensibilidad vital pero en su comentario del texto encontramos esta reveladora conexión: «Simmel sostiene que cada época está determinada por "un concepto central", "el *heimliche König* de la época espiritual", en el que "el supremo ser, lo absoluto y metafísico de la realidad coincide con el absoluto valor, con la absoluta exigencia en nosotros mismos y en el mundo"¹¹⁰.» La tesis de un concepto dominante en cada época en el que se intersecta la esfera del ser y la del valor convirtiéndose en una exigencia vital de afirmación en el mundo coincide con las conclusiones que extraíamos a propósito de la teoría del valor y la defensa orteguiana de la vida como realidad suprema descubierta por la nueva sensibilidad.

Los cambios históricos son, pues, cambios en la sensación radical ante la vida. Aunque el sujeto de las variaciones históricas es la generación, la «sensibilidad vital» pertenece al individuo quien, en su proceso vital, es llamado a contrastar las ideas recibidas con aquello que fluye espontáneamente de su íntimo sentir para así descubrir cuales son sus efectivos pensamientos y sentimientos. Vuelve aquí el problema de la ubicación del yo personal en la tripartición de la intimidad. Aunque Ortega no llega a plantearse directamente esta cuestión, los textos parecen apuntar hacia un reconocimiento de la sensibilidad vital en la conjunción armónica de vitalidad, alma y espíritu. Este balance vital no es un acto de sinceridad irreflexiva sino que se trata de un ejercicio estimativo de lealtad consigo mismo¹¹¹ y con la realidad. De este modo, al adherirse el individuo a ciertas

110. Pedro Cerezo, Op. cit, p. 168.

111. Nótese cómo esta «lealtad consigo mismo» que aquí fundamenta la sensibilidad vital es el nervio que atraviesa toda la reflexión orteguiana desde la voluntad del héroe de *Meditaciones*, pasando por el pindárico «llega a ser el que eres», hasta el imperativo de autenticidad en el que se condensa su pensamiento maduro.

ideas y rechazar o modificar otras conforme a su natural sentir está contribuyendo a crear la moralidad, la ideología e incluso el gusto de una época.

No obstante, las variaciones en la sensibilidad vital no dependen directamente de los individuos aislados sino de las generaciones. Cada generación «es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada» (III, 563; TNT, 1923). Esa trayectoria está marcada por un peculiar sentir que, en mayor o menor medida, todos los miembros de una generación comparten y que les distingue de otras generaciones. A pesar de las diferencias individuales, «*cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual siente la existencia de una manera determinada» (III, 564; TNT, 1923). La altura de los tiempos en la que cada generación se coloca es el resultante de la ecuación que el individuo hace entre las ideas recibidas de la tradición y su espontáneo sentir. La sensibilidad vital está, pues, en el origen de la cultura y, por ende, de los cambios históricos.

A pesar de que este término tiene una gran peso pues sirve nada menos que de engarce entre la espontaneidad vital y la cultura, Ortega no llega a definirlo con suficiente precisión. Y esta indefinición en un punto tan importante de su filosofía deja numerosos problemas sin resolver. Por una parte queda sin explicar el mecanismo por el que las sensibilidades individuales convergen en un mismo sentir generacional, dejando sin aclarar el encaje entre el imperativo de verdad individual y la misión histórica de las generaciones así como la conexión entre la estructura psíquica individual y el devenir histórico intergeneracional. Como vimos al analizar la psicología descriptiva de estos años, queda por precisar de qué modo la razón queda incardinada en la vitalidad a través de la sensibilidad vital, qué parte pertenece al yo individual y cuál a la colectividad, qué hay en ella de espontaneidad y qué de herencia cultural.

Por otra parte, este término está ligado al doble imperativo de la razón e implica la existencia de cierta «armonía preestablecida» entre la subjetividad e inmanencia del sentir vital y la verdad trascendente y atemporal de la cultura. La consecuencia de este planteamiento es que la lealtad consigo mismo garantizaría el acceso a una verdad y una estimación objetiva y transvital. Ortega sigue por tanto en el ámbito del cartesianismo al suponer la correspondencia entre la verdad de las ideas y la veracidad con que estas se nos presentan¹¹². Por consiguiente, *el orden estimativo de los valores y el orden ontológico de la realidad responderían a cierta racionalidad pre-teorética afín a la espontaneidad vital*. Como vemos esta pretensión de teorizar desde la propia vida no está exenta de dificultades.

Recogiendo lo visto en las últimas páginas podemos concluir que hacia 1923 Ortega no tiene una noción unívoca y consistente de la vida porque aunque quiere hacer de ella el principio de su filosofía no la piensa por sí misma, sino en función de su relación con la cultura. A pesar del intento de hacer de la vida el principio vital de su filosofía hay aún cierto remanente idealista que le impide considerarla como realidad radical¹¹³. Si bien por una parte la vida se caracteriza por su vitalidad y espontaneidad biológica, por otra parte posee facultades que van más allá de ella. Los valores transvitales de la cultura son fruto de una emanación lujosa de las energías vitales, pero al mismo tiempo no son ficciones sino que la vida tiende a ellos al reconocer su valor objetivo. Aunque en algunos momentos se afirma que la finalidad de *El tema de nuestro tiempo* es localizar la razón dentro de lo biológico dando a

112. Esta cuestión, que también recogimos en el epígrafe anterior, encaja perfectamente con el ideal de clasicismo que Ortega busca en el ejemplo de Goethe: «Según esto, la verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. Como Goethe, bien que a otro propósito, cantaba: "*Nada hay dentro, nada hay fuera: Lo que hay dentro eso hay fuera*"» (II, 226; IPB, 1916)

113. En definitiva, en este periodo la vida es considerada como realidad superior pero no realidad radical: «No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma» (III, 603; TNT, 1923) Confirmaría esta hipótesis la nota que ya en plena travesía de la segunda navegación añadió Ortega a este mismo capítulo y que dice lo siguiente: «la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad» (III, 601; TNT, 1923) Mientras que la primera cita nos muestra el valor de la vida junto con otros valores epocales y trascendentes a ella, en la segunda cita la vida es la única realidad, suficiente y radical.

éste último cierta *prioridad*, lo cierto es que la búsqueda de un equilibrio entre la subjetividad del relativismo y la objetividad del racionalismo¹¹⁴ lleva a Ortega a mantener el carácter trascendente de los valores culturales y esto hace imposible la integración de la razón en el *fluir vital*, quedando ambas instancias, una vez más, enfrentadas. Desde este enfoque podemos concluir que la oposición no resuelta entre la inmanencia de la vitalidad y la trascendencia de la razón impidió al filósofo en esa fecha llevar a sus últimas consecuencias una filosofía desde el punto de vista de la vida.

114. «Toda la intención de mi libro puede resumirse en el ensayo de armonizar el carácter trascendente, ultrabiológico de la verdad con el carácter inmanente, biológico del pensamiento» (III, 669; DNG, 1924).

1. 4 Evolución y balance de la filosofía de Ortega entre 1924 y 1928: el sentido histórico

Hubiese sido esperable que tras presentar la doctrina del punto de vista como método de la razón vital Ortega ahondase en esa dirección, sin embargo esto no ocurrió y *El tema de nuestro tiempo* quedó como una mera antesala de una razón vital aún por hacer¹¹⁵. De hecho, el proyecto antropológico sería pronto rectificado e incluso desestimado en lo que podía haber en él de naturalismo. Gaos nos ha legado un valioso testimonio respecto a la valoración de *El tema* como un «desvío» respecto al proyecto original cuando recuerda cómo en uno de los paseos que habitualmente daba con su maestro le replicó a éste que el verdadero sentido de su filosofía no estaba en el programa de 1923 sino en *Meditaciones*¹¹⁶. A la luz de las dificultades señaladas en nuestro análisis del libro y del desarrollo posterior de su filosofía, podemos decir que lo que le faltaba a Ortega era una orientación clara que le permitiese describir el fenómeno vital tanto en su estructura como en su desarrollo histórico.

Siguiendo el análisis del profesor Lasaga¹¹⁷ podemos afirmar que el proyecto de elaborar una antropología filosófica capaz de dar razón de la articulación entre vida y cultura se concretó en los años siguientes a *El tema de nuestro tiempo* en dos empresas filosóficas: una psicología analítica de corte fenomenológico y una ciencia histórica del pluralismo cultural.

115. «lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen» (III, 611; TNT, 1923). La misma cautela, o conciencia de su limitación, la encontramos en una carta fechada en 1929 en la que ante una nueva publicación en alemán de *El tema de nuestro tiempo* Ortega pedía a su traductora que incluyese «una advertencia donde constasen las fechas de publicación en español de cada ensayo y además se añadiese que: «El tema de nuestro tiempo es la lección inaugural de todo un curso y, por tanto, no más que un programa de cuestiones, luego desarrollado y un planteamiento de ellas desde las ideas ambientales y no desde el punto de vista nuevo que ahí sólo se anuncia.» Gesine Märten, (Ed) *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, Madrid, Biblioteca nueva, Fundación Ortega y Gasset. 2008, p. 87. Subrayado en el original.

116. José Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. J. Lasaga (Ed), Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 64. Confirmaría esta tesis la presentación que el propio Ortega hizo de su filosofía en 1934 en donde las ideas de MQ ocupan un lugar protagonista mientras que las tesis de TNT apenas se mencionan.

117. José Lasaga. "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica" en *Revista de Occidente*, nº 293, 2005, pp. 5-26.

A los trabajos que ya presentamos sobre la cartografía de la psique humana en «Biología y Pedagogía» (1920), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y «Vitalidad alma y espíritu» (1925) hay que sumar los *Estudios sobre el amor* (1927), así como «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» (1925) y «Corazón y cabeza» (1927). El conjunto de estos textos pueden leerse como un intento de describir fenomenológicamente «al hombre como un todo en el que convergen sus capacidades mentales: pensamiento, deseo, sentimiento y estimación, insertas en un cuerpo con el que aquellas tienen intercambios que también es necesario estudiar.¹¹⁸» Como intentamos demostrar algo más arriba, esta conceptualización de la vida desde su psique o conciencia se presta a más equívocos que soluciones y no llega a dar una explicación satisfactoria sobre la razón vital subyacente a tan diversas manifestaciones de la intimidad humana.

La segunda concreción del proyecto de los años veinte se da en forma de una historiología o ciencia histórica que, partiendo una concepción de la razón más amplia que el racionalismo y el positivismo, sea capaz de interpretar la pluralidad de formas humanas y culturales que la humanidad ha desarrollado a lo largo del tiempo y el espacio. Del mismo modo que la doctrina del punto de vista suponía una alternativa epistemológica tanto al escepticismo como al dogmatismo, desde una perspectiva histórica Ortega buscará una vía hermenéutica que explique las variaciones del espíritu humano evitando tanto el relativismo subjetivista como el universalismo absolutista. Las lecturas de Spengler, Frobenius y Hegel marcarán en esta etapa las coordenadas desde las que el filósofo repensará la noción de cultura de los años anteriores y trasladará el problema del sentido al ámbito de la vida misma en su devenir histórico. En consecuencia la formulación de el tema de su tiempo evolucionará en los siguientes años desde la incardinación de la razón en la vida a la articulación entre lo temporal y lo eterno.

118. *Ibíd*, p. 14.

Así, leemos en 1928:

Yo espero por razones muy concretas que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. [...] Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual que se resiste a prescindir de ambas dimensiones; la temporal y a eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación para la cual yo he procurado iniciar un método, que los alemanes, propensos a la elaboración de etiquetas, me han bautizado con el nombre de “perspectivismo” (VIII, 121-122; QCQF, 1928).

Este propósito de articular lo temporal y lo eterno quedará fijado en 1924 bajo el nombre de «razón histórica». El interés de Ortega por comprender otras vidas u otras épocas desde su contexto histórico está presente desde muy temprano y puede comprobarse en numerosos textos desde 1910 en los que bien se hace patente la preocupación por la historia o bien aparece explícitamente el término «razón histórica». Si a esta consideración sumamos el creciente protagonismo que la historiografía tendrá a lo largo de los años veinte y que a partir de los treinta el propio Ortega utilizó preferentemente el nombre de «razón histórica» para referirse a su sistema filosófico, es natural considerar la persistencia de esta noción y su acomodo en el sistema como una concreción o desarrollo temático de la razón vital. Esta es la tesis que defiende José Gaos, quien al analizar el profetismo orteguiano divide la obra de su maestro en cuatro etapas señalando 1924 como el punto de inflexión hacia la razón histórica:

a partir del momento de las *Atlántidas* [...] el "historicismo" va a hacer prevalecer inequívoca y definitivamente el "vitalismo", el "humanismo", en la manera de concebir y desarrollar los temas, desde un principio "humanos", de Ortega. Este pasa así de la "razón vital" en el sentido del repetido "biologicismo" a la "razón vital" en el sentido de la "razón histórica"¹¹⁹

119. José Gaos, *op. cit.*, p. 64.

De esta lectura continuista también participan con mayor o menor matiz Julián Marías¹²⁰, Rodríguez Huéscar¹²¹, Pedro Cerezo¹²² y Zamora Bonilla¹²³ entre otros. Si bien es esta una interpretación lícita, en este trabajo apostamos por otro camino explicativo —no necesariamente incompatible con el anterior— en el que caracterizaríamos esta etapa bajo el rótulo de «sentido histórico» reservando el término «razón histórica» para el pensamiento orteguiano posterior a 1930 por fundamentarse éste en una noción de «vida» metafísicamente distinta de la expresada en la etapa anterior. No obstante este apunte —que confiamos en que se irá legitimando en el desarrollo del presente estudio— es innegable que la cuestión histórica pasará a ocupar el primer plano de las meditaciones orteguianas a partir de 1923-1924 hasta el punto de ser utilizado como referencia de toda su filosofía posterior. Así pues, exista continuidad o ruptura en el desarrollo de la «razón histórica» es preciso que nos ocupemos de su significación en el arco que va desde *Las Atlántidas* (1924) a «*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología» (1928).

Al analizar *El tema de nuestro tiempo* ya hicimos notar que el sistema filosófico que presenta Ortega no aspira tan solo a mediar en las relaciones entre cultura y vida sino a hacer de tal articulación la fundamentación de una ciencia histórica en la que sea posible la profecía o previsión de futuro¹²⁴. En otras palabras: la necesidad psíquica desde la que Ortega articula la relación vida-cultura sirve también de fundamento para investigar las leyes del devenir histórico. Del mismo modo que la psique humana posee determinada estructura y desarrollo, así el cuerpo social está dotado de cierta perspectiva y jerarquía que permitiría al espíritu observador entrever en el presente los

120. Ortega. *Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 197-213.

121. *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1966, p. 178-199.

122. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 179-201.

123. «La razón histórica», en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, pp. 91-120.

124. La misión profética de la razón histórica fue en mayor o menor grado una constante en la producción orteguiana. Sobre este respecto puede consultarse "La profecía en Ortega" de Gaos, *op. cit.*, pp. 57-126.

síntomas del porvenir. «Sensibilidad vital» y «generaciones» son, como vimos, las piezas claves para comprender los ciclos históricos.

Resulta significativo que tras el golpe de Estado de 1923 Ortega añadiese a *El tema de nuestro tiempo* un apéndice sobre las revoluciones que apunta claramente hacia lo que será más tarde el esquema de las crisis históricas y que podría haber encontrado su sitio, en tanto estudio psicológico del devenir histórico, como núcleo *a priori* de una futura metahistoria. En el apéndice Ortega propone una estructura cíclica del mecanismo psíquico que puede ser aplicado tanto al individuo concreto como al desarrollo político de las naciones o a los períodos históricos. Según este esquema, el alma humana atraviesa tres etapas: el espíritu tradicionalista, el espíritu racionalista y el espíritu revolucionario. El objetivo de «El ocaso de las revoluciones» es precisamente advertir del fin del espíritu revolucionario en Europa. A juicio del filósofo, a este estado revolucionario le sigue un estado de superstición o misticismo que se corresponde con lo que denomina el «alma desilusionada» propia de las épocas de decadencia; la derrota de la utopía idealista deja al hombre desmoralizado, mengua su potencia vital, la tierra se despuebla, la humanidad se encoge y allá donde uno mire sólo encuentra cobardía y superstición¹²⁵.

Volviendo al «sentido histórico» es preciso señalar que la noción de cultura que vimos al tratar la obra de 1923 se verá sustancialmente modificada un año más tarde a través de la lectura de Leo Frobenius y en ese sentido *Las Atlántidas* representan un avance respecto a *El tema de nuestro tiempo*. Los estudios etnográficos del alemán sobre la cultura africana ampliaron notablemente el horizonte cultural de Ortega proporcionándole argumentos que le permitieron alejar su noción de razón histórica de la

125. Sorprende la precisión con la que Ortega capta el espíritu de su época años antes del auge de los totalitarismos. «En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto el can que busca un amo. [...] Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquiera cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.» (III, 640; TNT, 1923)

normatividad y trascendencia de la razón moderna. La noción de Cultura superior de la tradición alemana (*Kultur*) se vio sustituida por una menos provinciana, mucho más universal y básica que comenzaba a asemejarse a lo que más adelante serán las creencias en tanto que horizonte vital de interpretación desde el cual se vive.

Junto a Frobenius, el otro gran pilar del «sentido histórico» en esos años es Oswald Spengler. A pesar del aire de familia en la consideración organicista de los cambios históricos, el español distanciará expresamente su posición respecto al morfologismo germano. *La decadencia de Occidente*, publicada en 1918 habría supuesto sin duda un incentivo para la reflexión orteguiana sobre la ciencia histórica. No obstante, el perspectivismo orteguiano juzgará que el relativismo del alemán cae en cierto dogmatismo puesto que la afirmación de la rigurosa diversidad cultural obliga a pensar cada pueblo y cada época desde su horizonte cultural dotando a éste de una pretensión de universalidad extemporánea inconexa con el resto. Como aclara Marías: «Se han hecho intentos de historia universal, no sólo europea (Helmholtz), pero sin universalidad histórica: la pupila recorre todo el globo terráqueo, pero le dirige miradas europeas»¹²⁶. La crítica al relativismo de Spengler y Frobenius reside en que al haber dado una dimensión metafísica al pluralismo haciendo de él un punto de llegada en lugar de tomarlo como punto de partida ha caído en un particularismo exclusivista que imposibilita la realización de una historia universal policéntrica donde haya lugar para todos los ámbitos culturales, donde «el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista» (III, 766; A, 1924). Este y no otro sería el propósito del sentido histórico.

126. Julián Marías, Op, cit., p. 202.

Ortega emprenderá un camino que seguirá el resto de su vida al afirmar que lo que distancia a dos hombres en el tiempo no son sus creencias, «sino que el aparato mismo espiritual es muy otro¹²⁷» (III, 770; A, 1924). Desde el programa antropológico de los años veinte el desarrollo de la razón histórica se cifra en el desarrollo de una «psicología de la evolución» que reconstruyese los sistemas de categorías que históricamente han aparecido para mostrar desde ellos la peculiaridad del sentido de cada pueblo y en cada época (III, 770; A, 1924). Como mencionábamos más arriba, y aunque el enfoque es bien distinto, podemos marcar como precedente de esta psicología de la evolución «El ocaso de las revoluciones» y la plenitud de su desarrollo en el esquema de la crisis de *En torno a Galileo*. Ya llegaremos a eso. De momento nos quedamos con la idea de que Ortega encuentra en la dilatación del concepto de cultura el modo de incardinar la razón en la razón vital, ya que el *sentido* no es exclusivo de la cultura occidental sino de toda vida humana. El descubrimiento determinante hecho en estos años se resume en la siguiente afirmación: «El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido» (III, 769; A, 1924).

Desde este enfoque, la valoración del culturalismo europeo se tiñe así de nuevos matices y coloca al español a la altura de los estudios antropológicos de su tiempo al considerar que la civilización europea ha juzgado desde un soberbio etnocentrismo todas las manifestaciones culturales en función de su mayor o menor contribución al progreso de sus

127. De forma similar afirmará Ortega en 1927 que «Del hombre del siglo XVIII nos separa, más que el credo cultural, el mecanismo psíquico. Somos aparatos distintos.» (II, 597; FS, 1927) Si leemos estas citas desde la posterior distinción entre ideas y creencias debemos entender que lo que diferencia a dos hombres en el tiempo no son sus ideas sino sus sistemas de creencias, éstas últimas se convertirán en el auténtico objeto de estudio de la razón histórica porque sólo desde ellas es posible comprender «desde dentro» el fenómeno histórico. Atendiendo a la evolución en los textos tenemos que en *En torno a Galileo* ya no será el aparato psíquico sino «la estructura objetiva de la vida» la que determine la diferencia entre los hombres. (VI, 384; ETG, 1933). Una vez fijada la noción de creencia en *Historia como sistema* leemos: «el diagnóstico de una existencia humana -de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás» (VI, 48; HS, 1935) Más adelante, este quehacer de la razón histórica se hará patente en *La idea de principio en Leibniz* en la filiación de los diferentes «draomas» o «modos de pensar» entre los que se incluirá el propiamente filosófico. (IX, 1106; IPL, 1947) En el siguiente capítulo analizaremos el sentido y alcance de esos cambios.

valores culturales como han sido la ciencia o la técnica, dejando al margen de toda consideración todo aquello que no se ajustase a sus patrones unidireccionales civilizatorios¹²⁸ (III, 765; A, 1924). Una vez más se apoya Ortega en las nociones biológicas de Uexküll para afirmar que no existe un entorno homogéneo sino que cada organismo —en este caso pueblo o comunidad— tiene su propio medio —léase cultura.

Este paso hacia el reconocimiento de la universalidad de la cultura resulta fundamental en el desarrollo de la ciencia histórica pues solo desde la comprensión de todas las culturas —afirmará el filósofo— podrá el hombre sacar consecuencias de orden estimativo (III, 771; A, 1924). Tiene razón Pedro Cerezo al señalar que en 1924 el sentido histórico se proyectaba desde una psicología evolutiva y una axiología¹²⁹. No obstante, creo que la axiología que aquí se perfila apunta en una dirección algo distinta a la de 1923. Ortega no renuncia a una teoría de los valores porque eso le conduciría al relativismo, pero su comprensión de la universalidad de la cultura le lleva a renegar del trascendentalismo que operaba de fondo en *El tema de nuestro tiempo*. Los valores existen y deben ser reconocidos pero desde una nueva integración en la perspectiva histórica. En un giro no exento de hegelianismo como ha señalado Cerezo¹³⁰, el filósofo afirma que el desarrollo del sentido histórico conducirá a un nuevo modelo de clasicismo en el que se verá que cada cultura representa un ideal de humanidad en algo. Lo absoluto y sobrehistórico no estaría pues en la plenitud de cada pueblo sino en la línea histórica que dibuja la articulación de todos los ideales que en el mundo han sido (III, 771; A, 1924).

Frente al ucronismo del racionalismo que obvia la historicidad para

128. Sobre la relación entre la postura antropológica de Ortega en los años veinte y los estudios etnográficos de su tiempo véase Alejandro de Haro Honrubia, "Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: una reflexión desde Ortega" en J. San Martín y D. Moratalla (Eds.) *Las dimensiones de la vida humana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 111-121.

129. Pedro Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 186-187.

130. *Ibíd.*

salvar la verdad y frente al relativismo que imposibilita la comprensión de la diversidad cultural, el perspectivismo se afirma una vez más como una tercera vía que salva tanto la *pluralidad* como el *sentido* en su afirmación de la historicidad como la vía de participación finita en la verdad atemporal. Jesús Díaz expone perfectamente la dimensión histórica del perspectivismo en estos términos:

cada pueblo y cada época configura en los diversos sujetos un alma típica, una sensibilidad determinada que les hace captar con verdad unos elementos de lo real, pero que los deja ciegos para otros. Cada pueblo en un momento determinado de la historia asiste, porque está preparado para ello, a una revelación; genera una retícula, un conjunto, también podríamos decir, de "categorías" que le permite conectarse con una parte de la realidad, una parte, insisto, que acoge con verdad sin deformación¹³¹

Siguiendo el análisis del profesor Díaz podemos decir que el «sentido histórico» supone una reformulación de los márgenes de la racionalidad pura del idealismo desde la contingencia, finitud e historia. Si el sentido no pertenece a la cultura sino a la vida, el instrumento que lo desvela no está en la lógica de la razón pura sino en la razón vital e histórica. El perspectivismo es una apuesta clara en contra de la trascendentalidad del conocimiento y a favor del reconocimiento del pluralismo, sin que por ello haya que renunciar a la racionalidad del acontecer humano. Lejos de ser un obstáculo para la razón, la diversidad histórica y cultural es lo que posibilita la verdad. El fracaso del culturalismo eurocéntrico y la constatación del pluralismo en todos los ámbitos culturales invitan a renunciar a la pretensión de un punto de vista absoluto, no obstante —apuntará Ortega— «el pensamiento *debe ser* unitario» (III, 764; A, 1924). Quizá por eso resulta inevitable que busquemos desde nuestro lugar en el mundo un sentido que abarque la diversidad y el devenir histórico.

131. Jesús. M Díaz, "Más allá del racionalismo y del relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*". En M.C. López Sáenz, J.M. Díaz Álvarez (Eds) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2012, p. 118.

El perspectivismo se ajusta mejor que ninguna otra doctrina a esta exigencia pues si bien busca la integración de las perspectivas que nos permita acercar con sentido lo que en otro tiempo fue evidente y hoy resulta tan lejano, también es consciente de su limitación y deja siempre «abierta la posibilidad de que los hechos se nieguen a coincidir con ese ideal de unidad que alienta en el interior del pensamiento» (III, 764; A, 1924). El sentido histórico se constituye, por tanto, como un sistema abierto y progresivo que supera la variabilidad histórica gracias a la composibilidad de perspectivas de la verdad ucrónica¹³².

Siguiendo la vía histórica iniciada en 1924 Ortega habría proyectado la publicación de una biblioteca de historiología que se iniciaría con la traducción española de *La Filosofía de la Historia* de Hegel en 1928 cuyo prólogo estaría firmado por nuestro filósofo —aunque no llegó a publicarse como tal. En el artículo que salió de ese estudio Ortega amplía la crítica al idealismo al terreno del historicismo examinando las pretensiones de científicidad de la escuela histórica posterior a Hegel. Según el pensador madrileño, el interés positivista de los historiadores del siglo XIX por basarse en los hechos, fuentes y documentos desembocó en una «ciencia histórica» meramente documental o filológica, formada por una colección o agregado de datos pero totalmente desprovista de sentido. Para que la

132. Queda aquí pendiente la cuestión de si en este momento Ortega cree necesario postular un absoluto racional. Si atendemos a lo que será el desarrollo de la razón histórica a partir de la segunda navegación debemos coincidir con la respuesta negativa que da Jesús Díaz que califica el sistema orteguiano de «hegelianismo sin sujeto» *op. cit.*, p. 126. Sin embargo, si somos escrupulosos con la cronología tendremos que admitir que los testimonios anteriores a 1930 no permiten tal consideración pues la noción de vida sobre la que se sustenta el perspectivismo orteguiano todavía adolece de cierto sustancialismo (aunque sea al modo leibniziano entendiendo la sustancia como «germen de acción»). Así, en el apéndice a «La Filosofía de Hegel y la historiografía» Ortega argumenta lo siguiente en defensa de una ontología *a priori* del fenómeno histórico: «Nos urge conocer, siquiera en vaga proximidad, la estructura real de lo histórico. Como toda estructura real tendrá su sustancia: *quien* subsiste en lo histórico. Sin embargo, no es esto -la sustancia- lo más urgente. Lo histórico comienza por presentárenos en forma de variación en el tiempo, de modificación, de cambio. Lo histórico es primero cambio histórico. Por tanto, su *aspecto* primario es movimiento. De aquí que nuestra curiosidad más urgente vaya a esta pregunta: qué hay de real en ese movimiento aparente; por tanto, en qué consiste el movimiento real. Hasta pudiera ocurrir que la sustancia histórica fuese en sí misma movilidad.» (VIII, 21; H, 1928) Podríamos decir que mientras Ortega no pase del paradigma del «movimiento» al del «acontecimiento» en 1929, más que «hegelianismo sin sujeto» deberíamos hablar de «hegelianismo de la vida».

Historia se constituya realmente como una ciencia comprensiva y no meramente explicativa —dirá Ortega— tiene que partir de ideas constructivas, hallar constantes *a priori* y núcleos de sentido que articulen los datos brutos. Si bien Hegel se acercó a esta posición al buscar en la historia una estructura y sentido, su empeño resultó insuficiente al haber identificado lo racional con el concepto lógico. No obstante, el filósofo intentará redimir el absolutismo lógico del alemán trayéndolo hacia sus propias posiciones:

A mi juicio -escribirá Ortega- ésta fue la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento —y que es, sin duda, manca-, el brillo de esta magnífica verdad? La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de providencia. Se habla siempre de la razón (logos), sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada es la cosa*.

Se trata, pues, nada menos que de la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y Descartes, y al juntarlos evadirse de ambos (V, 244-245; FHH, 1928).

Resulta especialmente interesante la llamada de atención que hace Domingo Hernández en su tesis doctoral donde afirma que el resalte de este texto, que sirve a Ortega nada menos que de puente entre su posición y la de Hegel, se basa en un error de traducción que bien pudo ser intencionado para utilizar los argumentos de Hegel contra Kant en provecho de su crítica al subjetivismo neokantismo al tiempo que despojaba a Hegel del predominio lógico del concepto, inscribiendo la razón pura en el horizonte abierto de la razón histórica¹³³.

133. «El texto —apunta el profesor Hernández— está subrayado por Ortega en su edición de la obra, y de un modo más fuerte la frase clave, "die Vernunft in ihrer Bestimmung gefasst, dies ist erst die Sache". La traducción de esa afirmación de Hegel vendría a decir: "La razón tomada en su determinación, éste es únicamente el asunto". Ahora bien, el error es demasiado grave como para que Ortega lo hubiera pasado por alto, más sabiendo que lo había leído en el original alemán.» Domingo Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*,

Lo que nos interesa de la cita es que a través de ella Ortega introduce una cuestión fundamental por la que liga la ciencia histórica a la filosofía de la historia integrando el marco empírico y la reflexión conceptual en su propia propuesta de razón vital aplicada a la Historiología: las constantes *a priori* que dan sentido a los datos no pueden provenir de la mera especulación o de una instancia suprahistórica sino de un leal atencimiento a lo real. El *sentido* no procede pues, de la construcción simbólica de la razón sino que es la historia misma la que mirada con lealtad nos muestra su norma interna unificando de este modo *concepto* y *realidad*. La vivificación del estrato de materialidad del que hablábamos en el epígrafe anterior y la pretensión de hacer de la vida un principio comienza a dar sus frutos desde la nueva perspectiva histórica; aquí ya no es la vida la materia inerte y la razón la potencia activa que extrae de ella el sentido sino al revés, la vida misma es actualidad que informa a la razón según su *logos* interno¹³⁴. Aunque sea extensa merece la pena reproducir la cita íntegra:

La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma. En sentido estricto no hay, pues, un pensar formal no hay una lógica de la abstracción de un objeto determinado en que se piensa. Lo que siempre se ha denominado *pensamiento lógico puro* no es menos *material* que otro cualquier. Como todo pensar disciplinado, consiste en analizar y combinar ideas objetivas dentro de ciertas limitaciones -los llamados principios. En el caso de la lógica pura, estos principios o limitaciones son sólo dos -a saber: la identidad y la "contradicción"- Pero estos dos principios no son principios de la actividad subjetiva, que de hecho se contradice a menudo y no es nunca rigurosamente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro intelecto funciona atendiendo sólo a estas dos formas del ser, analiza y combina los objetos, reduciendo éstos a meros sustratos de las relaciones de

Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 294 ss.

134. Si bien en *Meditaciones* ya encontrábamos esta idea, la concepción vitalista de los años veinte de la espontaneidad como *natura naturans* añadió un matiz dinámico a la consideración de la materialidad en tanto *vis* matricial que determina no solo la realidad sino también el propio pensamiento.

identidad y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a esas formas añadimos la de relación numeral, tenemos el *logos* aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico, etcétera, etcétera. Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pesamos con las cosas. (V, 244-245; FHH, 1928)

Esta primera formulación de la des-subjetivación de la razón —que de algún modo ya aparecía prefigurada en la teoría de la metáfora— será un paso decisivo hacia la superación del idealismo y su desarrollo como método de la razón histórica e irá ganando en importancia hasta el final de su obra. El «pensamos con las cosas» es sumamente interesante para Ortega pues cuadra perfectamente con la máxima husserliana que ya le había llevado a hablar del «logos del Manzanares», cada cosa lleva en sí un *logos*, un índice de perfección que la razón puede desvelar. Sin embargo, la lectura que hace de Hegel le permite postular un «hegelianismo de la vida» que amplía los límites de la razón y le aleja a un mismo tiempo tanto del subjetivismo neokantiano como de la fenomenología¹³⁵. La «cosa» ya no es un objeto estático frente al sujeto, sino la propia vida que en su devenir histórico va dando razón de sí en sus diversas manifestaciones de sentido¹³⁶.

135. Recordemos que el *Anejo* a Kant dista tan sólo unos meses de los textos que aquí estamos comentando.

136. Aunque todavía no encontramos aquí nada parecido a una crítica al sustancialismo y estemos lejos de un pensar *a posteriori*, las tesis «pensamos con las cosas» y «la razón determinada es la cosa» son, en mi opinión, el germen que llevará a un definitivo distanciamiento respecto de la fenomenología y a la reformulación del perspectivismo en la noción de creencia. Creo que Gaos vio con claridad esta cuestión al afirmar en la temprana fecha de 1935 que el intuicionismo fenomenológico resultaba insuficiente para captar la realidad de la vida humana porque ésta tiene una estructura dialéctica. «La razón vital es la razón dialéctica en que se capta a sí misma la realidad radical, que es la vida humana, la historia.— Ahora bien, esta dialéctica va a diferir de la hegeliana en lo que más daño le hizo a ésta: la dialéctica hegeliana, dialéctica de la idea, pudo intentar ser construcción apriorística —y arbitraria— de la evolución de ésta: la dialéctica de la realidad no tiene sentido sino como captura fiel y obediente *a posteriori* de la evolución de ésta: es decir, siguiéndola en su misma evolutiva realidad.» citado por José Lasaga en «La razón histórica como crisis de la razón» en *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso de la Red española de Filosofía*. Vol. XV, 2015, p. 32.

No obstante, si la Historia pretende ser una ciencia —como pretende Ortega en estos años— y no mero cronicón, no podía limitarse a describir el acontecer humano. Para poder dotarlo de sentido y ver el hecho histórico «desde dentro» debía establecer primeramente una metahistoria u «ontología de lo histórico es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana» (V, 242; FHH, 1928) esto es, constituirse una ontología de la realidad histórica¹³⁷. Sólo así podría «determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay» (V, 242; FHH, 1928). De este modo el filósofo parece abandonar el proyecto psicológico de 1924 en pos de una metafísica de lo histórico. La tesis subyacente a este cambio es que el *a priori* ontológico en el que se fundamente la Historia deberá sistematizarse como una ontología categorial que no será psicológica, ni sociológica pues ambas resultan ser una abstracción que arrancan al individuo del todo histórico¹³⁸ (VIII, 21; H, 1928). La razón histórica se constituye así desde la pretensión de ser un *saber sintético* que articule las constantes *a priori* de la realidad histórica con la descripción concreta del devenir humano.

Aunque no será hasta un poco más tarde cuando encuentre en la ocasionalidad de los conceptos el modelo de concepto histórico apropiado para tal fin¹³⁹, la tarea de la razón histórica aparece ya perfilada como pensar sintético y dialéctico definido en este momento por unos estándares científicos de inspiración galileana que determinarán el desarrollo de este

137. Como señala Javier San Martín, el proyecto filosófico orteguiano en fechas adquire la forma de una «ontología regional del ser humano». La consideración de antropología filosófica como una ontología regional supeditada a una filosofía primera habría impedido «la formulación de lo que hará Ortega a partir de 1928/1929, cuando el humano aparece como realidad radical, cuya elucidación como *metafísica* de la vida humana determina el sentido de la segunda navegación.» en «Ortega y la técnica», *Revista de Occidente*, n°372, 2012, p. 19-20.

138. Como veremos el proyecto psicológico no será abandonado del todo, al menos hasta después de *¿Qué es filosofía?*. Los estudios psíquicos de la intimidad se transformarán desde un enfoque metafísico en una analítica categorial del vivir y a partir de ésta se desarrollará la estructura dinámica de la vida humana. Los siguientes capítulos de este trabajo están dedicados a esa cuestión.

139. Víd. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1966, p. 184

programa teórico en los años inmediatamente posteriores:

Toda ciencia de realidad -y la Historia es una de ellas- se compone de estos cuatro elementos: a) un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar- la materia en física, lo «histórico» en Historia. b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables. c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis. d) Una vasta periferia rigurosamente empírica -descripción de los puros hechos o datos. La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. (V, 237; FHH, 1928)

No cabe duda de que la formulación del «sentido histórico» entre 1924 y 1928 indica un cambio de dirección respecto a la trayectoria que hasta entonces había dibujado la reflexión orteguiana. El giro del tema de nuestro tiempo hacia la historicidad, la ampliación de la noción de cultura, el énfasis en el pluralismo, la constatación de que no hay hecho humano sin sentido, el «pensamos con las cosas» como razón sintética, la búsqueda de un *a priori* histórico... todo ello marca sin duda un punto de inflexión. Sin embargo también es cierto, como concluye el profesor Lasaga a propósito de esta etapa, que el planteamiento de estos años deja al menos dos graves problemas. Por una parte no llega a articularse la relación entre la etnohistoria y la psicología descriptiva, mientras que una pretende establecer leyes abstractas de la vida individual, la otra pretende dar cuenta de la pluralidad y diversidad de la vida histórica y social¹⁴⁰. Ciertamente, la propuesta historiológica de Ortega adolece en este punto de cierta imprecisión porque no termina de ajustarse la relación entre vida e historia¹⁴¹. Así, unas veces parece hacer de la Historiología una metafísica de la vida cuyo núcleo podría asemejarse a la psicología analítica en tanto que

140. La articulación entre las dimensiones individual, intersubjetiva y social del ser humano queda esbozada en los últimos párrafos de «*La Filosofía de la Historia de Hegel*» y será el problema central de la sociología orteguiana de los años cuarenta y cincuenta.

141. Esto se resolverá cuando Ortega llegue a la conclusión de que la realidad radical que es la vida humana tiene una consistencia histórica y que el hombre, por tanto es un «peregrino del ser».

estructura *a priori* del ser humano concreto e individual y otras veces ese núcleo analítico es identificado como «lo histórico» haciendo referencia a su carácter social. La segunda cuestión está ligada a la primera, pues el proyecto de hacer una ciencia del hombre quedaba de algún modo sujeta a una concepción genérica de la vida humana que no puede dar cuenta de la irreductibilidad de la libertad individual. «Combinar el respeto a ese carácter de absoluta singularidad con un tratamiento metódico que permita hablar en términos universales es lo que Ortega logró con su salto desde el programa «científico» de los años veinte al programa «metafísico» de los años treinta.¹⁴²»

Si consideramos la antropología filosófica y la Historiología como intentos de establecer una ontología de la realidad humana¹⁴³ y la atención a la metafísica en los estudios sobre Leibniz de 1925 y 1926¹⁴⁴ podemos conceder cierto crédito a la reclamación que el filósofo hace en *La idea de principio en Leibniz* de que ya había comenzado en 1925 un «replanteamiento del problema del Ser¹⁴⁵» (IX, 1118; IPL, 1947). No obstante, aunque Ortega

142. José Lasaga. Op. cit. (2005), p. 17

143. El siguiente texto de 1928 —que significativamente no llegó a hacerse público en vida de Ortega— es un buen argumento a favor de la Historiología como programa metafísico: «Se impone, pues, frente al puro contingentismo en que ha sido educada nuestra mente reaprender la sabiduría que ya lograron los griegos -Parménides, Platón, Aristóteles-, según la cual, "ser" significa las constantes de un fenómeno. Lo histórico que es, en definitiva, la vida humana en sus variaciones consiste, por lo pronto, en un sistema de constantes. Estas constantes son las que abren un margen a su propia variación. Y la misión completa de la historia consistiría en determinar ante cada caso cuál es la porción constante y cuál la indeterminación que el azar y a contingencia producen en aquélla. Así toda etapa y situación que tomemos nos mostrará que en ella es posible un cierto número de cosas y que otras son, por el contrario imposibles. Pero cuáles de entre aquellas posibilidades se realizan depende del azar» (VIII, 23; H, 1928)

144. El «brinco hacia la metafísica» por estas fechas es defendido por Ciriaco Morón en *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 348. También Antonio Regalado ve en el texto de 1928 el comienzo de cierto programa metafísico que se transformaría tras la lectura de *Ser y Tiempo* «La pregunta a plantear para la historiología la resume en tres interrogaciones: "¿Cuál es la textura ontológica de ésta (la realidad histórica)?; ¿de qué ingredientes radicales se compone?; ¿cuáles son sus dimensiones primarias?" Estas preguntas arrastrarán al pensador hacia una ontología del ser como ser histórico, en su estructura invariable y en su dimensión cambiante.» Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 81-82.

145. Para ser justos, y a juzgar por la referencia explícita de «Historiografía» a Parménides, Platón y Aristóteles más que un «replanteamiento» lo que Ortega proyecta en 1928 es una vuelta a la metafísica desde el eje de lo histórico. A pesar de la *prioridad* que Ortega esperaba demostrar sobre Heidegger lo cierto es que no será hasta después de leer *Ser y Tiempo*, cuando el español se

encaminase sus reflexiones hacia una ciencia *sintética a priori* de la realidad histórica y la vida se hubiese constituido como norma y principio de la filosofía, lo cierto es que la «vida», tomada unas veces como «vitalidad creadora», otras como «intimidad psíquica» y otras como «historia», todavía no era pensada como realidad radical.

Si hacemos balance del proyecto orteguiano concluiremos que la búsqueda del «punto de vista de la vida» que veíamos en *Meditaciones* bajo los auspicios de la fenomenología se había transformado al final de los veinte en un proyecto historiológico que busca ver la realidad «desde dentro» y que reviste la forma de una antropología filosófica de corte esencialista cuyo objetivo es dar razón de las categorías de la mente humana a lo largo de la historia y predecir su evolución social.

La nota al pie que cierra « *La Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología» en la que se hace eco de la recientísima publicación de *Ser y Tiempo* ¹⁴⁶ nos pone sobre la pista de las hondas transformaciones que la filosofía orteguiana sufrirá a partir de ese momento. La analítica existencial de Heidegger proporcionará al español la clave para reformular el núcleo *a priori* que buscaba para su historiología desde las categorías de la vida pensada ya como realidad radical. En ese sentido podremos hablar de una superación integradora del programa antropológico en una metafísica del vivir humano que se irá fraguando desde los cursos argentinos de 1928 y culminará en el anuncio formal en 1934 del sistema de la razón histórica que se estructurará en torno a la noción de creencia. Este camino será el que recorreremos en el siguiente capítulo.

replantee la noción de vida en términos estrictamente ejecutivos.

146. Téngase en cuenta que *Ser y Tiempo* salió a la luz en la primavera de 1927 y el artículo del español está fechado en febrero de 1928.

CAPÍTULO 2.

EL CAMINO HACIA LA NOCIÓN MADURA DE CREENCIA. 1929-1935

En el capítulo anterior dejábamos a Ortega en 1928 ante un gran proyecto historiográfico que indudablemente tenía la aspiración de convertirse en un «sistema de la razón histórica». Antes de adentrarnos en él me gustaría detenerme un momento en un texto fechado junio de ese mismo año que bien puede leerse como una autobiografía intelectual y que en gran medida es una declaración de intenciones que nos sitúa en el umbral de la aún no anunciada y apenas presentida «segunda navegación» de la filosofía orteguiana.

El artículo en cuestión lleva por título «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)». Como han hecho notar Ciriaco Morón¹⁴⁷ y Philip Silver¹⁴⁸ la deuda de Ortega con Scheler no fue menor, no es de extrañar pues, que en su muerte quisiera el español rendirle un último tributo. Este precioso texto es ya un caso práctico de la razón histórica, en él recorre el arco temporal de la vida del propio Scheler tomando como hilo conductor la consideración del *sentido* en la historia de la filosofía de los últimos tiempos.

Max Scheller —nos dirá Ortega— nació en un mundo vacío de sentido pero n lleno de hechos. Nos describe de este modo al hombre positivista como un fonambulista que vive en un mundo inestable donde las máquinas, resultantes del interés utilitario, suplían de algún modo la falta de contextura ontológica de lo real. No obstante, aún había quienes permanecían insobornables al imperio de la técnica, la economía y el dominio de la materia

147. *El sistema de Ortega*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, pp. 79, 101, 110, 150-154, 193-194.

148. *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 73-101.

y se esforzaban por defender el sentido en el caos positivista. Pero ellos — continúa el filósofo— también eran hijos de su tiempo y aunque quisieron demostrar que algunas cosas tenían sentido «no lograron descubrirlos más que en la cultura. [...] Pero la verdad es que la cultura representa dentro del universo muy poca cosa [...] Inclusive dentro del hombre, es la cultura solo un rincón» (V, 218; MS, 1928).

El gran acontecimiento entre principios de siglo y 1928 fue según Ortega la *fenomenología* de Husserl. Con ella llega la pleamar filosófica, el mundo eclosionó y «empezó a rezumar sentido por todos los poros». Dicho sentido no era el hipostasiado de la Cultura sino el sentido de lo concreto, de las pequeñas cosas que componen nuestra cotidianidad. «Cada una de esas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una "esencia", a consistir en algo fijo, o como yo digo, a tener una "consistencia"¹⁴⁹» (V, 218; MS, 1928). Así, nos aparece Scheler como un «embriagado de esencias», viviendo atropellado y caóticamente en una realidad cargada hasta los bordes de sentido. Pero la fuerza de dicha averiguación fue de tal magnitud que impidió al alemán ocuparse sistemáticamente de ese mundo a través de la metafísica, la lógica y la teoría del conocimiento.

Es en ese punto donde el narrador de esta historia da un paso al frente situándose en primer plano. Como si la muerte de Scheler pusiera también fin a una etapa de su propia vida afirma que «ahora, con su muerte, esa época se cierra -la época del descubrimiento de las esencias» (V, 219; MS, 1928). Coherentemente con su teoría de las generaciones, el español asume el papel de heredero cuya autoimpuesta misión no consiste sólo en asumir el nivel de sus mayores sino en avanzar desde ellos. Su intención no es, pues, distanciarse de la fenomenología sino salvarla, *regimentarla bajo un sistema*. Para ello, dirá, «es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema» (V, 220; MS, 1928).

149. Nótese que Ortega hace aquí equivalente «esencia» y «consistencia».

En el capítulo anterior vimos como Ortega presentó su proyecto en 1914 como una filosofía de lo concreto. Había encontrado en la fenomenología un método para hacerse cargo de la realidad en su inmediatez y, con más o menos fidelidad, hizo suyos los postulados de Husserl bajo la fórmula del perspectivismo. No obstante, la crítica al neokantismo de 1923 le llevó a asumir en cierto sentido esa misma concepción de la cultura oponiéndola a la vida para desde ahí proponer una alternativa. La confusión quedó en parte resuelta un año más tarde al afirmar que «el hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido» (III, 769; A, 1924). Los entonces recientes estudios etno-históricos habían reavivado el interés del filósofo por dar razón de los cambios históricos al descubrir que el sentido es también, quizá sobre todo, «sentido histórico». Éste no sería por tanto exclusivo de la cultura sino que pertenece a la vida humana en todas sus manifestaciones. La necesidad de hacer de la «razón histórica» un sistema consistente podría muy bien explicar el interés en aquellos años por la obra de Hegel pues, como sostiene Regalado: «el espíritu objetivo hegeliano sirvió para contrarrestar la vigente filosofía de los valores cultivada por el neokantismo y la ahistoricidad de la fenomenología trascendental de Husserl»¹⁵⁰. La confluencia de esos ingredientes desembocará en una propuesta historiológica en tanto metafísica del acontecer histórico. En estas se encuentra Ortega cuando apareció el libro del alumno más aventajado de Husserl. Nuestro análisis del capítulo anterior coincidía en este punto con Regalado:

Hacia 1928, cuando apenas ha iniciado el estudio de *Ser y Tiempo*, Ortega se acerca de nuevo a Hegel tanteando en la idea hegeliana del espíritu objetivo un posible modelo para un método del conocimiento histórico según la razón vital. El hecho de que Hegel derive la autoconciencia dialécticamente de la vida, le abrió las puertas a una posible integración de la razón vital con una teoría de la historia fundamentada en la realidad "vida". No existe ninguna evidencia de que

150. Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 84.

Ortega se planteara en aquel entonces el problema de la historicidad del hombre como realidad intrínseca a su temporalidad, vivencia pre-ontológica de esa temporalidad, eventual punto de partida de una fundamentación pre-teórica de una teoría de la vida humana¹⁵¹.

No podemos adivinar y mucho menos juzgar la impresión que la lectura de Heidegger causó en el español, eso quedará para siempre en el secreto de su intimidad. Lo que sí está en nuestra mano es valorar la evolución filosófica de los textos. Desde esa perspectiva podemos afirmar que la lectura del alemán debió sin duda azuzar la reconsideración del programa historiográfico conduciendo el proyecto orteguiano hacia la entonces algo desatendida fenomenología. Por esa razón decíamos al analizar «La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiografía» que Ortega «parecía» abandonar el proyecto psicológico por una metafísica de lo histórico. Como veremos en este segundo capítulo, en los textos de 1928 y 1929 el filósofo español retomará sus desarrollos fenomenológicos reformulando el enfoque psíquico de la vida y la historia desde una nueva consideración metafísica del fenómeno vital motivada por el modelo metodológico de *Ser y Tiempo*. Una vez pasado el maremoto alemán, cuando en 1933 reanude el tema de la dinámica histórica los fundamentos de su filosofía se encontrarán ya en el alta mar de la segunda navegación.

151. Ibid, p. 129.

2.1 El descubrimiento del vivir como realidad radical

¿Qué es filosofía?

Justo un mes más tarde de la redacción del artículo sobre Scheler que acabamos de comentar Ortega embarca hacia Buenos Aires. Podemos imaginar la ilusión y las expectativas que el pensador madrileño depositó en aquel viaje desde el recuerdo de su primera visita al país austral y el contraste con el clima político y social que dejaba en España que poco después retrataría en *La rebelión de las masas*. Los meses que pasó en Argentina debieron ser intelectualmente muy intensos pues tuvo que medir su propio pensamiento frente al novedoso sistema de Heidegger. Testimonio de ello son los dos cursos que allí dictó: *Meditación de nuestro tiempo* y *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* que pasaron con cierto sistematismo al texto que ahora nos ocupa.

Como es bien sabido, lo que hoy conocemos como *¿Qué es filosofía?* es el resultado de un curso ciertamente atípico que fue impartido fuera de las aulas porque Ortega se había sumado a los profesores que dimitieron de sus cátedras en protesta a la violenta represión que la dictadura había ejercido sobre la manifestación de los estudiantes ante el estatuto universitario. Las lecciones de este curso recogen todos los temas y preocupaciones que el pensador había desarrollado hasta la fecha: el perspectivismo, la nueva sensibilidad, el tema de las generaciones, la articulación entre lo temporal y lo eterno, la dinámica del tiempo, la crítica al escepticismo, relativismo y dogmatismo, la crisis de los fundamentos científicos, la limitación de la razón pura, la crítica al realismo y al idealismo... Pero en esta ocasión la exposición de todos estos motivos aparece articulada a través del método de Jericó en torno a un único objetivo: *descubrir la vida de cada cual en tanto coexistencia yomundo como dato radical del universo y principio innegable del filosofar*.

Aunque encontramos numerosos testimonios en la primera navegación en los que Ortega reivindica que la vida debe ser el objeto de la filosofía, lo cierto es que el proyecto de los años veinte de elaborar una antropología filosófica no giraba en torno a la vida en cuanto tal sino en torno al viviente.

Sólo después de conocer las tesis de Heidegger se atreverá el español a repensar sus propias ideas desde la consideración del vivir mismo. Como afirma José Lasaga con impecable precisión: pasamos «de considerar *el problema que es el hombre* a ocuparnos *del problema que tiene el hombre: su vida*¹⁵²».

«Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción» (VIII, 347; QF, 1929) El autor de *Meditaciones del Quijote* cree haber encontrado en la vida de cada cual el «universal concreto» que Hegel no llegó a alcanzar. Pues resulta que, siendo mi vivir lo más concreto e individualísimo que cabe imaginar, éste también responde a una estructura *a priori* universal que es posible describir sistemáticamente.

Lo que marca el nivel filosófico de este texto y hace de él un hito en el pensamiento de Ortega está en las dos últimas lecciones del curso. En ellas el filósofo despliega una analítica categorial del vivir sobre la que se sustentarán todas sus reflexiones posteriores. En los cursos argentinos ya encontramos un primer boceto de las categorías del vivir que pasarán a *¿Qué es filosofía?* sin apenas variación. Allí se describe la vida como:

- *Presencia*: vivir es «el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor», «asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos», «encontrarse a sí mismo en el mundo» (VIII, 39-40; QCQF, 1929)
- *Problema*: vivir «es encontrarse de pronto y sin saber cómo caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir sin nuestra anuencia previa, náufragos en un orbe impremeditado.» (VIII, 42; QCQF, 1929)
- *Elección*: «nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más; pero ese ser que somos no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser» (VIII, 43; QCQF, 1929)

152. José Lasaga, "José Ortega y Gasset: entre la vida y la razón" Estudio introductorio a *Ortega y Gasset*, Madrid, Gredos, 2012, p. 69.

- *Futurición*: «nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubren después, mirándolos desde ese futuro» (VIII, 45; QCCF, 1929)
- *Preocupación*: «la vida es preocupación. Sólo nos damos cuenta de ello en las hora difíciles, pero la vida es siempre eso, y en esencia no es más que eso; preocuparse. En cada instante resolvemos lo que vamos a ser en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida; es, pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse» (VIII, 48; QCCF, 1929)

Si bien es cierto que pueden establecerse puentes entre esta descripción y los desarrollos e inquietudes de las obras anteriores, pues las mimbres estaban ya sembradas desde los primeros textos de Ortega, la influencia de Heidegger —al menos en las dos últimas categorías— también resulta innegable¹⁵³. El despliegue e implicaciones de estos atributos del vivir son interesantísimos y que en mayor o menor medida irán apareciendo a lo largo de este trabajo. El argumento de este epígrafe nos impide detenernos a analizar estas cuestiones, no obstante dejamos referidos algunos magníficos estudios sobre el tema¹⁵⁴.

153. Mi opinión sobre la dependencia de Ortega respecto a Heidegger se halla lejos de la de Antonio Regalado quien afirma que término vida fue un lastre que impidió al español avanzar en la ontología. No obstante, coincido con él en que «*Ser y Tiempo* sirvió como modelo y guía para una ontología de la vida humana que Ortega ya había intuido en su primera época y que sólo llegó a desarrollar como perspectivismo historicista y fenomenología de los valores vitales.» Vid. Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 145 También encontramos interesantes y profundos análisis sobre la relación entre Ortega y Heidegger en Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 302-338 Y, por supuesto, en José Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. J. Lasaga (Ed), Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 201-242 y 309-359.

154. Sin duda, el estudio más riguroso y profundo sobre las categorías metafísicas de la vida humana es el de Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 119-184. Desde un enfoque mucho más crítico también encontramos un exhaustivo análisis de QF en José Gaos, *op. cit.*, pp. 344-359. Así como el reciente estudio de Pedro Cerezo «Las dimensiones de la vida humana» en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 104-137.

La cuestión que nos interesa destacar es el modo en que Ortega llega a la idea de mutualidad recíproca como dato radical del universo. Bajo su aparente claridad y didáctica expositiva encontramos en *¿Qué es filosofía?* un texto complejo, que está pensado para ser oído y no leído y repleto de alusiones y elisiones que es preciso desentrañar si se quiere llegar al fondo del mismo. El caso más significativo de este modo —nada inusual por otra parte— del proceder orteguiano atañe precisamente a la tesis nuclear del libro: a la justificación de la vida como realidad radical.

Las primeras lecciones de *¿Qué es filosofía?* tienen aparentemente un carácter propedéutico. En ellas Ortega se centra en tres cuestiones principales que son presentadas como diferentes giros en torno al tema que da nombre al curso. Son los siguientes: 1) la exposición de las ideas directrices de su producción anterior, 2) lo que podríamos denominar el «estado de la cuestión», esto es: el panorama filosófico del último siglo y, por último, 3) los requisitos del teorizar filosófico. Una vez establecido el tono y las bases de la reflexión en el desarrollo de esos tres puntos, el filósofo comienza la sexta lección¹⁵⁵ advirtiendo que la seguridad acerca de lo que hay —y ese es el quehacer de la filosofía en tanto conocimiento del Universo— puede obtenerse bien mediante inferencia o bien por evidencia. Aunque Ortega otorga *prioridad* a la evidencia sobre la prueba por ser su seguridad más radical y primaria, y conforme a ello declara su intención de dar con los datos del Universo, lo cierto es que la exposición que hace en los siguientes capítulos no se centra directamente en la cuestión de la evidencia sino que acaba tomando la forma de una demostración de su tesis filosófica a partir del análisis del realismo y el idealismo.

La búsqueda de la verdad indubitable no puede revestir otra forma que la del método cartesiano. Comienza nuestro filósofo poniendo en tela de juicio las quimeras y fantasmagorías que la mente imagina. No nos sorprende

155. Nótese que la referencia a las lecciones de este curso se hace por la edición de las obras completas de 2004 que no coincide con la numeración de ediciones anteriores. Para dar con la correspondencia con las obras de 1983 es preciso sumar una unidad a las lecciones aquí señaladas.

que junto a los centauros, unicornios y pegasos sitúe Ortega las teorías científicas pues ya años atrás había anunciado que la ciencia, «el admirable mito europeo» (II, 706; ODE, 1924), es también hija de la fantasía —si bien de una calidad más exacta. La siguiente porción de realidad sometida a examen es la que constituye el mundo externo. El filósofo asume provisionalmente la tesis sustancialista de lo real como *ser en sí* para inmediatamente enfrentarla a la crítica moderna: a la duda sobre la posibilidad de distinguir entre el sueño y la vigilia se le suma que los datos de los sentidos por los cuales accedemos al mundo no garantizan en modo alguno la existencia de éste. La realidad del mundo exterior —al margen de mi percepción— no resulta autoevidente.

Una vez despojada la realidad de las ideas y las cosas, el catedrático de metafísica se encuentra en situación de revivir el nacimiento de la filosofía moderna al quedar sólo con su dudar. En las siguientes páginas ahonda en la incuestionabilidad de la propia duda y consecuentemente en la afirmación de la subjetividad como dato radical del Universo moderno. La exposición se vuelve algo sinuosa a partir de este punto pues se van entrelazando varias líneas argumentales que, como veremos, no siempre llegan a término. Para no perdernos concentraremos las tesis de los capítulos VII y VIII en tres bloques: el análisis de la intimidad, la exposición del idealismo desde el sentido histórico y un examen crítico de las cegueras y los aciertos de la modernidad. El despliegue de estos tres argumentos está orientado a establecer una cabeza de puente —ya veremos si suficientemente sólida— hacia la afirmación orteguiana de la vida de cada cual como realidad radical¹⁵⁶.

156. Encontramos un esclarecedor análisis de estas cuestiones imbricadas en QF y en otros textos en la obra de Sara Cameron: *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1984, pp. 9-34

El núcleo de su exposición es sin duda el examen de la *consistencia del pensamiento* en tanto «pura presencia, puro parecerme a mí» (VIII, 311; QF, 1929). Para el español, la verdadera aportación de Descartes no está en la indubitabilidad del pensar —eso ya lo entrevió San Agustín— sino en el descubrimiento de un nuevo modo de ser. Frente al modo primitivo y antiguo de concebir la realidad como *ser-en-sí*, cósmico y sustancial consistente en un mero «estar ahí» pasivo y yacente. El hombre moderno descubre en su pensar un nuevo modo de realidad opuesto al de las cosas: el *ser-para-sí*, la pura intimidad y reflexividad de la conciencia que consiste en saberse, en darse cuenta de sí. En la descripción que aquí se hace del pensamiento como ser ejecutivo podemos ver la huella tanto de la distinción fenomenológica entre noesis y noema, como de la reflexión en torno al voluntarismo que caracteriza buena parte de la filosofía moderna desde Leibniz hasta Hegel (IV, 274-275; K, 1924). Ahí está, a mi entender, la clave de este texto, en el intento de hacer una lectura del idealismo en términos estrictamente *dinámicos* y no meramente *relacionales*.

La noción de relacionalidad entre la conciencia y las cosas que domina el idealismo conserva de fondo cierto prejuicio sustancialista: sujeto y mundo son considerados como «cosas» epistémicamente referenciadas. Los análisis del ser del pensamiento que Ortega presenta en *¿Qué es filosofía?* intentan deslindar la intuición moderna de su herencia eleática y llevar a sus últimas consecuencias la nueva comprensión del ser como simple movimiento.

Con este fin parte del análisis de la distinción entre el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante, ninguno de los dos elementos están ahí de modo estático sino que consisten en su propia ejecución pues lo cierto es que el pensar existe exclusivamente cuando yo lo ejecuto, «cuándo y porque me doy cuenta de él», su ser —dirá el filósofo— «consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento» (VIII, 319; QF, 1929). El pensar ejecutivo nunca es, en definitiva, objeto para sí mismo. En eso se fundamenta la autoevidencia de la duda, en que su parecer agota su consistencia, en «ser el pensamiento un presentarse a sí mismo que es su existir mismo» como dice

Gaos¹⁵⁷. En definitiva: el ser del pensamiento es su reobrar sobre sí.

El pensamiento existe y es en la medida y según es para sí -consiste en darse cuenta de sí mismo, en parecerse a sí mismo, reflejarse en sí mismo. No es, pues, quieto sino reflexión. [...] La reflexión a su vez no es sino un pensamiento mío sin más ser o realidad que ser pensada, que parecerme ser "reflexión". Y así sucesivamente y por todos lados hallamos sólo un ser consistente en pura referencia a sí mismo, en hacerse a sí mismo, en moverse hacia sí mismo - hallamos sólo inquietud. No se entienda esta expresión metafóricamente sino con toda formalidad: el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo. (VIII, 336; QF, 1929)

A la vista de las lecciones sobre la vida como ejecutividad que Ortega impartirá pocos meses después, se hace patente que el filósofo no llegó en *¿Qué es filosofía?* a apresar con firmeza las implicaciones que de aquí se derivan pues en lo que sigue no se llega, a mi parecer, a hacer partícipe de este modo de ser a la noción de vida, sino que ésta es presentada como un tipo propio de ser que integra y supera lo anterior. El argumento sobre el carácter ejecutivo del pensar parece truncarse aquí. Tiene razón José Gaos al reprochar a su maestro que no ahondase en esa dirección

para proceder de una buena vez a precisar debidamente el paso del concepto de Universo al concepto de ser como concepto del objeto de la filosofía, lo que no se llegará a hacer más que traspasando tal concepto del ser del pensamiento a la vida y haciendo de la filosofía de esta la nueva filosofía fundamental y reformadora; sino para proceder a la crítica de la sustancialización del yo por Descartes¹⁵⁸

Aunque se intuye la potencia filosófica del modo de ser ejecutivo, bajo mi punto de vista Ortega no se plantea llevar el análisis del ser moderno más allá del nivel epidérmico del pensamiento. Por esa razón no llega a ver que la ejecutividad no pertenece a la vida por ser el pensamiento ingrediente de

157. *op. cit.*, 327.

158. *op. cit.*, p. 330. No obstante esta crítica, en la página anterior Gaos señala a Scheler como antecedente de la noción de ser ejecutivo y afirma que Ortega sí que llega a traspasar esta noción del pensamiento a la vida en un movimiento paralelo a Heidegger.

ella, sino que es al revés: el reobrar del pensamiento es participación y consecuencia de la inherente ejecutividad del vivir¹⁵⁹. Profundizaremos en esta cuestión en la siguiente sección.

La segunda línea argumental podría considerarse como una narración del sentido histórico de la noción de *intimidad*. Consecuentemente con el perspectivismo, el filósofo se cuestiona porqué fue el hombre moderno y no el antiguo quien descubrió la subjetividad como dato radical del universo. En un ejercicio de razón histórica que adelanta no pocas tesis de lo que será *En torno a Galileo*, intenta dar razón del sentido que el alma tuvo para el hombre griego como soplo vital, esto es; realidad cuasi-material. Y cómo aquello que tenía una consistencia sólida y estable pasó a ser hueco y recinto en los siglos posteriores. En su afán provocador el pensador madrileño alerta a su auditorio de que «la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios» (VIII, 325; QF, 1914). Aunque los modernos creyesen que su descubrimiento del «yo» les había alejado definitivamente de sus padres medievales, no fueron conscientes de que ya el escepticismo antiguo había vuelto la espalda al mundo y cuestionado el carácter ilusorio de todo conocimiento. Tampoco repararon en que el cristianismo, en su fe en un Dios extramundano, había tornado la mirada hacia sí, encontrando un «dentro» desde el que partir hacia Dios. Aniquilado virtualmente el obstáculo de la realidad terrenal, quedaba el hombre sólo frente al creador. El descubrimiento del cristianismo es la soledad como sustancia del alma.

El alma [del cristiano medieval] es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser. (VIII, 327; QF, 1929)

159. Esta observación aparecerá sin embargo en *Principios de metafísica según la razón vital*. Allí encontramos una concepción del vivir mucho más sólida que no da lugar a los problemas derivados de la reflexión en torno al ser del pensamiento que aparecen en QF.

Esa soledad del alma es el punto de intersección entre San Agustín y Descartes, no obstante, sus trayectorias se distancian en todo lo demás. Y sin embargo, el status del yo-intimidad que aflora en el cristianismo irá acrecentando su categoría ontológica a lo largo de la modernidad hasta convertirse con Fichte en el Universo entero.

Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teórica y al hacerse *mónada* en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz un «*petit Dieu*», un *micróteos*. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el yo el cenit de su destino - y el yo es, lisa y llanamente el Universo, todo. El yo ha gozado de una carrera brillante. No podrá quejarse. No puede ser más. Y, sin embargo, ser queja -y se queja con razón. Porque al tragarse el Mundo el yo moderno se ha quedado solo, constitutivamente solo. (VIII, 332; QF, 1929)

El tercer argumento entrelazado con este último es el de la *crítica al idealismo y la propuesta de su superación*. Partíamos de que el ser del pensamiento «consiste en mero "parecer", en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión» (VIII, 337; QF, 1929). No obstante, el prejuicio sustancialista de Descartes heredado del pensamiento antiguo, impidió al francés afirmar el simple dinamismo como nuevo modo de ser y le supuso inmediatamente un sustrato latente al cual denominó «yo». Si bien la tesis del padre de la modernidad supone una superación del realismo aristotélico, el paso del *cogito* a la *res cogitans* lleva implícita la asunción del ser inerte de la ontología griega. Para el hombre griego el ser o realidad es aquello que existe separadamente y no necesita de otro para existir. Así, para Aristóteles la realidad radical es el Ser, el mundo entendido como conjunto de cosas o sustancias absolutas e independientes. Claro está que la sustancia aristotélica posee atributos y sufre cambios, pero incluso los accidentes y el movimiento necesitan del Ser para existir. Para que algo tenga realidad efectiva debe estar ahí *por sí*, con independencia de mí, ser ya lo que se es, de modo concluso y fijado. En resumidas cuentas, el ser de la tradición es *independiente, absoluto y terminado*. Así queda establecido desde la *Metafísica* de Aristóteles:

Pero «primero» se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella¹⁶⁰

La modernidad, nos dirá Ortega, sustituirá el «mundo» por el «pensamiento» como realidad radical pero, bajo esa aparente revolución, en el fondo de ese cambio subyace el mismo modo del ser eleático. Esto es, el «mundo» del realismo y el «yo» idealista se mantienen en el ámbito del ser entendido como lo sustantivo, acabado, estático y suficiente. Como expresa con gracia Granell: Descartes «introdujo la *res* de contrabando bajo la bandera de su profunda reforma.¹⁶¹» De ahí que un par de años más tarde en relación al mismo tema Ortega afirmase que «la misma idea de “cosa” resume una completa metafísica» (VIII, 625; PMRV, 1932). Y es que la ontología tradicional sobre la que se funda toda la filosofía occidental pivota sobre esa concepción del ser-cosa. Así explica el filósofo como las potencialidades metafísicas de la recién descubierta noción de ser quedaron inmediatamente estranguladas por apariencia cósmica de la *res cogitans*. Aunque esta circunstancia no impidió que el idealismo fuese extraordinariamente fecundo en su desarrollo, lo cierto es que tuvo su origen en un «ovillo de contrasentidos», en la equiparación de dos modos antitéticos de ser: «yo» y «pensamiento». La consecuencia inmediata que señala Ortega fue que el sujeto cartesiano quedó fuera del pensamiento, pues su intimidad no procede de su saberse a sí mismo, no reobra sobre sí, fue asimilado a una realidad cósmica, sustantiva. Anulada la independencia del mundo externo y convertido el yo en un recinto estático soporte de toda realidad, la consistencia de todo lo demás quedó condicionada a ser pensamiento. Dicho de otro modo: la sustantivación del «yo» trajo consigo la consideración de lo que antes era «mundo externo» como «contenidos de conciencia». Para el catedrático de

160. Aristóteles, *Metafísica*, VII 1028a 31-32, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994 p. 281.

161. Manuel Granell, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 390.

metafísica esto es un completo absurdo puesto que ni el pensamiento puede contener como parte suya el mundo externo, ni las imágenes de las cosas son intercambiables por las cosas mismas. El error idealista que lleva al solipsismo procede en último término de una negligente confusión entre el pensar y lo pensado. «El mundo que me represento no es mi representarlo sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado» (VIII, 342; QF, 1929).

La tarea de superación del idealismo que aquí se propone consiste en liberar al yo de su ensimismamiento, en que *salga* de sí, pero sin dejar por ello de *ser-para-sí*. Asumiendo a la paradoja, se describe el reto en los siguientes términos:

el yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí, sin embargo, es preciso que sin perder esa intimidad el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él, y que salga fuera de sí a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad (VIII, 333; QF, 1929)

Como en otras ocasiones, una vez puestas de relieve las luces y las sombras de las posiciones anteriores el filósofo nos propone una tercera vía. De hecho, la propuesta orteguiana se hace desde dos frentes: desde la crítica al sustancialismo y desde la asunción del nivel filosófico ganado por la modernidad. Comenzaremos por éste último:

Desde este punto de vista, la superación del idealismo no tiene que ver con un nuevo modo de ser sino que parte de la tesis moderna —previamente depurada tanto de sustancialismo como de subjetivismo¹⁶²— para cuestionarse qué implicaciones tiene el ser del pensamiento respecto al lugar que ocupan las realidades del mundo externo. Dicho de otro modo: si el pensar consiste en representar, ¿dónde está el mundo y cuál es su consistencia? La respuesta no se hace esperar: el mundo no es independiente de la conciencia, ni tampoco está dentro de ella, el mundo está *junto con* el

162. Esta última cuestión será abordada unos meses más tarde en «Anejo a mi folleto *Kant*» (IV, 284-286; AK, 1929).

pensamiento. Y su consistencia reside en su aparecerme tal y como me aparece, sin necesidad de presuponerle un modo de ser sustantivo¹⁶³.

El mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí -sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos; como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarlo una sustancia tras esa apariencia -ni a buscarla en un cosmos *sub-stante* como los antiguos ni a hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí como contenidos suyos o representaciones las cosas que veo y toco y huelo e imagino. (VIII, 342; QF, 1929).

Si bien la realidad cósmica depende del sujeto, también el «yo» es dependiente de la existencia de los objetos. Junto al pensamiento descubierto por la modernidad, está el mundo «pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco -sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.» (VIII, 343; QF, 1929). La conciencia sigue siendo intimidad, pero no sólo consigo misma sino con un mundo que no es ilusión sino que está fuera de ella. El dato radical del universo es, en definitiva, un hecho dual, la correlación entre yo y el mundo. Es en este punto donde Ortega salta inadvertidamente del modo de ser del pensamiento que es movimiento y aparecer, al modo de ser de la vida que es lo vivido¹⁶⁴. Las cosas e incluso mi pensar son tal y como son vividas por mí.

Vivir es el modo de ser radical; toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido (VIII, 345; QF, 1929).

163. Esta caracterización no deja de ser problemática porque la consistencia del mundo está referida al ser del pensamiento, no a la vida. La reformulación de esta crítica al idealismo que aparece dos años más tarde en PMRV supera este escollo idealista al considerar que la ejecutividad y la inmediatez no son primariamente propiedades de la conciencia sino el modo de ser del vivir mismo.

164. Gaos ve en el paso de la intencionalidad de la conciencia a la correlación entre yo-mundo una réplica de la argumentación de Heidegger en torno al «ser-en-el-mundo». Sin embargo, también señala que esta concepción no es diferente a la comprensión de Descartes si atendemos la extensión del quehacer del cogito. Op. cit., 353.

Si pasamos ahora a analizar la propuesta orteguiana desde el punto de vista de la crítica al sustancialismo veremos que ésta consiste en la afirmación de un nuevo modo de ser que no coincide plenamente con la exposición que acabamos de hacer, aunque tampoco entra en contradicción con ella. En un lapidario texto de la lección VIII se invita al lector nada menos que,

a perder el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente; el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también, al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra “ser” que es justamente el que se intenta reformar. (VIII, 335; QF, 1929)

Ortega reivindicará la fidelidad a lo real para reconocer que, si bien el dato radical sobre el universo debe ser lo inmediato, nada obliga a suponer que también deba ser estático e independiente. En oposición al «ser sustantivo» de la tradición, el filósofo propondrá la vida como «ser indigente».

Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar “ser suficiente”. Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas –las cosas son lo que son para mí y yo soy el que sufre de las cosas-, por tanto, que el ser indubitable es por lo pronto no el suficiente –sino el “ser indigente”. (VIII, 349-350; QF, 1929)

Frente al ser independiente, la vida humana se presenta como pura indigencia, coexistencia de un yo y su circunstancia. Aunque la vida consista formalmente en la interdependencia entre «yo» y «mundo», éstos no pueden entenderse *a la griega*, como sustancias. «Yo» y «mundo» no tienen más realidad que la de su mutuo serse: yo soy en función de mi circunstancia y ésta me es siempre en referencia a mi vivir. Frente al mundo-cosa del realismo y el yo-intimidad del idealismo, el «vivir» orteguiano se presenta como superación integradora de ambas tradiciones porque la coexistencia en que consiste el vivir no es ni más ni menos que «intimidad consigo y con las cosas» (VIII, 348; QF, 1929).

A pesar de la rotundidad con la que Ortega anuncia una reforma metafísica en la comprensión del ser, lo cierto es que la formulación del «ser indigente» que aparece en *¿Qué es filosofía?* resulta algo vaga y no termina de encajar con la descripción del vivir a partir del ser del pensamiento. Así, en la cita que traíamos más arriba, se declara cesante el Ser de la tradición, se menciona a Leibniz y Kant entre sus máximos representantes, y sin embargo serán precisamente en los análisis que unos meses más tarde Ortega haga sobre la ontología latente en la epistemología kantiana donde el filósofo perfilará a partir del alemán una comprensión del ser como posición o mera relacionalidad desde la que hacer frente al sustancialismo ontológico. La falta de uniformidad en la caracterización de la vida como ser indigente llevará al filósofo a volver una y otra vez sobre ella hasta su formulación definitiva en la crítica al naturalismo de *Historia como sistema*. No obstante, la argumentación desde Kant que lleva a la noción del ser indigente en tanto mutualidad dinámica será a su vez corregida y superada por los análisis sobre la ejecutividad que distan en cuatro meses del Anejo y que abordaremos en el siguiente epígrafe.

En otro orden de problemas, señalábamos más arriba la conexión entre el ser del pensamiento y el ser del vivir no termina de perfilarse. Y, sin embargo, es el desafío en torno al cual gira todo el curso y que aparece una y otra vez en referencia al dilema fichteano: *filosofar significa propiamente no vivir; vivir significa propiamente no filosofar*. Alternando la atención entre el primer y segundo término Ortega gira continuamente en torno a este dilema buscando neutralizar y superar lo que en él hay de disyunción.

Lejos de excluirse, la vida activa y la contemplativa se complican necesariamente. La actividad filosófica —en tanto que aspiración al conocimiento absoluto— no es una heroicidad intelectual sino expresión de la actitud nativa de nuestra mente. Al hombre le es «materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una visión integral del universo» (VIII, 263; QF, 1929). Bien mirado, el supuesto ascetismo vital que implica el quehacer filosófico no

resulta ser una renuncia a la vida sino la máxima expresión de la prodigalidad de ésta. «Hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso y deportivo que, en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el inquieto ser de los problemas» (VIII, 272; QF, 1929). No sólo la filosofía va incluida en la vida como quehacer interno de ella puesto que teorizar es ya de suyo vivir, sino que también la vida está incluida en el filosofar, pues es realidad radical y referente necesario de todo cuanto acontece en ella. Más aún, aunque la ocupación contemplativa finge poner la vida fuera de sí, este virtual desvivirse no es a la postre sino el modo más propio del vivir. Vuelve así Ortega al proyecto de salvación y al amor intelectual como razón vital.

La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse —a saber— interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia diríamos, de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. (VIII, 366; QF, 1929)

Si bien la indagación de *¿Qué es filosofía?* desactiva en gran medida la oposición entre el vivir y el filosofar pues deja claro ni hay vida humana sin aspiración al conocimiento, ni es posible teorizar si no es desde el propio vivir. También es cierto que Ortega no da el asunto por zanjado y sigue concediendo validez al dilema que enfrenta representación y vivencia pues no llega a plantearse desde el nuevo enfoque metafísico de qué modo es posible hacer rigurosa filosofía —no mística, ni ciencia— desde el punto de vista de la vida. La salida, al menos provisional, a esta situación pasará por la reformulación de algunas tesis fenomenológicas que hasta el momento había sostenido. Me refiero concretamente a las nociones de evidencia y ejecutividad.

Si hasta aquí hemos seguido el itinerario que el propio autor nos muestra de su hallazgo de la vida como realidad radical, en las próximas páginas me propongo mostrar un camino alternativo a este descubrimiento que, aunque no coincide con el recorrido explícito del texto, es coherente con

la trayectoria filosófica de Ortega y nos permite ver el punto fuga de su pensamiento posterior. Y es que, aunque no la encontramos sistemáticamente desarrollada, es posible espigar en este texto y sus precedentes una fundamentación de la noción de vida como realidad radical desde la consideración de la *evidencia* de raigambre fenomenológica.

El arranque de esta lectura es, pues, la orientación fenomenológica de *¿Qué es filosofía?* Coincido en con Javier San Martín cuando afirma que las lecciones de este curso pueden y deben ser «concebidas como *el camino fenomenológico a la filosofía y de la filosofía*, en el mismo sentido que Husserl concebía el ascenso a la filosofía y los primeros pasos de ese desarrollo, la descripción o narración de qué es la vida¹⁶⁵». A pesar de los diferentes motivos de distanciamiento que a lo largo del capítulo anterior vimos entre el pensamiento de Ortega y el fenomenológico, en mi opinión tanto el objetivo como la metodología de este curso se inscriben plenamente en el modelo filosófico husserliano. Dicho de otro modo: *¿Qué es filosofía?* es en primera instancia, tanto en su forma como en su contenido un ejercicio de filosofía fenomenológica.

A partir de 1928 la reflexión en torno a los requisitos y especificidades del saber filosófico en relación a otros tipos de conocimiento va a tener cada vez un mayor protagonismo en los textos orteguianos. Si nos fijamos en el método de Jericó a través del cual se van engranando los argumentos de *¿Qué es filosofía?* vemos que este responde a los dos presupuestos básicos del filosofar: autonomía y pantonomía. O lo que es lo mismo: evidencia y sistematicidad. Ortega postula estos dos principios metodológicos, a mi juicio, como condición indispensable de un pensar sintético que supondría una superación del idealismo. En gran medida está siguiendo el programa de historia científica que vimos a propósito de «La Filosofía de la Historia de

165. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 127. Del mismo autor véase también su fino análisis en clave fenomenológica de *¿Qué es filosofía?* en, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, pp- 146-198.

Hegel¹⁶⁶» pero desde un recuperado criterio de evidencia fenomenológico. Y esto es fundamental porque la coexistencia yo-mundo como dato radical del universo es presentada como una intuición sintética *a priori*.

Este argumento comienza a esbozarse, aunque de forma más bien confusa y desordenada, en *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* y tendrá continuidad y perfeccionamiento en muchos otros escritos, desde *¿Qué es filosofía?* hasta *La idea de principio en Leibniz*. Se trata nada menos que de desandar el camino epistemológico del idealismo poniendo en práctica la des-subjetivación de la razón. Lo que va a hacer Ortega es dispensar a Hegel desde Kant y a éste desde Descartes¹⁶⁷. De tal modo que la crítica al padre de la modernidad cerraría el círculo porque sería a su vez una corrección y superación del principio fenomenológico desde un nuevo nivel de radicalidad.

Parte el filósofo de la averiguación hegeliana del pensar dialéctico que presentamos en el capítulo anterior. Si la ley del pensamiento está en su propio objeto, es preciso salir de la lógica analítica que se ciñe al principio de identidad y buscar un pensar sintético basado en el «altruismo del concepto» (VIII, 165; QCQF, 1929). Esa es en principio la consigna de la dialéctica. Hegel habría asumido la paradoja de que el concepto: «por un lado es idéntico a sí mismo y por otro exige su unión con su contradicción». El pensar dialéctico reclama pues, pensar cada concepto junto a aquél que lo limita y confina, le obliga a salir de sí para ser fiel a su propia identidad. De ahí el imperativo de pantonomía que acompaña al pensar sintético: la verdad no está en los conceptos, ni hay juicio aislado que pueda considerarse verdad si no es referido al sistema integral¹⁶⁸. Si bien todo esto es aceptado por

166. Antonio Regalado interpreta también en ese sentido los textos de 1929: «En 1929 está pensando análogamente, en la posibilidad de una razón vital e histórica fundamentada no en conceptos del puro entendimiento sino en conceptos históricos concordantes con objetos cuya validez objetiva puede ser demostrada *a priori*» *op. cit.*, p. 81.

167. En realidad se trata de un camino de ida y vuelta a la modernidad pues del mismo modo que la comprensión de Kant está mediada por la escuela de Marburgo, la presentación de Descartes aparece filtrada por el prisma fenomenológico.

168. «todo juicio tiene dos sentidos: el que tiene para sí y el que es parcial, fragmento y el que tiene

Ortega, a juicio del español Hegel no fue suficientemente radical en su propuesta por retener aún «demasiados restos de la lógica antigua». Al confundir lo racional con lo lógico y limitar la dialéctica del concepto a los opuestos Hegel habría caído en la inversión de la vieja antilogía del formalismo lógico sustituyendo el principio de identidad por el de contradicción. La vía hegeliana se agota en este punto porque aunque la dialéctica es el camino hacia un saber integral, tal y como aquí aparece no es capaz de romper el solipsismo del pensamiento. Llegados aquí el filósofo español acude a Kant para rectificar a Hegel:

Fue un error no proseguir la indicación de Kant y buscar un modo de reunir el concepto con la intuición. Si no nos apoyamos en esta recaeremos en el vetusto racionalismo de la pura lógica, en suma, recaeremos en el escolasticismo. (VIII, 166; QCQF, 1929)

Una vez puestos al descubierto los aciertos y las insuficiencias de Hegel, Ortega buscaría en la síntesis kantiana entre intuición y concepto la rectificación de la dialéctica hegeliana hacia un auténtico pensar sintético que no se limitase a los contrarios lógicos sino que extienda la incompletud de todo concepto a la integridad del universo. Los juicios sintéticos *a priori* en los que se piensa sintéticamente conceptos que son heterogéneos y no necesariamente contradictorios serían prueba evidente de que es posible ir más allá de Hegel.

Eso que cada concepto deja fuera y a la vez arrastra consigo es su contradicción, decía Hegel. Yo creo que no es sólo su contradicción. El caso del color y la extensión lo demuestra. Extensión no es un concepto contradictorio de color. Sin embargo, es ineludible pensar sintéticamente que el color es extenso. El principio que obliga a ello es intuitivo. El *logos* tiene que fundarse en la intuición, en la evidencia intuitiva. No hay, no puede haber otro principio íntimo del pensamiento, sólo así es sintético. (VIII, 167; QCQF, 1929)

referido al fondo integral del orbe cognoscitivo o ciencia. Este segundo sentido que es el verdadero no se puede de hecho pensar a su vez en un juicio sino en toda la ciencia» José Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*. D. Hernández (Ed.), Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Abada Editores, 2007, p. 169.

La clave la encuentra Ortega en recordar que todo concepto no es sino abstracción de una intuición, en el concepto se da separado lo que estaba junto en la intuición. El lógico —dirá el filósofo— olvida que «para aislar un objeto mantenemos violentamente separado los demás». De ahí que el verdadero pensar sintético será aquel que al recorrer la serie dialéctica de los conceptos sea capaz de retrotraer éstos hasta la evidencia intuitiva que los originó. Mientras que la intuición hegeliana consiste en la referencia de los conceptos a lo absoluto manteniéndose por tanto en la órbita del pensamiento, la intuición kantiana es empírica, es síntesis *a priori* de la experiencia posible, deja abierta la puerta a la trascendencia del pensamiento. Quizá el carácter divulgativo de los cursos argentinos inhibió a Ortega de desarrollar públicamente esta espinosa cuestión, no obstante, las referencias veladas que hay en los textos encajan perfectamente con los apuntes sobre el pensar sintético que encontramos en las notas de trabajo sobre Hegel:

Tal vez el camino mejor de llegar a la razón de Hegel es -partiendo de la síntesis empírica en Kant -mostrar el papel en ésta de la intuición, y lo que ante ella hace el entendimiento (análisis de lo intuido, que es síntesis). [...] Oscuridad de la intuición en /los post-kantianos: en Kant la síntesis *a priori* se produce por referencia a "mögliche Erfahrung" como condición de ésta. La intuición en Hegel es referir los conceptos limitados de la reflexión [...] a lo absoluto o totalidad.

El gran problema es la síntesis *a priori*. Éste es el gran descubrimiento de Kant. Los sistemas post-kantianos son analíticos porque en ellos el saber, el pensar es un basar-se, pensar-se. Y en la síntesis trata justamente de trascender el pensamiento, pensar otra cosa que el pensar, radicalmente otra- De donde resulta que Kant está más avanzado que sus sucesores. Su sistema dual -forma y materia- es más sistema que los otros. La materia asegura -bien que en un mínimum- la trascendencia del pensamiento. En cambio es menor *a priori*. La cuestión sería que la materia/ kantiana ampliase su contenido, que contuviese forma trascendente.//¹⁶⁹

169. Op. cit, pp. 174-175 y 179.

¿Qué es la ciencia, qué la filosofía? no ahonda en la naturaleza de la intuición, termina con la consideración del pensar sintético como un imperativo de pantonomía exigido por el propio Universo en su constitutiva sistematicidad.

El movimiento del discurso, del pensar, no está al arbitrio del sujeto sino que llega impuesto por el objeto, por el mundo, que en la intuición muestra al desnudo su estructura. Pensar es aceptar la estructura del mundo, copiarla, describirla. (VIII, 168; QCQF, 1929)

Para dar con la intuición primaria desde la cual se estructura el mundo y el pensamiento tenemos que ir a *¿Qué es filosofía?* Así como el ideal de pantonomía se seguía del pensar sintético de Hegel, el de autonomía procede sin duda del padre de la modernidad. Aunque el recurso a Kant había puesto de manifiesto la posibilidad de pensar sintéticamente intuición y concepto, todavía necesitaba Ortega salir al mar abierto de la metafísica. La reivindicación de Descartes —que no es sino una vuelta a la fenomenología— está motivada, a mi juicio, por la urgencia de ir cosas mismas salvando la necesidad del pensar sin recaer por ello ni en el logicismo hegeliano ni en el constructivismo kantiano¹⁷⁰. Dicho de otro modo, el recurso a la evidencia cartesiana permitirá a Ortega dar el salto de la epistemología «ontofóbica» kantiana a la metafísica.

La intuición no puede ser *a priori* al modo kantiano pues incurriría en el psicologismo al presuponer que solo la razón posee una estructura propia a la que se adapta el objeto. No se trata de imponer por decreto las leyes del razonamiento a la cosa sino justamente lo contrario, seguir dócilmente la estructura que la realidad revele. Por eso, los datos radicales de los que parte el filosofar no pueden proceder del sujeto, el «pensamos con las cosas» exige encontrar un objeto que lleve en sí la universalidad y necesidad.

170. Años más tarde, en *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega rechazará expresamente ambos extremos -logicismo y psicologismo- por considerarlos ocultaciones del pensamiento. (VI, 11-14; APTD, 1941).

Los datos tienen que ser también hechos pero los hechos filosóficos son hechos necesarios. Nuestros datos no serán, pues empíricos: no consistirán en cosas que puedan ser o también no ser, que las haya ahora pero tal vez mañana no. Tienen que ser datos *a priori* -como Kant diría, tienen que ser universales y necesarios, tienen que poseer existencia necesaria. (VIII, 154; QCQF, 1929)

Lo que Ortega está buscando es, pues, el dato estructural *a priori* de lo real que sea condición de posibilidad de toda vivencia y cuya validez sea invariable y objetiva independientemente de su concreción histórica. Como recordaremos, ahí residía precisamente la superación del neokantismo que el pensador madrileño había encontrado en la evidencia fenomenológica: un modo de acceder a la realidad misma exenta de psicologismo. De este modo, en *¿Qué es filosofía?* Ortega asume el papel del último nieto de Descartes (VIII, 283; QF, 1929) y deriva desde él la tesis de la coexistencia del yo y la circunstancia como dato radical del universo tal y como vimos unas páginas más arriba. Es precisamente en el atenuamiento leal al principio de autonomía donde encuentra el error del cartesianismo y su rectificación¹⁷¹.

En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y se asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno. Yo no pienso si no pienso cosas -por tanto al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto el dato radical e inflexible no es mi existencia, no es yo existo -sino que es mi coexistencia con el mundo. (VIII, 344; QF, 1929)

171. En cierta medida tanto el error como la rectificación del cartesianismo residirían en la intelectualización de la evidencia. A diferencia de Kant —que sitúa la intuición en la sensibilidad— y de Descartes —quien la suscribe a la razón— la intuición de la que está hablando Ortega, la evidencialidad del propio vivir, acontece en un estrato previo tanto a la sensibilidad como al entendimiento.

Al explicar lo que Rodríguez Huéscar denominó como la «innovación metafísica» de Ortega se suele atender en lo que en ella hay de superación del idealismo y su correspondiente crítica a la conciencia husserliana como punto de partida del filosofar. Sin embargo, no se suele reparar en lo que dicha innovación deja a la espalda, que su justificación es puramente fenomenológica¹⁷². Nuestra hipótesis sobre este punto es que *el giro entre la primera y la segunda navegación no se inicia en ruptura con la fenomenología sino precisamente en la radicalización de su principio*. El primer atributo de la vida que resulta ser autofundante de su prioridad ontológica es su presencia inmediata, de ahí que el apriorismo de la intuición no dependa del sujeto sino de la vida misma en tanto que posición absoluta de realidad. Esto es: la legitimación de mi vivir como realidad radical se sustenta en la intuición esencial o logos intuitivo del vivir mismo en tanto límite insoslayable de toda experiencia posible. Recordemos que «Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella» (VIII, 345; QF, 345)

La vida es el principio sin supuestos que Ortega encuentra al ceñirse a lo dado primaria e inmediatamente. Ahora bien, ya no será la conciencia el ámbito original de la presencia del mundo y de la reflexión como había afirmado tan sólo unos años antes (II, 513; DGM, 1924), sino la propia vida entendida como quehacer *hic et nunc*. «Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual» (VIII, 353; QF, 1929). Seguramente fue a partir de ese momento cuando Ortega comenzó a replantearse la distinción entre la conciencia natural y la conciencia refleja así como el alcance de la noción fenomenológica de «reflexión»: el «ser para sí», la «transparencia» o saber elemental de lo inmediato no es primariamente intelectual sino vital.

172. Ese es el caso del propio Huéscar, aunque reconoce que el tratamiento que Ortega hace de la evidencia husserliana está enfocado a la fundamentación de su metafísica, su celo por subrayar la originalidad del maestro le lleva a no incidir en la conexión fenomenológica cuando aborda por extenso las categorías de la vida «presencia» y «acto de presencia». *op. cit.*, p. 78 y 128-154. La diferencia entre la evidencia orteguiana y la fenomenológica también se señala en *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1966, p. 210ss.

La vida posee los mismo atributos que el *Cogito* o conciencia pero agrega otros nuevos puesto que incluye el mundo. Vivir es, por lo pronto, encontrarse en el mundo y esto significa que es como la conciencia la vida un hecho que existe para sí, un hecho de reflexividad. (VIII, 156; QCQF, 1929)

El salto argumental que advertíamos al final de la lección VIII entre el modo de ser del pensamiento y el modo de ser del vivir desaparece desde esta vía interpretativa. El proyecto fenomenológico de mostrar la realidad tal y como es vivida parte en *¿Qué es filosofía?* de la exigencia de describir el propio e intransferible vivir, previo a la conciencia en la que aparecen mis representaciones del mundo. De este modo, las características que servían al fenomenólogo para describir la conciencia —presencia, inmediatez, transparencia, transitividad y reflexividad— pasan ahora a formar parte de la descripción de la intuición primaria del vivir como primer atributo de la realidad radical.

Éste es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo -donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual; sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería. (VIII, 353; QF, 1929)

En definitiva: al considerar los atributos de «presencia inmediata», «darse cuenta» y «ser para sí» como descripciones sustantivas de la vida y no sólo como predicados de la conciencia Ortega comienza a fraguar la crítica a la noción de reflexividad que conducirá la consideración de la fenomenología como una forma más de idealismo¹⁷³ pues le llevará a concluir que «la idea misma de pensamiento o de conciencia es una hipótesis, no un concepto formado ateniéndose pulcramente a lo que hay tal y como lo [hay]¹⁷⁴» (VIII, 651; PMRV, 1932).

173. Javier San Martín, *op. cit.*, p.157 ss.

174. Sara Cameron lo explica perfectamente en los siguientes términos: «El pensamiento, entonces, mientras se realiza, no es "para mí", y como la tesis idealista afirma que la realidad indubitable, "lo que verdaderamente y en absoluto existe" es sólo lo que hay, o es, "para mí", resulta que el pensamiento -que en tanto se ejecuta no es objeto "para mí"- no lo hay porque no existe "para mí", y por eso dice Ortega, resulta incongruente llamarlo pensamiento.» Op. cit, p. 29.

Llegamos aquí a algo importante: la clave del argumento sobre la radicalidad del vivir, que paradójicamente va a distanciar la posición orteguiana de las tesis fenomenológicas, se encuentra en el núcleo mismo de la fenomenología, en la noción de evidencia. En mi opinión, el auténtico hallazgo metafísico de *¿Qué es Filosofía?* es que la evidencia no es una propiedad del darse la realidad trascendente a la conciencia sino que *la vida misma es evidencial* (VIII, 354; QF, 1929). Dicho de otro modo: lo que hace Ortega es *eleva a principio ontológico el criterio de verdad de la fenomenología*. Lejos de renunciar a la evidencia va a llevarla al plano existencial haciendo de ella el modo de ser de la realidad radical.

Lo interesante de este giro en la consideración de la vida como constitutivamente evidencial es que *mantiene la intuición esencial como principio del pensar sintético al mismo tiempo que la depura del trascendentalismo que operaba en el perspectivismo*. En el análisis de «Verdad y perspectiva» hacíamos de la evidencia fenomenológica el punto de articulación entre la dimensión inmanente y subjetiva de la veracidad y la trascendente y objetiva del conocimiento. Concluíamos entonces que el criterio de adecuación entre lo creído como verdadero y la realidad descansaba en la evidencia de la revelación o presencia inmediata de las cosas mismas a la conciencia. Bien, lo que ahora afirma Ortega no es la evidencia de la actitud natural, ni la evidencia intuitiva en la que el sujeto descubre la ipseidad del objeto trascendente en su donación, tampoco tiene que ver con la evidencia de los valores que hacía de la vida un principio en 1923, lo que está afirmando aquí es que «vivir es, por lo pronto, una revelación» (VIII, 354; QF, 1929). *Vivir es de suyo evidencial*¹⁷⁵. *Y cualquier otra evidencia se dará necesariamente como realidad*

175. José Luis Villacañas nos ofrece en un interesantísimo texto una interpretación opuesta a la tesis que aquí defiendo. Parte de la justa observación de que está operando cierto prejuicio idealista en la insistencia orteguiana en dar con una certeza sólida e indubitable. En ese sentido considera que esa intención fundadora resulta incoherente con el discurso metafísico sobre el naufragio, la radical desorientación e indigencia vital. Para el profesor Villacañas la necesidad orteguiana de un fundamento adolece del optimismo epistemológico que caracteriza todo la modernidad y que se hace patente en Ortega precisamente en la reflexividad y evidencialidad que caracterizan el vivir que aquí estamos analizando. Contrariamente a nuestra hipótesis de que la consideración en clave metafísica de estos atributos supone un distanciamiento respecto a la fenomenología, Villacañas ve en ellos una ilegítima apropiación de las tesis husserlianas. La clave

radicada en mi vivir. Esto quiere decir que el serse evidencial de la vida de cada cual es la evidencia primaria de realidad radical y, consecuentemente, principio del pensar sintético al que toda otra posible evidencia queda referida.

Como decíamos un poco más arriba, si bien el acceso a la realidad radical sigue siendo la evidencia, lo dado en ella no es una intuición eidética o trascendente sino el propio reobrar de la vida sobre sí misma en su saber de sí. Como veremos, la consideración de la evidencia y la revelación como la consistencia propia del vivir supone profundas transformaciones en la noción de verdad que llevarán a la distinción entre ideas y creencias y cuya definición más rotunda será la de «la coincidencia del hombre consigo mismo» (VI, 432; ETG, 1933).

Ya llegaremos a eso. De momento recordaremos lo andado a fin de cerrar el círculo de esta vía de interpretación. Iniciábamos la segunda lectura de *¿Qué es filosofía?* afirmando que Ortega llegaba a la idea de realidad radical desandando el camino del idealismo. Efectivamente, los dos imperativos del quehacer filosófico dan cuenta de su herencia moderna: por una parte el ideal de pantonomía proviene de la dialéctica hegeliana que, entendida como un «pensamos con las cosas», había sido corregida por la síntesis kantiana de intuición y concepto. Por otra parte, la exigencia de la intuición originaria de la que se derive el sistema nos llevaba hasta el imperativo de autonomía cuyo referente no podía ser otro que el escepticismo metódico cartesiano. La puesta en práctica de este último contenía la propia rectificación del paradigma de la conciencia en la evidencia del vivir como dato radical del

de nuestra divergencia reside en las numerosas referencias que encontramos entre 1929 y 1933 en las que Ortega refiere la reflexividad de la vida a un «saber de sí». Mientras que el profesor Villacañas interpreta ese concepto como un «hecho de la conciencia» aquí lo remitimos al «contar con» que acompaña a la experiencia de la vida. Como espero mostrar a lo largo de este trabajo, aunque la consideración metafísica de la evidencialidad del vivir no está exenta de problemas, diluye en parte las críticas que surgen al considerar que Ortega defiende ingenuamente la idea de que en su evidencialidad la vida es accesible a la razón sin residuo así como las consecuencias prácticas que de ello se derivan. Cfr. José Luis Villacañas, «Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida» en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 165-184.

universo. En otras palabras; al retrotraer la sistematicidad del concepto a la evidencia primaria Ortega encuentra en la vida una intuición sintética que es a un mismo autónoma y sistemática, o como diría años más tarde, encuentra «un fenómeno que sea *él por sí* sistema» (IX, 1119; IPL, 1947). No entraremos ahora en el contexto de esa polémica cita pues lo dicho hasta aquí deja clara nuestra postura al respecto. Lo que ahora nos interesa subrayar es que lo que se da en el evidencial vivir no es otra cosa que la mutualidad de yo y mundo que, *siendo radicalmente heterogéneos, acontecen sintéticamente* en la intuición primaria del vivir. Es sin duda Rodríguez Huéscar quien mejor ha explicado la radical reciprocidad contenida en la definición de vida como drama:

Ahora bien, ese «absoluto acontecimiento» o «haber primario» no es otro que un *encontrarme yo viviendo y afanándome en un mundo de «cosas»* -las llamaremos así provisionalmente—, en donde ni yo soy ellas ni ellas son yo, pero en donde, a la vez, ni yo soy sin ellas ni ellas sin mí; en donde «cosas» y yo, mundo y yo, somos inconfundibles y, a la vez, inseparables, *co-existimos* en esencial dependencia, en constitutiva y, por tanto, infrangible relación. Todo intento, pues, de pensar las *cosas* con independencia de mí -realismo-, pero igualmente todo intento de pensarme *yo* con independencia de las «cosas», es decir reduciendo éstas a *ideas* mías o «contenidos de conciencia» -idealismo, son ya un falseamiento de la realidad *misma*¹⁷⁶.

Queda claro por tanto, que la consistencia de esta realidad descubierta en la intuición del pensar sintético ni es esencialista, ni es puesta por el sujeto, porque su modo de ser no es sustante, ni subjetivo sino que se trata del ser indigente del que ya hemos hablado. Si bien en nuestra primera exposición la noción de indigencia no terminaba de casar con la reflexión sobre el ser del pensamiento, la categorización de la realidad radical que se abre desde la consideración del vivir como intuición sintética *a priori* resulta ser mucho más consistente.

176. Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 126.

Concluimos esta incursión en *¿Qué es filosofía?* recordando que a partir de este momento Ortega hará de la presencia inmediata de la vida de cada cual ante sí mismo el punto de partida del pensar sintético. El resto de atributos del vivir se desprenden del hecho indubitable y primario que es la vida de cada cual. Ahora es la coexistencia dramática del hombre en su circunstancia la que reverbera en innumerables facetas ante la mirada atenta del filósofo: acontecimiento, quehacer, imprevisto, problema, decisión, fatalidad, libertad, elección, destino, vocación, preocupación, proyecto o naufragio son solo algunos de los aspectos que el pensar sintético desvela siguiendo el logos del vivir.

Cerramos este apartado con una carta de Ortega a Helene Weyl fechada en diciembre de 1929 a propósito de la reedición de *El tema de nuestro tiempo*, en la que el autor de *¿Qué es filosofía?* especifica desde el nivel ganado en 1929 cómo debe interpretarse la «razón vital» anunciada años atrás. Dice así:

... pero lo que debe entenderse es la realidad radical que no es pura como la naturaleza o la voluntad en Kant, sino impura, es decir, una realidad avivada. Por eso no es razón pura, sino razón vital. Sólo una razón tal es de verdad pensamiento sintético. Todo lo demás, incluso la dialéctica de Hegel, es al final analítica. Todo idealismo quería ser sintético pero fue siempre un pensarse a sí mismo y por lo tanto... analítico. La razón vital contra toda razón pura no se piensa a sí misma, sino al contrario, es pensamiento de la vida y la vida es un hecho del destino. Destino empero es sustancialmente lo otro de encontrarse a sí mismo. Vida =yo me encuentro como perdido en lo otro. Pero un tal encontrarse es un buscarse. Ese buscarse es la razón vital¹⁷⁷.

177. Gesine Märtens (Ed) *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid, Biblioteca nueva. Fundación Ortega y Gasset. 2008, p. 87-88. En alemán en el original. La noción de vida como radical perdimiento y el conocimiento como búsqueda de orientación vital será importantísima en los textos posteriores a 1929. De hecho, ese es el punto de partida y eje vertebrador de las lecciones del curso 32-33 en el que Ortega reestructura y pule las tesis de 1929 desde el nivel conceptual ganado en los años posteriores. Si bien QF es una obra capital por ser la primera que recoge con cierto sistematismo el enfoque metafísico de la segunda navegación, los textos de *Principios de Metafísica* representan, sin duda, la exposición más completa y consistente de los hallazgos filosóficos de ese periodo.

Aunque se refiera a *El tema de nuestro tiempo*, el tono de este texto es completamente distinto al de 1923; al hacer de la vida la realidad radical Ortega creará haber ganado una razón realmente sintética porque la razón brotará efectivamente de la vida en tanto que ésta es perdición entre las cosas y necesidad de encontrarse. Mientras que la razón pura estaba condenada a ser una razón analítica encerrada en los límites de su propio pensar, la razón vital será sintética porque parte del conocimiento como búsqueda vital que no es, ni más ni menos, que el punto de vista de la vida en su ejecutividad.

2.2 El análisis de la ejecutividad en el origen de la distinción entre «contar con» y «reparar en»

El curso de 1929 sobre la ejecutividad podría considerarse como una vuelta más en esa excursión horizontal hacia la intimidad de la vida humana que emprendimos en el epígrafe anterior. Este texto, escrito en el mismo momento que la carta a Helene Weyl sobre el pensar sintético y diez meses después de *¿Qué es filosofía?*, es seguramente una de las piezas de mayor calado filosófico y trascendencia en el pensamiento de Ortega. José Lasaga¹⁷⁸ ha destacado la importancia del mismo al mostrar cómo el concepto de ejecutividad, que en 1914 era atribuido a la conciencia en tanto que cualidad del ser-intimidad, pasa en esta obra a predicarse de la propia vida individual tematizada metafísicamente en términos no sustancialistas. Esta nueva consideración será fundamental puesto que permitirá a Ortega pensar la vida como realidad radical que «consiste en ejecutarse y sólo en eso», sin necesidad de suponerle un sustrato latente (VIII, 229; VE, 1929).

Como vimos, el filósofo ya se había hecho cargo de la cuestión de la ejecutividad en los años en los que estaba plenamente inmerso en la corriente fenomenológica. En «*Sobre el concepto de sensación*» (1913) y en *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) aparece el término a propósito del carácter ejecutivo de los actos de conciencia en la actitud natural en contraposición con el carácter representativo y objetivante de la conciencia reflexiva.

En *Ensayo de estética a manera de prólogo* Ortega analizó el carácter ejecutivo de la conciencia y, al oponer el plano de lo ejecutivo (intimidad) al plano de lo representativo (objetividad), concluyó que el intento de ver la realidad desde sí misma siempre acaba enfrentándose al rígido dilema que obliga a optar entre la filosofía o la vida: ya que si sólo con nuestra vida tenemos una relación íntima y, siendo la intimidad el verdadero ser de cada cosa y lo único que merece la pena conocer, ésta no puede ser objeto del

178. “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta” en J Zamora (Ed.) *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Editorial Comares, 2013, pp. 69-89.

pensamiento puesto que al conceptualizarse perdería precisamente su ejecutividad. Ambos términos resultan excluyentes: o se apuesta por la filosofía y se renuncia a la ejecutividad o se apuesta por la vida y se sacrifica la teoría.

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema; no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. (...) Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud.

Dejemos el perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto. Esto nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas (I, 670; EEP, 1914)

Así las cosas, el perspectivismo vendría a ser ese modo de acceder teóricamente a las cosas mismas: si la única intimidad que nos es presente es la de nuestra propia vida, será ella el «único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad» (II, 162; VP, 1916) lo cual, como vimos, no significa que la realidad entrevista desde esa perspectiva sea subjetiva sino que es limitada. Al afirmar que realidad y punto de vista son correlativos se está afirmando implícitamente que la objetividad del mundo es correlativa a mi intimidad ejecutiva. Por eso decíamos más arriba que el perspectivismo era una primera tentativa de solución al dilema fichteano ya que puede leerse como una propuesta de articulación de la ejecutividad — que queda reconocida en tanto que la subjetividad es el único acceso lo real— y la representación —que queda salvaguardada en la objetividad de lo

conocido puesto que lo visto no es puesto por el sujeto sino que es donación del objeto al ser interrogado por éste.

Un esquema hermenéutico semejante, pero ya aplicado a una antropología cultural es el que ensayábamos a propósito de *El tema de nuestro tiempo*. Allí la doctrina del punto de vista se presentaba como el método adecuado para desarrollar una filosofía que, siendo razón objetivadora y creadora de cultura, estuviese incardinada en la propia vida e hiciese de ella su principio y perspectiva. La razón vital aparecía entonces como un *logos preteorético* de la propia vida. El reto del programa orteguiano consistía en encontrar un modo de acceso cognoscitivo que, sin dejar de ser razón, mostrase sin deformar la ejecutividad del vivir. Como vimos, el desarrollo del programa perspectivístico desde el enfoque de una antropología filosófica que psicologizaba la vida al tiempo que hipostasiaba la razón para combatirla fue más que problemático.

Por otra parte, la noción de «sentido histórico» desarrollada en los últimos años de la década de 1920 suponía sin duda un giro en la búsqueda del punto de vista de la realidad, cuyo eje se trasladaba de la vitalidad genérica a lo histórico. La perspectiva histórica aparecía así como la llave de acceso a la realidad viviente, al sentido intrínseco de aquello que visto desde «fuera», desde la distancia y el tiempo, suele resultar incomprensible o falto de matices. De ahí que el objetivo de aquellos años no estuviese tan orientado a describir las estructuras psíquicas del viviente abstracto como a encontrar un *a priori* histórico un «universal concreto» desde el que acceder al *logos* de los acontecimientos y sus protagonistas «desde dentro»¹⁷⁹.

En último lugar acabamos de ver cómo la reflexión en torno a la especificidad del pensamiento como ser ejecutivo tuvo un papel determinante en *¿Qué es filosofía?* pues representaba nada menos que el nivel filosófico desde el cual debía partir todo intento de superación del idealismo. No

179. El análisis de Kant (1924, 1929) y más tarde de Goethe (1932) responden a este imperativo anunciado en humilde nota al pie en 1923; «el pronóstico histórico sólo es posible desde dentro de una vida» (III, 569; TNT, 1923).

obstante, ya señalamos que en ese texto Ortega no llega a dar el paso claro de la ejecutividad del pensamiento a la ejecutividad del vivir por lo que su descripción de la realidad externa como ser-para-mí no acaba de romper con el subjetivismo por quedar referida la vivencia a la ejecutividad del pensar y no a la evidencialidad constitutiva de toda vida humana¹⁸⁰.

A la luz del desarrollo posterior de su filosofía podemos decir que lo que le faltaba a Ortega por ver era que la vida no es una cosa que se ejecute sino que consiste formalmente en ser ejecutividad. Desde esta perspectiva, el concepto de ejecutividad retomado en el curso de 1929 afianzará el camino hacia la razón sintética que ya señalamos en el apartado anterior pues ahonda en la posibilidad de mostrar la realidad *desde dentro*, en su propio acontecer. Al pasar de considerar la ejecutividad como un adjetivo a considerarla como un verbo autosuficiente, la reflexión orteguiana queda liberada del remanente idealista heredado de la fenomenología que mantenía la razón vital, el perspectivismo e incluso los *Dii consentes* —presentes en *¿Qué es filosofía?*— en el ámbito de la distinción entre sujeto y objeto. En resumidas cuentas: *la vida entendida como pura ejecutividad le permitirá saltar de la coexistencia entre un sujeto y un objeto ejecutivos a la coexistencia ejecutiva y pre-noética entre «yo» y «mundo»¹⁸¹*. Este será un paso definitivo hacia una filosofía desde el punto de vista de la propia vida a la que a partir de este momento daremos el nombre el nombre de razón histórica.

La vida como ejecutividad

La hipótesis que intentaré defender en las siguientes líneas es que el curso sobre la vida como ejecutividad consiste también en un ejercicio fenomenológico en torno a la noción de evidencia. Aunque a estas alturas es patente que no tiene sentido hablar de la realidad radical en términos

180. Compárense a este respecto las descripciones del mundo en (VIII, 342; QF, 1929) y (VIII, 592; PMRV, 1932).

181. Los entrecomillados recuerdan que no se trata de realidades al uso sino de «componentes abstractos de la realidad radical que es “mi vida”, no “yo”» (VIII, 222; VE, 1929).

clásicos de «sujeto» y «objeto», nos serviremos de esta distinción para aclarar la afirmación anterior: así como en *¿Qué es filosofía?* nuestra descripción de la realidad radical se centraba en la dimensión objetiva de la evidencia, en lo que en ella hay de donación y se describía la vida como presencia inmediata y revelación, en esta sección el análisis del fenómeno vital va a recaer hacia el lado de la intimidad, de la vivencia de dicha revelación, esto es, en la creencia o convicción.

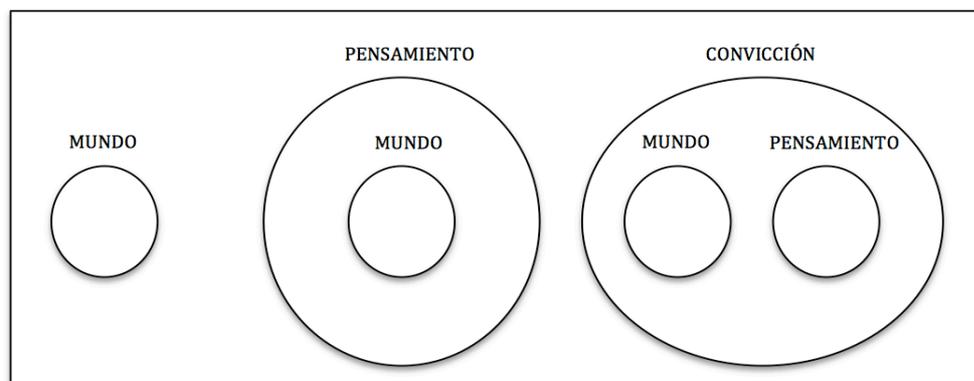
En lo que sigue partimos del brillante análisis que sobre esta cuestión hace José Lasaga quien cifra los avances del curso *Sobre el ser ejecutivo* en dos aspectos que resultan esenciales para el tema que nos ocupa. Son los siguientes:

- a) el concepto de *ser ejecutivo* le sirve de puente para pasar desde el *cogito* cartesiano hasta su tesis sobre la vida mediante una rigurosa deducción, al tiempo que le permite inferir la definición y los atributos constituyentes de esa nueva realidad avistada;
- b) la ejecutividad de la vida humana revela su consistencia interna: la forma en que se articulan yo y circunstancia es en la convicción o creencia, único “para-sí” que realmente existe, pero como vida, no como *cogitatio*¹⁸².

Como ya hiciese en *¿Qué es Filosofía?* Ortega se sirve de la exposición del realismo y su superación por el idealismo para exponer los fundamentos de su propia filosofía en el contexto de una síntesis y superación de ambas: así como el idealismo descubrió que la tesis realista «existe el mundo» se complica a sí misma en tanto que pensamiento dando lugar a la tesis idealista «existe pensamiento», el filósofo se pregunta si esa tesis idealista -por la cual se hace del atributo existencia también un pensamiento- implica algo más que el acto de pensarla. Siguiendo este camino descubre que la propia tesis sobre el pensamiento complica necesariamente esta otra: «existe una tesis o convicción» (VIII, 213; VE, 1929). La conclusión de este enrevesado razonamiento es que si la afirmación del mundo escondía el pensamiento, la

182. Op, cit., p. 83.

afirmación del pensamiento esconde igualmente la convicción desde la cual se piensa¹⁸³.



La consecuencia inmediata de este planteamiento es la consideración de la intencionalidad de la conciencia como una convicción ya intelectual y secundaria, por lo que la fenomenología quedaría afectada de la misma crítica al idealismo:

Es este un punto clave de la crítica, —escribirá Rodríguez Huéscar— en el que podemos decir que ésta gana un nuevo y decisivo nivel de radicalidad, pues la formal negación de realidad inmediata al "pensamiento" o "conciencia" será el principio mismo de la nueva metafísica, es decir, representa un nuevo modo o nivel de evidencia: el que Ortega llama "la presencia de la vida a sí misma". Será, por tanto, aplicable también al idealismo fenomenológico -como veremos- y permitirá satisfacer el imperativo de *El tema de nuestro tiempo*: hacer de la vida un principio, esto es, justificarla y "legitimarla" intelectualmente, de modo que pueda funcionar como "principio" de la filosofía y como "principio de sí misma"¹⁸⁴.

Mientras que en la primera navegación «creencia», «intimidad», «ejecutividad» e incluso «vida» eran tratadas en términos psicológicos ahora Ortega va a hacer todo lo posible por aclarar que esos términos no pertenecen al ámbito de la epistemología sino de la más estricta

183. Tenemos una estupenda revisión de este argumento en (VIII, 652ss; PMRV, 1932).

184. Antonio Rodríguez Huéscar. *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 216-217.

metafísica —que recordemos, no es otra que la del ser indigente. Lo que el filósofo madrileño descubre en este curso es que la creencia no es un modo de pensamiento ni un mero mecanismo psíquico sino el ingrediente constitutivo y constituyente del vivir de cada cual, «yo no *veo* mi creencia sino que la actúo, que *soy* creencia¹⁸⁵» (VIII, 227; VE, 1929). Siempre que hay una afirmación o pensamiento está operando por debajo la convicción en dicho pensamiento. Pero eso no implica que la convicción o creencia ponga la realidad del mundo o del pensamiento que es lo que él mismo había supuesto en 1915 al tomar la noción fenomenológica de creencia como actividad intencional de la conciencia. Lo que se da en la convicción —según Ortega— no es una representación del mundo en el yo sino la evidencialidad de mi vivir, la coexistencia ejecutiva del yo y del mundo, su mutuo acontecerse en mi vida¹⁸⁶. La convicción es, pues, previa al pensamiento y contiene igualmente la certeza de mi existencia como de aquello que es objeto de mi creencia.

A diferencia de la concepción fenomenológica que hace del mundo el correlato noemático de la creencia lo que aquí se afirma es que es la propia vida la que se pone a sí misma en el mutuo serse del yo en su circunstancia. «La vida *es para sí* porque es por su propio esfuerzo, es lo que de sí haga» (VIII, 199; VE, 1929). La vida es un para-sí que se pone a sí misma, pero no

185. Algo de esto hay en la afirmación de Baroja que Ortega recoge en la temprana fecha de 1910: «En todo lo que se cree, se cree lo mismo» (II, 252 ; EC, 1910). Ortega vería esto confirmado por la distinción husserliana entre noesis y noema, pero no será hasta esta fecha de 1929 cuando la creencia pierda su matiz psicológico para revelar su consistencia metafísica.

186. En 1940 seguirá el filósofo buscando una fórmula que le permita expresar la coexistencia ejecutiva sin caer en el sustancialismo de los conceptos: «Lo que quiero insinuar se les aclarará un poco si al oírme decir que “el caballo me es caballo o la flor me es la flor que es”, intentan dar al vocablo “ser” sentido activo, operante y mejor aún algo así como una voz media, que han perdido nuestros idiomas, [y, mejor aún, lo que los gramáticos recientes llaman “voz media recíproca”. Por ejemplo: el verbo latino *luctare* no significa simplemente *luchar*, sino “luchar los unos con los otros”, “entrelucharse”] La lengua forjada en una filosofía primitiva —de que brotó, por cierto, la griega, sobre todo la aristotélica —no tiene palabra adecuada que exprese en general el ser, la realidad como consistiendo en efectuación, en pura actualidad o agilidad, y son pocas las que tiene para expresarlo en particular, a pesar del papel inmenso que en los idiomas indoeuropeos posee el verbo tanto activo como medio. Así, el “serme la flor” esa flor que es, se descompone en olerme a mí con su olor, en colorarme con su color, en acariciarme con la piel, a la par, deslizante y adherente de su pétalo.» (IX, 513; RH, 1940).

como objeto, sino ejecutándose, siendo¹⁸⁷. Esta posición de realidad es radical y totalmente independiente de la efectiva existencia del objeto de mi creencia o de los motivos que me hayan llevado a dicha creencia.

Al igual que vimos a propósito de la evidencia en el epígrafe anterior, la creencia también deja de considerarse primariamente como una cuestión cognoscitiva para radicalizarse metafísicamente en tanto presencia vital. Si comparamos esta nueva perspectiva de la vida como ejecutividad con nuestras conclusiones del análisis de «Verdad y perspectiva» vemos que al quedar excluida la existencia de una realidad trascendente al acontecer vital el *a priori* de correlación que operaba en el perspectivismo por el cual se daba la correspondencia entre punto de vista subjetivo e inmanente y una realidad trascendente y esencial pierde su significatividad ontológica y pasará a radicarse en el ámbito epistemológico —y por tanto secundario— de la logicidad.

No obstante, desde la dimensión primaria de la realidad radical la evidencia sigue ligando *verdad* y *veracidad*, pero éstas no remiten a una instancia transvital sino a la constante redefinición de los lindes de la autenticidad del propio vivir, porque la evidencialidad —tanto en su dimensión de presencia como de creencia— no es primariamente una relación entre dos ingredientes, sino el quehacer ejecutivo del *ser-en-sí-para-sí* que es la vida de cada cual. Esto es, si bien la evidencia sigue articulando la relación entre verdad y veracidad, el término de la evidencia no será ya el «yo» —lo cual se mantiene en la distinción entre sujeto y objeto—, sino a la indigente ejecución del vivir de cada cual. Esto es: el origen y término de la evidencia remitirá al problema de la *autenticidad*.

187. Resulta convincente la tesis de Antonio Regalado que pone en relación este curso con el «Anejo a Kant». En su opinión, los trabajos de Hartmann y Heidegger habrían motivado a Ortega a liberar la ontología oculta bajo la epistemología kantiana transformando la tesis idealista de que «el ser es un poner» en la concepción de la vida como «posición absoluta» En, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 59.

En resumidas cuentas; de estar la verdad y la veracidad en función de una realidad trascendente al sujeto de la evidencia, pasarán a ser planteadas en términos intravitales, sólo contrastables en el quehacer y acontecer vital.

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa (V, 86; PAP, 1932).

Decíamos pues, que lo que se me da en la creencia es el efectivo encontrarme yo en el mundo. Cuando creo, mi creencia no es objeto para mí sino que vivo desde ella, la soy. La creencia que estamos desentrañando ahora no es la que aparece en *¿Qué es filosofía?* como contenido noemático o falso conocimiento del mundo del cual el filósofo debe desasirse virtualmente para des-cubrir la verdad¹⁸⁸ (VIII, 309; QF, 1929). Lo que aquí está haciendo Ortega es considerar la noesis de la creencia pero no en términos epistemológicos, sino metafísicos. Por eso es descrita como el darse evidencial de la coexistencia ejecutiva en que consiste el vivir. Esto es: me encuentro ya viviendo y teniendo que habérmelas con un mundo que está ahí, pero «yo» y «mundo» no me aparecen primariamente como objetos del pensamiento sino como aquello con lo que absolutamente cuento en mi vivir. Y esto no sólo se da en la convicción, también se da en la duda.

188. En realidad Ortega nunca llegará a desprenderse totalmente de dimensión psicológica de la creencia. De todos modos las referencias a las creencias que encontramos en *¿Qué es filosofía?* remiten directamente al modelo antropológico de la década anterior que desentona claramente con la nueva orientación metafísica del curso. Así leemos: «La convicción científica, precisamente porque se funda en verdades, en razones, no pasa, ni tiene que para qué pasar de la piel de nuestra alma y posee un carácter espectral. Es, en efecto, una convicción consistente en puro asentimiento intelectual que se ve forzado por determinadas razones, no es como la fe y otras creencias vitales que brotan del centro radical de nuestra persona.» (VIII, 292; QF, 1929) En otro lugar esas creencias vitales son equiparadas a «potencias irracionales» en un sentido muy cercano al que vimos en «Vitalidad, alma y espíritu»: «Siempre en el hombre, por su esencia misma, lo superior es menos eficaz que lo inferior, menos firme, menos impositivo [...] Por esta razón, la razón no debe ser orgullosa y debe atender, cuidar las potencias irracionales» (VIII, 293-294; QF, 1929). Si bien estas citas delatan el carácter transitorio y quizá precipitado del curso también debemos recordar que el texto que hoy consideramos como uno de los más importantes de Ortega no fue preparado por el autor para su publicación por lo que no puede considerarse como una versión definitiva y pulida. Sobre la concepción fenomenológica de las creencias en QF consúltese; J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, pp.178-180.

Aunque Ortega no llega en este texto a hacer de la duda un modo de creencia, al analizar la duda cartesiana sí que pone de manifiesto que lo que Descartes encuentra en su dudar no es el *cogito* sino la existencia de una realidad absoluta que implica igualmente al cogito dubitativo como a la realidad problemática. «La duda no es sino la existencia del problematismo» (VIII, 217; VE) Al igual que sucede en la creencia, lo importante no reside en la existencia o inexistencia del objeto de mi duda, lo realmente indiscutible es mi dudar, que se presenta ante mí como una realidad absoluta e ineludible. Si en la convicción se me da la coexistencia del yo en el mundo como efectiva presencia, en la duda esa posición de realidad se me da como realidad problemática. Del mismo modo que ocurre con la creencia, la duda no aparece primariamente en el plano cognoscitivo sino en el vital.

Volvemos a encontrar la oposición entre lo representacional y lo ejecutivo, pero ahora el dilema ya no es tan rígido porque la convicción media entre ambos. En tanto que ejecutividad, la creencia no puede ser objeto de reflexión sin embargo, y aquí viene lo más importante,

la ejecutividad es un punto de vista –llamémoslo ahora así- distinto *toto caelo* de la objetivación. Para objetivar algo o verlo como objeto tenemos que no “verlo” ejecutivamente. [...] Y como yo soy, como ustedes, un viviente, resulta que el objeto O[rtega], él, tiene dentro de sí un punto de vista, porque es un ejecutante, y la ejecutividad es e implica un punto de vista» (VIII, 215; VE, 1929).

El punto de vista ejecutivo que se da en modo de convicción no es el del «yo» sino el de la propia vida¹⁸⁹. Más aún, es la forma en que se articula la

189. Sobre este particular llama la atención la posición de Antonio Regalado, quien afirma que «la enunciación exacta del ser ejecutivo tiene que ser en primera persona "soy la ejecución de mi acto"» En mi opinión, aquí no llega a calibrar alcance de la ejecutividad, que no es el yo sino «mi vida la que es ejecución de su acto». Esto le lleva a concluir que «el ego, el yo, persiste como núcleo metafísico de la razón vital, disfrazado, domesticado, latente en nuevas formulaciones, evidente en el *elán* retórico del discurso, en la voluntad de estilo». Op. cit. 63. La tesis que aquí defendemos sobre la radical ejecutividad del vivir en contraposición con la propiedad ejecutiva de la conciencia es a mi entender fundamental, pues supone un salto cualitativo en la comprensión de la ejecutividad que rompe con el trascendentalismo de la primera navegación. No obstante, la mayoría de los intérpretes de la obra orteguiana hacen una lectura continuista de la noción de ejecutividad en la que no hay distinción entre el ser ejecutivo de la conciencia de 1914 y la vida

relación entre yo y el mundo y esto es previo a toda consideración objetiva sobre ellos. Hemos llegado al núcleo de esta cuestión: *la creencia es a un tiempo el punto de vista en el que se da la ejecutividad del vivir y el punto de partida de toda representación de lo real.*

La consistencia ejecutiva del yo-circunstancia que se da primariamente en la creencia es el supuesto básico de la vida entendida como indigencia o quehacer. Todo quehacer parte de la «extraña presencia que tiene la vida para sí misma», de la convicción implícita de la coexistencia entre mi yo y su circunstancia en su recíproca dependencia. Mi vida es quehacer de mi yo en la circunstancia y de la circunstancia en mi yo, ambos perfiles se moldean mutuamente en continua interacción. El profesor Lasaga explica perfectamente esta reciprocidad ejecutiva entre el yo y su circunstancia en los siguientes términos:

como mera ejecución de 1929. Pedro Cerezo por ejemplo, se apoya en las tesis de Morón Arroyo y Silver para extender el análisis de EEP a los textos de PMRV. Si bien afirma que la novedad de Ortega, planteada en EEP y retomada en 1929, consiste en hacer de la ejecutividad una tesis metafísica que se aplica a la totalidad de lo real y que acabará resolviéndose en una «neutralización del idealismo fenomenológico», su interpretación de la ejecutividad se mantiene constante en los límites de la fenomenología en los que el ser ejecutivo es una trasposición de la tesis natural husserliana. Pedro Cerezo, *Voluntad de Aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 213-218. En un sentido similar encontramos un análisis sobre la reflexividad de la vida en MQ ilustrado con citas de 1929 (VE) y 1932 (PMRV) en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 158-159. Morón Arroyo, por su parte, sí que concede una diferencia sustancial entre la ejecutividad de 1914 de carácter esencialista y la de 1932. No obstante su lectura resulta, a mi juicio, totalmente desatinada puesto que lee la «ejecutividad» en términos esencialistas que corresponderían a EEP. Y como consecuencia de esto interpreta la posición sustancialista de la conciencia como la propuesta orteguiana y no como una crítica de su función subsidiaria respecto a la ejecutividad vital. En (VIII, 592-593; PMRV, 1932) Ortega contrapone el ser ejecutivo de la realidad radical al «haber algo» del análisis teórico de las cosas que ya presupone una esencia. Respecto a estos dos tipos de existencia Morón se pregunta cuál es el importante de la vida como realidad radical. Su respuesta es la siguiente: «Y el importante es el "haber" no el ejecutivo de las cosas. Por eso dice Ortega que las cosas en cuanto son circunstancia del hombre, no tienen ser; el ser -su intimidad, su ejecutividad- es ya producto de una interpretación.» El esquema que propone a continuación en el que distingue cuatro tipos de ejecutividad no aclara el enredo. Ciriaco Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 215. El análisis de Philip Silver sobre ese mismo texto de 1932 nos resulta, sin embargo, mucho más acertado pues aclara que frente a las cosas que tienen una «esencia», la vida humana carece de ella, pero tampoco es mera «existencia»: «De esta manera, Ortega encuentra claras y evidentes razones para poner "vida" o "vivir" en lugar de "existir". Esta, como "ejecutividad", es la manera natural de expresar la "ejecución" de nuestra "esencia". *Nosotros vivimos.*» También Silver hace una lectura continuista de la ejecutividad, pero podríamos decir que en sentido inverso al de Cerezo, puesto que ve ya en 1914 el distanciamiento de la fenomenología en clave ejecutiva y ligada al «*energeia ón*» aristotélico que aquí situamos en 1929. P. Silver. *Fenomenología y razón vital*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, p.115ss.

La salida que propone Ortega es la de interpretar esa “extraña presencia que la vida tiene para sí misma” como la relación entre lo que acontece a alguien y ese alguien, su actor/intérprete, en lugar de concebir la estructura originaria de lo que hay como una correlación entre sujeto y objeto. Entonces, el suceso me pasa a mí o es para mí, significando que el suceso me hace, me constituye, me “entrama” o me consiste en y con lo otro que no soy yo. No hay, pues, un previo espacio de conciencia en que aparecen representaciones, sino que el acontecimiento constituye simultáneamente, es decir, “pone” al yo y al mundo¹⁹⁰.

Cuando Ortega pasa a considerar la vida en términos de ejecutividad encuentra que ésta se me da como presencia prenoética; no encuentro mi vida como un objeto de conciencia sino que me es evidente como un encontrarme ya viviendo aquí y ahora¹⁹¹. «Lo único que sí es ingrediente primario de la vida es aquello que llamábamos “evidencia”, aquel asistir a sí misma o darse cuenta de sí misma de tipo por completo pre-intelectual» (VIII, 436; QV, 1930). Dicho de otro modo, antes de ser objeto de mi percepción o de mi conciencia, el «ser-para-sí y en-sí» que es mi vida y todo cuanto en ella acontece, aparece ante mi vida como pura presencia *con la que ya cuento* al vivir.

En cierto sentido Ortega había intuido este modo de asistir la vida a sí misma en *Adán en el Paraíso* cuando en 1910 afirma que «Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, ente percatarse y conocer» (II,

190. José Lasaga. «Intimidad, ejecutividad, proyecto», en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 12, 2015, en prensa.

191. Javier San Martín nos ofrece un esclarecedor análisis sobre la crítica de Ortega al concepto de reflexión coincidente con nuestra tesis. En él señala los cambios de matiz que se producen 1929 y que desembocan en el distanciamiento respecto a su anterior concepción fenomenológica de la reflexividad. Comienza citando una interesante carta de Ortega a Frédéric Lefèvre coetánea a la redacción de QF en la que el filósofo refiere el saber de sí de la vida al cógito o reflexividad entendido en sentido amplio. A continuación nos señala el salto que se produce en VE en un sentido afín al que aquí defendemos en el sentido de que la reflexión «deja de ser "autoconciencia" (que sería imposible), para convertirse en una cualidad de la vida misma, de manera que no sería algo que adviene a la vida porque esta *puede* reflexionar, sino que ella consiste necesariamente en reflejarse». *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p.160.

64; AP, 1910). Casi veinte años más tarde, el «percatarse» de la propia vida describirá precisamente la instancia primaria del vivir alejando a Ortega del idealismo; no se trata ya de un saber consciente de un yo que deja fuera el mundo, sino de la presencia absoluta de mi vida por la que ésta se actualiza en la mutua coimplicación entre yo y mundo.

El «contar con»

La consideración de mi vida como ejecutividad nos ha llevado de vuelta al primer atributo que es la presencia y éste al «saberse viviendo» o «percatarse de sí» que acompaña todo lo que hago y todo lo que me pasa. Ortega ha encontrado en este modo de «darse cuenta de sí» el modo primario del vivir humano. No obstante, una de las preocupaciones de los cursos de los años treinta será hacer patente la distinción entre la presencia que la vida tiene ante sí misma y la presencia que las cosas tienen ante la conciencia. Esta preocupación está ligada a un giro pragmático en la consideración de las realidades radicadas que, en mi opinión, es deudora de la lectura de *Ser y Tiempo*. El madrileño asumirá en gran medida la crítica de Heidegger a Husserl al rechazar la idea de que la reflexión teórica puede satisfacer la exigencia fenomenológica de fidelidad a las cosas mismas. La exposición que Jesús Adrián Escudero hace la crítica de Heidegger bien puede valer para la cuestión que aquí examinamos:

A pesar de su atención a lo inmediato y de su estado de alerta ante los prejuicios, la ilusión fenomenológica introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivante propia del sujeto de conocimiento. La adopción espontánea de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida inmediata¹⁹².

Frente a la actitud teórica y objetivante de Husserl, Heidegger y Ortega optarán —en sintonía con Dilthey— por una actitud preteórica fundada en la comprensión inmediata de la significatividad primaria del

192. Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010 p. 451.

mundo circundante. Así, pues, el autor de *¿Qué es filosofía?* ensayará diferentes fórmulas para aclarar la consistencia de ese «saberse viviendo» que la vida implica¹⁹³. Lo definitivo en este asunto es que el modo primario del vivir, no es intelectual ni sensible, sino ejecutivo o vital. Esta última aclaración es fundamental; la ejecutividad del vivir está a la misma distancia del conocimiento sensible como del conocimiento intelectual, es previa a ambas. El modo primario de presencia de mi vida y todo cuanto en ella acontece no es intelectual, perceptivo o imaginativo, es vital. No olvidemos que la ejecutividad no se predica primariamente de las cosas, ni de la conciencia, sino de la propia vida. En el mismo intento en que Ortega intenta alejarse de la fenomenología, porque considera que al partir de la reflexión se elimina la ejecutividad, también se impone salir de los estrechos márgenes sensualistas del positivismo al reconocer que la experiencia sensible no es el modo primario de presencia de algo en mi vida pues toda realidad se me presenta siempre referida a mi vida como forzosidad, facilidad o dificultad.

Siendo la realidad absoluta Mi Vida, el elemento de ella que llamo contorno, circunstancia o mundo estará constituido, *originariamente*, no por lo que luego y bajo una óptica ya parcial, secundaria y relativa —no absoluta— llamaremos cosas, sino por estas tres categorías o modos fundamentales del mundo; forzosidades, facilidades y dificultades. Como Mi Vida es existir yo existiendo con lo Otro, eso Otro se compondrá de lo que no tengo más remedio que contar o con lo que por fuerza tengo que contar para existir, por tanto, “lo forzoso”, “lo que facilita mi existir” y “lo que lo dificulta” (VIII, 222; VE, 1929).

En definitiva: el modo de aparecerme las distintas realidades de mi vivir no depende primariamente de las peculiaridades del objeto sino del lugar que éste ocupa en mi vida¹⁹⁴. La realidad no se da sin más sino que

193. Véase como ejemplo de esta tentativa por buscar una formulación apropiada para esta cuestión: (VIII, 157-158; QCQF, 1928).

194. Aunque en cierto sentido esta idea también estaba apuntada en la noción de perspectiva, la comprensión de la circunstancia como «paisaje vital» se va a modificar porque, como veremos, ésta ya no remitirá al «yo» sino a «mi vida». De aquí se derivará la distinción entre circunstancia y mundo interpretado que analizaremos en la siguiente sección.

aparecen ocupando un tiempo y un espacio vital, su aparecerme nunca es neutro pues su inevitable referencia a mi vida siempre recubre las cosas de un determinado carácter de facilidad o dificultad¹⁹⁵.

Si seguimos el hilo argumental de la materialidad y el sentido con el que ya analizamos otras etapas, vemos que en el afán de apartarse de toda intelectualización Ortega sitúa el sentido construido por la conciencia frente a lo dado como materialidad ejecutiva. Desde esta perspectiva la circunstancia —en la medida en que me es lo dado, con lo que quíéralo o no tengo que contar en mi vida— pasa a considerarse la materia del quehacer humano. Pero desde la consideración de la ejecutividad ésta no podrá ser ya sustancia inerte sino que será pensada como instancia ejecutiva que facilita, posibilita, impulsa, determina, obstruye o modifica el quehacer en que consiste mi vivir. Antes de preguntarme por el ser de la realidad, ésta está ahí ya presente como *prágmata*, como facilidad o dificultad en función de mi personal existencia. Recordemos que la intuición sintética primaria no reside la conciencia que me ofrece «cosas» sino el encontrarme aquí y ahora en medio de facilidades y dificultades para vivir. Y sólo en un segundo momento, cuando suspendo o falla mi relación utilitaria con el entorno es cuando aparece la interrogación acerca de su ser.

Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades. Cuando una cosa me es incómoda se me hace cuestión —porque la necesito y no “cuento con” ella, porque me falta. Las cosas cuando faltan empiezan a tener un ser. Por o visto el ser es lo que falta en nuestra vida —el enorme hueco o vacío de nuestra vida—, que el pensamiento en su esfuerzo incesante se afana en llenar (VIII, 606; PMRV; 1932).

Decíamos por tanto que, frente a la lógica objetivante y ucrónica del idealismo incapaz de dar razón del carácter vital de lo real, Ortega buscará expresiones acordes con la lógica de la razón vital que puedan dar cuenta de la dimensión primaria del vivir. Después de probar diferentes formulaciones

195. Garagorri nos ofrece una estupenda explicación de la distinción entre cosas y *prágmata* en su *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 48ss.

en torno a ese tipo de saber pre-intelectual que la vida tiene de sí misma, la expresión con la que Ortega dará voz al peculiar modo de presencia que la realidad tiene en mi vida es «contar con».

El término “contar con” —dirá el filósofo— tiene la ventaja de recordar, a la vez, ese carácter de asistencia perenne de mi vida a sí misma y ésta es una nueva nota —el carácter actual de toda ella y todo en ella. (VIII, 227; VE, 1929).

O como dirá unos años más tarde:

pensar en algo es un hacer nuestro que supone siempre otros haceres nuestros con ese algo, los cuales no son pensamiento y que sólo implican el simple “contar con”, esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida. Pero esa extraña presencia que ante mí de todo aquello con que al vivir cuento, no es un estar ante mí en la forma especialísima en que un objeto de conciencia está ante el sujeto consciente, en que lo pensado está ante el que piensa. (VIII, 600; PMRV, 1929)

Frente al «reparar en» fenomenológico, el «contar con» implica en primer lugar que la vida asiste a su propio acontecer de modo continuo o perenne. La presencia de la vida ante sí misma, su transparencia o ser evidencial, no es contemplativo pues eso supondría que la vida dejaría de existir en el mismo momento en que no reparase en sí misma. Si no fuese porque la ejecutividad es absolutamente previa a la distinción entre sujeto y objeto podríamos decir que la vida es a un tiempo sujeto y objeto para sí misma. Frente al «darse cuenta de» que en cierto modo refleja la forma de darse un objeto para un sujeto y, por lo tanto, implica el peligro de que el objeto desaparezca al cesar la actividad del sujeto, Ortega contrapone el «contar con» que es un implícito «estar ahí» actuante, y no cognoscitivo. El «contar con» se adapta bien al carácter de totalidad y absoluta continuidad que mi vida tiene para mí.

En segundo lugar, Ortega encuentra en el «contar con» la ventaja de mostrar el carácter actual del vivir en el sentido de que lo que hago y lo que me pasa siempre está referido a mi contar conmigo y con lo Otro que yo, a la «coexistencia actuante de mí o de yo con la circunstancia o mundo» (VIII, 221; VE, 1929). Recordemos que mientras que el «darse cuenta» remite de

algún modo a la intencionalidad de la conciencia e implica ya cierta objetivación, el «contar con» es previo a toda distinción entre objeto y sujeto. Tanto mi vida entendida como realidad radical, como cualquier otra realidad radicada en ella, aparece originalmente bajo el modo de «contar con» y este tipo de presencia no es cognoscitiva sino vital, sólo desde ese «saber» ejecutivo y pre-intelectual puedo *reparar* en esos elementos, ponerlos a la vista y pensar en ellos. Antes de formalizar la realidad como *yo, mundo, materia, alma, sustancia* o incluso *acto* me encuentro sabiéndome vivir, actualizando el acto que *soy*, en un contorno que no *es* sino en cuanto actúa sobre mí y viceversa. «Mundo» y «yo» no son cosas dadas sino actos recíproca y simultáneamente ejecutivos y ejecutados, de ahí que Ortega recurra a una aristotélica *energeia* dessubstancializada para describir la reflexividad y actualización en que consiste el vivir¹⁹⁶ (VIII, 229; VE, 1929// IX, 1123; IPL, 1947).

Lo que las cosas son primariamente es lo que son cuando no pensamos en ellas; lo que son cuando contamos con ellas, esto es, simplemente las vivimos. (VIII, 601; PMRV, 1932)

Este «contar con», que aparece por vez primera en el curso de 1929 y que más tarde determinará la distinción entre ideas y creencias¹⁹⁷, es en parte resultado de una revisión de la noción de circunstancialidad a la luz del análisis heideggeriano de la mundanidad, en concreto del ser-a-la-mano (*Zubandensein*) en tanto modo de presencia preontológica del mundo¹⁹⁸.

196. Como mencionábamos en nota algo más arriba la tesis de Silver sostiene precisamente que el profundo descubrimiento de Ortega está en la comprensión del ser en términos dinámicos o ejecutivos a partir del *energeia* on aristotélico. Si bien la noción de ejecutividad podría haber sido tomada de Scheler, la apelación al estar-íntimo se remontaría según Silver al cuestionamiento de los fundamentos fenomenológicos por Brentano en 1911. El desarrollo de estas ideas lo encontramos en Op. cit, pp. 110-127.

197. En 1932 encontramos una crítica al idealismo desde la noción de ejecutividad en la que se adivina claramente la diferencia entre ideas y creencias: «Pensamiento es, pues, un aspecto objetivo que toma la convicción cuando ya no convence» (VIII, 650; PMRV, 1932)

198. Pedro Cerezo también ha hecho notar el paralelismo con Heidegger equiparando el par *contar con* y *reparar en* «con las dos modalidades de conducta que aparecen en *Sein und Zeit*: "circunspección (Umsicht) e inspección (Einsicht)» en *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 326. Aun estando de acuerdo con esta analogía, la interpretación del contar con que aquí propongo no se ciñe al plano epistemológico sino que pertenece a la descripción fenomenológica

El mundo ya está siempre "presente" [schon "da"] en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática. Pero puede también resplandecer en ciertas formas del trato en el mundo circundante. El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano.¹⁹⁹»

Para Heidegger como para Ortega el ser en el mundo no es un mero estar sino que siempre estamos ocupándonos con las cosas de nuestro entorno. El mundo circundante del *Dasein* no es una colección de «simples cosas» sino de «útiles» o *prágmata* que están insertos en un sistema referencial cuya significatividad es comprendida preontológicamente (*Vorverständni*) por el viviente en su cotidiano habérselas con las cosas. Estos útiles que conforman la cotidianeidad del mundo remiten siempre a su manejabilidad o disponibilidad, de ahí que su presencia no sea primariamente teórica, ni siquiera consciente, sino que consiste en un «estar-a-la mano» y «ser-para» que remite a la ocupación del *Dasein*. Cuando el «útil» deja de serlo, nos falta o se convierte en un obstáculo en nuestra ocupación en el mundo entonces su presencia deja de ser la de un ser-a-la-mano (*Zubandenheit*) para hacerse patente como ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*)²⁰⁰, despertando así a la circunspección (*Umsicht*) hacia el estar-ahí de lo intramundano.

El análisis hecho hasta aquí —afirma el autor de *Ser y Tiempo*— ha mostrado que el ser de lo que comparece dentro del mundo queda en libertad para la circunspección ocupada que *cuenta con* aquel ente.²⁰¹

La conexión entre ambos casos reside en la distinción entre la primaria presencia tética y relacional de una realidad y la presencia derivada, objetiva

de lo real, esto es, al ámbito de la ontología.

199. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012, p. 104

200. Sobre el carácter problemático de la distinción entre ser-a-la-mano y ser-a-la-vista véase J. Bengoa Ruiz de Azúa "La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en *Ser y Tiempo* de Heidegger" en *Revista catalana de Teología*, XIX, 1994, pp. 195-205.

201. Heidegger, Op. cit. p. 104 En el original: «Die bisherige Analyse zeigte: das inner-weltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das *Rechnungstragen*, in seinem Sein freigegeben.» Los subrayados en ambas citas son de mi responsabilidad.

y consciente que dicha realidad tiene cuando queda puesta entre paréntesis su ejecutividad pragmática. Esto es; la distinción entre *contar con* algo y *darse cuenta de* ese algo. Si tenemos en cuenta que Ortega llega a utilizar el mismo ejemplo que el alemán para ilustrar el carácter pragmático de la realidad la influencia heideggeriana está completamente justificada.²⁰² A pesar de los paralelismos que podemos encontrar en la caracterización de la circunstancia/mundanidad como el familiar y cotidiano «ser-a-la-mano» o «contar con» así como en la pretensión de dar con un modo de describir las bases prenoéticas de la existencia²⁰³, los análisis que se derivan ahí y la concepción del Ser de cada filósofo son completamente distintos²⁰⁴. Mientras que para el alemán la cotidianeidad del ser-a-la-mano conlleva una ocultación del sentido del ser que debe ser des-cubierto por el existente, para Ortega el «contar con» conforma la materia y el entramado mismo del quehacer vital.

En su ejecutarse —pensará el español— la vida liba de sí misma un saber no cognoscitivo que, al ir enrollándose sobre sí, va dotando de

202. Compárese el siguiente texto de Heidegger: «El para-qué de la utilidad puede tener, a su vez, una nueva condición respectiva; por ejemplo, este ente a la mano, que por eso llamamos martillo, está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última “es” por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser.» Op. cit. p. 105 Con el ejemplo de Ortega: «Y así tenemos como atributo de la realidad instrumental: 1°. Son entes fungibles; quiero decir, que no son sino en su uso, tienen una existencia actual, su ser es prestar servicio; el ser del martillo es clavar el clavo. Cuando el martillo no clava, el martillo no es.» (VIII, 392; SRR, 1930) Otra referencia paralela la encontramos en Heidegger *op. cit.*, p.90ss. y en Ortega: (IX, 1084; IPL, 1947)

203. Antonio Regalado interpreta este punto como una clara influencia de Heidegger sobre el proyecto del español: «El concepto *Seinverständnis* sugirió a Ortega la posibilidad de establecer un principio hermenéutico independiente del concepto de valor, es decir un sistema interpretativo anclado en la facticidad de la existencia, en la estructura o condiciones pre-teóricas de la vida.» Op. cit., p. 159.

204. Sobre la diferencia en la comprensión del ser, la intención última de la analítica existencial de Heidegger y la categorización del vivir de Ortega véase Francesco. de Nigris, "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger" en *Ideas y valores*, vol. LXI, nº 148, 2012, p. 122-123: «En Heidegger, la persona no es la imagen programática de la vida humana yo no soy yo y mi circunstancia porque no necesito “salvarme” con lo que me encuentro para salvar mi realidad personal, siempre en peligro de cosificación: los entes que desvelo no son qués que desvelan quien he ido siendo y puedo llegar a ser en mi horizonte futuro; el *qué* no descubre el *quién*, el martillo es un ser a la mano que se descubre justamente por su ser utilizable, por su “función vital” de martillar, pero no es una función vital persona porque no me descubro, a la vez, como *quien* martillea.»

consistencia a cada vivir. Esto es; el quehacer en que consiste mi vida se sustenta en un saber pre-noético y supuesto bajo la forma de «contar con». En definitiva; el ser evidencial del vivir se da en el modo de «contar con», con lo ya vivido, con el aquí y ahora y con el proyecto de futuro. En las notas de trabajo sobre Hegel encontramos el apunte de esta tesis que más adelante cuajará en el importantísimo término «experiencia de la vida»²⁰⁵:

La vida es lo contrario del Espíritu -que es immanente y consiste en saberse. La vida no se sabe nunca a sí misma, se supone y vive de supuestos que no sabe y lo que sabe lo sabe desde esos supuestos. Por esto es vida ejecución, novedad siempre inesperada. (Cuidado: cabe previsión histórica)²⁰⁶.

En mi opinión el impulso definitivo para el salto metafísico hacia la segunda navegación está en la reflexión orteguiana en torno a la ejecutividad que en estas páginas hemos intentado desbrozar. Desde este enfoque adquiere especial significación la puntualización que hace Ortega en *¿Qué es filosofía?* al denominar «perspectivismo» a la «doctrina general de su filosofía» y advertir a continuación que su adhesión a este término no es completa pues prefiere «otros términos más dinámicos y menos intelectuales» (VIII, 243; QF, 1929). A partir de este momento la vida pasará de considerarse en términos de dinamismo relacional para plantearse radicalmente como puro acontecer. La ejecutividad no será solo la consistencia del vivir sino el modo de presencia de ese vivir. Como afirma el profesor Lasaga, la ejecutividad del vivir «se da como "convicción" desde el lado del yo y como instancia de

205. Este es el punto en el que nuestro análisis difiere de la mayoría de intérpretes de Ortega, por ejemplo del de Javier San Martín. Aunque coincidimos en valorar la noción de ejecutividad en 1929 como una autocrítica a su anterior comprensión de la reflexividad, diferimos en la comprensión del modo de ser que esa ejecutividad tiene en tanto que saber la vida de sí. Mientras que la tesis que aquí sostenemos es que la reflexividad del vivir se da en un modo no intelectual de «contar con» que se sustenta precisamente la «experiencia de la vida», el profesor San Martín centra su análisis en la *prioridad* del yo trascendental en su reflexión sobre la vida pues considera que «lo fundamental de la vida humana es el ser yo, y justo por eso, si la vida radical es absoluta, el yo, que es el índice autorreferente de esa vida, también es igualmente absoluto, y como tal tiene todo el privilegio teórico que demos a la vida como realidad radical.» *op. cit.*, p. 162.

206. J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, D. Hernández (Ed.), Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Abada Editores, 2007, p 110.

"facilidad" desde el mundo.²⁰⁷ » Desde otra perspectiva, aunque la expresión resulte paradójica podemos decir que la ejecutividad del vivir se da como presencia/evidencia en el plano metafísico y como latencia/«contar con» en el cognoscitivo²⁰⁸. De ahí que el «contar con» en el que se da la presencia inmediata del vivir sea el punto de vista ejecutivo desde el que construir una teoría de la realidad preteórica²⁰⁹, capaz de describir mi vida no como es para la conciencia sino como es para sí. El reto a partir de aquí será pues, desarrollar un sistema racional que describa con fidelidad aquello con lo que contamos y que no es sino la propia ejecutividad del vivir²¹⁰.

Nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del “mundo”, que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del “mundo”, de lo real, como ejecutividad. A fuer de concepción, será la nuestra también su objetivación, es decir, pensamiento que ejercitamos, pero, a diferencia del uso ingenuo del pensamiento, vamos a hacer que éste mire la realidad desde el punto de vista de ella misma. (VIII, 224-225; VE, 1929)

Si valoramos panorámicamente lo recorrido por Ortega en pos de una filosofía desde el punto de vista de la vida, resulta tremendamente significativo como el quehacer de *El Espectador* que en 1916 «especula, mira - pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él» (II, 162; VP, 1916) se

207. *op. cit.*, p. 83

208. En este sentido podemos leer el siguiente extracto de 1932: «la vida es evidente; se entiende, en potencia. Con más rigor diríamos, mi vida y todo en ella me es pre-evidente, me consta o cuento con ello en forma tal que me es siempre posible convertir este "contar con" en efectivo "reparar", en efectiva evidencia» (VIII, 581; PMRV, 1932)

209. En cierto sentido, esta pretensión no está libre de la crítica que hacíamos a *El tema de nuestro tiempo* de presuponer una afinidad *a priori* entre la realidad y la racionalidad. Como veremos más adelante, el desarrollo de la noción de creencia superará ese escollo en la medida en que planteará que el acceso a la ejecutividad del vivir no está en el simple acontecer —que es inaprehensible— sino en la consistencia histórica de la vida misma.

210. Tenemos al menos tres testimonios coetáneos en los que Ortega da cuenta de haber entrado por primera vez en «producción formal» de un sistema filosófico; a) el ya mencionado en el final del Anejo a Kant; «Sobre todo esto hablo largamente en mi estudio *Sobre la razón vital*, que no tardará en publicarse. Allí espero apuntar por qué y cómo es preciso, a mi juicio, replantear la cuestión del "pensar sintético", otro gigantesco descubrimiento de Kant» (IV, 286; AK, 1929). b) El anuncio a Curtius de un «purana filosófico *Sobre la razón vital*» en carta a del 22-XI-1929, y c) la confidencia a Victoria Ocampo en enero del 30 de estar ocupado en «un grueso tomo de filosofía hiperpura titulado *Sobre la razón vital*». José Ortega y Gasset *Epistolario*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 100, 146 respectivamente.

despida en 1930 haciendo suyo el emblema de Heráclito, del río que «ha cobrado conciencia de su fluidez. La gota que rueda valle ayuso se ve a sí misma correr y, por tanto, está también fuera del río, quieta» (II, 815; RA, 1930)

A partir de 1930 Ortega apenas volverá a hablar del vivir en términos de ejecutividad, actualidad y presencia, sin embargo estas cuestiones seguirán operativas en su concepción metafísica y la distinción entre «contar con» y «reparar en» será fundamental para el desarrollo de su pensamiento posterior porque, como veremos a continuación, lo que se nos ofrece como presencia inmediata no es la vida como un ente abstracto sino las creencias en cuanto convicción de realidad²¹¹

211. Aquí está el nexo entre la ejecutividad y la razón histórica. La continuidad entre estas dos nociones no siempre ha resultado patente. Así, la crítica de Domingo Blanco a la ontología orteguiana tiene entre sus argumentos principales que el filósofo no llegó a mostrar satisfactoriamente la relación entre vida e historia alegando que «En cuanto al concepto de razón histórica o narrativa, no se aprecia bien qué queda en ella del “ser ejecutivo” que esgrimía contra el idealismo, tanto más cuanto que él mismo había prevenido en 1914 contra ese peligro de la narración», Domingo Blanco, "Política y ontología. Cara y cruz de Ortega" en *Revista de Filosofía*, Vol. 33, nº 1, 2008, p. 88.

2.3 Evolución del pensamiento orteguiano entre 1930 y 1933

Concepto, circunstancia, mundo y convicciones

Al lector no se le habrá escapado que en lo expuesto a partir del curso sobre el ser ejecutivo ya estaban presentes todos los elementos de la teoría de las creencias. Aunque Ortega había descubierto en el «contar con» el modo pre-intelectual en que la vida se presenta como coexistencia ejecutiva entre un yo y su circunstancia, las implicaciones metafísicas de esta idea no estarán plenamente operativas hasta *Historia como sistema* y no aparecerán formalmente presentados bajo una unidad argumental hasta *Ideas y Creencias* en 1936. Más allá del carácter fragmentario propio de las notas de 1929 —no olvidemos que estamos ante los apuntes de un curso universitario— existen otras razones para que los diferentes elementos de lo que será la teoría de las creencias no aparezcan tematizados como tales hasta pasados al menos cinco años de su primera formulación.

Si nos centramos en los aspectos puramente filosóficos, en primer lugar debemos advertir que en 1929 Ortega estaba trabajando sobre un análisis categorial de la realidad radical. Desde 1928 hasta 1932 sus escritos filosóficos se orientaban hacia el *qué* de la filosofía primera y en ese sentido encontramos en los textos dos cuestiones recurrentes: en qué consiste la actividad filosófica y qué categorías describen la vida en tanto que realidad radical²¹². Será a partir de 1933, y por razones ajenas al propio desarrollo filosófico de estas ideas que apenas experimentan variación, cuando Ortega pondrá a funcionar esa estructura de la realidad radical retomando la cuestión del «sentido histórico» de los años veinte. Al igual que pasase con la «razón vital», la «razón histórica» va a reformularse en función del continente metafísico recién descubierto. De este modo el *cómo* de la vida humana se articulará en torno a la teoría de las creencias.

212. Se trata sobre todo de cursos universitarios: 1928; *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, 1929; «[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]», *¿Qué es Filosofía?*, 1930; «Sobre la realidad radical», «¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931», «Vicisitudes en las ciencias», «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», 1931; «¿Qué es el conocimiento?» y 1932; *Principios de metafísica según la razón vital*. Para un análisis del sentido y evolución de estos cursos remitimos al trabajo del profesor Lasaga: “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta” en J. Zamora (Ed), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Editorial Comares, 2013 pp 69-90.

Por otra parte, si atendemos al conjunto de su producción escrita entre las *Lecciones sobre el ser ejecutivo* e *Historia como sistema* —en donde la cuestión de las creencias aparece ya operativa aunque no formalmente definida—, es posible encontrar alguna pista de esas razones ajenas al propias ideas filosóficas que explicarían el paréntesis en el desarrollo de la noción de «contar con». El siguiente texto está extraído de la entrevista que Fernando Vela hizo a Ortega en 1932 con ocasión de un prólogo a una edición de sus obras y dice así:

Entonces tuve que lanzarme a la política, y en dos años, salvo mis clases universitarias, no he podido dedicar un solo minuto ni a mi obra ni a mis temas. La gente no sospecha este género de angustia. Usted recordará que poco antes de abandonar mi cátedra —allá por 1929—, yo sentía una profunda necesidad de “retirarme” a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario; salir más que nunca de mí y retener dentro las criaturas (V, 112; PC, 1932).

La hipótesis que aquí proponemos es que las urgencias de su labor política entre 1930 y 1932²¹³, no sólo postergaron la profundización en el continente filosófico al que había arribado tras la lectura de *Ser y Tiempo*, sino que también recondujeron las meditaciones orteguianas hacia cuestiones más «prácticas» demandadas por su circunstancia. Según esta interpretación, el resultado de este paréntesis político es que en algunos textos inmediatamente posteriores al curso de 1929 *Ortega retoma la cuestión de la cultura como solución a los asuntos sociales del momento*. No obstante, el nuevo enfoque metafísico de la vida como realidad radical supondrá una revisión de las relaciones entre la vida y la razón lo que obligará a efectuar continuos reajustes en la vieja

213. Parece oportuno traer aquí el comienzo del manifiesto de la *Agrupación al servicio de la República* publicado en febrero de 1931. Dice lo siguiente: «Cuando la historia de un pueblo fluye dentro de su normalidad cotidiana parece lícito que cada cual viva atento solo a su oficio y entregado a su vocación. Pero cuando llegan tiempos de crisis profunda, en que rota o caduca toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales, es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública.» (IV, 660; ASR, 1931) Sobre la actividad política de Ortega en estos años puede consultarse Tzvi Medin, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp- 161-251. Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Madrid, *Plaza Janes*, 2001, pp. 280-369.

teoría de la cultura que desembocarán en la noción madura de creencia. Al comienzo de este proceso el concepto «convicción» servirá de puente entre estos dos momentos de su filosofía y esto dará pie a cierta confusión porque, aunque ya se había adoptado un enfoque metafísico que implicaba la presencia de la vida como «contar con», la necesidad de dar salida a los asuntos sociales del momento llevará a Ortega a utilizar el término «convicción» en términos psicológicos tal y como hiciese en la década anterior. El resultado fue que bajo la denominación «convicción» aparecen entremezclados el plano de la vida como realidad radical y el del pensamiento en tanto que realidad radicada. Las dificultades derivadas de esta confusión se resolverán en la distinción entre ideas y creencias.

Pero antes de llegar a ese punto debemos ver de qué modo los problemas que dejamos planteados a propósito de la cultura en los años veinte se reformulan desde la nueva óptica de la realidad radical en los textos entre 1929 y 1932.

La relación entre cultura y vida entre 1929 y 1932

Si recordamos la lectura que hicimos de la primera navegación veíamos cómo en los años veinte Ortega fiaba la mayor parte de su análisis antropológico al confuso término de «sensibilidad vital». Existía así cierta correspondencia o armonía preestablecida entre la vida individual y la social, entre la temporalidad de la historia y la eternidad de la verdad, entre la intimidad y la trascendencia, a fin de cuentas entre la vida y la razón. Y todos esos pares descansaban en un íntimo sentir vital que marcaba la altura de los tiempos y el ritmo de la historia²¹⁴.

El desajuste en todas estas cuestiones nos conducían a un mismo diagnóstico: al asumir un enfoque antropológico la razón y la vida aparecían en diferentes niveles pero en un mismo plano de realidad, de tal modo que la articulación entre ambas o bien se escoraba hacia el idealismo o bien acababa

214. Cfr. p. 77 ss. de este trabajo.

cayendo en el vitalismo. No obstante, cuando en 1929 la vida deja de considerarse como una propiedad interna del sujeto para comprenderse en tanto que realidad radical la teoría de la cultura ocupará un nuevo lugar, no ya en el mismo plano que la vitalidad sino como realidad radicada en la vida humana.

Como señalábamos más arriba, los cursos universitarios de estos años están principalmente orientados hacia dos asuntos: el análisis categorial del vivir y la indagación acerca de la consistencia de la actividad filosófica. La conjunción de ambas reflexiones —mi vida entendida como quehacer en el mundo y la filosofía como búsqueda de una noción integral del Universo— llevará al filósofo a matizar su concepción del conocimiento completando así el giro en la comprensión de la cultura que se había iniciado a mitad de los veinte. Frente a la comprensión clásica sustentada en Aristóteles según la cual conocer es usar una facultad que el hombre tiene, Ortega opondrá las conclusiones extraídas del análisis del ser indigente y de la presencia de la realidad como facilidad o dificultad con la que cuento al vivir. Así afirmará que

el conocer mismo no es una facultad, no es un mecanismo; es, por el contrario, una tarea que el hombre se impone. Una tarea que acaso es imposible. [...] es una faena que él se impone conscientemente para subvenir a aquella necesidad de su existencia que el instinto famélico le anuncia. Al conocer usamos de nuestras facultades para subvenir a una necesidad que no tiene nada que ver, por sí misma, con ellas, y para la que tal vez ellas no son adecuadas. No está dicho que el hombre puede conocer: lo único que es un hecho es que intenta conocer, que se pregunta por el trasmundo del ser y se afana por llegar a él. (VIII, 383-384; SRR, 1930)

El conocimiento seguirá considerándose como una función vital, pero no se supondrá su origen en una vitalidad lujosa y pródiga sino en la radical menesterosidad en que todo vivir consiste. Conocer no será, pues, una actividad superflua sino constituyente de la vida humana²¹⁵. Si toda vida es

215. Entiéndase esta afirmación; Ortega no ha cambiado su noción del conocimiento, lo que se ha

naufragio, bracear es el esfuerzo que el hombre hace por conocer. Porque vivir es siempre encontrarse forzado a interpretar la propia vida. Ante la co-sustancial desorientación del vivir, el hombre se ve obligado a reaccionar forjándose una interpretación intelectual del mundo y de sí mismo que le permite orientar su conducta con cierta seguridad. Esta arquitectura del universo, fruto del esfuerzo por saber a qué atenerse, no se da en cada hombre por vez primera sino que es construida por cada generación desde una determinada altura vital en la que el tiempo la ha colocado. En estos años Ortega denominará indistintamente a esta estructura intelectual, «cultura», «sistema de ideas vivas», «repertorio de convicciones», «constancias» o «creencias». El siguiente texto da muestra de cómo Ortega está tanteando una nueva formulación de «cultura» que participe igualmente del carácter jerarquizador y sistemático de las ideas como de la urgencia y ejecutividad del vivir:

Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor; el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible; el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que llamo “ideas vivas o de que se vive” son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones; cuáles son más estimables, cuales son menos. // No está en nuestra mano poseer o no un repertorio tal de convicciones. Se trata de una necesidad ineludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea²¹⁶. (IV, 556; MU, 1930)

El nuevo régimen de relaciones entre la vida y el conocimiento afecta directamente a la consideración de la cultura que, como vemos, está a medio camino ente lo que más tarde serán las creencias y las ideas. Teniendo esto

modificado es la perspectiva vitalista. Al carecer el ser humano de un repertorio de actividades vitales fijas e invariables, la actividad cognoscente es el medio que tiene el hombre de encontrar orientación vital y darse un sí mismo. Si bien desde el punto de vista estrictamente biológico el conocimiento sigue siendo una actividad superflua y prescindible, desde el punto de vista biográfico —que es el único del que cabe hablar del hombre con propiedad— se trata de un quehacer necesario.

216. Véase también (IV, 592; QC, 1931).

en cuenta podemos considerar que *La rebelión de las masas* y *Misión de la Universidad* son quizá los dos últimos textos en los que Ortega apuesta por una solución «cultural» a los problemas de su tiempo. En *La Rebelión de las masas* (1929) se retoma el tema del poder alienador de la cultura entrevisto en *El tema de nuestro tiempo* y que ahora se ampliará en la barbarie del especialismo y el hombre-masa. Mientras que en *Misión de la Universidad*, el filósofo recogerá bajo el nombre de «convicciones» la cuestión de la «sensibilidad vital» y abogará por una reforma del conocimiento capaz de ofrecer un sistema de ideas vivas a la altura de los tiempos porque, como veremos: «cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento» (IV, 538; MU, 1930). El problema de la cultura no es, pues, de índole teórica sino práctica, lo que está en juego es la propia vida.

La fluctuación filosófica entre las normas objetivas de la cultura y la espontaneidad primaria característica de los años veinte, y sobre todo la observación de los acontecimientos sociales de su tiempo, habían hecho concluir a Ortega que tanto la cultura como la apuesta por la vitalidad llevaban a la barbarie de la que el hombre-masa era ejemplo prototípico. En ese sentido las «convicciones» o «ideas vivas» representarán para el filósofo una posible alternativa a la crisis cultural que había dejado a los hombres en un mundo sin contornos. Las vías muertas a las que se enfrenta son tres:

Culturalismo: en 1923 ya había intuido los peligros que corría el hombre al deificar los valores de la cultura pues quedaba atrapado en una realidad de principios inmutables que poco o nada tenían que ver con la vitalidad. En tono nietzscheano Ortega advertirá de que la cultura también es fuente de alienación cuando es reverenciada a costa de la vida. Por eso en *El tema de nuestro tiempo* apuesta por invertir la ironía de Sócrates por la actitud de Don Juan devolviendo a la vitalidad su papel rector de la cultura.

Vitalismo: aunque el pensador había dejado la puerta abierta a la posibilidad de que la sinceridad imperante pudiese dar frutos positivos, en «Fraseología y sinceridad» (1927) también observa que la apuesta por la

espontaneidad conduce a la acción directa y, lejos de situar al hombre a la altura de su tiempo, lo coloca en el arcaísmo de la barbarie. Una vez más, Ortega ve en estos dos estadios —fraseología y sinceridad— una progresión dialéctica que exige una nueva síntesis cultural.

Cuando se ha descubierto todo lo que en estas cosas hay de infusión fraseológica, de tisana doctrinal, y se retira de ellas nuestra adhesión, quedan en nuestra alma, solo, mondos y lirondos, nuestros apetitos, entre ellos el brutal capricho de que los asuntos del país se arreglen a nuestro gusto. Entonces decidimos imponerlo por el camino más corto, sin contar con los demás, sin buscarle la consagración en forma de principios, normas, instituciones. [...] El área de sinceridad, una vez conquistada, debe conservarse, y sobre ella erigir una nueva casa para los hombres, una nueva cultura de más fina curva, con más dimensiones, que se ajuste mejor al perfil de lo real. A este fin importa mucho la disciplinada solidaridad de los capaces de crearla. Porque la obra es de peligro; es una guerra contra dos frentes hostiles; la “frase” y la “barbarie”. (II, 600-601; FS, 1927)

Fragmentación del saber: también en *El tema de nuestro tiempo*, y a propósito de la confirmación del perspectivismo por las teorías científicas de Einstein, Ortega reparará en la actitud provinciana de las ciencias que, ocupándose de una porción mínima de la realidad, pretenden universalizar su punto de vista como si éste fuese el centro del universo (III, 645ss; TNT, 1923). Esta idea tendría continuidad un año más tarde en *El origen deportivo del Estado* donde centrará su atención en el carácter ficcional de las explicaciones científicas;

la "verdad científica" es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar "mito". La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo²¹⁷ (III, 705; ODE, 1925).

217. Esta cita está precedida de una reflexión acerca del carácter necesario de la filosofía como saber integral que permite al hombre ocuparse del mundo y, por tanto, vivir. Años más tarde Ortega se apoyará precisamente en este punto para reivindicar la *prioridad* cronológica de sus ideas sobre las de Heidegger. (V, 128n; PGDD, 1932).

Estas y otras reflexiones sobre los límites del pensar científico desembocarán, como veremos, en la idea de la barbarie del especialismo. Pues la ciencia, a pesar de ser el mayor logro de la cultura moderna, lleva en su seno el germen de su destrucción como tal cultura o visión integral del mundo.

Los indicios y barruntos de aquellos años se confirman en *La rebelión de las masas*. En 1929 Ortega juzga que el predominio de las masas y la deserción de la labor dirigente de las minorías lleva indefectiblemente a un modo de vida alienante, donde se vive a crédito de ideas ajenas y la sobreproducción cultural se convierte en obstáculo de la vida auténtica pues se produce un desajuste entre los medios disponibles y la conciencia de los mismos. El hombre-masa vive inculto, bárbaro, como un primer Adán que acabase de recibir el mundo, sin problemas y sin historia. Pero esta situación resulta insostenible puesto que el hombre siempre está en una determinada concepción del mundo forjada a lo largo de generaciones; los medios con los que cuenta para desenvolverse en su vida no son gratuitos, son fruto del esfuerzo de otros muchos hombres que sintieron la necesidad de hacerse cargo de su mundo y contribuyeron a crear la cultura. El hombre-masa, nacido en medio de facilidades, se ha convertido en un inútil para colocarse a la altura de su tiempo.

La terrible consecuencia de esta situación será que el hombre, ahora degradado en hombre-masa, está obligado a vivir en una realidad difusa y sin paisaje ni programa de vida puesto que ni el yo, ni el mundo, poseen en la barbarie perfiles definidos. Ortega verá antes que nadie el precio social de vivir en un mundo sin contorno: la vida muelle carente de toda exigencia o esfuerzo vital ha convertido al hombre-masa en un ser egoísta e ingrato, incapaz de someterse a ninguna otra cosa que a sus propios deseos, incapaz por tanto de convivir.

La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar

con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él. (IV, 408; LRM, 1929)

La crisis de la cultura no sólo desdibuja los contornos de la propia persona sino que también difumina los límites del mundo dejando al hombre sin autoctonía. Sin cultura la arquitectura del mundo desaparece y el hombre no sabe qué esperar y qué temer del contorno, no sabe lo que es posible y lo que es imposible, lo prohibido y lo debido. Si vivir es tratar con un contorno y éste desaparece el hombre no puede vivir auténticamente. De ahí que Ortega entrevea las fatales consecuencias de que «todo ello terminará en que el hombre volverá a desear frenéticamente... un mundo» (II, 809; RA, 1930).

Ante estas duras afirmaciones podría objetarse que la crisis de la cultura no es tal pues nunca antes la ciencia había gozado de mayor prestigio social y de hecho es la única instancia de la modernidad que ha cumplido con creces sus promesas. La posición de Ortega al respecto es también clara: «el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa» (IV, 442; LRM, 1929) y al igual que él el científico desconoce la íntima estructura del universo. La propia naturaleza de su trabajo le ha vuelto totalmente un ignorante de las condiciones extraordinarias en que surgió la ciencia y el lugar que esta ocupa en el conjunto de la cultura. La ciencia moderna y su especialismo han hecho de él un bárbaro que, confiado en el dominio de su pequeña porción del universo, impone altanero su opinión no fundamentada allá donde se encuentra.

Ni la tradición cultural, ni vitalidad, ni ciencia. El resultado de estos tres frentes de barbarie es el mismo: la pérdida de los límites. Ante este panorama de líneas difusas no es de extrañar que el filósofo volviese su mirada hacia la teoría del concepto de *Meditaciones del Quijote* pues fue aquél un ensayo de salvación de la vida a través de la cultura. En aquellos años Ortega todavía impresionado por la ciencia que había aprendido en Europa, buscaba en el saber una salida a la crisis española. «Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc. el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad» (I, 781;

MQ, 1914). El concepto no nos ofrece las cosas en su materialidad, su función es la de mostrar los límites y estructura de cada cosa así como la red de relaciones que la ata al resto del universo. Estos tres elementos son los que componen su sentido: *límites, estructura y relaciones*. ¿No es eso acaso lo que le falta al mundo visto por Ortega en 1929? Ahora entendemos por qué al final de la primera parte de *La rebelión de las masas* apela a la filosofía como la única instancia que puede salvar a Europa²¹⁸. Esta advertencia podría parecernos casi idéntica a aquella otra con que comenzaba en *Meditaciones* la teoría del concepto; «conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto» (I, 783; MQ, 1914). A primera vista observamos que aunque el escenario ha cambiado, la enfermedad sigue siendo la misma, la falta de claridad sobre la realidad última. Pero no nos dejemos engañar por estas aparentes semejanzas: el concepto de 1914 no es exactamente el mismo que en 1929. Mientras que en *Meditaciones* se otorga al concepto la cualidad de ser «órgano o aparato para la posesión de las cosas», en *La rebelión* no quedará rastro alguno de esa adecuación entre la cosa y su esquema conceptual, muy al contrario dirá Ortega:

Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alcióica [...] Él dice muy seriamente “Esta cosa es A, y esta otra cosa es B”. Pero la suya es la seriedad de un *prince-sans-rire*. Es la seriedad inestable de quien se ha tragado una carcajada y si no aprieta bien los labios la vomita. Él sabe muy bien que ni esta cosa es A, así, a rajatabla, ni la otra es B, así, sin reservas. Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo

218. «El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía —única cosa que puede salvarla— se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquel.» Esta cita se completa con la siguiente nota al pie: «Para que la filosofía impere, no es menester que los filósofo imperen —como Platón quiso primero—, ni siquiera que los emperadores filosofen - como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísima. Para que la filosofía impere, basta con que la haya, es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso -son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia.» (IV, 446; LRM, 1929).

que verdaderamente piensa es esto: yo sé que hablando con todo rigor, esta cosa no es A, ni aquella B; pero, admitiendo que son A y B, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa (IV, 459; LRM, 1929).

En 1914 Ortega ya había caído en la cuenta del valor de la ironía, no en vano *Meditaciones del Quijote* se basa en la ironía cervantina como ensayo de salvación²¹⁹. La ironía es un arte fronterizo que nos permite deambular entre la materialidad y el sentido sin quedar atrapados por ninguno de ellos. Como afirma Antonio Regalado, «la conciencia irónica se sostiene en el juego dialéctico entre la cosa o mundo, y la interpretación humana de esa realidad²²⁰». De ahí que el filósofo tome como referencia la mirada oblicua de Cervantes para hacer ver la insuficiencia de la cultura, su irrealidad, su virtualidad: «sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar» (I, 813, MQ, 1914). Sin embargo, en 1914 no es el concepto sino la metáfora quien tiene la capacidad de mostrar la esencial doblez del decir. Recordemos que en *Ensayo de Estética a manera de prólogo* el pensador ya había contrapuesto a la impenetrabilidad de los objetos por los conceptos, la ductilidad de la metáfora para asimilar irónicamente la realidad creando el objeto estético (I, 672ss; EEP, 1914).

De vuelta a *La rebelión de las masas* tenemos que Ortega vuelve a llamar su atención sobre la necesidad de los conceptos frente a la falta de límites en la que la Europa ha caído. Ahora bien, entre su posición de 1914 y la de 1929 ha descubierto la cualidad metafórica que todo concepto posee: necesitamos dotar a la realidad y a nosotros mismos de perfiles sólidos que nos sostengan y orienten, pero al hacerlo sabemos mirarlos irónicamente y no nos engañamos —como hasta ahora se ha hecho— pensando que esos perfiles son la realidad,

219. Sobre la ironía y su evolución en el pensamiento de Ortega véase Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 97-144. Así como José Lasaga, *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma editores, 2006, p. 47-65.

220. *op. cit.*, p. 111.

Nosotros, en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosas o padecer de ella. (IV, 459; LRM, 1929)

Los conceptos no remiten a una realidad trascendente, sino a mi vida. Me dicen lo que puedo o no puedo hacer, lo que me cabe esperar sobre el mundo y sobre mí mismo. Y en eso consiste precisamente el vivir: «vivir es tratar con un contorno, afanarse en él, esperar de él y temer de él» (II, 808; RA, 1930). Sin conceptos, sin cultura —sea esta la que sea, mientras sea auténtica— no es posible la vida. En definitiva: la cultura no nos da la realidad, pero nos permite vivir en ella.

A partir de la consideración del carácter totalizador de la cultura como imagen del mundo por oposición a la fragmentariedad de la ciencia, Ortega dará un paso más hacia la distinción entre ideas y creencias. Frente a la ciencia, que queda restringida en porciones mínimas de lo real y lleva a la barbarie del especialismo, la cultura ofrece una *ficción de totalidad*, abarca todo el universo en su complejidad proporcionando un sistema integral y estructurado que permite al hombre manejarse en un mundo de perfiles conocidos²²¹. La gran diferencia entre una y otra estriba en que mientras que la ciencia posee un régimen interno que le permite postergar los problemas *ad kalendas graecas* y especializarse en pequeñas regiones de la realidad, la cultura se rige por el régimen vital y por eso es siempre y en todo momento interpretación integral del universo «*es ella el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia²²²» (IV, 558; MU, 1930). El hecho de

221. En este sentido, la contraposición entre ciencia y cultura que está trabajando desde 1925 le aproxima a lo que será la distinción entre ideas y creencias en tanto que *contenido* y *continente* de nuestra vida. Cfr. (VII, 704-705; ODE, 1925).

222. Repárese en que esta característica aparecerá después como propia de las creencias frente a

que la cultura de nuestra época proceda en su mayor parte de la ciencia — dirá Ortega— no hace de ésta un sistema del mundo desde el que se pueda vivir. Se vive de la cultura, no de la ciencia, «el que hoy se *crea* más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital —por tanto, una convicción característica de nuestra cultura» (IV, 557; MU, 1930)

Ahora bien, recordemos que no toda convicción es cultura, ni toda cultura nos libra de la barbarie: entre todas las ideas que el hombre encuentra a su alrededor para interpretar el mundo en el que vive «hay siempre un repertorio de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura» (IV, 557; MU, 1930). Ahí es donde Ortega coloca la misión de la Universidad, en ser una fuente de cultura viva que reconduzca al hombre a la altura de su tiempo.

Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento. No podemos vivir humanamente sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro. Así el viejísimo libro de la India: "Nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey." En tal sentido -que por sí mismo no tiene nada de intelectualista- *somos* nuestras ideas. [...] El hombre pertenece cosustancialmente a una generación, y toda generación se instala no en cualquier parte, sino muy precisamente sobre la anterior. Esto significa que es forzoso vivir a la *altura de los tiempos*, y muy especialmente a la *altura de las ideas del tiempo*. (IV, 538; MU, 1930)

Si recogemos lo visto hasta aquí tenemos que hacia 1929 la consideración del conocimiento visto al trasluz de la realidad radical ha cambiado: desde la perspectiva del ser indigente la cultura deja de ser un aditamento de la vitalidad y de regirse por normas trascendentales para incardinarse realmente en la vida como quehacer esencial. Por otra parte, el periodo que va de 1930 a 1932 coincide con una época de intensa actividad política en la vida de Ortega. La deserción de las minorías y el ascenso de las

las ideas.

masas propiciado por el éxito técnico han dado lugar a un mundo sobreabundante en medios pero totalmente carente de fines. No es por tanto extraño que la relación entre cultura y vida gire en torno al gran problema que plantea el hombre-masa: la barbarie, cuya causa inmediata es la pérdida de límites. Esta situación hace imposible la convivencia y amenaza la propia vida. De ahí que, como ya hiciera en los años de su primera juventud, Ortega apele a la teoría del concepto como solución a los problemas sociales. Sólo los conceptos pueden dar definición y estructura al mundo. Pero la valoración de éstos también ha cambiado: ahora su función es metafórica, irónica, vital. Los conceptos que forman la cultura nos proporcionan una visión del mundo con la que saber a qué atenernos en nuestro quehacer vital. Frente a la ciencia y su especialismo que lleva a la barbarie y la vida inauténtica Ortega, busca una salida a través de una cultura a la altura de los tiempos capaz de proveer al hombre de unos contornos del mundo y de sí mismo.

No obstante esta posición no se mantendrá por mucho tiempo, la decepción ante sus proyectos políticos sumada a la lectura en esos años de Dilthey le debieron llevar a cuestionarse la diferencia entre ideas y creencias al ver que los hombres no viven *desde* la cultura —que se puede enseñar y aprender— sino desde las *creencias*, que constituyen un estrato más profundo y es inaccesible a la voluntad de los otros²²³. Aunque los perfiles del mundo son creados por los conceptos, su vigencia no depende directamente de ellos. De cualquier modo, y aunque nada garantice el tránsito entre los conceptos y su cristalización en «ideas vivas», no podemos renunciar a ellos. La crisis de la cultura resultó ser en realidad una crisis en las creencias que afectaba a la estructura misma de la vida humana. Si existía una solución a este problema, ésta no estaría en la acción sobre las convicciones presentes²²⁴ sino

223. Esta distinción entre ideas y creencias es en parte una radicalización de algo que ya aparecía intuido años atrás: «Un principio, nuevo como idea, no puede mover a las gentes. Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamiento que más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos» (I, 710; VNP, 1914).

224. Esta sería una posible lectura de la declaración de intenciones de la Agrupación al servicio de

en la comprensión de cómo estas han llegado históricamente a entrar en crisis.

Convicciones y creencias en 1933.

Aunque el viraje metafísico del pensamiento orteguiano había comenzado hacia 1929 quedará formalmente enunciado en 1932. En ese año coinciden el paso de la actividad política a la propiamente filosófica y la publicación de algunas colecciones de artículos. En los prólogos a estas obras Ortega hace acopio de sus tesis y se posiciona de cara a una nueva andadura filosófica que él mismo anunciará como «segunda navegación». Si bien es cierto que no llegó a cumplir el propósito de escribir libros académicos al uso, sí que podemos afirmar que a partir de esa fecha profundizó en sus intuiciones filosóficas de los años anteriores y puede decirse con justicia que entre 1932 y 1936 escribió muchas de sus mejores hojas. *Pidiendo un Goethe desde dentro*, *En torno a Galileo*, *Historia como sistema*, *Prólogo para alemanes* e *Ideas y creencias* dan buena cuenta de esta afirmación.

En este momento nos interesa detenernos en los textos inmediatamente posteriores al anuncio de la segunda navegación: *En torno a Galileo*, «Sobre ensimismarse y alterarse», *Meditación de la técnica* y «Guillermo Dilthey y la Idea de la vida», todos ellos de 1933. En estos escritos encontramos los primeros rendimientos de la razón histórica. Como será habitual en prácticamente todas las obras de esta etapa y sea cual sea el motivo confeso del texto el punto de partida es la vida humana considerada desde la efectiva complicación de un yo y su circunstancia. Una y otra vez repetirá Ortega: «consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber como sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora» (VI, 379; ETG, 1933). Si «hombre» de su tiempo era el hombre-masa analizado tres años atrás en *La rebelión*, el «contorno incanjeable» en el que se encuentra sumergido es el de una profunda y terrible crisis cuya causa y mecánica intentará desentrañar.

la República que seguiría la estela marcada en las tesis de *España invertebrada*.

Queda claro por tanto, que aunque el filósofo se había desvinculado de la política pública el fondo último de sus reflexiones seguía vivamente ligado a la comprensión práctica de su tiempo²²⁵. Desde el plano estrictamente teórico de la evolución de su pensamiento, la lectura conjunta de estos textos resulta especialmente relevante porque nos permite adivinar un importante ajuste en la teoría orteguiana que encauzará definitivamente el rumbo de la razón histórica. Este ajuste consiste en la efectiva incardinación del conocimiento en la vida y desemboca en la distinción entre «circunstancia» y «mundo». A la concepción de la realidad radical como acontecimiento, drama o quehacer se le sumará —mediada por influencia de Dilthey— la consideración de su consistencia histórica.

La lectura en profundidad de la obra del alemán supuso una vuelta al proyecto historiográfico de 1928 pero esta vez desde la altura metafísica de la realidad radical descubierta en *¿Qué es filosofía?* La reflexión sobre la ejecutividad llevaba a una caracterización de la vida como menesterosidad, problema, incertidumbre, imprevisto o dificultad... pero de ello no se desprendía un nihilismo pasivo; «La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse» (V, 122; PGDD, 1932). La misma indigencia de ser que convierte la vida en un naufragio es la que impulsa al hombre a hacer todo lo que está en su mano para salir de esa situación. Así la técnica, el conocimiento y la experiencia de la vida son ingredientes del quehacer vital que mantienen a los hombres a flote en la radical inseguridad de su existencia. Aunque cada hombre, en su personal vivir está llamado de un modo u otro a contribuir en estos quehaceres vitales a fin de llevar a cabo la ejecución de su propia vida, estos elementos no son creados *ex nihilo* por

225. *En torno a Galileo* por ejemplo se presenta en primera instancia como un análisis del desarrollo del pensamiento moderno a través del cual se va mostrando la estructura y dinámica de la vida humana. Pero, más allá de las cuestiones teóricas, el interés de *En torno a Galileo* no es otro que el de dejar al descubierto las causas de la profunda crisis en la que el siglo XX —heredero de la Modernidad— estaba sumido. Como apuntó con acierto María Zambrano en sus notas sobre el curso, la dirección hacia la que apuntan estas lecciones era Europa, «una Europa posible, nueva, “rectificada”».» María Zambrano. *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*, Valencia, Ed. Univ. Politécnica de Valencia, 2005, p. 30.

cada vida concreta. Cada cual al nacer se encuentra ya con un repertorio de facilidades y dificultades que son resultado del quehacer de otros hombres pasados pero que nosotros encontramos de modo natural. De donde resulta que el hombre no sólo es un ser menesteroso, también es un *heredero*²²⁶. En definitiva: a la metafísica del ser indigente como mera ejecutividad se le sumará ahora la reflexión en torno a su consistencia histórica lo cual permitirá a Ortega establecer cuál es la dinámica de la vida humana tanto en su dimensión individual —alteración-ensimismamiento-acción— como en la social e histórica —esquema de la crisis.

Más adelante habrá lugar para describir la mecánica histórica, de momento y para no desviarnos del tema nos centraremos solo en una cuestión que será fundamental en la maduración del concepto de creencia: el carácter fantástico del conocimiento²²⁷. Este es a mi entender el nexo que articula la categorización del vivir que vimos en los cursos de 1929 con la dialéctica histórica que se formaliza en 1933²²⁸. La dimensión irónica del concepto que acabamos de ver a propósito de *La rebelión de las masas*, y que tiene que ver con la concepción del conocimiento como quehacer vital, tendrá su desarrollo en los textos posteriores hasta desembocar en la taxativa

226. Si consideramos *grosso modo* la teoría de Dilthey vemos cierta semejanza entre sus ideas y las aquí expuestas. Para el alemán la vida es un enigma que demanda comprensión y sentido. Las diferentes «ideas del mundo» se forman desde el fondo común de la experiencia de la vida, son un producto humano consolidado históricamente que intentan dar una solución completa al misterio de la vida. De ellas depende la significación y sentido del mundo, los ideales, el sumo bien y los principios supremos de la conducta. W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Altaya, 1997, pp. 40-49.

227. Esta cuestión no es exclusiva de esta etapa, se puede rastrear su origen hasta la noción de virtualidad que aparece en MQ, sin embargo en este momento cobra una relevancia significativa. Volveremos sobre este tema tanto en el apartado del próximo capítulo dedicado al ensimismamiento, como en el capítulo cuarto al tratar el carácter ficcional y/o real de las creencias.

228. Jesús Conill, que ha trabajado ampliamente esta cuestión, fija el punto de distanciamiento entre Ortega y Heidegger en la comprensión del conocimiento como quehacer fantástico. «Ortega tampoco se dejó seducir por la omnimoda ontologización heideggeriana, sino que imprimió una potente vitalización, en la que la perspectiva dominante y el centro de gravedad lo constituía el quehacer vital (la vida fáctica y la experiencia de la vida). Lo que aquí está en juego primordialmente no es el ser, sino la «viviente utopía» de cada cual, el hombre como ser utópico y su desarrollo de la razón histórica en forma de razón narrativa, cuya raíz se encuentra en la capacidad poetizadora de la fantasía.» "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset" en *Isegoría*, nº 46, 2012, p. 171.

afirmación de *En torno a Galileo*: «en una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de la imaginación» (VI, 482; ETG, 1930).

Pero esto quiere decir —escribirá Ortega— que nuestra vida es, por lo pronto, una fantasía, una obra de imaginación. Y, en efecto, en todo instante tenemos que imaginar, que construir mediante la fantasía lo que vamos a hacer en el inmediato. Sin esa intervención del poder poético, es decir, fantástico, el hombre es imposible. [...] casi nos forzaría a afirmar que la vida humana es un género literario, puesto que es, primero y ante todo, faena poética, de fantasía. (IX, 66; PMRV, 1933)

Si la vida es quehacer, la imaginación es la principal herramienta para poder llevarla a cabo²²⁹. Vivir es, por tanto, una faena poética, pura obra de la imaginación por la que el hombre, carente de todo ser, tiene que ganarse metafísicamente su propia vida. Además de ser «novelista de sí mismo», el hombre también es «fabricante nato de universos». La vida humana no es una cosa sino un drama y todo cuanto en ella acontece tiene ese mismo carácter ejecutivo; el «yo» y la «circunstancia» no son cosas, no son sustancias ni atributos sino mutuo acontecerse en cuya tensión y reciprocidad se perfilan los contornos de cada vida. Por ser todo indigente en la vida del hombre, éste tiene que hacerse un ser construir su personal proyecto vital e intentar llevarlo a cabo transformando su incierta circunstancia en mundo. Aunque en 1929 Ortega ya había sentado las bases de esta cuestión al describir el mundo circundante en términos de facilidades y dificultades. Será en *En torno a Galileo* donde se ocupará sistemáticamente, por vez primera de esta cuestión. Antes incluso de decidir nuestro quehacer, vivir consiste en su dimensión primaria en un originario estar yo en la circunstancia que es puro problema, vivir significa encontrarse viviendo en

229. Fernando Vela llama la atención sobre el importantísimo papel de la fantasía en el conjunto del pensamiento orteguiano en los siguientes términos: «Es la fantasía el origen de la razón, y el hombre aparece, no como un ser originariamente racional, sino originariamente, constitutivamente fantástico, utópico, porque lo es él y lo son todas aquellas cosas a que aspira; justicia, bondad, conocimiento, etc. Esto no quiere decir sino que, primero, la fantasía es anterior a la razón y origen de ésta, segundo, que esas cosas a que el hombre aspira son hijas de la fantasía y no de la razón; tercero, que, a causa de su carácter fantástico, jamás se pueden alcanzar por entero.» En, *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 85.

lo otro de sí, en la absoluta alteridad de la circunstancia en la que tengo que hacer mi vida y sobre la cual no tengo ningún poder. No obstante, la vida no se reduce a ser mera existencia tendida hacia la incertidumbre del futuro. En su dimensión secundaria

tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. (VI, 381; ETG, 1933)

En otros lugares Ortega ya había dado cuenta del conocimiento como esfuerzo por ordenar el caos en la ejecutividad del vivir (IV, 591; RA, 1930// IV, 591: QC; 1931), pero esta es la primera vez en la que se distingue formalmente entre circunstancia y mundo interpretado. En principio, la *circunstancia* es lo que acontece imprevisiblemente, lo dado sin nuestra anuencia, en definitiva; caos, incertidumbre y desorientación. Mientras que el *mundo* es «interpretación y orden»²³⁰, un repertorio de soluciones con que los hombres ya cuentan y que han ido creando en el tiempo. Frente a lo enigmático de la circunstancia, el mundo es el conjunto de soluciones que nos permite vivir.

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos. (VI, 389; ETG, 1933)

La diferencia de nivel entre las obras de 1933 y otras anteriores es que aquí Ortega recupera —de modo todavía confuso— una cuestión que ya

230. Tomo el matiz de Sara Cameron (p. 70), cuya descripción sobre la distinción entre circunstancia y mundo me parece sumamente acertada. Sirva como ejemplo lo siguiente; «Frente a la enigmaticidad, al misterio del caos, que es la circunstancia, el mundo implica un saber que, dando sentido a la pluralidad de elementos de la circunstancia, acaba estructurándola en la unidad totalizadora de un mundo.» *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1984, p. 74.

había intuido en el curso sobre el ser ejecutivo y es que *la realidad se me da ya formalizada por mis convicciones*. Aquello que doy por descontado y que considero auténtica realidad es en verdad fruto de la faena intelectual que en algún momento del pasado otros hombres llevaron a cabo.

De suerte que cuando brota en nosotros la efectiva angustia ante una cuestión vital y queremos de verdad hallar su solución, orientarnos con respecto a ella, no sólo tenemos que luchar con ella, sino que nos encontramos presos en las soluciones recibidas y tenemos que luchar también con éstas. (VI, 382; ETG, 1933)

Como vimos algo más arriba, la reflexión acerca de la cultura como ámbito de seguridad de la vida humana va perdiendo densidad epistemológica en la misma medida que gana consistencia ontológica dando lugar a la distinción entre circunstancia y mundo. Esto es: el concepto de «cultura» de los años anteriores, entendido como sistema de convicciones que configuran una imagen integral del universo se ha transformado directamente en «mundo»²³¹. Lo determinante de este asunto es que de ser una cuestión psicológica de conformidad interna con determinadas ideas de un tiempo, las convicciones se convertirán en una parte fundamental de la estructura metafísica de la vida humana porque a través de ellas comunican el «yo» y su «circunstancia». Frente a la posición psicologista de *El tema de nuestro tiempo* ahora se afirmará:

La vida no es sin más del hombre, es decir, del sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse primordialmente teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo. La historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo²³². (VI, 383; ETG, 1933)

231. Este es a mi entender el punto fundamental en el que la tesis de Ortega se distancia de la del Dilthey. Mientras que en la concepción de la cultura como concepción integral del universo operativa hasta 1930 podemos adivinar no pocos rasgos de la *Weltanschauung* diltheyana, la ontologización de ese estrato interpretativo de lo real conlleva no solo un distanciamiento del intelectualismo —conforme con la tesis de Dilthey— sino también respecto del psicologismo del alemán. La vivencia del mundo no se da como «imagen» sino como realidad. No pertenece pues, a la estructura psíquica del viviente sino a su ejecutiva realidad radical.

232. Véase la contraposición entre esta cita y la siguiente de 1923: «Por ser la existencia humana

El drama vital se da entre un yo y su circunstancia, pero raramente el hombre se encuentra frente al puro acontecer que es la circunstancia desnuda. El quehacer del hombre siempre está mediado por una serie determinada de convicciones radicales, por un «mundo»²³³. La vida no es humanamente vivible en el mar inclemente y enigmático de la circunstancia, sin algún punto de apoyo. Como sentencia Manuel Granell: «El hombre, en cierto modo, suele estar ciego para la nuda y primaria realidad. Gracias a esta ceguera, no es la circunstancia un infierno inmanente a nuestra vida.»²³⁴»

De donde resulta que el hombre para vivir necesita, quiera o no pensar, formarse convicciones —o lo que es igual, que vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un modo, o, con otras palabras, creyendo que el mundo es de éste o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir. (VI, 388; ETG, 1933)

Resumiendo lo visto tenemos pues, que a partir de 1929 el punto de partida de la reflexión es la vida en tanto que puro acontecer, el desarrollo de esta cuestión implica reconsiderar el conocimiento como un quehacer más con el que construimos ciertas seguridades vitales que orientan nuestra conducta. La cultura, que ya había perdido en 1924 su dimensión transvital, queda definitivamente instalada en los límites del vivir. La función vital del conocimiento consiste en proporcionar seguridad y esto lo hace a través de la imaginación. La imprecisión conceptual de este periodo en el que todavía no

propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto; con una necesidad coordinada a éstas, pero específica; la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica.» (III, 569; TNT, 1923).

233. Una de las implicaciones de esta consideración es que la realidad nos es dada ya cargada de sentido, no es posible por tanto realizar una distinción entre la experiencia inmediata y la conceptualización que de ella hacemos. Desde esa perspectiva, si bien desde parámetros muy distintos, la noción de mundo —y con ella la de creencia— acerca la posición de Ortega a corrientes actuales del pensamiento que conectan la tradición analítica y la continental desde el cuestionamiento de la distinción entre objeto y método de conocimiento y, consecuentemente, también ponen en tela de juicio la posibilidad de describir neutralmente la experiencia. En esa línea se encuentran las filosofías Davidson y Rorty, así como con las tesis sobre el «mito de lo dado» de Sellars y McDowell.

234. Manuel Granell, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 410.º

se distinguen creencias de mundos interiores, llevará a Ortega a llamar a la ficción de totalidad que crea la imaginación unas veces «mundo» (VI, 389; ETG, 1933) y otras «metafísica»²³⁵. En cualquier caso, la acentuación del carácter metafórico de todo conocimiento lleva al filósofo a distinguir entre dos estratos del vivir: circunstancia y mundo. El hombre construye mundo para poder hacer frente a las urgencias vitales, este es el horizonte vital desde el que vivimos y está entramado por nuestras convicciones sobre la realidad.

Esta matización sobre la presencia inmediata de cada vivir implica una vuelta de tuerca más en nuestra comprensión de Ortega a partir del par materialidad-sentido: la materialidad de la vida pasa a ser la nuda «circunstancia» que nos insta en su urgencia a buscarle un sentido que dé solución a nuestra incertidumbre, es ahí cuando volvemos los ojos hacia el «mundo» ya conformado, seguro y ordenado con el que habitualmente contamos. Hay pues una materialidad desnuda e ignota que es la circunstancia y una realidad que nos es dada ya «domesticada» y transida de sentido, que es el mundo.

No cabe ninguna duda de que la distinción entre circunstancia y mundo supone un gran avance en una cuestión tan nuclear como es la estructura de la vida humana. No obstante, la nueva conceptualización de «mundo» abrirá la puerta a otros problemas que aquí quedan intuidos y que encontraremos aclarados un poco mas adelante. Al analizar los cambios históricos como cambios del mundo Ortega cae en la cuenta de que si bien

235. «La Metafísica no es una ciencia –es construcción del mundo y eso; construir el mundo con la circunstancia, es la vida humana. El mundo, el universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema. Ahora bien, no se puede estar en un puro problema. [...] Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. [...] La vida humana no es ser ya lo que se es sino tener que ser –tener que hacer para ser, por tanto, aún no ser. [...] De aquí que la substancia radical de la vida sea inseguridad. Mas, por lo mismo, es, a la vez, impulso, afán de seguridad y construcción del mundo que la hace posible. El hombre hace mundo para salvarse él, para instalarse en él –el hombre es Metafísica.» (VIII, 633; PMRV, 1932) A pesar de la afinidad que antes señalamos con Dilthey en la concepción de la vida como un enigma que exige comprensión, el alemán nunca tuvo entre sus propósitos elaborar una metafísica por entender que ésta siempre tiene un afán universalista y ahistórico.

por una parte las convicciones son algo que el hombre necesita formarse y son por tanto una tarea individual —si mi vida es realidad radical nadie puede convencerse por mí²³⁶— por otra parte las convicciones también se constituyen como «ideas de una época», ideas ambiente, vigentes en la sociedad cuyo sujeto no es individual sino colectivo y por tanto, anónimo. El hombre al nacer se encuentra ya inmerso en una determinada interpretación del mundo que está vigente con independencia de que yo la acepte o me enfrente a ella, como dice Marías, las creencias no responden a una íntima persuasión, «no son rigurosamente "convicciones", son más bien "inyectadas" por la marcha de la vida misma»²³⁷. Aunque no aparece una distinción explícita, Ortega diferencia estas dos dimensiones del «mundo» con una utilización más usual del término «convicción» para referirse al mundo en tanto que interpretación individual y creadora, mientras que introduce el concepto «creencia» cuando se refiere a su dimensión de realidad, social y anónima, con que el hombre está obligado a contar.

Esta distinción entre el carácter individual de las convicciones y la dimensión social de las creencias lleva implícito un análisis histórico según el cual el mundo como interpretación se origina en la tarea individual, auténtica e intelectual de unos pocos (VI, 225; GD, 1933) —que coincide con lo que en 1930 Ortega denominaba «*cultura viva*»—, las soluciones así encontradas como convicciones adquieren más tarde un carácter social de *fe viva* —no son consideradas como una interpretación sino como la propia realidad—, pero en un tercer momento lo que era realidad, revela en su desajuste con la circunstancia su perfil ficticio o cultural —no es ya *fe viva* sino *fe inerte*²³⁸ o

236. «Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente, y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella. Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones. Yo soy quien tiene que tenerlas, quien tiene que estar efectivamente convencido de ellas.» (VI, 424; ETG; 1933)

237. Julián Marías, *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 130.

238. Aunque la conceptualización de la dinámica vital como dialéctica entre *fe inerte* y *fe viva* una novedad de estos años, el problema de fondo sigue siendo la vieja antítesis entre la España oficial y la España emergente de 1914 que también en 1923 aparecía reformulada en la tensión entre la cultura establecida y la nueva sensibilidad.

inercial que, al carecer de toda evidencia, anquilosa y ahoga la espontaneidad vital. Llegado este punto —antes de volver a tomar contacto con la realidad desnuda— es usual que el hombre se finja estar convencido de esto o de lo otro cayendo en alguna forma de extremismo, bien pretendiendo afirmar un mundo que ya no tiene vigencia o bien repudiándolo y entregándose al caos de la pura circunstancia (VI, 455-468, ETG, 1933). Este es precisamente el diagnóstico de su tiempo; el frágil equilibrio entre lo individual y lo social, entre la razón y la vida se rompe en épocas de crisis y el hombre se encuentra, sin mundo, arrastrado por el devenir de la pura circunstancia²³⁹.

Este somero análisis de la dinámica histórica que acabamos de presentar puede leerse como una *mecánica racional* de lo humano²⁴⁰ (VI, 239-240; GD, 1933) que se asienta en las categorías *a priori* de la realidad radical explicitadas en 1929 y que remite directamente tanto al proyecto historiológico de 1928, como a cuestiones que ya vimos a propósito de la «sensibilidad vital». En cierta medida los problemas que planteaba aquel concepto quedan superados por el nuevo enfoque, sin embargo no están resueltos ni llegarán a estarlo en toda la obra de Ortega. En *El tema de nuestro tiempo* la noción de «sensibilidad vital» era de algún modo la clave de bóveda que garantizaba tanto la correspondencia entre los imperativos vitales y los imperativos racionales como la conexión entre el *Zeitgeist* con el sentir individual.

Respecto a la cuestión de los imperativos vitales y racionales, hemos visto como la consideración de la vida en tanto que realidad radical supone un punto de inflexión en la reflexión acerca de la relación entre la vida y la razón. Mientras que en 1923 Ortega buscará en el conocimiento una síntesis

239. Respecto al diagnóstico de su tiempo afirma Ortega sin ambages en 1933: «Lo que comunismo y fascismo tienen de efectivamente actual y no pasado es su dimensión negativa, su nihilismo, su desesperación. Sin saberlo, "vuelven a la naturaleza" y preparan lo contrario de lo que pretenden; la nueva —se entiende relativa y determinada— des-socialización del hombre» (V, 260; SEA, 1933).

240. Esta cuestión es tratada con más detalle en el apartado 3.4 de este trabajo.

entre veracidad —imperativos vitales— y verdad —imperativos racionales—, a partir de 1929 esto dejará de tener sentido: no existen dos instancias que deban aunarse sino una única realidad, mi vida. Frente al doble imperativo de la razón, ahora el conocimiento se revelará como un quehacer cuya función es vital, su consistencia es ficcional e histórica y su producción configura la propia realidad. El conocimiento así entendido obligará a tener en cuenta al mismo tiempo el componente de ficcionalidad de lo real así como la dimensión de realidad de toda ficción. La interacción entre realidad y ficción supone en cierta medida una vuelta de tuerca a la relación entre lo virtual y lo ejecutivo que apareció por primera vez en *Meditaciones*. Las implicaciones de esta nueva consideración no son menores pues Ortega llegará a afirmar que «*el imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*» (IX, 138; PA, 1934). Queda claro por tanto que el conocimiento remite a la imaginación, verdad y veracidad a la autenticidad y todos ellos al drama que es la vida de cada cual.

En cuanto a la segunda cuestión —la de la conexión entre el *Zeitgeist* y el sentir individual— recordemos que en 1923 la sensibilidad vital, descubierta introspectivamente por cada hombre, coincidía de alguna forma no especificada con el destino histórico de su propia generación, de tal modo que el imperativo de verdad que llevaba hacer ciencia, en su dimensión social aparecía como una misión histórica por la que cada generación se colocaba a la altura que su tiempo demandaba y contribuía a subir dicho nivel. Si bien el concepto «generación» se mantendrá en *En torno a Galileo*, la noción de «sensibilidad vital» habrá desaparecido totalmente, en su lugar Ortega hablará de «modo de vivir» que es una expresión menos difusa y tiene un matiz de acción más acorde con la vida entendida como quehacer. El «modo de vivir» de una época no está determinado por la sensibilidad ni por la cultura sino por la realidad con que los hombres cuentan en sus quehaceres vitales. Aunque todavía no esté aquí completamente definido si que queda claro que las creencias son el suelo desde el cual los hombres viven. Las creencias colectivas tienen una fuerza ejecutiva de realidad con la que, quiéralo o no, tengo que contar porque «están ahí, ineludiblemente, como

está ahí esa pared y yo tengo que contar con ella en mi vida, quiera o no, como tengo que contar con esa pared que no me deja pasar a su través y me obliga a buscar dócilmente la puerta o a ocupar mi vida en demolerla» (VI, 391; ETG, 1933). A pesar de que sigue existiendo una brecha teórica entre lo individual y lo social, esta teoría tiene evidentes ventajas sobre la anterior ya que, al hacer del conocimiento una cuestión vital, es capaz de explicar la dialéctica viviente que subyace a los cambios históricos.

Podemos dar conclusión a este apartado cifrando los asuntos que representan alguna modificación respecto a los textos anteriores en los siguientes puntos:

- Partiendo del análisis «categorial» de la vida humana el conocimiento se revela como un quehacer fantástico que consiste en elaborar interpretaciones de la realidad y cuya función vital es proporcionar seguridad.
- La reflexión sobre esta dimensión del conocimiento lleva a Ortega a distinguir dos instancias en la estructura de la vida humana, que son la circunstancia y el mundo. Mientras que la circunstancia remite al carácter imprevisible y enigmático del vivir, el mundo recogerá los caracteres que hasta entonces habían quedado recogidos en la noción «cultura» en tanto que concepción integral del universo y conjunto de soluciones con que el hombre cuenta.
- La nueva comprensión vital del conocimiento, junto con la teoría de las generaciones permitirá a Ortega explicar la dinámica histórica y las crisis como cambios de «mundo» regidos por la propia dialéctica del acontecer humano.
- No obstante, la interacción entre el «yo» y el «mundo» todavía no estará clara, puesto que en el término «mundo» queda implícita cierta confusión entre las convicciones particulares y las creencias sociales.

Este último punto quedará aclarado en la distinción entre ideas y creencias que ya aparece perfilada en un texto escrito casi en paralelo a *En torno a Galileo* y que analizaremos a continuación: *Historia como sistema*.

2.4 La posibilidad de una teoría sistemática

Historia como sistema

Aunque la versión española de *Historia como sistema* no se publicó hasta 1941, la redacción de este texto es de 1935, muy cercana al estudio sobre Dilthey y prácticamente simultánea a las últimas lecciones de *En torno a Galileo*. A juzgar por las reiteradas demoras en el envío del texto para el homenaje a Cassirer que orquestaba Klibansky²⁴¹, podemos adivinar el cuidado con el que Ortega preparó este trabajo y la importancia que le concedió, pues representaba en gran medida la presentación de su filosofía en el contexto europeo de vanguardia filosófica.

Historia como sistema cierra de algún modo el camino emprendido en 1929 a partir del concepto de ejecutividad para elaborar una filosofía desde el punto de vista de la vida. La hipótesis que guía este apartado es que Ortega encontró en la presencia y ejecutividad de las «creencias» y la «historia» el sistematismo de la realidad radical que legitimaba y hacía factible la realización de una teoría desde dentro de la propia vida. Si revisamos la producción completa del filósofo vemos que en ningún otro momento se sintió Ortega más cerca de haber hallado un sistema.

En este apartado intentaremos mostrar los motivos por los que esta obra puede ser considerada como el cenit del proyecto filosófico orteguiano de hacer una teoría desde el punto de vista de la vida. Para ello veremos en primer lugar la relevancia que en este texto alcanza la noción de creencia respecto a su producción anterior, a continuación revisaremos la crítica al naturalismo que amplía la noción de ser indigente anunciada en *¿Qué es filosofía?* En tercer lugar abordaremos la problemática necesidad de dar con un modo de expresión adecuado para teorizar desde el punto de vista del ser ejecutivo. A continuación veremos en qué sentido se conectan la noción de

241. Originalmente *Historia como sistema* formó parte de un volumen colectivo titulado *Philosophy and History* publicado por Oxford University Press en 1936 con motivo del sexagésimo cumpleaños de Cassirer.

historia y la de *sistema* en la «experiencia de la vida» y, por último, indagaremos en la expresión «cartesianismo de la vida» como caracterización del pensamiento de Ortega en ese momento.

¿Cuál puede ser el punto de partida de una filosofía *desde dentro*? Del ser ejecutivo a las creencias

La claridad conceptual de esta obra representa un significativo avance respecto a las anteriores puesto que en ella aparecen las creencias nítidamente formuladas como el sustrato vital del quehacer humano. Ya en las primeras líneas de *Historia como sistema* Ortega afirma taxativamente que el hombre tiene que *estar* siempre en alguna creencia, que la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos en la humanidad se deben a los cambios de creencias, a su intensificación o debilitamiento (VI, 47; HS, 1935).

Esta argumentación conecta directamente con aquella otra de 1929 que llegaba a la conclusión de que la presencia inmediata que tiene la vida para sí misma se da en modo de «contar con». Previa a la realidad «mundo» o al «pensamiento», el vivir se da siempre desde un fondo pre-noético de convicción que pone la coexistencia actuante de un yo y su circunstancia (VIII, 230; VE, 1929). A partir de 1935 Ortega se referirá a las creencias con mismo carácter ejecutivo que constituye la dimensión primaria del vivir. Pero la distinción entre circunstancia y mundo exigirá ahora matizar la consistencia de esa instancia vital primigenia que es la convicción porque lo que la creencia pone como realidad no es una coexistencia abstracta entre un yo y su circunstancia sino un determinadísimo esquema del mundo y de mí mismo cuya consistencia, además de ser ejecutiva es histórica. La presencia inmediata de la vida para sí misma no es la mera coexistencia sino una concreta interpretación de lo real sedimentada por la historia. Dicho de otro modo, *al carácter ejecutivo de la convicción como presencia de la vida para sí misma hay que sumarle ahora su consistencia histórica.*

Partiendo de esta idea podríamos decir que la vida, en tanto que ejecutividad, se habría desdoblado en dos estratos: en uno estaría la pura circunstancia de donde surgen los problemas y sobre ella el mundo, en el que se han ido decantando todas las soluciones que el hombre ha creado frente al problema de su vida. La cuestión es que desde el nivel ganado en 1935 el «contar con» no remite a la *circunstancia* —que es pura instancia informe y enigmática— sino al *mundo* ya interpretado. En resumidas cuentas, al estudiar la estructura de las crisis históricas Ortega habría llegado a la conclusión de que *la vida en tanto que ejecutividad se me da casi siempre mediada por mis creencias*²⁴². Las creencias son precisamente eso que había encontrado en 1929: el sustrato pre-noético en forma de «contar con» que posibilita cualquier quehacer vital.

A pesar de estas diferencias —que no son de poco calado y que retomaremos al describir la estructura de la vida humana— lo que aquí nos interesa destacar es el hilo conductor que va desde la consideración de la vida como ejecutividad hasta la noción madura de creencia. En el camino recorrido hasta aquí hemos visto cómo Ortega ha pasado de la noción de *cultura* a la de *mundo* y de ésta a las *creencias*. Estas variaciones sobre un mismo tema suponen una progresiva desintelectualización de los «productos» de la razón que llegará a su máxima formulación cuando Ortega aclare aquí que las creencias no son *como* la realidad sino que *son* la mismísima realidad. Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la

242. Encuentro aquí cierta discrepancia con la tesis de García-Gómez, quien afirma que asimilar la ejecutividad al estrato credencial del vivir es incompatible con la teoría de las ideas y las creencias puesto que «no habría hiato entre "cosa" y "creencia" y eso implicaría «que las creencias también harían acto de presencia ante uno o que, —al menos— sería factible cobrar acceso a ellas por medio de un mero proceso de recuperación reflexiva y de la simple y deliberada reconstrucción de la historia del sujeto en cuestión a base de los frutos que resulten de dicho proceso» *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 128. En mi opinión —y esa es la idea rectora de este epígrafe— ésa es precisamente la motivación orteguiana que está detrás del texto de *Historia como sistema* que aquí analizamos. Ortega creería haber encontrado en el nexo entre ejecutividad y creencia la llave para elaborar una filosofía desde el punto de vista de la vida. No obstante, como el profesor García-Gómez ha señalado con profundidad y precisión, esta pretensión resulta altamente problemática pues en cierta medida la verdad acaba dependiendo del modo de presencia de las creencias y la posibilidad o imposibilidad de acceder intelectualmente a ellas. Intentaremos aclarar estas cuestiones en el último apartado de esta investigación.

arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* éstas o las otras ideas, pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos (VI, 51-52; HS, 1935).

Si en el análisis de los textos de 1929 argumentábamos el descubrimiento de la vida como una intuición sintética *a priori*, siguiendo el modelo kantiano ahora hemos de decir que *a partir de 1935 las creencias serán para Ortega la condición de realidad de la experiencia*²⁴³. La justificación de esta tesis la encontramos en el texto «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». En la sección anterior ya nos hicimos cargo de este artículo al explicar la noción de creencia en tanto que «Idea epocal» que marca la altura histórica o nivel intelectual de una generación. Además de esta cuestión, que sirve a Ortega para reafirmar y enraizar su propio pensamiento, el madrileño se ocupa de desentrañar «la idea fundamental de Dilthey» que no es otra que la razón histórica en tanto mecánica del acontecer humano.

En mi opinión, el punto crucial de la filiación de Ortega al pensamiento de Dilthey —más allá del obvio paralelismo en el interés por el sentido histórico— está en la interpretación de los textos del alemán en el mismo sentido que el argumento que ya analizamos sobre el ser ejecutivo en 1929 en el que se hacía de la tesis de convicción la clave de la superación del idealismo. Esto es; la rectificación en clave empírica e histórica de Dilthey a Kant será asumida y reelaborada por Ortega desde una metafísica que hace pie en las creencias en tanto condición óptica de la experiencia (*Erlebnis*) y principio hermenéutico de la razón histórica (*Verstehen*).

243. Del mismo modo que unas líneas más arriba señalábamos el avance en la conceptualización de las creencias diciendo que éstas no son *como* la realidad sino que *son* la mismísima realidad, puntualizamos ahora que son condición de *realidad*, de la efectiva experiencia, y no condición de *posibilidad* al modo kantiano. Esta matización implicará entre otras cosas que el saber de la razón histórica es necesariamente *a posteriori*.

El autor de *Meditaciones* nos presenta la figura de Dilthey como un *contrapposto* de la filosofía de Kant²⁴⁴. Si bien es cierto que la investigación de este último giraba en torno a la fundamentación de la ciencia natural mientras que la preocupación del primero se sitúa en las ciencias humanas, los dos parten a la búsqueda de un conocimiento verdadero fundado en la experiencia, y por ello se interrogan acerca de las condiciones de posibilidad de la conciencia que garantizan la necesidad objetiva del conocimiento. Ambos consideran que la actividad intelectual que posibilita el conocimiento tiene una constitución previa y genérica, unas condiciones generales que la hacen posible y que explican la objetividad del conocimiento, tanto en la evidencia que acompaña el acto de pensar, como en el carácter de interioridad de la vivencia externa²⁴⁵. No obstante, Dilthey —y a través de él Ortega— se distancia del de Königsberg ya que en lugar de buscar un *a priori* de la facultad cognoscitiva que supondría la reducción del conocimiento humano a la imperación del intelecto, él pretende romper con la autocracia de la razón y explicar desde un punto de vista evolutivo y no meramente constructivo la totalidad del ser humano. De ahí que considere que las «convicciones elementales que van implicadas activamente en todas las demás» esto es, los datos irreductibles de la conciencia, no son exclusivamente intelectuales sino que también son volitivos y

244. José Luis Villacañas se apoya en el testimonio de Ortega en 1933 en el que afirma que el desconocimiento de Dilthey hasta la fecha le había hecho perder diez años de su vida, para sostener, atinadamente a mi entender, que la recepción de Dilthey supuso para el español el cierre de la «etapa de crítica a Kant y le permitía a Ortega ganar una posición sólida, frente a la cual los ensayos que van desde 1923 a 1933 no fueron sino tentativos. Tanto que, en un raptó de auto-despecho, podía considerarlos como tiempo perdido.» La conexión entre Heidegger y Dilthey y la afinidad de este último con ciertos elementos neokantianos anti-idealistas habrían permitido a Ortega ofrecer una alternativa a Heidegger y, al mismo tiempo, una apropiada crítica a Husserl. Cfr. «Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida» en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro (Eds.) *Ortega en pasado y en Futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 166-168.

245. Tomo esta aclaración del fino análisis que Jean-Claude Levèquè hace de la razón histórica en Ortega y Dilthey. Allí cita el siguiente extracto del alemán a propósito del proyecto de una teoría del conocimiento que garantice la objetividad del saber: «In questo concetto di necessità oggettiva sono racchiusi due elementi, che rappresentano soltanto il punto di partenza per la teoria del sapere; l'uno è l'evidenza che accompagna i processi del pensiero compiuti rettamente, e l'altro è il carattere di interiorità della realtà all'*Erlebnis* o il carattere di datità che ci lega a un'osservazione esterna». Jean-Claude Levèquè, *Forme della ragione storica*, Torino, Traube, 2008, p-20.

sentimentales²⁴⁶. Ortega ilustra esta cuestión a través de numerosas citas de Dilthey en las que pone de manifiesto cómo para el alemán es un error buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia en un *a priori* racional puesto que la conciencia intelectual no es sino una derivación de una conciencia más amplia que contiene ingredientes epistemológicos, volitivos y sentimentales. Las «convicciones elementales» que proceden de esa «conciencia integral» no serían «condiciones de posibilidad» sino «condiciones de realidad de la experiencia» y su estudio el único fundamento legítimo de un conocimiento sistemático de lo real. En palabras de Dilthey:

para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y en este sentido, una ficción. [...] La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia [...] Darle cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda ciencia, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia, no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vista su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia.» (VI, 244-245; GD, 1933)

De esta manera, los principios del conocimiento, que parecían constituir un borde intransitable y sin fundamento o razón en ninguna otra cosa, quedan derivados de otras partes de la conciencia, radicados en ellas y como a su vez, estas partes -querer, sentir- se fundan en nuestros conocimientos y convicciones, descubrimos en la conciencia un sistema circular y cerrado²⁴⁷,

246. Por una parte Ortega considerará que el ensanchamiento de la conciencia a lo afectivo y volitivo es un indicio claro de la evidenciación de la razón vital como Idea epocal superadora del idealismo. Desde esa perspectiva, el filósofo madrileño —mediado por Dilthey— también está apelando en su reivindicación de las facultades primarias no intelectuales a la tradición empirista inglesa como modo de salir del solipsismo de la conciencia (recordemos la conexión humeana entre *belief, imagination* y *feeling*). De hecho, la única referencia reconocida explícitamente a la noción de creencia está en *Historia como sistema* y remite a Stuart Mill (VI, 51; HS, 1935). Por otra parte no podemos olvidar que Ortega también insistirá en la insuficiencia de la posición de Dilthey por no salir de los márgenes del psiquismo.

247. Salvando las distancias encontramos cierto aire de familia entre la comprensión de Dilthey de la conciencia integral como un sistema circular en el que la intelección, la volición y los afectos se retroalimentan dotando de sentido a la experiencia de la vida, con la dialéctica entre ideas y

donde todo encuentra su explicación, su razón. La teoría del conocimiento consistiría, pues, en perseguir la motivación de los conceptos fundamentales en el organismo íntegro de nuestra mente, en ver y precisar qué papel juegan en el funcionamiento integral de ésta. (VI, 247; GD, 1933)

La propuesta de Dilthey es, pues, la de una filosofía como *mecánica* de la vida humana, que se ocuparía por una parte de la experiencia concreta a través de una *psicología* o *autognosis* atenta a describir la estructura general de la conciencia —entendida esta en sentido amplio— y por otra parte una *historia* fundamentada en el estudio del lenguaje y la Historia que ponga al descubierto el subsuelo mental, difuso, evolutivo y colectivo que permite comprender al Otro. Mientras que Dilthey se habría quedado encallado bien en un idealismo psicologista preso de la conciencia, bien en un irracionalismo vital al no poder dar razón de los componentes no intelectuales de las convicciones elementales, el español reivindicará haber reconducido esta cuestión en una auténtica razón vital que, a mi juicio, se basa en una fundamentación histórica del sistema de creencias como objeto de conocimiento, sustrato de sentido y supuesto de toda experiencia vital.

En definitiva, creo que es lícito considerar *Historia como sistema* como una crítica de la razón histórica que intenta dar respuesta al programa diltheyano depurándolo de todo psicologismo e irracionalismo y actualizándolo desde la categorización de la vida como realidad radical y de las creencias en tanto que condición de la experiencia, puesto que éstas son un sustrato histórico y pre-noético de sentido que posibilita toda vivencia de realidad²⁴⁸. Puede esclarecer esta cuestión leer en línea con la tesis aquí propuesta la siguiente nota de trabajo sobre Dilthey:

creencias que Ortega formalizará apenas unos meses después de este texto. Si ahondásemos en esa dirección encontraríamos, en mi opinión, los motivos por los que el español cree haber alcanzado la *Realdialektik* con la Dilthey soñaba.

248. En este sentido, mi tesis apunta a la dirección opuesta de la que defiende Alberto Hidalgo Tuñón para quien Ortega asumió la filosofía idealista de la cultura de Dilthey hasta el punto de que el desarrollo de su propio pensamiento quedó truncado tras el encuentro con el alemán. Alberto Hidalgo, «Límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset», *El Basilisco*, n.º 32, pp- 31-46.

La cosificación de la inteligencia, trae consigo la del sentimiento y la voluntad. Y el ser del h[ombre] (sic) queda reducido a psicología. Dilthey [...] sigue prisionero de esto. Scheler por completo. Sólo en sus últimos años se acerca vagamente a lo que hay que hacer -a saber: explicar la inteligibilidad y de rechazo el *lumen naturale*. ¿Cómo es que hay algo así como *quid intelligibile*, esto es, *sentido*? La vida crea el sentido al consistir en un referir originario de todo a sí misma. Cada algo aparece como teniendo un papel en la vida; es una "importancia" porque la vida es lo que se importa a sí misma. Pero entonces el intelecto no es sino la patentación de un universo de importancias que sólo lo son como función del vivir todo. En vez de quedarse ante las "facultades" como ultimidades -hay que ver éstas como funcionamientos secundarios a un estrato ontológico que las hace posible, que franquea su aparición y ejercicio²⁴⁹.

Si leemos estas citas de Dilthey al trasluz de la filosofía orteguiana inmediatamente posterior a esta referencia podemos concluir que lo que a Ortega le interesa es interpretar la propuesta del alemán en términos ejecutivos. Desde esta perspectiva las creencias vendrían a ser tanto ese «estrato ontológico» que hace posible los vínculos entre la intelección, emoción y voluntad gracias a los cuales toda vivencia queda referida a la propia vida en un horizonte de sentido, como la llave epistemológica de la comprensión de sí mismo y del otro. En suma, tanto la estructura *a priori* de la vida humana como la comprensión de su acontecer histórico se articulan en torno a la noción de creencia tal y como ésta queda formulada en *Historia como sistema*.

Una vez entrevistado el avance en la consideración de las creencias que supone este curso y su evolución desde los textos anteriores, abordaremos a continuación el modo en que Ortega introduce su crítica de la razón histórica desde dos cuestiones previas que atañen al núcleo de la ontología y la epistemología; qué es lo que hay y cómo puedo hablar de eso que hay

249. José Ortega y Gasset, «Notas de trabajo de la carpeta Dilthey», edición al cuidado de Jean-Claude Lévêque en *Revista de estudios orteguianos*, nº 18, p. 66.

¿Qué es lo que hay? La crítica al naturalismo

La noción de «ser indigente» que quedó apuntada en *¿Qué es filosofía?* se desarrolla en la crítica al naturalismo de este texto. Del análisis de la ejecutividad Ortega había concluido que no tengo relación inmediata con el «yo» o el «mundo» como existencias absolutas, lo que se me da con inmediatez en mi creencia y en mi duda es la indigencia de mi vivir en tanto coexistencia ejecutiva de un yo por hacer en medio de facilidades y dificultades para existir²⁵⁰. Esta ejecutividad de mi vivir, el «encontrarse perdido en lo otro» es el dato radical del universo, la intuición sintética *a priori*. Si bien es inmediato, el «ser ejecutivo» no responde a los presupuesto de independencia y estatismo de la metafísica tradicional. Lejos de ellos, la realidad se nos ofrece como quehacer, puro dinamismo, ejecutividad sin un sustrato latente:

La vida y todo en ella es ejecutivo, consiste en ejecutarse y sólo en eso. Quede suspendida la idea de substancia; el ente o realidad no es sustante en el sentido de sustrato que tiene en Aristóteles. Ni es sustrato de la actuación —como la forma—, ni sustrato de la pasividad o posibilidad —como la materia. Pero tampoco es, como la mónada de Leibniz, substancia actuante o ser constituido por pura actividad. (VIII, 229; VE, 1929)

En los años siguientes, Ortega abandonará esta noción técnica de «ejecutividad» y la sustituirá por otros términos más afines al carácter cotidiano y concreto de la vida humana. Desde una perspectiva biográfica la ejecutividad se va a matizar como «quehacer» y «libertad»: la menesterosidad lleva aparejada la necesidad del hombre de ser novelista de sí mismo y constructor de universos. Quehacer y libertad son la cara y la cruz del ser indigente. Al igual que vimos con la noción «ejecutividad», estos no son

250. Esta idea—que ya va tomando visos de tópico en la exposición— adquiere un especial matiz desde la fina mirada de Huéscar: «Esa originaria, perenne, activa, instante, apremiante *presencia* de la vida a sí misma, de mí *teniéndome* que hacer en el mundo *sos-teniéndome* en él y, para ello, *a-teniéndome* a él —sin que en mi atenuamiento pueda contar, en última instancia, más que conmigo mismo en él, en mi *soledad* con él—, esa presencia constante, a la que no puedo escapar, es la que constituye la terrible *pesadumbre* o *gravedad* de la vida.», *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 218-219.

atributos o predicados de un ser, sino que también deben leerse como verbos autosuficientes de todo drama vital. No son cualidades sino «forzosidades ejecutivas²⁵¹» del ser indigente. De hecho, Antonio Rodríguez Huéscar hace de la libertad el *a priori* de la vida humana²⁵².

La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. (VI, 66; HS, 1935)

Frente a esa constitutiva inestabilidad del vivir el hombre necesita saber a qué atenerse. El instrumento de este quehacer es el conocimiento que, a fin de cuentas, es hijo de la fantasía y la indigencia²⁵³. La vida y todo cuanto en ella se da es formalmente «quehacer» porque es esencialmente indigente.

La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. [...] Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. (VIII, 420; QV, 1930)

De este modo, los análisis sobre la vida y el quehacer filosófico que ocupan los escritos filosóficos de los primeros años treinta van a desembocar en la potente argumentación que aparece en *Historia como sistema* en forma de crítica al naturalismo que afecta al modelo ontológico del ser-cosa compartido tanto por el realismo como por el idealismo.

251. El término es de Garagorri, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 96.

252. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1966, p. 216.

253. Concha D'Olhaberriague sintetiza perfectamente, en su análisis del mito orteguiano sobre el origen del lenguaje, el carácter contingente del conocimiento racional en el que se fundamenta la crítica al naturalismo: «En el mito evolucionista orteguiano primero fue el animal fantástico dotado de memoria, después, sólo a veces, y no como resultante mecánica ni efecto forzoso sino como fruto de un denodado empeño entregado a fraguar un proyecto vital, el animal que quizá algún día llegue a ser, en sentido pleno, racional.» Concha D'Olhaberriague, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Culleredo, Spiralia Ensayo, 2009, p. 94.

El pensador madrileño retomará las tesis nietzscheanas para afirmar que desde que Parménides estableciese la correspondencia entre el ser y el pensar haciendo de la realidad un reflejo de la identidad del pensamiento, hasta la concepción moderna de la naturaleza como conjunto de leyes invariables, se ha operado una depuración de la noción de Ser que en el fondo mantiene los mismos atributos de fijeza, estabilidad, consistencia y actualidad. La *sustancia* clásica, el *Dios* medieval, la *res* moderna e incluso el *Geist* del idealismo poseen ese mismo aire de familia porque comparten una misma condición ontológica fundamentada en el ser-cosa²⁵⁴. Lo grave de este asunto —sostendrá— es que ese ser sustante no es en ningún caso un dato radical sino que está construido sobre el supuesto arbitrario que exige a lo real que cumpla con las condiciones del pensamiento; que consista en ser algo idéntico. El intelecto es la proto-cosa desde la que se ha buscado el ser de lo real. En palabras del filósofo: «La protocosa, la *Urding*, es el intelecto. Él identi-fica, cosifica —*ver-dinglicht*- todo lo demás» (VI, 63; HS, 1935).

Como explica Paulino Garagorri, la tradicional pregunta metafísica acerca de *cuál* o *quién* es la realidad radical ya anticipa las posibles respuestas puesto que éstas tendrán que adecuarse a los atributos sustanciales en que la pregunta ha sido formulada. En la medida en que Ortega pondrá entre paréntesis el *quién* para interrogarse por el *qué* y el *cómo* de la realidad radical, su propuesta se alejará tanto del realismo como del idealismo²⁵⁵.

El error del naturalismo no habría consistido en tratar las ideas como si fuesen realidades, sino al revés: en tratar la realidad como si ésta respondiese a imperativos racionales. Siguiendo una vez más a Nietzsche, el filósofo madrileño advertirá que la intelectualización radical del Ser emprendida por el eleatismo ha marcado el destino de Occidente hasta nuestros días, pero «ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha»

254. Téngase en cuenta que esta crítica al naturalismo de la tradición occidental conlleva la total imposibilidad de asimilar la noción de vida en Ortega a la sustancia, Dios o el Espíritu. El vivir no sustituye a la sustancia sino al mecanismo ontologista desde el cuál ésta ha sido pensada.

255. Sobre este particular véase también, Manuel Granell, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 392.

(VI, 66; HS, 1935), de que «renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento» (VI, 62; HS, 1935).

Como vemos, la crítica a la noción tradicional del «ser» y su sustitución por la mera ejecutividad que comenzaba en *¿Qué es filosofía?* adquiere aquí un perfil más definido. No obstante, el despliegue de sus implicaciones e incluso el uso que Ortega hace de la palabra «ser» en textos posteriores es realmente complejo pues, si bien queda claro que debemos pensar la realidad en términos ejecutivos, también es cierto que el discurso cotidiano se basa en la suposición de esencias invariables que orientan la conducta individual y hacen posible la vida colectiva.

Por esa razón me parece oportuno atender a los interrogantes en torno a la noción de ser que legítimamente aparecen al hilo de la lectura de Ortega y que Luis García Aguilar recoge en un enjundioso artículo²⁵⁶. El autor encuentra cierta incoherencia entre la afirmación del ser ejecutivo y la defensa del conocimiento como un quehacer fantástico que construye un «ser-en-sí» porque, a su juicio, este constructivismo conduce a un desdoblamiento del significado del ser. Por un lado estaría el ser-pensado, fruto del quehacer del hombre y por otro lado el ser-real, «esencial», opaco al conocimiento y enigmático que en cierta medida se asimilaría al noúmeno kantiano y se situaría en un trasmundo latente al conocimiento. García Aguilar desarrolla con detalle los motivos que llevan a esta conclusión, las dificultades y posibles vías de aclaración a las complicaciones que acarrea la noción de ser en los textos orteguianos y a ellos remito para un análisis en detalle. Desde el enfoque que en este trabajo estamos defendiendo debemos puntualizar que algunos de los problemas que allí se apuntan se desvanecen si atendemos a la cronología de los textos orteguianos. Porque si bien es cierto que es posible encontrar pistas en el perspectivismo que apuntan hacia

256. Luis García Aguilar, «En torno a la noción de *ser* en Ortega», *Endoxa*, nº 11, 1999, pp. 321-357.

la defensa de una realidad en sí independiente del sujeto, en los textos de la segunda navegación las referencias al «ser de las cosas» en sentido esencialista remiten al ámbito de los mundos interiores, lo cual no resulta incompatible con la tesis primaria del ser ejecutivo.

En cualquier caso, considero que la posición de Ortega no se cuestiona ni afecta en modo alguno a la existencia de la naturaleza cósmica. La afirmación de que no existe ser al margen del hombre pervierte su sentido si no se entiende desde la tesis de que la vida de cada cual es la realidad radical: mi vida es el límite de mi experiencia, es límite óptico y epistémico, pero no es la única realidad que existe. Más que hablar de subjetivismo en sentido epistemológico —como apunta Aguilar— podríamos hablar de solipsismo vital. Además de ser realidad radical mi vida es radical soledad, no puedo salir de ella, todo cuanto acontece, toda realidad remite primariamente a mi vida, es un *ser-para-mí* y por eso ninguna realidad puede aparecer sin que remita directa o indirectamente a mi vivir.

Por otra parte, mi vida también tiene una consistencia histórica e intersubjetiva que —ya desde la consideración del propio lenguaje— está entramada de realidades con las cuales interacciono desde el convencimiento de que poseen una figura, estructura y carácter objetivo. Si fuese posible desnudar la realidad de su costra intelectual consolidada históricamente lo que nos quedaría sería un mero enigma, pero no se trataría de un *en-sí* oculto al entendimiento sino del propio acontecer vital inaprehensible en su ejecutividad. Como espero aclarar un poco más adelante, las dificultades onto-epistémicas que se derivan de la consideración de la realidad radical en términos de ejecutividad se despejan en gran medida desde el prisma temporal de todo acontecer vital, ese es el auténtico rendimiento de la razón histórica.

Veamos a continuación qué implicaciones epistemológicas se derivan de la crítica al naturalismo

¿Cómo puedo hablar de lo que hay? Desintelectualizar la realidad a fin de serle fieles.

Al analizar el quehacer filosófico en contraposición con el saber científico, Ortega ya había caído en la cuenta de que la incognoscibilidad del Universo pudiese deberse no a una limitación de nuestra inteligencia sino a que éste en sí mismo fuese irracional (VIII, 139; QCQF, 1928// VIII, 628; QF, 1929). En el extremo opuesto a esta afirmación, el idealismo se había caracterizado por un utopismo epistemológico al presuponer que todos los asuntos humanos se resolverían en un futuro indeterminado porque la razón podía llegar a todos los rincones del universo. Frente a esta postergación de los asuntos humanos *ad calendas graecas*, Ortega se apoya en las nuevas teorías físicas y la crisis de los fundamentos científicos para advertir que la vida es incertidumbre²⁵⁷, por ello «es preciso hacer de esa urgencia —y no de la presunción idealista— el método de la verdad» (VI, 55; HS, 1935). Siendo así, tendremos aceptar que «Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado²⁵⁸» (VI, 55; HS, 1935). Parejamente al ensanchamiento de los límites de la razón en la razón vital, la verdad queda anclada en la vida humana y nos descubre así su raíz viviente. El apunte de Garagorri en una primera aproximación al tema me parece clarividente: «la verdad no es [...] sino lo que yo necesito saber para llegar a ser quien soy²⁵⁹»

La misma fidelidad a lo real que dejaba abierta la puerta a la posibilidad de que la realidad radical no fuese independiente ni acabada exige que consideremos que quizá esa realidad tampoco coincida con las demandas racionales de nuestro pensamiento. La afirmación del ser indigente no sólo afecta a la metafísica, sino que implica una profunda

257. Esta incertidumbre no debe leerse primariamente en sentido cognoscitivo sino metafísico pues por uno de sus lados —precisamente en lo que tiene de futurición— la vida es radical y constitutiva incertidumbre.

258. Nótese que esta afirmación es impensable en los textos de la primera navegación orteguiana, en la segunda sección del siguiente capítulo volveremos sobre este asunto.

259. Op. cit, p. 104.

transformación de la epistemología y del propio lenguaje²⁶⁰.

Como ya vimos a propósito del ser ejecutivo, a Ortega siempre le preocupó desvincular los términos «convicción» y «creencia» de la carga idealista que los ligaba al la posición fenomenológica (VIII, 216; VE, 1929). También en *Historia como sistema* se pone de manifiesto la dificultad de hablar de ellas sin recurrir a términos cognoscitivos²⁶¹. De ahí que su presentación suele argumentarse en modo *ponendo tollens*: las creencias son descritas en términos racionales para acto seguido quitar de ellas todo rastro de intelectualismo. Así el filósofo nos dirá que forman un sistema, con una arquitectura y jerarquía que hace posible el conocimiento de la vida humana —y por tanto, su propia filosofía. Sin embargo este sistema o articulación no es lógico sino vital. Desde el punto de vista de la razón las creencias son incongruentes, contradictorias e inconexas. Pero la razón a la que Ortega apela para elaborar su filosofía no es razón pura sino razón vital. Y es precisamente ahí, en la referencia pre-noética que todo acontecer tiene en mi vida donde encontramos las creencias. Si unos años antes había reservado a la cultura el plano de la vida, frente a la ciencia que se mueve en el plano de la lógica (IV, 558; MU, 1930), ahora ese sustrato vital e íntimo corresponde a la creencia porque recordemos que

el creer no es ya una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer (VI, 48; HS, 1935).

260. El giro metafísico de la segunda navegación está íntimamente ligado a la reflexión sobre el lenguaje. De hecho, los dos proyectados «mamotretos» llamados a compendiar la sociología y la filosofía primera de Ortega contenían una parte dedicada a la exposición sistemática de los principios de una nueva filología en tanto que instrumento central del saber de la razón vital. Entre los textos publicados que dan cuenta de las reflexiones del filósofo sobre esta cuestión destacan: «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), «Comentario al *Banquete* de Platón» (1946) y algunos capítulos de «El hombre y la gente» (1949). Disponemos de una completa y rigurosa investigación sobre los fundamentos de la filología orteguiana en el magnífico libro de Concha D’Olhaberrriague reseñado más arriba.

261. Este problema aparece en la doble terminología con que ideas y creencias son descritas en algunos lugares. En *Historia como sistema* se dice por ejemplo que «La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que, además, se cree» (VI, 48; HS, 1935). Asimismo, en 1936 *Ideas y creencias* aparecen presentadas como ideas-ocurrencias e ideas-creencias (V, 662; IC, 1936).

Ortega afirmará que después de Kant, la filosofía emprende una «segunda navegación» que tiene que hacerse cargo del problema que supone la necesidad de ser fieles tanto a la realidad como al reconocimiento de que nuestro acceso a ella siempre está mediado por las condiciones de nuestro pensar (VI, 62; HS, 1935). Esta reflexión no es nueva, en *El tema de nuestro tiempo* Ortega ya había advertido la cuestión a propósito del doble imperativo de la razón. Sin embargo, desde la consideración de la vida como realidad radical plantear la existencia de una dimensión de realidad objetiva y transvital accesible a la razón carece de todo fundamento y adolece del mismo error intelectualista que se pretende combatir puesto que presupone que las cosas poseen un «ser en sí» que el conocimiento —aun siendo una mera función vital— puede aprehender. La nueva respuesta de Ortega ante este viejo problema nace de la consideración del ser humano como ser indigente. Como ya vio Kant, *todo ser es un poner*, así pues, preguntarse por el ser carece de sentido si no se tiene en cuenta que eso que hemos dado en llamar «ser» es algo que a las cosas sobreviene cuando el hombre, en su radical y concretísima vida entra en relación con ellas. Primariamente las cosas no nos muestran su esencia invariable sino que se presentan ante nosotros como facilidades y dificultades que remiten a nuestro personalísimo proyecto vital. Si el ser es una interpretación y, no obstante el conocimiento es posible, para no falsificar la realidad el conocimiento tendrá que consistir necesariamente en un «pensar de ida y vuelta»²⁶². Frente al prejuicio naturalista que había intelectualizado la realidad, el modo de acceder a lo real en su nuda intuición pasará necesariamente por aprender a «desintelectualizar lo real a fin de serle fieles» (VI, 62; HS, 1935).

Por debajo de todos los cambios en la evolución de su pensamiento, el autor de *Meditaciones* mantiene en este punto su afinidad con la fenomenología haciendo de la desintelectualización de lo real una variante

262. «si es posible un conocimiento de la auténtica realidad [...] tendrá que consistir en un pensar duplicado, de idea y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual para dejar solo en su desnudez la intuición de lo real.» (VI, 62; HS, 1935) También en (IX, 554; RH, 1940).

vivificada de la epojé husserliana²⁶³: una vez advertido que lo conocido siempre está mediado por los criterios racionales de nuestro pensamiento, debemos dar un paso más e intentar repensar dicha realidad en modo *ponendo tollens* a fin de despojarla del armazón de identidad conceptual que oculta la intuición primaria. La superación del idealismo anunciada en 1923 como el tema de nuestro tiempo adquiere una década más tarde un nuevo matiz:

Ahora se ve toda la gravedad y todo el radicalismo que trae consigo el tema de nuestro tiempo; se trata de desintelectualizar nuestra concepción del universo, de desnudar el mundo para tocar su carne viva, su realidad misma²⁶⁴. (VIII, 114; PMRV, 1933)

Hasta ahora —nos dirá el filósofo— el pensamiento ha operado con una razón sustantivante, siempre atenta a descubrir la «naturaleza» oculta en el acontecer de lo real. Sin embargo, hoy sabemos que dicha naturaleza no es más que una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra ante sí en su vida y que ésta, la vida de cada cual, es la realidad radical a la que todo lo real es referido. Por tanto, si queremos pensar la

263. El citado trabajo de García Aguilar se apoya en esta idea para argumentar en favor de una dimensión esencial de la realidad en clave fenomenológica. En mi opinión, la desintelectualización orteguiana de estos años se puede referir a dos niveles y ninguno de los dos resulta exactamente coincidente con los presupuestos fenomenológicos. En un primer momento la desintelectualización de lo real llevaría al individuo a desprenderse gradualmente de sus creencias inerciales hasta llegar a sus más íntimas convicciones, (convicciones que por otra parte señalarían el nivel de los tiempos al haber sido depuradas de todo lastre de fe inerte), en segundo lugar, si la desintelectualización fuese radical el resultado sería el contacto directo con la radical inseguridad que late en todo vivir cuya naturaleza ejecutiva es absolutamente refractaria a una caracterización como ser-en-sí. Ninguna de estas dos opciones llevaría a postular esa pretendida dimensión esencial de lo real.

264. No obstante las aclaraciones anteriores, en este punto es preciso reconocer la noción de «desintelectualización del pensamiento» no deja de ser problemática y parece coquetear con cierta forma de misticismo que también está presente en la noción de «revelación» que cierra *Historia como sistema* en tanto que contacto directo con una realidad trascendente. En la misma página encontramos la siguiente cita: «el que yerra está sólo en sus ideas cuando cree estar en lo real. El que acierta es el que no está en sus ideas sino en lo real. Pero esto significa que el que acierta es quien ha dejado a la espalda o a un lado sus ideas, y ha conseguido que no le estorben, que no le intercepten su inmediata visión de lo real.» Inevitablemente acude a nuestra memoria la célebre cita wittgensteniana: «Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. De lo que no se puede hablar hay que callar.» L. Wittgenstein, *Tractatus*, (6.54) trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, 2009, p. 137.

realidad tal y como se presenta, debemos encontrar el modo de describirla mediante conceptos que muestren su ejecutividad sin que quede apresada en las redes conceptuales que identi-fican y cosi-fican todo cuanto encuentran.

Claro está que al describir ahora la vida nos hemos puesto pensar sobre ella, pero en este *único* caso o que nuestro pensar busca, lo que se propone, es precisamente descubrir la realidad vital en su desnudez, lo que ella es cuando no es sino ella, cuando se quita de *sobre* ella todo lo demás que hemos pensado *sobre* ella o con motivo de ella y que no es ella. En suma, en este caso *único* nuestro pensar se esfuerza en *despensar* todos los demás pensamientos que en nuestra vida pensamos. (VIII, 597; PMRV, 1932)

La preocupación por encontrar la expresión apropiada al punto de vista de la vida está presente en toda la obra de Ortega desde su comienzo. Pero como vimos a propósito de la teoría del concepto, la consideración del carácter y alcance del lenguaje va modificándose al mismo ritmo que la reflexión acerca de cómo es esa realidad que es preciso mostrar «desde dentro». En su primera navegación Ortega pasará del concepto a la metáfora como medio esencial de intelección de la realidad en su constitutiva complejidad. En el umbral de los años treinta, la nueva consideración del conocimiento en tanto quehacer vital le llevará a revisar la teoría del concepto a partir de su calidad metafórica como medio adecuado para desvelar la esencial doblez de todo decir. Además de reparar en la dimensión irónica y metafórica del lenguaje, Ortega encontrará en la consideración ocasional de las palabras el modo de legitimar el uso cotidiano de los conceptos para hacer teoría sin traicionar el carácter peculiar de la nueva realidad que pretenden mostrar.

Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el “vivir” en su exclusiva peculiaridad y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro con la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta. (VIII; 352; QF, 1929)

La nueva realidad radical es «puro acontecimiento» y por ello exige nuevos conceptos que se alejen de los términos hieratizados de la ontología tradicional. Es precisamente a propósito del análisis del ser ejecutivo cuando Ortega anuncia por primera vez que, si su filosofía ha de reflejar el punto de vista de la vida, los términos en ella empleados deberán leerse siempre como conceptos ocasionales²⁶⁵.

Los conceptos ocasionales o deícticos son los indicados para dar cuenta del «universal concreto» que es la vida de cada cual, pues son aquellos que adquieren significado al conocer la circunstancia en el que son expresados: «aquí», «allí», «ahora», «esto», «aquello», «yo», «tú», «nosotros», «ellos»... son palabras que no tienen un referente fijo sino que se adaptan a la situación concreta del diálogo. Éstos son los vocablos que dan cuenta de la vida tal y como la entiende Ortega. La clave para acceder a la ejecutividad del vivir residiría, por tanto, en pensar todo concepto como concepto ocasional.

Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo [...] tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. [...] Hay conceptos que algunos denominan “ocasionales”. Así el concepto “aquí”, el concepto “yo”, el concepto “éste”. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad –que es la vida- tienen que ser en éste sentido “ocasionales”. (VI, 67; HS, 1941)

Frente a la lógica tradicional que sigue el principio de identidad de los indiscernibles, Ortega opondrá la lógica vital que, ateniéndose a la concreción que toda vida posee, obliga a pensar la significación de todo

265. En "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset" Jorge Brioso analiza esta cuestión desde la indagación acerca de qué tipo de vida es una vida filosófica, una vida construida a través de los conceptos. Entre la vacuidad de la universalidad en su grado máximo y la extrema especificidad de la significación concreta, Brioso propone una lectura biográfica de los conceptos ocasionales como el tránsito de la lengua al discurso en el acto del individuo que toma la palabra en una circunstancia histórico-lingüística concreta. La ocasionalidad de todo concepto nos remite siempre al carácter menesteroso, circunstancial e histórico de todo acto de enunciación. Cfr. Jorge Brioso, "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset" en J. Lasaga y J. San Martín (Eds.) *Ortega en Circunstancia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005, pp.195-208.

concepto según el *principium de discernendo identico*. Pues, siendo «vida» un concepto que nos permite hacer teoría objetiva, la comprensión de dicho término exige admitir que cada vida efectiva es de hecho una realidad distinta. La ventaja de los conceptos ocasionales es que dejan patente que las leyes lógicas que para ellos sirven en tanto que conceptos, no valen para lo «real» que ellos piensan (VIII, 198; VE, 1929).

Hablando de la vida, todo vocablo tiene que ser completado con el índice oportuno de individuación. Esta deplorable necesidad pertenece ya al destino del hombre en cuanto hombre: para vivir en singular hay que hablar en general. (V, 134; PGDD, 1932)

Aunque la teoría de la razón vital en tanto teoría es un «hablar general» los conceptos raciovitales son siempre de tipo ocasional. Pues «la vida es pura ocasión» (VI, 67; HS, 1935); al no poseer una naturaleza dada, el hombre está obligado a hacer su propia vida en vista de la ocasión, limitada y posibilitada por su específica circunstancia. Si la realidad radical es necesariamente la vida de cada cual y ésta no es sino mero acontecer, el sentido de los conceptos que refieran a dicha realidad deberán ser interpretados en la significación fluida que remite al instante y al hombre concreto al cual están referidos. Frente a la ontología eleática que uniformiza la realidad bajo un mismo aspecto lógico, la teoría desde el punto de vista de la vida implica una nueva técnica conceptual «*sub specie instantis*» (VI, 87; HS, 1935):

Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre lo mismo que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto “vida” en el sentido de vida humana. (VI, 67-68; HS, 1935)

En conclusión: en el momento en el que Ortega descubre en la vida la realidad radical ésta revela la urgencia de elaborar una nueva filología capaz de fundamentar su teoría de la vida humana. Si el ser no es sustante sino indigente todo decir tendrá que asumir su carácter inevitablemente irónico y

metafórico. Si la realidad no es estática sino ejecutiva, los conceptos que la reflejan no pueden poseer una significación universal sino meramente ocasional. Y si dicha ejecutividad se da siempre referida a un aquí y ahora cuya significación está entretejida por las creencias que sostienen el pensar del hombre en cada época, el modo de comprender el devenir vital no será axiomático sino narrativo. La consideración metafórica del lenguaje, los conceptos ocasionales y la razón narrativa serán, pues, los presupuestos lingüísticos con los que desintelectualizar lo real y dar voz a la razón histórica²⁶⁶.

Historia como sistema: la posibilidad de elaborar una teoría desde el punto de vista de la vida

Cuando en 1929 Ortega analiza el vivir en tanto que ejecutividad, no sólo confirma el dato radical de la filosofía que le permite tomar distancia del idealismo y replantearse el punto de vista de su filosofía. La ejecutividad, en tanto que posición prenoética de realidad pone en entredicho la propia posibilidad de la filosofía que estaba buscando puesto que al diseccionar el punto de partida cartesiano desde la óptica de la ejecutividad, queda al descubierto que toda determinación teórica —incluso aquella que descubre el pensamiento como dato radical— es ya un precipitado de un ejecutivo teorizar que por sí no es teoría, sino vida. En el análisis de *¿Qué es filosofía?* ya advertíamos que a pesar de encontrar numerosos argumentos encaminados a desactivar la exclusión entre vivir y teorizar, el dilema no quedaba zanjado puesto que aunque el enfoque en la ejecutividad se había consolidado, el filósofo todavía no había fijado el modo concreto de hacer una teoría de aquello que, precisamente por estar más acá de la teoría, la posibilita evadiéndose de ella.

266. Atendiendo a los textos posteriores al que aquí analizamos, a estos tres principios filológicos de la razón vital habrá que sumar la preocupación por la etimología que en cierto sentido recoge todo lo anterior. «Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar "razón histórica".» (X, 279; HG, 1949).

El contenido o toda teoría o tesis supone la teoría y la tesis como actuación, como ejecutividad, como vida, y, sin quererlo, pone a ésta como absoluta realidad, sólo en la cual y dentro de la cual puede existir con existencia secundaria, puede ser el contenido o teorema lo que pretende ser, a saber: verdad. Pero esto nos plantea la *paradójica* tarea de construir una teoría primordial cuyo tema tiene que ser la realidad preteorética como tal. De que esto sea posible depende que sea posible la filosofía. [...] Ahora bien, teoría es pensar, y pensar es hacerse de algo un objeto o mirarlo, por tanto, colocarse fuera de él, tomar de él su aspecto. En suma, objetivar. Realidad preteorética será lo que algo es cuando no es mirado ni objetivado, cuando no es *para* otro sino por sí y para sí. Esto es lo que algo es como ejecución de sí mismo, como ejecutividad. (VIII, 224; VE, 1929)

Como vimos al tratar este texto, el propio vivir es el objeto de esa filosofía ejecutiva, puesto que es el único ser activo *en-sí-para-sí* que se constituye como un continuo *faciendum* en el mutuo acontecer del yo y su circunstancia. Ahora bien, también vimos que esta primera determinación del objeto de la filosofía y su conceptualización en clave heideggeriana resultaba excesivamente oscura y abstracta. En los textos entre 1930 y 1933 la caracterización del vivir se va «humanizando» en términos más biográficos como «quehacer» y «libertad» que dan cuenta de la constitutiva indigencia de la realidad radical.

La descripción del vivir en estos años como un «*telismo sin telos*»²⁶⁷ tiene un doble desarrollo: por una parte, la vida humana en tanto que ser indigente se va constituyendo en el recíproco *ser-se* de un yo que es futurición y su circunstancia que es enigmático y extraño acontecer vital. Desde esa perspectiva se destaca el carácter de indeterminación y radical inseguridad del vivir. Pero por otra parte, la progresiva concreción vital y desintelectualización del «contar con» a través de los conceptos de «cultura», «mundo» y «creencias» también pone de relieve la dimensión de seguridad y estabilidad del acontecer vital. Tenemos entonces que a partir del mismo

267. José Ortega y Gasset, «Notas de trabajo de la carpeta Dilthey», edición al cuidado de Jean-Claude Lévêque en *Revista de estudios orteguianos*, nº 18, p. 64.

argumento de 1929 se llega unos años más tarde a dos posiciones en apariencia antitéticas: la vida es *incertidumbre* y la vida es *seguridad*. Como repetirá Ortega en numerosas ocasiones, la vida es lo uno y lo otro, materialidad y sentido, libertad y vocación, muerte y resurrección, naufragio y salvación... Esta paradójica condición de la vida humana llega a su máxima expresión en la célebre cita que tiene su fuente en Dilthey²⁶⁸ (VI, 236; GD, 1933) y que corona *Historia como sistema*:

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual; lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre. (VIII, 73; HS, 1935)

El resultado de estos dos desarrollos paralelos y complementarios es que el proyecto de hacer una filosofía *desde dentro*, no sólo debe tener en cuenta que la vida es puro acontecer, también tiene que atender al hecho de que el hombre, precisamente por ser indigente, es siempre un «heredero²⁶⁹». La vida es esencialmente futurición, incertidumbre, posibilidad, ocasión. Pero la ocasión no es arbitraria, está determinada por la experiencia del pasado. El hecho de que el ser humano carezca de esencia no implica que su vida quede reducida a mera existencia porque la vida posee una determinadísima consistencia que es su historia.

Lo interesante del desarrollo que acabamos de esbozar es que la noción de historia a la que Ortega llega en esta obra aún la búsqueda de una estructura *a priori* del acontecer concreto con la consistencia ejecutiva del

268. No obstante la vecindad en la expresión, la significación última de la historicidad del hombre es bien distinta en ambos autores. Mientras que Dilthey mantiene un planteamiento psicologista que supone una esencia inmutable en el ser humano, la posición del filósofo español es mucho más radical puesto que hace de su historicidad su única consistencia. Esto es, lo único que en el hombre hay de fijo e inmutable es su dimensión de pasado desde ella se constituye en tanto que «peregrino del ser». Sobre esta cuestión véase: Jean-Claude Lévêque, *op. cit.*, p. 14.

269. No considerar esta cuestión ha dado lugar a no pocas lecturas equivocadas de la filosofía de Ortega: quienes sólo han visto el carácter incierto de la vida han hecho de Ortega un existencialista, mientras que quienes se han apoyado en su dimensión de seguridad han mostrado a Ortega como un mero continuador del historicismo. Si la *razón vital* de la primera navegación se enfrentaba al doble peligro de escapar del racionalismo y del vitalismo, la *razón histórica* corre siempre el riesgo de ser arrastrada fraudulentamente al existencialismo o al historicismo. No se entienda este apunte como una ruptura entre la primera y segunda navegación pues debajo de ambas antinomias se da la evolución de un mismo sentir y una misma intención.

vivir y la crítica al naturalismo, al tiempo es plenamente consistente con la posibilidad de hacer teoría *desde dentro*. Al margen de su concreción individual, toda vida humana revela una misma estructura dialéctica que responde a las categorías ejecutivas de «quehacer», «libertad» e «indigencia». Y sin embargo, siendo el hombre un «peregrino del ser», un «sustancial emigrante», encuentra el pasado como parte de su propia naturaleza, es éste un límite experiencial irreversible que determina la circunstancia presente y el ser futuro. La historicidad es en ese sentido un *a priori* de la vida humana que se deriva de su ser indigente.

La pista para entender el sentido específico en el que el filósofo habla de la historia nos la da el siempre preciso Huéscar cuando afirma que el pretérito perfecto sólo existe en las gramáticas²⁷⁰. Si bien la historia es el pasado, ésta no queda en el pretérito, muy al contrario Ortega explicará a través del importantísimo concepto «experiencia de la vida»²⁷¹ cómo el pasado —y por tanto la historia— es también una *dimensión ejecutiva de la vida humana*²⁷² y a mismo tiempo punto de anclaje de una teoría «desde dentro». En el capítulo VIII de *Historia como sistema* Ortega describe la «experiencia de la vida» en los siguientes términos:

Es ésta un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina negativamente mi vida en lo que ésta tiene de realidad, en su ser. De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida. (VI, 69; HS, 1935)

270. Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 154.

271. Este término, que abordamos en el análisis de QF y que aparece también en Dilthey, llegará a tener una importancia capital como clave hermenéutica de la razón histórica. La «experiencia de la vida» no es una cuestión exclusivamente individual, sino que también tiene una dimensión social desde la cual es posible explicar los cambios históricos. (IX, 569-570; CHC, 1943).

272. Sobre la relación entre libertad, experiencia y vida consúltese el asombrosamente temprano (1949) y excelente trabajo de Manuel Granell. Op. cit., p. 405-406.

De esta primera formulación podemos extraer las siguientes conclusiones: 1) La experiencia de la vida es el cúmulo de peripecias vitales que el hombre va acumulando en el transcurrir de su drama vital. 2) Lo que primariamente fue mera experiencia o acontecer vital queda en el tiempo sedimentado en forma de conocimiento, «un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva». 3) Ahora bien, dicho conocimiento no es un mero saber estático sino que reobra constantemente en el presente limitando las posibilidades que se abren hacia el futuro: «lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser» (VI, 69; HS, 1935). En conclusión: una vez pasada, la experiencia queda reconvertida en un conocimiento operativo. En tanto que acontecimiento es pasado, pero en tanto conocimiento vital es presente ejecutivo. Esta doble dimensión sapiencial y ejecutiva de la experiencia de la vida es descrita bastantes años más tarde del siguiente modo:

Noten que esta "experiencia de la vida" es un saber que no queda como el saber científico más o menos fuera de la vida que lo posee, sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida misma, es uno de sus constitutivos componentes. Conforme el hombre va adquiriendo, va modificando su propio vivir. Ahora bien, ese saber que llamamos "experiencia de la vida" no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se re-convierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. (IX, 1198; SIHU, 1948)

Volviendo a 1935, la constitutiva historicidad del vivir desvela que el hombre no es nunca un primer Adán sino que siempre encuentra su vida instalada en una determinada altura histórica con la que, quiéralo o no, debe contar. La vida en su conjunto es un proceso dialéctico de ensayos de vida que resultan irreversibles no sólo por la inexorable temporalidad de la vida humana, sino porque la experiencia vivida nunca pasa del todo, queda en

nosotros en la peculiar forma de «haber sido» impidiendo al hombre volver sobre sus pasos.

De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido. (VI, 69; HS, 1935)

Al carecer de una esencia invariable el hombre tiene que construísela en vista de su circunstancia. Pero la mayor parte de aquello que encuentra para ensayar su programa vital tampoco es invariable sino que es el resultado de otros ensayos, individuales y colectivos que se han ido sedimentando en forma de historia. De donde resulta que —como ha advertido sagazmente Cameron— la categoría de «presencia» que caracteriza la vida no se limita al presente sino que abarca todas las dimensiones del tiempo. Esto es; el drama vital no sólo acontece en el presente entre un yo y su circunstancia sino que «reproduce también la operatividad del pasado y del porvenir»²⁷³. Así pues, del mismo modo que nuestra experiencia biográfica persiste en nuestro presente bajo el modo de «haberlo sido», así el pasado social, cultural e histórico de los hombres y los pueblos pervive en nosotros con fuerza ejecutiva.

Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma, porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando *ahora* en nosotros. (VI, 70; HS, 1935)

En definitiva, la experiencia de la vida no es una mera acumulación de vivencias, es un saber pre-teorético y ejecutivo que responde a una lógica interna de carácter dialéctico por la cual los hombres y los pueblos inventan modos de vida, los ponen entusiastamente a prueba y cuando su propio desarrollo desvela sus insuficiencias, vuelven a inventar otra vida a partir de

273. Sara Cameron, *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1984, p. 118-119.

las limitaciones del anterior programa vital. «Somos —en expresión de Granell— el fugitivo centro de todo el ámbito histórico», ese es «nuestro privilegio ontológico²⁷⁴». Esa dialéctica vital de la experiencia de la vida constituye la sustancia histórica. «La historia —concluirá Ortega— es un sistema, el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única» (VI, 75; HS, 1935)

Resulta, pues, que el pasado nunca queda en el pasado; perdida su ejecutividad en tanto que vivencia, persiste en el presente en forma de vigencia social. «El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida» (VI, 76; HS, 1935). La sociedad —que constituye la mayor parte de nuestra circunstancia— es por definición tardígrada, es la dimensión de pasado que actúa y configura nuestra vida. Esto es: *a través las creencias se da la presencia ejecutiva y coercitiva de la historia en nuestro acontecer vital*. Encontramos los usos sociales, morales, políticos, estéticos y técnicos como parte actuante de nuestra circunstancia que, como tal, se presenta como un conjunto de facilidades y dificultades que limitan y/o posibilitan nuestro quehacer. En definitiva: «El pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy²⁷⁵» (VI, 75; HS, 1935). El pasado no aparece, pues, como resistencia sino como *instancia* de nuestro vivir con la que contamos inevitablemente. Tomo aquí el término «instancia» con la intención y sentido que le da Antonio Rodríguez Huéscar al describir las categorías de la vida²⁷⁶.

Allí encontramos que, 1) «instancia» significa lo no-estante por oposición a «lo que ya se es», lo cerrado, estante y acabado. 2) Remite al verbo instar entendido como aquello que solicita, reclama, invita, mueve, exige una

274. *op. cit.*, p. 406-407.

275. Léase esta cita junto con esta otra que aparece al comienzo de la obra «Son éstas [nuestras convicciones] el suelo de nuestra vida] (VI, 47-48; HS, 1935) Es precisamente en esa correspondencia entre las creencias y el pasado como sostén vital donde está la clave para comprender el proyecto orteguiano. Esta es la tesis que dirige las siguientes hojas.

276. Sobre la noción de instancia véase el exhaustivo análisis de Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 p. 142-154.

acción. 3) Lo instante es también lo intenso, aquello «en lo que y por lo que la vida cobra su peculiar intensidad». 4) la instancia tiene un carácter pretensivo, su instar está volcado hacia el futuro en modo de pretensión; «la instancia: las “cosas”, en su “instar”, “pretenden” algo, “aspiran” a algo, “demandan” algo». 5) Y último, el instante también posee un componente «pro-yectivo». Esto es, la instancia sitúa mi pretensión en una determinada articulación que configura mi proyecto vital «de acuerdo con el cual se despliega de “instante” en “instante”, mi vida entera»²⁷⁷.

La hipótesis que aquí defiendo y que considero determinante para comprender el lugar de la historia y las creencias en la filosofía de Ortega, es que todos estos caracteres de la instancia pueden atribuirse sin problemas a la presencia de la historia en cada vida humana tal y como se expone en *Historia como sistema*: mi pasado —tanto biográfico como histórico— me es presente en forma de instancia. Como el resto de componentes de mi vivir, la historia no responde a las categorías del ser eleático, completo y acabado, por definición la historia es aquello que siempre está en proceso de ser. El pasado también es una instancia de mi vida porque configura la mayor parte de mi circunstancia. La intensidad con la que vivo todo cuanto acontece tiene que ver con su referencia, encaje o choque con lo vivido, de tal modo que tanto el presente como el pasado van adquiriendo un sentido en el continuo reobrar de lo nuevo con lo dado que va tiñendo cada experiencia de una determinada intensidad. El pasado, pues, no es un petrefacto sino que se mantiene ejecutivo en mi vivir instándome a actuar en vista de él. Por otra parte, cada instante presente lleva en escorzo toda la historia de la humanidad y sólo *desde* ella y *en* ella puedo plantear mi proyecto vital. Si atendemos a la perspectiva temporal podemos decir que desde la consideración del tiempo histórico, el *instante* y la *sucesión* confluyen porque el sujeto histórico ni posee una esencia ya acabada en cada momento de la historia, ni se limita a ser mera existencia en el presente, su ser es un «ir

277. *op. cit.*, p. 150.

siendo» hacia el futuro en función de su circunstancia. Siguiendo este análisis podemos concluir que la «historicidad» —al igual que la «ejecutividad» y la «libertad»— no es una cualidad antropológica sino una formalidad metafísica de la vida humana²⁷⁸. Huéscar sintetiza con maestría la condición instancial de la historicidad humana en el siguiente texto:

La *instanci*a, en efecto, siempre renace y “se rehace”, obra y reobra sobre sus mismas interpretaciones humanas convirtiéndolas en nuevas y cada vez más complejas “instancias”. A este orden de re-operación o re-constitución de la *instanci*a pertenece, muy señaladamente, la conversión de las *ideas* en *creencias*. Es un aspecto radical de lo que llamamos “*historicidad*”, denominación, no tanto de una propiedad el hombre, como usualmente se entiende, cuanto de una condición radical de la vida, a saber: de ese fiero, dramático dinamismo “hacedor” del hombre y que, a su vez, el hombre “hace”, no porque posea tal “facultad” —no se trata de hipóstasis alguna-, sino porque es instado, apremiado a ello en cada momento, necesitado de ello en todo “*instante*”.

Las posibilidades vitales que se abren en cada instante presente llevan enrolladas sobre sí todo el pasado de experiencias ya agotadas (VII, 400; ETG, 1933). De ahí que Ortega vea entonces, en esa presencia ejecutiva del pasado en el presente²⁷⁹, no sólo la posibilidad de hacer una filosofía desde el punto de vista de la realidad radical que es la propia vida sino también que esta teoría sea sistema. Si la vida es constitutivamente histórica y la historia es necesariamente dialéctica entonces la historia, y por extensión la vida, es por sí sistema²⁸⁰. En conclusión: la razón histórica es un *sistema* de la vida, es la expresión de la filosofía desde el punto de vista de la vida porque «la historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida» (VI, 75; HS, 1935). Si la altura vital desde la que cada hombre y cada generación está

278. Ibid. p. 152.

279. En rigor, lo que se da en lo actualmente instante no es sólo el escorzo del pretérito, pues también el presente posee una dimensión de futuro en tanto que pro-yecto o programa de vida. Antonio Rodríguez Huéscar desarrolla un minucioso análisis de las dimensiones del «ahora» en clave orteguiana en *Ethos y Logos*, Madrid, Uned, 1996, pp. 105-139.

280. Sobre la relación entre dialéctica, historia y vida consúltese; Domingo Hernández Sánchez, «Dialéctica como sistema» en M. Garrido, L. M. Valdés, L. Arenas (Eds) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 366-372.

llamada a hacer su vida recoge en escorzo toda la historia anterior, entonces es posible proyectar la estructura del presente sobre todo el pasado haciendo de la autognosis de las creencias el método de investigación del acontecer vital.

Todo lo que no sea esto es renunciar a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo -que es la misión de la historia. El método de las generaciones *nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad*. La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó²⁸¹. (VII, 397; ETG, 1933)

Es, pues, en esta constatación metafísica de que el acontecer histórico sigue siempre una lógica dialéctica que configura la consistencia progresiva de la vida humana, donde Ortega encuentra la salida a su ansiada filosofía *desde dentro*, que no sólo será una teoría sino un sistema de la vida humana²⁸². La lectura de la historicidad como ejecutividad y consistencia del vivir es precisamente la pieza que el filósofo necesitaba para plantear su filosofía como un sistema. *La razón histórica no es reconstrucción del pasado sino ciencia del presente porque la historia se escorza en el presente a través de las creencias*. No se trata por tanto de conocer la historia como cosa objetiva y acabada, sino de reparar en las creencias de cada época y mi propia vida en tanto conocimiento ejecutivo en que el vivir consiste en cada instante. Del mismo modo que la «experiencia de la vida» es un saber de lo que hemos sido que encontramos actuando en nuestro hoy, «el *sistematismo rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*» (VI, 75; HS, 1935)

281. El subrayado es de mi responsabilidad.

282. Cfr. (VII, 453; IT, 1946), (VI, 622; RC, 1950).

Coda: el cartesianismo de la vida

La importancia de *Historia como sistema* como consolidación teórica de la razón histórica ha quedado ya al descubierto, no obstante, aún podemos ahondar un poco más en su sentido si nos aventuramos a desentrañar el último capítulo del texto. Tras haber examinado la pérdida de fe en la razón a través del análisis de la crisis de los fundamentos científicos y la crítica al naturalismo, y después de haber fundamentado sobre esta crítica un nuevo modelo de razón basado en el sistematismo de la historia, Ortega comienza el último capítulo de *Historia como sistema* con esta sorprendente afirmación:

El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella. La razón fue, en su hora, una revelación. (VI, 76; HS, 1935)

«Revelación» es quizá uno de los conceptos más problemáticos de la filosofía orteguiana, aunque aparece en contadas ocasiones su presencia no es baladí²⁸³. Si tenemos en cuenta que *Historia como sistema* es un texto preparado por Ortega como presentación internacional de su filosofía, el hecho de que ésta se cierre con la invocación a una nueva revelación nos hace sospechar que ocupa un lugar nada desdeñable en el conjunto orteguiano. En una primera aproximación podemos decir que, por el contexto en el que aquí aparece, Ortega situaría la revelación en el origen de las creencias que inauguran una nueva etapa histórica; cuando un sistema de creencias ha llegado a su fin y se ha convertido para los hombres en una fe inerte e inoperante ante las urgencias de sus vidas, sólo el contacto directo con una realidad trascendente puede volver a dotar al hombre de un suelo firme desde el que hacer su vida. En cierto sentido, la revelación es una

283. La radical importancia de este término se irá haciendo patente en el avance de este trabajo. No obstante, a sabiendas de que su exposición resultará en todo caso insuficiente, quede aquí la referencia de las excelentes páginas en que Antonio Rodríguez Huéscar dedicó a esta cuestión. *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 221-253.

experiencia radical de realidad que inaugura una nueva perspectiva vital e histórica. Dicho esto, y para no perder el hilo de la argumentación de este capítulo, dejaremos de momento la noción de revelación hasta que analicemos la estructura de la vida humana y nos centraremos en otra cita de este texto.

Casi al final de *Historia como sistema* encontramos lo siguiente:

Pero, entonces, ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita? Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también –en la forma descrita– la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos contruidos por el intelecto. Nos encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse “cartesianismo de la vida” (VI, 79; HS, 1935).

No es extraño encontrar entre los estudiosos de la obra orteguiana la denominación de la misma bajo el rótulo de «cartesianismo de la vida»²⁸⁴. Sin embargo, si nos remitimos a los textos del filósofo vemos que tan sólo aparece en dos ocasiones²⁸⁵, «eso si, solemnes y en momentos clave de la

284. Merece especial atención el espléndido trabajo de Dezső Csejtei en el que ahonda en el método y fundamentación de la filosofía madura de Ortega desde una vinculación positiva con el pensamiento cartesiano que conecta en gran medida con las tesis sobre la evidencia que presentábamos en el apartado 2.1 de esta investigación. Cfr. «El cartesianismo de la vida. (La influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega y Gasset)», *Teorema*, Vol XVI/I, 1996, pp. 87-104 También han trabajado la relación entre la filosofía primera de Ortega y la obra de Descartes el profesor Jorge García-Gómez, op. cit. pp. 209-252 y José Lasaga en su comunicación «Veinte minutos de observaciones sobre la expresión "cartesianismo de la vida"» presentada en el «Congreso Internacional Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas a propósito de la edición de sus obras completas» celebrado en Madrid en noviembre de 2011.

285. Hay quizá una tercera referencia que sería precisamente el antecedente directo de la expresión «cartesianismo de la vida» y que nos ofrece valiosas pistas para entenderlo. La encontramos

madurez filosófica orteguiana» como apunta Lasaga. La primera es la cita que acabamos de presentar y la otra se encuentra en las lecciones del curso sobre la razón histórica de 1940 donde utiliza ese término como expresión de su propia filosofía. A fin de desentrañar el sentido de este enigmático «cartesianismo de la vida» analicemos sin prisas el texto en el que aparece y pongámoslo en relación con lo que en nuestra investigación hemos descubierto. Tendremos pues, lo siguiente:

a) Toda la reflexión orteguiana es de facto una obra de circunstancia y está orientada a los problemas españoles y europeos. Siendo así, el texto que tenemos delante puede —y debe— leerse en clave regeneracionista. Desde hacía algunos años el diagnóstico orteguiano del mal de su tiempo se había ido enriqueciendo gracias al análisis de la dialéctica vital: la crisis española y europea responde a un momento cíclico de la estructura de la vida humana que consiste en la crisis del sistema de creencias. Cuando la fe de los pueblos deja de ser una realidad operante en la vida de los hombres, ésta se queda sin un suelo firme en que apoyarse. Sin creencias sólidas los contornos del mundo y de la propia vida se desdibujan y el hombre, desesperado y desilusionado, oscila entre el estatismo y el paroxismo en busca de un mundo en que rehacer su vida²⁸⁶.

justamente en el texto «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». En una nota al pie Ortega se distancia del alemán en los siguientes términos: «La pura verdad es que éste se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo *racionalismo de la vida*.» (VI, 250n; GD, 1933) En contraste con los textos de los años veinte en los que se llega a afirmar que la razón es una isla flotando en un mar de irracionalidad (III, 718; NVNR, 1924), en los escritos de la segunda navegación la superación dialéctica de Descartes no incide en el aspecto de negación de la negación sino en la integración. Esto es, la superación del idealismo no estaría en invertir los valores de la racionalidad sino en salvar el racionalismo desde un enfoque no exclusivamente intelectual. Por esa razón Ortega juzga que la posición de Dilthey yerra al caer en el irracionalismo de las condiciones elementales de la conciencia ya que lo ilógico no tiene por qué ser irracional. Si bien ambos autores entienden que existe un fondo enigmático del vivir al que el hombre intenta dar sentido, el filósofo madrileño nunca renunciará a extraer el logos interno del acontecer vital.

286. Sobre este particular me parece especialmente acertada la observación de Cejstei sobre el fondo dramático común de quiebra de creencias que lleva tanto Ortega como Descartes al cuestionamiento del mundo externo y a la búsqueda de un fundamento firme y evidente que dé razón de la realidad radical. «En fin, si preguntásemos por qué la duda radical acerca de la existencia del mundo se plantea con un rigor especial precisamente en la filosofía de Descartes y Ortega, aunque esto sea un rasgo continuo de la existencia humana como tal -sabemos que la vida es un naufragio-, la respuesta nos conduciría al problema de las creencias; pero ahora no podemos

Tal y como propusimos en el apartado anterior, la experiencia política del cambio de década debió obligar a Ortega a replantearse el papel del intelectual como dinamizador de los cambios sociales; la fuerza ejecutiva que cambia la visión de la realidad no está en el poder de las ideas sino en un estrato más profundo de la intimidad humana al que no tiene acceso la voluntad: las creencias. Las creencias —decíamos— son la realidad desde la que se vive e interpreta todo cuanto en cada vida acontece, son condición de realidad de toda vivencia porque la experiencia humana se da necesariamente desde el determinado horizonte de sentido creencial en el que el vivir está siempre instalado.

Si concluíamos en 1930 que la cultura no tiene suficiente poder ejecutivo para regenerar los límites de la vida humana, no nos resulta tan extraño que cinco años más tarde y ya apartado de la actividad política Ortega apele a la revelación, un concepto casi místico, como medio de restaurar la estructura vital. Y es que la revelación está al margen de nuestra voluntad, no puede ser forzada ni tampoco ignorada, nos pone ante una realidad trascendente que transforma nuestra visión del mundo. Si tenemos en cuenta que el mal al que se enfrenta el hombre es precisamente que carece de un mundo, nada hay más necesario para él que una revelación. Ahora bien, se pregunta Ortega: ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita?

b) La respuesta que el filósofo ofrece a esta cuestión no es menos desconcertante: la revelación sólo puede surgir de la propia desilusión²⁸⁷ del hombre. Quizás algo de esto ya había visto en 1923, aunque allí los conceptos «vida» y «creencia» distan mucho de la significación que aquí estamos manejando, encontramos este esclarecedor texto en uno de los apéndices de *El tema de nuestro tiempo*:

ocuparnos de ese asunto.» *op. cit.*, p. 94

287. Encaja esta afirmación con la máxima tantas veces repetida por el filósofo en su segunda navegación «sólo me es cierta la incertidumbre». La apuesta por la desilusión también puede iluminar el análisis del escepticismo del último Ortega del que nos habla Huéscar y que nos saldrá al paso más adelante. Cfr. *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 243ss.

Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. No en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes lo mantienen tensos. (III, 640; TNT, 1923)

Si el idealismo había instaurado la época de la ilusión —en la razón, en el progreso, en la ciencia—, la pérdida de fe en dicha razón había dejado al descubierto, que todos esos anhelos no eran sino meras ilusiones que, una vez desenmascaradas, dejaban al hombre sólo con su desilusión. En su pretensión de superar el idealismo Ortega había encontrado en el esquema de las crisis el mecanismo vital por el cual la realidad y la vida de los hombres se va transformando cíclicamente: la cultura, que en un principio sirve como instrumento mediador entre el yo y su circunstancia acaba por complicarse convirtiéndose en un obstáculo para realizar la propia vida. Cuando esto ocurre, el hombre necesita sacudirse esas soluciones culturales ya inoperantes para retomar el contacto con su propia vida. De este modo, como si de una piel muerta se tratase la vieja interpretación de la realidad acaba por desprenderse de la superficie dejando un nuevo mundo al descubierto. Utilizando una expresión muy querida por él que entronca con el perspectivismo, Ortega nos dirá que si las creencias son el horizonte de la vida humana, al perder la fe en ellas *pasa a primer plano aquello que estaba latente*, operando bajo esa capa de «realidad» que hoy toma la forma de mera interpretación frente a la verdadera y nueva realidad.

Una vez que ya sabemos cuál es el origen y la dinámica el alma desilusionada podríamos preguntarnos kantianamente: siendo así las cosas, *¿qué nos cabe esperar?* La respuesta de Ortega será contundente: *nada*²⁸⁸. Hasta

288. M^a Isabel Lafuente da en el clavo a mi entender cuando al enfrentar a Ortega y Dilthey al interrogante kantiano advierte: «La respuesta válida para ambos autores respecto de este planteamiento sería negativa. La continuidad en la historia tiene un límite, el presente, en el que podemos saber qué querer pero no qué esperar. Si pudiéramos saber qué esperar, el trasfondo de lo irracional que se manifiesta en la nebulosa del sistema cultural de Dilthey siempre necesitado de explicación, y el manifiesto carácter irracional que conlleva la vida, según Ortega, desaparecería.» M^a Isabel Lafuente, «La idea de la vida en Dilthey y Ortega», *Contextos*, III/5, 1984, p. 42. Y no

ahora el hombre había puesto su vida a una ilusión dejando los asuntos más importantes a las calendas griegas. Ante el fracaso de esa apuesta Ortega nos exhortará a que en lugar de poner nuestra mirada en un más allá futuro, volvamos la vista a nuestro presente y aferrándonos a nuestras limitaciones construyamos desde la desilusión nuestro destino²⁸⁹. Unos años más tarde — pero en el mismo sentido — leemos lo siguiente:

Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión; la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a ésta, a sus entrantes y salientes y, como buenos navegantes, de "ceñirnos al viento"²⁹⁰. (VI, 562; SGB, 1949)

c) ¿Y qué es lo que había encontrado el filósofo al ajustar sus ideas a la desnuda realidad? La vida como realidad radical, la coexistencia ejecutiva de un yo y su circunstancia en su mutuo serse y hacerse. Recordemos la argumentación de 1929 según la cual la presencia ejecutiva de un yo y su circunstancia se revelaba como la instancia previa a toda tesis o convicción. Esa coexistencia, el encontrarme aquí y ahora teniendo que hacer mi vida es la experiencia radical que Ortega está invocando bajo el término revelación. El hecho de que hasta ahora el hombre no hubiese reparado en su vida y

obstante, esta apreciación no es incoherente con la ética de la ilusión que caracteriza el pensamiento orteguiano, la clave está en saber atenerse a lo real para extraer de él su ideal. Frente a la ilusión fantasmagórica del idealismo que suplanta el ser por el deber ser Ortega propugna una higiene de los ideales cuya desilusión se cifra en la idea de que «Sólo *debe ser* lo que *puede ser* y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es» (III, 448; EI, 1922).

289. Esta idea de aferrarse a la limitación no es en absoluto exclusiva de esta etapa, es un *leit motiv* que atraviesa todo su pensamiento. Recordemos que ya en las *Meditaciones* se anunciaba un próximo ensayo sobre la limitación así como la célebre cita en la que Ortega conminaba a sus lectores a hacer de su circunstancia, en lo que tiene de limitación el lugar adecuado en la inmensa perspectiva del mundo.

290. Aunque esta cita se enmarca en una circunstancia histórica muy concreta, puesto que el auditorio al que Ortega se está dirigiendo es una derrotada y desilusionada Alemania, lo cierto es que también en 1935, antes por tanto de la IIGM, Ortega ya había apuntado esta idea a propósito del concepto «experiencia de la vida» en el sentido de que el Europeo había agotado un sin fin de figuras de gobernación política. (VI, 69ss; HS, 1935).

ahora ésta se reivindicque como realidad radical no supone la instauración de una realidad nueva. Nada más lejos; la realidad de mi vida siempre había estado ahí, presente. Pero no como contenido de mi conciencia sino algo con lo que ya contaba. Ese «contar-con» que la vida tiene para sí misma es el presupuesto que acompaña todos mis actos y representaciones. No era la conciencia sino el «contar-con», pre-noético y ejecutivo, el cristal a través del cual se abre el mundo ante mí y me permite operar en él. Pero era precisamente su inmediatez y transparencia la que la había ocultado, haciéndose precisa la pérdida de fe en la razón para que el pensar se viese obligado a tornar el sentido habitual de su atención y descubrir «la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado».

d) La revelación de la vida como realidad radical lejos de suponer un salto respecto al pensamiento moderno representa una corrección en sentido vertical tal y como ya vimos en los análisis de *¿Qué es filosofía?* En los desarrollos posteriores sobre esta cuestión el filósofo español insistirá en establecer precedentes de su pensamiento en el hallazgo moderno corrigiendo análisis de la duda metódica²⁹¹.

Cuando Descartes encuentra que es indubitable la existencia de la duda, por tanto, que la duda era la realidad radical o absoluta debió pararse a analizar qué era, en qué consistía tal realidad llamada duda, en vez de apresurarse a denominarla “pensamiento” y con ello falsificarla (VIII, 657; PMRV, 1932)

La duda no es una forma de pensamiento sino la expresión misma de la vida que nos es problemática. El error de Descartes fue atender únicamente al carácter epistemológico de la duda, olvidando su fondo ontológico o vital. Ortega reprochará a Descartes el haberse quedado en la dimensión cognoscitiva de la duda y no haberse percatado de que lo que se da en la

291. Aunque desgraciadamente no conservamos los textos ni han sido todavía publicadas las notas de trabajo, sabemos por algunos de sus discípulos como Zambrano y Huéscar que en el curso de 1933-1934 Ortega impartió un seminario sobre la obra del padre de la Modernidad en la Universidad de Madrid. También encontramos testimonios del continuado interés por Descartes en (1932) *Principios de metafísica según la razón vital*. (1933) *Lectura y comentario de las obras de Descartes*, (1935) *Historia como sistema*.

duda no es mero pensamiento, sino un sujeto que duda y una realidad que me es problemática, y me hace dudar. El error de Descartes fue haber asumido sin reflexión que la duda era un tipo de pensamiento y que el pensamiento tenía su fundamento en su sujeto pensante. La duda entendida como carencia de certidumbre no tiene sentido si la tomamos aisladamente, si efectivamente es necesario que exista un yo que dude, también es preciso reconocer que tiene que existir algo que sea dudoso.

Cuando yo dudo hay dos cosas con absoluta realidad, yo dudando y el mundo dudificándose, inyectándose su dudosis a presión. (IX, 514; RH, 1940)

De este modo, Ortega justifica su «cartesianismo de la vida» en la afirmación que, de haber ido más allá de la condición formal de la duda, Descartes hubiese visto que su materia era precisamente el tesoro que andaba buscando: la duda no es sino la condición propia de la vida humana, la problemática coexistencia del yo y el mundo. Así pues, la duda metódica no es sino un corsé intelectual de otra duda más radical y vivida²⁹². En definitiva; la vida del autor de *Las reglas del método* no es la de una «*res cogitans*» aislada del mundo, su vida —como cualquier otra— es el drama viviente de un yo en un mundo. Dezső Csejtei sintetiza brillantemente la superación de la duda cartesiana de este modo:

La duda es un principio, aunque no sea propiamente un principio, pues pone en duda todos los principios. Nos hallamos ante una paradoja, a saber, ante la paradoja lógica de la auto-aplicación, la paradoja de que “todos los cretenses mienten”. La solución de dicha paradoja sólo es posible con un instrumento extralógico, como mostró de manera inolvidable Sancho Panza. Ortega hace lo mismo; pone de relieve que el acto lógico-ideomático de la duda es también, al mismo tiempo, un acto draomático, es decir: la duda misma, como tal, se supera a sí misma²⁹³.

292. Manuel Granell lo expone magníficamente de este modo: «Como de suyo se comprende, si lo primario no es la idea, la conciencia, sino la correlación de un yo y su circunstancia, lo indubitable cartesiano queda transferido, a un plano más profundo, a la verdadera raíz de donde provienen las abstracciones llamadas sujeto y objeto. En suma, a la vida como realidad radical.» Op. cit p. 526.

293. *op. cit.*, p. 94.

e) Una vez expuesto el posible origen de la expresión «cartesianismo de la vida» queda preguntarse ¿qué tiene esto que ver con el hecho de que la historia sea un sistema? No nos demoraremos en la respuesta: *el engranaje teórico que Descartes encuentra en la duda, Ortega lo descubre en la creencia*²⁹⁴, *de ahí que la historia sería al sistema orteguiano lo que el pensamiento a la razón moderna. El resultado de esta ecuación sería la corrección del racionalismo por la razón histórica*²⁹⁵.

Al analizar los textos de 1929 veíamos una primera conexión con Descartes en el método y presupuestos que llevaron a Ortega a encontrar en la evidencia y la ejecutividad el fundamento de su filosofía primera. La vida así formulada era la realidad radical, el punto de vista ejecutivo que el filósofo estaba buscando desde el comienzo de sus meditaciones. Sin embargo, esa misma ejecutividad que hacía de la vida el dato radical de la filosofía, dificultaba por su propia inmediatez y concreción el hacerla objeto de una teoría sistemática:

La vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*. (V, 126-127; PGDD, 1932)

Como confesara el madrileño en su *Prólogo para alemanes*, junto a la determinación de fidelidad a lo real había también en su proyecto filosófico una resuelta voluntad de sistema. Desde que ya en 1910 dijese que la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones (II, 66; AP, 1910), la búsqueda de una realidad que por sí misma fuese sistemática será recurrente en toda su

294. Téngase en cuenta que aunque la salida de la duda suele resolverse en el ámbito de lo ideomático su origen hunde sus raíces en el estrato ontológico de creencias, que es el suelo desde el que se realiza el vivir de cada cual. Para una mejor comprensión confróntese esta afirmación con el diagrama de la estructura dinámica de la vida humana del capítulo siguiente.

295. Nótese que utilizo términos hipotéticos porque aquí no se está juzgando si los argumentos de Ortega son o no correctos y si ello supone una efectiva superación del idealismo. Lo que aquí examinamos son los posibles motivos que pudieron llevar al filósofo a caracterizar su obra en ese preciso momento como «cartesianismo de la vida». El objetivo no es por tanto valorar si Ortega consiguió o no sus propósitos sino esclarecer cómo valoraba su propia filosofía.

obra. Así pues, si era posible hacer una filosofía *desde dentro* de la cosa misma, ésta cosa debería ser por sí sistema ya que «pensar es aceptar la estructura del mundo, copiarla, describirla» (VIII, 167; QCQF, 1928)

Así las cosas, encontramos que el análisis de la duda cartesiana llevaba a concluir que la auténtica duda vital no es ya pensamiento, sino presencia ejecutiva y pre-teorética del vivir. *La duda no es una forma del pensamiento sino un modo de creencia*. Y son las creencias el efectivo «contar con» al que remite todo acto y pensamiento de mi vivir, así como el punto de vista ejecutivo desde el cual debe partir toda teoría que pretenda ser fiel a lo real. Por otra parte veíamos que la presencia de la historia ejerce su fuerza ejecutiva a través de las creencias, las cuales a su vez inundan toda mi vida, tanto a través de los usos sociales como del propio lenguaje con el que yo me interrogo acerca de mi íntimo sentir. Siendo así, el camino o método de la razón histórica no estaría empedrado por la lógica de la razón sino por el propio acontecer dialéctico del vivir humano. De ahí que el filósofo insista en que «esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey» (VI, 72; HS, 1935)

Es de justicia reconocer a Descartes como el interlocutor constante de la revisión orteguiana de la modernidad en la segunda navegación, sin embargo este no es el único referente. A lo largo de este capítulo nos hemos servido de algunos símiles kantianos para ilustrar los avances de la filosofía primera de Ortega. Así, si al comienzo decíamos que el descubrimiento de la vida de cada cual como realidad radical respondía a una intuición sintética *a priori*, más tarde afirmábamos que las creencias eran condición de realidad de la experiencia. Siguiendo esta vía debemos concluir ahora afirmando que la razón histórica que Ortega defiende a partir de *Historia como sistema* se basa en un saber *a posteriori* y, sin embargo, necesario.

Si bien la descripción de la realidad radical el términos ejecutivos excluye a mi entender toda posible referencia a una instancia trascendente al propio vivir en cuya evidencia se pruebe el conocimiento, esto no

imposibilita que su saber sea necesario y, por ende, sistemático. Me explico: la afirmación de la historicidad como una forzosidad formal de la realidad radical trae consigo la reconsideración de las condiciones de necesidad del conocimiento. Esto es, siendo la vida radical ejecutividad, su consistencia histórica implica que la temporalidad transmuta en necesaria la contingencia del presente y la imprevisibilidad del futuro. Dicho de una vez: *no hay más necesidad que la que otorga el pasado*. Si bien la experiencia desde el punto de vista de su facticidad presente no ofrece un conocimiento necesario, sí que lo proporciona desde su consideración de pasado. Es decir, el «haber sido» convierte en necesidad retrospectiva lo que desde el presente es puro acontecer y hacia el futuro se presenta como mera posibilidad. La «razón histórica» —como afirma Vela— «viene a ser un nuevo principio de la razón suficiente²⁹⁶.»

Afirmar que lo pasado ha acontecido necesariamente además de ser una perogrullada pone en serios aprietos la ambición orteguiana de fundamentar su teoría en dicho tipo de saber, pues más que de una filosofía primera estaríamos hablando de exégesis histórica. Pero ese no es el caso, porque siendo la razón histórica un saber *a posteriori*, el hecho de que mi pasado sea una instancia ejecutiva de mi vivir —de ahí mi insistencia en las páginas anteriores— hace que su necesidad funcione como un *a priori* en cada instante de mi presente.

Este pequeño galimatías se aclara desde la noción de «experiencia de la vida» cuya importancia ahora se desvela: en tanto que conocimiento del pasado, la razón histórica es un saber *a posteriori* y necesario, pero en tanto que forma parte de la ejecutividad del vivir éste no actúa como saber, sino como latente y ejecutivo «contar con» que insta el vivir. Al rebautizar su pensamiento como razón histórica, Ortega está defendiendo la historia como manifestación del logos *a posteriori* del acontecer vital y, al mismo tiempo, expresión de la ejecutividad del vivir con la que —queramos o no— debemos

296. Fernando Vela, *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 91.

contar. El contenido del «contar con» de las creencias no es otro que la propia historia en su sedimentación social.

Así pues, en 1935 Ortega creería haber encontrado en *Historia como sistema* el principio de una filosofía cuyo sistematismo no estaría presupuesto *a priori* sino que es dado *a posteriori* por su propio objeto y que además es el punto de vista de la realidad radical. Desde esta perspectiva, los tres imperativos filosóficos con los que Ortega signaba su propia generación tendrían cumplimiento en su propuesta de la razón histórica: resolución de veracidad, voluntad de sistema y superación del idealismo (IX, 149; PA, 1934).

Si *El tema de nuestro tiempo* fue la presentación formal de la *razón vital* como sistema filosófico, *Historia como sistema* responde a la misma exigencia desde la *razón histórica*²⁹⁷. Aunque el objetivo de hacer una filosofía que no renuncie a la razón ni sacrifique la vida se mantiene, vemos cómo la comprensión de los problemas y sus respuestas ha evolucionado notablemente en los doce años que separan ambas obras. El problema de teorizar acerca de la instancia pre-teorética del vivir se redefinirá ahora —en consonancia con el proyecto diltheyano²⁹⁸— como la posibilidad de definir en primer lugar la estructura-dinámica *a priori*²⁹⁹ de la vida humana y en segundo lugar como una teoría *a posteriori* de las creencias que permita tanto

297. Resulta especialmente oportuna en este contexto la reflexión de Graham: «Historical reason was algo a “second love” and second “style”, because it was “born already carrying on its shoulders the experience of the first” (6:237), that is, of vital reason.» J. T. Graham, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Press, 1994, pp. 271-272.

298. Nótese que Ortega presentaba en 1933 el proyecto filosófico de Dilthey (Psicología-Historia) como una «mecánica» de la vida humana. Ese preciso término es el que él mismo utilizará para describir su sistema en carta a Curtius el 4-II-1938.

299. Aunque ya lo hemos dicho en otros lugares no está de más insistir en que este *a priori* no implica forma alguna de idealismo. Como matiza Huéscar «La teoría analítica de la vida humana, es en efecto una "construcción" *a priori* con respecto al conocimiento concreto de la historia, si bien todo su valor se funda a su vez en lo que Ortega ha llamado alguna vez (aunque no exactamente en el sentido que ahora le damos) "método de concatenación". Quiero decir que tal "construcción" está sosteniendo, revalidando constantemente la verdad de sus *teoremas*, su evidencia, en la contemplación y, en última instancia, en la experiencia de mi propia vida (y, claro es, también en las del prójimo, en cuanto me son asequibles, y aunque ellas no puedan ser ya instancia última ni de ellas pueda tener una *experiencia* en sentido estricto). Esto es lo que llamábamos "sistema abierto".» *Perspectiva y Verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 184.

comprender al otro —lejano o pasado— como hacer predicción histórica³⁰⁰. El reconocimiento de las propias creencias resultante de ambas disciplinas, otorgaría al hombre claridad sobre la consistencia y trayectoria de su vivir posibilitando por tanto la reabsorción de su circunstancia.

Desde nuestra perspectiva filosófica, que todavía anda buscando un nombre para lo que hay después de la postmodernidad, cabe objetar que Ortega no se cuestiona siquiera que el pasado nunca llega al presente tal como aconteció, que toda narración —sobre todo la de la propia vida— tiene mucho de invención y palimpsesto. No obstante, también podríamos decir que la reflexión de Ortega queda al margen del problema de la reconstrucción objetiva de la historia porque sitúa la cuestión en el plano preteórico de la ejecutividad. Antes de reconstruir conscientemente, intencionada o desapasionadamente el pasado, éste nos es presente de modo ejecutivo a través de los usos sociales, del lenguaje; de las creencias al fin y al cabo. Podemos cambiar nuestra interpretación y valoración del pasado, pero no podemos ignorar su presencia operante. Así pues, la razón histórica no es sino filosofía en su sentido más originario: γνῶθι σεαυτόν.

El «cartesianismo de la vida» es una invitación a revisar las convicciones, a afrontar lo dudoso como tal y aprender a vivir sin ilusiones. Se trata pues, de hincar los talones en la absoluta incertidumbre y eso es paradójico, pues el pensamiento —más que ningún otro el que se ejerce desde la vocación— busca siempre seguridades. La superación de la posición moderna, tan burguesa e imperativa, lleva a Ortega a postular la idea de que la única seguridad que puede tener el hombre que quiera situarse a la altura de su tiempo es la certeza de la inseguridad. Si la cara de la razón histórica es una teoría de las creencias, de la consistencia necesaria del acontecer humano, el envés es un pensar alerta comprometido con la paradójica y

300. Coincidimos una vez más con las apreciaciones de Huéscar: «Hay, pues, una *razón histórica* que podemos llamar abstracta y *a priori*, pero que no acaba en sí misma, que lleva en sí la exigencia de completarse o *cumplirse* en una *razón histórica* concreta y *a posteriori*. Son, no dos razones históricas, sino dos partes o estadios de la *razón histórica* única que se exigen y1 se complementan mutuamente.» Op, cit, p. 186.

humana dialéctica entre la búsqueda de seguridad y el escepticismo. No podía ser otro el emblema elegido por Ortega para su querida *Aurora de la razón histórica*: «*Mobilis in mobili*», móvil en lo inquieto, fugaz en lo fugaz.³⁰¹

301. «Esta es la intención de mi pensamiento filosófico en general, que apenas si ha asomado el hocico en estas conferencias, la intención de que el hombre, cualesquiera sean sus ideas sobre lo que hay a ultranza de la vida, debe de cocear contra su efímero destino, e instalándose en él como definitivamente, se adapte a esa transitoriedad inevitable; y así, su instante perecedero tenga para él algún dejo de eternidad. Como decía Leonardo; "El que no puede lo que quiere, que quiera lo que puede." Y este es el sentido del lema que llevará mi libro, hace años en preparación: *Mobilis in mobile*, "Móvil en lo inquieto", "Fugaz en lo fugaz".» (IX, 327; HG, 1939)

CAPÍTULO 3.

ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA VIDA HUMANA³⁰²

Es bien sabido que, desde los primeros años treinta y prácticamente hasta el final de su vida, Ortega tuvo en mente la concreción formal de su filosofía en un mamotreto que posiblemente llevaría por título *Aurora de la razón histórica* y que contendría una descripción analítica del sistema de la «razón vital». A pesar contar con el testimonio de algunos de sus discípulos como Zambrano³⁰³ y Gaos³⁰⁴ sobre la existencia de dicha obra, lo cierto es que ésta nunca llegó a publicarse como tal³⁰⁵. No encontramos suficientes pistas en los textos que nos muestren cuál podría haber sido la estructura de *Aurora de la razón vital*, sin embargo, sí tenemos la certeza de que la distinción entre ideas y creencias sería la llave de acceso a la proyectada filosofía primera, pues el sabemos por su propio autor que el texto de 1936 que lleva ese nombre estaba llamado a ser el primer capítulo del «purana filosófico» (V, 657; IC, 1936).

En las siguientes páginas analizaremos los diferentes ingredientes de la estructura dinámica de la realidad radical y su articulación tal y como son presentados en los textos posteriores a 1929. La noción de estructura no es ajena al pensamiento orteguiano, muy al contrario es la idea que subyace al perspectivismo y lo que en él puede haber de planteamiento ontológico³⁰⁶.

302. Tomamos el título de este capítulo de la obra de Xabier Zubiri, *La estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989. En el prólogo de dicha obra se advierte al lector lo siguiente: «La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, incurra en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene. Se trata de entrar en ese problema.» p. 7.

303. María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011 p. 177.

304. José Gaos, *Los pasos perdidos*, Ed. José Lasaga, Madrid, Biblioteca nueva, 2013, p. 275.

305. Tenemos una estupenda revisión de los testimonios e hipótesis sobre el destino de *Aurora de la Razón Histórica* en la obra de Concha D'Olaberriague, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Culleredo Spiralia Ensayo, 2009, pp. 17-21.

306. «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni

Dadas las limitaciones de este trabajo nos centraremos en la noción de realidad presente en la segunda mitad de su filosofía pues entendemos que las cuestiones aquí tratadas adquieren plena significación en el enfoque metafísico de ese periodo. Cuando sea necesario nos remitiremos a los buenos trabajos que hay sobre esta cuestión referentes a la primera etapa y tomaremos para nuestra exposición sólo aquellos elementos que sirvan para comprender la conexión o salto con los elementos estructurales de la realidad radical.

Decíamos en la exposición de *¿Qué es filosofía?* que el núcleo de la filosofía primera de Ortega estaba en el descubrimiento del vivir de cada cual como un «universal concreto», pues siendo la propia vida lo más individualísimo que podemos imaginar, ésta responde a una estructura universal que es posible abordar sistemáticamente. La idea de que la misión del filósofo consiste en describir fielmente la arquitectónica de lo real es un nervio que atraviesa toda la producción orteguiana desde *Meditaciones* hasta la *Idea de principio en Leibniz* pasando por "Vitalidad, alma y espíritu" o el texto sobre Hegel y la Historiología que tratamos en el apartado 1.4 de este estudio.

Veíamos entonces cómo en 1928 el proyecto orteguiano pretendía establecerse como una «ontología de lo histórico es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana» (V, 242; FHH, 1928). Ortega nunca abandonará esta idea, cuando retome el proyecto hacia 1933, la pretensión de establecer una estructura genérica de la realidad histórica tendrá que reformularse desde la nueva concepción de la vida humana que ya no tiene como referente el Ser de Platón y Aristóteles (VIII, 23; H, 1928), sino que se presenta en clara confrontación con él (VIII, 335; QF, 1929). A pesar de las profundas transformaciones que implica la comprensión del vivir como ejecutividad, podemos constatar que existe cierta continuidad entre el proyecto historiológico de 1928 y el método de la

es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?» (I, 756; MQ, 1914)

razón histórica descrito por Ortega a Curtius en 1938. Comparemos en la siguiente tabla los componentes del proyecto orteguiano en ambos momentos:

1928 Historiología (V, 237; FHH, 1928)	1938 Método de la razón histórica ORTEGA Y GASSET, J. <i>Epistolario</i> . Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 114-119
a) un núcleo <i>a priori</i> , la analítica del género de realidad que se intente investigar	1) definir la estructura general de la vida humana
b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo <i>a priori</i> con los hechos observables.	2) reconstruir la estructura íntegra de la época concreta
c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis	3) encontrar el hueco en el que el quehacer que analizamos tiene sentido en su contorno social
d) Una vasta periferia rigurosamente empírica, descripción de los puros hechos o datos.	4) examinar el verso o quehacer concreto desde el contexto de la vida íntegra del hombre que lo creó

La paradójica condición de la razón vital —«ser una disciplina abstracta que habla de una realidad (la vida humana) a quien es más esencial que a ninguna otra de las hasta ahora estudiadas, el ser concreta, el ser siempre "mi" vida³⁰⁷»— nos obliga a pensar todos los ingredientes de la arquitectónica del vivir como *leere Stelle*, lugares vacíos o conceptos ocasionales que se concretan históricamente en función de cada vivir. De ahí que el método de la razón histórica deba comenzar por fijar los ingredientes universales del vivir de todo Hombre y a partir de ahí ir concretando el contenido social e individual hasta culminar en la biografía del hombre concreto (VI, 782: PPHA, 1951).

307. J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 111.

Todos los conceptos de la «teoría general de la vida» son *a priori* pero, a la vez y esencialmente son métodos de investigación, es decir, que exigen su aplicación y, en ella, su confirmación. La razón de esto es que todos ellos son, como las expresiones algebraicas, determinaciones a quienes es esencial contener «lugares vacíos». Pasa como en las «expresiones ocasionales». La significación de «aquí» me obliga a llenar ciertos requisitos que no están en ella, que ella postula y que no son nuevas significaciones sino intuiciones³⁰⁸.

Los elementos de la teoría de la vida humana que irán apareciendo en este capítulo comparten los atributos que Huéscar establece para las categorías del vivir.

Estos conceptos son *sintéticos y ambivalentes*, en cuanto constitutivos de la "teoría analítica" de la vida humana, es decir, en cuanto han de traducir el modo de ser de una realidad radical y originariamente dual; y deben ser "ocasionales", "escalares" y "polivalentes", en cuanto "instrumentos de concretación", es decir, a los efectos de una adecuada "aplicación" de dicha "teoría". Son, pues, en la medida en que ello es posible, "conceptos móviles", en los diversos sentidos señalados por las anteriores adjetivaciones -como corresponde a una realidad superlativamente compleja, dinámica y siempre *in via-*, por lo que deben encerrar una potencialidad de desarrollo siempre abierta a nuevos "aspectos" y "niveles"³⁰⁹.

La descripción estructural que presentamos en este capítulo está articulada en torno a la aportación que el par ideas y creencias hace a la teoría de la vida. Esto no invalida en absoluto las categorías del vivir a las que se refería Huéscar en la cita anterior —acontecimiento, presencia,

308. *Ibid.*, p. 116.

309. Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, p. 222. En sintonía con Huéscar resultan también sumamente interesantes las finas reflexiones de Jorge García-Gómez sobre el análisis categorial de la vida humana, quien suma al análisis de Huéscar los caracteres de «necesidad», «co-originariedad» e «inseparabilidad» respecto al resto de categorías. Así, concluye que «cada categoría abarcará una riqueza "inagotable" de significado, como puede verificarse por el hecho de que el análisis de la misma, al involucrar la totalidad de la vida de cada cual y la concreción de cada forma categorial que la integra, resulta ser infinita. De acuerdo con esto, puede afirmarse que la vida humana es un *Gestalt der Gestalten*, o estructura de estructuras, a condición de que la vida se tome como una totalidad en vías de concretarse a sí misma accional, proyectiva e históricamente en tales estructuras y mediante ellas. En, *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 189.

encuentro, libertad, situación...—, sino que las complementa. La vida humana, sin dejar de ser radicalmente «acontecimiento», «quehacer», «presencia», «drama» y mutua referencialidad ejecutiva entre un yo y su circunstancia está también estructurada en diferentes planos, niveles o estratos que se desprenden de la noción madura de creencia. Mientras que la primera categorización se refiere a la realidad *radical*, los ingredientes de la tectónica del vivir son entendidos como realidades *radicadas* y comparten, por tanto, sus mismas peculiaridades: son conceptos sintéticos, ambivalentes, ocasionales, escalares y polivalentes³¹⁰.

El pórtico desde el que entramos en la estructura formal de todo vivir es la siguiente cita de «Aurora de la razón histórica»:

La estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales, como ésta: el hombre al vivir está siempre en alguna creencia referente a lo que le rodea y a sí mismo. Dicho de otro modo: se vive *desde* ciertas creencias. (V, 372; ARH, 1935)

Como vimos en el capítulo anterior, el filósofo daba el paso definitivo en la consideración metafísica de las creencias al afirmar en *Historia como sistema* que el hombre *está* siempre en alguna creencia, vive desde ellas, son éstas las que «sostienen, impulsan y dirigen» toda vida humana. Esta aseveración —que podemos considerar como primera ley estructural del vivir— afecta expresamente a uno de los esquemas hermenéuticos que hemos estado utilizando en este estudio. El par materialidad-sentido nos ha servido hasta aquí como hilo conductor para desentrañar el movimiento del pensamiento orteguiano a través de sus textos más significativos. En *Meditaciones* encontrábamos la referencia explícita a estos dos términos en la apelación de Ortega a la filosofía como medio de desvelar mediante el concepto el sentido o entramado del universo (I, 782; MQ, 1914). Veámos

310. Sobre el sentido específico de estos términos en referencia al pensar orteguiano consúltese: A. Rodríguez Huéscar, "Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, n.º 6, pp. 211-214.

también cómo el binomio ontológico materialidad-sentido seguía presente en los textos de los años veinte a través del par antropológico espontaneidad-cultura. La «vitalización» del estrato de materialidad resultante del enfoque de estos años tendría cierta continuidad en la contraposición entre ejecutividad y conciencia que marcará el viraje hacia la segunda navegación.

No obstante, al quedar en 1929 por una parte lo dado como materialidad ejecutiva frente al sentido construido por la conciencia, algo no terminaba de encajar; si bien la realidad se presenta originariamente como facilidades y dificultades este «ser facilidad» o «ser dificultad» supone de algún modo una primera determinación que choca con el carácter informe de la materialidad. De ahí que al retomar la cuestión histórica el filósofo llegue a la conclusión de que la realidad inmediata con la que contamos no es la pura circunstancia sino el suelo de creencias desde el que inevitablemente vivimos. Esta consideración invalida la objeción anterior pues las facilidades y dificultades no remitirán ya a una materialidad informe sino a un mundo interpretado. La distinción entre circunstancia y mundo tendrá, en definitiva, implicaciones metafísicas de primer orden: *el plano de las creencias aparece como un nuevo ámbito de realidad que articula el torrente indócil de la materialidad y las estructuras conceptuales del sentido.*

En definitiva: las creencias tienen una consistencia híbrida entre la materialidad y el sentido sin coincidir con ninguno: siendo lo dado primariamente, presencia inmediata de la realidad y cimiento de la arquitectura general de la existencia humana no podemos decir de ellas que sean «materialidad» pues poseen un sentido. Y siendo el ámbito de seguridad, ficción de totalidad que permite al hombre manejarse en la incertidumbre y contingencia del vivir tampoco no podemos afirmar que sean mero «sentido» puesto que no son vividas como interpretaciones sino como la propia sustancia de la realidad.

A pesar de haber encontrado en las creencias el elemento que aún a la doble vertiente de la realidad, el análisis de éstas las descubrirá como un ingrediente imprescindible, pero insuficiente para dar cuenta del argumento de toda vida humana pues, junto al estrato creencial y en continua

interacción con él forman parte también del vivir el plano de las ideas y el plano enigmático de la existencia. Por una parte, aun siendo las creencias el suelo firme desde el que vivimos, este suelo no es estático e inamovible, ni nuestro vivir es mecánico e irracional. Además del suelo de creencias donde se halla el mundo entendido como «facilidades y dificultades» con las que contamos, existe en la vida humana un plano de reflexión y justificación racional, un ámbito de ideación que nos permite buscar soluciones a los problemas de su vida, justificar nuestro comportamiento y describir teóricamente la realidad. Como veremos en este capítulo, sobre el estrato de creencias que constituye el fundamento del vivir se alza, en dialéctica codependencia con él, el plano de las ideas. Frente a estos dos ámbitos de sentido, la consideración sobre el carácter sedimentario y no obstante dinámico de las creencias llevará a Ortega a dejar en una nota al pie la sospecha de

si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias (V, 669; IC, 1936).

Este estrato más profundo y enigmático estaría más allá de las determinaciones del sentido que conforman ideas y creencias, en él situaríamos la pura materialidad que, por su propia indeterminación, se hace presente al hombre como absoluta incertidumbre o problematicidad.

Antonio Rodríguez Huéscar nos pone una vez más sobre la pista para comprender la articulación metafísica del vivir al distinguir entre *realidad nuda*, *realidad interpretada* y *realidad pensada*. A pesar de su extensión merece la pena reproducir íntegramente el texto, pues en él descansa la intuición primaria de nuestra exposición. Es el siguiente:

1.º La realidad nuda o desnuda —se entiende de *interpretaciones*— la realidad primaria, originaria, pre-interpretada y premundana. En ese grado primigenio la realidad es puro enigma. No hay "cosas" en ella; no hay más que problemas; es la pura problematicidad. Pero, por otra parte, es la realidad más auténtica, aquella a que hemos de descender *por debajo* de todas sus interpretaciones cuando queremos tomar contacto con la *mismidad* de una cosa, es decir, cuando buscamos su *verdad*.

2.º La realidad ya *interpretada*, pero en forma de creencias; la realidad tal como *me es* [...]. Este estrato de la realidad es ya *múndico*, ya es *mundo*. En él hay, pues, ya "cosas". Pero esas "cosas" tienen el carácter de serme facilidades y dificultades, importancias o asuntos —prágmata—, servicios; o, lo que es lo mismo, no tienen un ser en sí, sino un *ser para mí* (para mis conveniencias o intereses. [...])

3.º La realidad meramente *pensada* o *imaginada*, un "mundo" de ideas que, en gran parte, es el llamado por Ortega mundo *objetivo* o *común*. Las cosas en él tienen o pretenden tener un *ser en sí* y, claro es, son también *interpretaciones*, pero no necesariamente del orden de las creencias —aunque también de este—. Tal mundo, en el que propiamente "no vivimos", sino que "solo lo pensamos o imaginamos", tiene una realidad solo *presunta*, *colegida*, *verosímil*, y, en cuanto "mundo objetivo y común", me es *extraño* y, por ello, también problemático, enigmático [...] no patente, no evidente. [...] En fin, es *inauténtico*, *convencional*³¹¹.

Nuestra interpretación se distanciará en algunos puntos de la caracterización que hace Huéscar, no obstante nos interesa subrayar el carácter tripartito de la tectónica del vivir y el lugar que en ella ocupan las creencias entre la pura problematicidad de la realidad desnuda y la realidad pensada³¹². En otro orden de cosas, pero también en lo que respecta al lugar que ocupan las creencias en la teoría de la vida humana, coincido con Regalado en su apreciación de que «el concepto de creencia representa la fundamentación de una interpretación diacrónica del mundo histórico vital y la vez una interpretación sincrónica de la historia como actividad de individuos y generaciones cuyo eje dinámico consiste en ser continua transición, movimiento dialéctico impulsado por el juego entre ideas y creencias³¹³». Estando por tanto los elementos sincrónicos y diacrónicos del

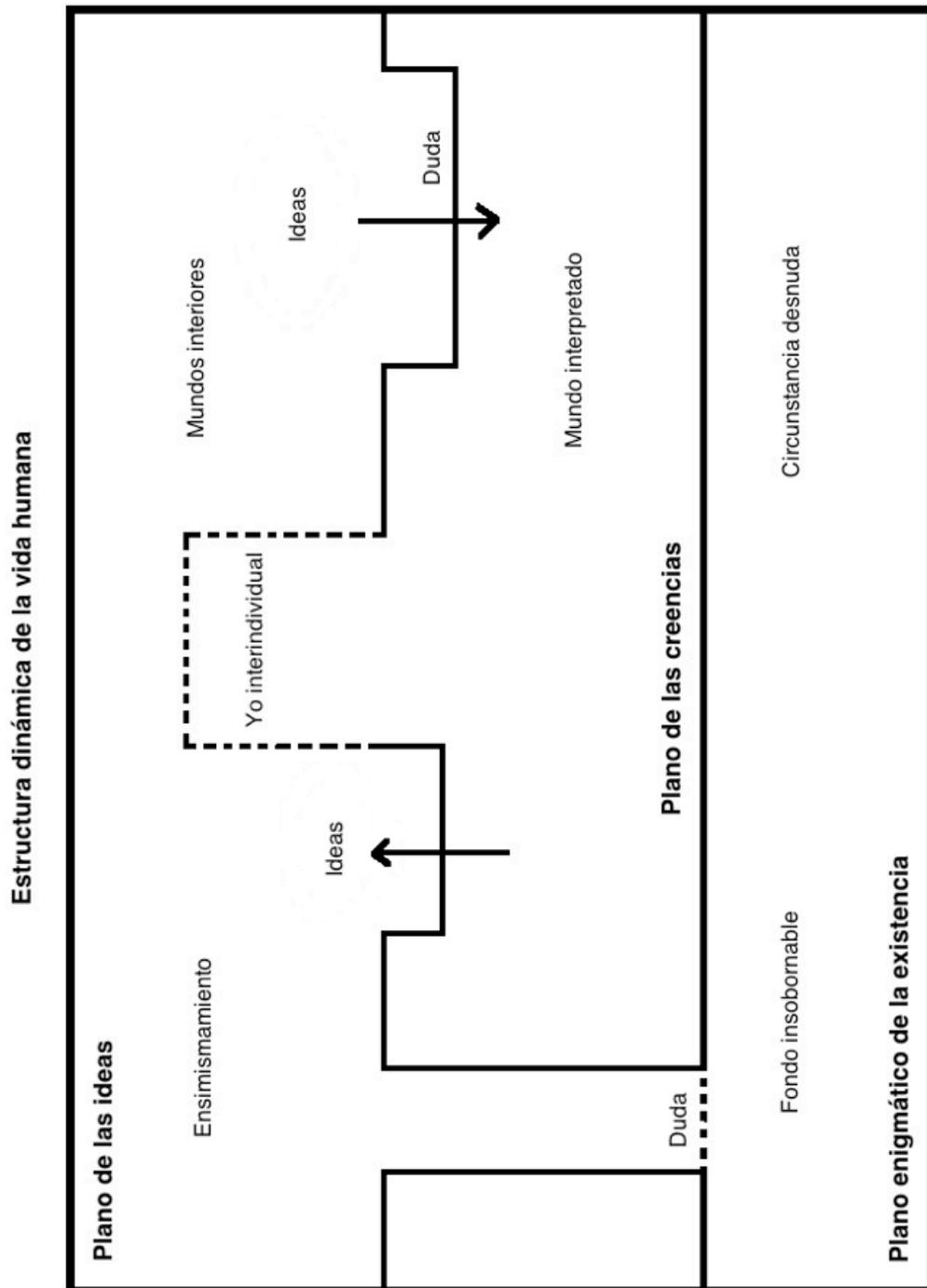
311. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 130.

312. También Sara Cameron llega a una descripción parecida al ocuparse del problema del Ser en Ortega distinguiendo tres momentos en la pregunta del hombre por el ser: un primer momento en el que la realidad es lo caótico o indeterminado, pura datitud, un segundo momento que podríamos denominar pragmático u ontológico, en el que las realidades cobran un sentido intravital para el viviente y un tercer y último momento contemplativo en el que el hombre se pregunta por el ser de lo real al margen de su servicialidad o utilidad vital. En, *El problema del ser en Ortega* y Gasset, Buenos Aires, Troquel, 1970, pp. 24, 44 y 46.

313. A. Regalado, *El laberinto de la razón*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 188.

vivir anudados en torno a las creencias, en lo que sigue nos ocuparemos en diseccionar primariamente la parte sincrónica de la estructura de la vida humana para terminar atendiendo a su dimensión temporal o histórica

Según la argumentación que acabamos de presentar la radiografía de todo vivir tendría el siguiente aspecto:



3.1 El plano de las creencias

La distinción entre ideas y creencias.

Aunque llevamos ya muchas páginas dando vueltas en torno a la cuestión de las creencias todavía no hemos abordado la exposición más conocida, la que aparece en *Ideas y Creencias*. Como ya constatamos al abordar *Historia como sistema*, el análisis de las creencias siempre se hace por contraposición a las ideas y en cierto modo a través de un argumento en modo *ponendo tollens*³¹⁴. Esto es lo que en cierta medida ocurre en *Ideas y Creencias*: Ortega comienza su exposición partiendo de la confusión que se origina al hablar de las «ideas de un tiempo» pues bajo este mismo término nos referimos usualmente tanto a las ocurrencias particulares de los hombres, como a otro tipo de «ideas» más básicas desde las que piensan dichas ocurrencias. Esta aclaración da pie para discriminar formalmente entre ideas y creencias. El filósofo se esmera en subrayar que la distinción entre unas y otras no responde ya a criterios lógicos, psicológico o epistemológicos sino que depende directamente de la *función* que ejercen en la vida humana, de su acción efectiva en el concreto vivir³¹⁵. Mientras que las ideas pueden tomar la forma de ocurrencias, pensamientos, razonamientos propios o ajenos que surgen como contenidos particulares de la conciencia y, por tanto, pueden ser sostenidas, discutidas, propagadas o combatidas. Las creencias aparecen «bajo la especie de una interpretación [...] sobre el mundo y sobre sí mismo» a las cuales no llegamos como resultado de una ocupación intelectual sino que nos encontramos ya en ellas, no podemos formularlas, ni propagarlas ni sostenerlas porque son ellas quienes nos sostienen a nosotros, son el supuesto básico del pensamiento y, al estar ya operando como continente de nuestra vida, «se confunden para nosotros con

314. Página 198 de este trabajo.

315. Así lo aclara también Jorge García-Gómez: «la diferencia entre ideas y creer no es de orden material [...] es evidente que puede uno idear y creer *lo mismo*, si bien al parecer no pueda hacerse ello a la vez. Si esto es así, habrá que afirmar que la diferencia entre las dos "actividades" es puramente *funcional*, es decir, que se funda en los distintos modos que tenemos de vivir lo mismo» *op. cit.*, p. 52.

la realidad misma». En resumidas cuentas «las ideas se tienen; en las creencias se está» (V, 661-663; IC, 1936).

Esta caracterización se mantendrá sin apenas variación a lo largo de toda la obra. No obstante, merece la pena señalar el matiz que encontramos en *La idea de principio en Leibniz*. Allí Ortega recuperará curiosamente la referencia a Meinong que ya había trabajado en 1915³¹⁶ y recogerá la distinción entre ideas y creencias bajo la denominación de «ideoma» y «draoma»:

Llamo *ideoma* a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explica un *dogma* (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero en *tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura “idea sobre algo”, en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Meinong llamó a esto *Annahme* (*asunción*). Es lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo “tiene una

316. La distinción entre ideas y creencias tiene origen en la crítica al escepticismo que aparece en *Sistema de la Psicología* basada en la distinción de Meinong entre juicios y asunciones. La argumentación que aparece en 1915 toma como punto de partida el que los juicios se diferencian de las asunciones en su carácter ejecutivo, suponen un componente de eficacia última, una tesis de convicción, esto es, de creencia. Esto quiere decir que toda afirmación sobre algo está suponiendo la posición de ese algo. Desde esta perspectiva fenomenológica, la creencia es una condición antepredicativa que pone realidad a las cosas que son su objeto, es una suposición previa a cualquier consideración en términos de verdad o falsedad. Así visto, el escepticismo no sería verdadero ni falso, sino simplemente un contrasentido puesto que la duda o negación de la verdad parte igualmente de la creencia en la verdad. Y es que tanto el dudar como el no creer no son ajenos a la certeza sino que son modos de ella, bajo ellos existe tanto la aspiración como la certeza de que existe la verdad. Así, pues, en 1915 Ortega defiende la existencia de la verdad al distinguir entre la creencia como función de la conciencia y el objeto de mi creencia. Que sea errónea —dirá el filósofo— ello no quita un quilate de verdad al hecho de que mi creencia sea verdadera. Además, lo verdadero es absolutamente verdadero independientemente de que yo acierte o esté en el error. Por lo tanto, aunque el escepticismo pretenda negar la verdad epistemológica como contenido de mi creencia, nunca podría negar la verdad de mi efectiva creencia. Lo que nos interesa destacar de esta temprana concepción de las creencias es que en ellas ya está operando la distinción entre la ejecutividad del «contar con» y el ámbito representacional del «reparar en». La duda o la negación del escéptico se limita al ámbito de las cosas en las que reparamos, pero el acto de creer que presupone la verdad es anterior a esa esfera, es algo con lo que contamos. Este sería, a grandes rasgos, el primer planteamiento de la cuestión de las creencias que, como vemos, está basado en la distinción fenomenológica entre lo noético y lo noemático. Para una exposición exhaustiva y rigurosa de la noción de creencia en la primera navegación del pensamiento orteguiano consúltese la tesis de Rafael Lorenzo Alquézar, *El concepto de creencia en Ortega*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.

idea”, sino que *la es*, dándose o no cuenta de ello. El *ideoma* cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar). (IX, 1106n; IPL, 1947)

Aunque la referencia a Meinong remite *a priori* a la epistemología, lo cierto es que en esta nueva caracterización se acentúa la dimensión ejecutiva y, por tanto, la densidad ontológica de las creencias frente a las ideas. La caracterización de ideas y creencias desde su «raíz dramática³¹⁷» también permite establecer la dialéctica entre ambas al subrayar que los draomas pueden considerarse como ideomas ejecutivos³¹⁸. Gómez Muñoz capta perfectamente el sentido de la cita anterior cuando afirma que los draomas son «fuerzas latentes, ajenas al horizonte inmediato de cada acción o cada pensamiento del sujeto, pero presentes en cada uno de ellos y en su integridad»³¹⁹.

Dejemos para más adelante la discusión sobre los matices de esta distinción y las implicaciones que tiene para el quehacer filosófico. Volviendo a los diferentes planos de realidad radicados en la vida humana tenemos que el de las creencias es el ámbito de la realidad incuestionada. Un ámbito de seguridad construido a lo largo de generaciones pero cuyo sentido ha quedado sedimentado y objetivado hasta el punto de ser asumido por las generaciones posteriores como la propia naturaleza. En él, como afirma Cameron «la realidad es interpretada desde un horizonte no contemplativo, previo al pensar: desde la creencia. En ella la realidad no es cuestionada; es

317. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y Verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 197.

318. Julián Marías también apunta en esta dirección al denominarlas «interpretaciones funcionales de lo real» en *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 131.

319. Gómez Muñoz, J. C. "Crear para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. nº 18, 1983, p. 82 También Isabel Larrea distingue con precisión el carácter ejecutivo de los draomas frente a los ideomas: «En efecto, en razón de su naturaleza ejecutiva, las creencias viven de ser aplicadas, se redefinen y constituyen en y a través de la acción sobre el mundo, al tiempo que la articulan; de ahí proviene ese carácter disposicional, peregrino e incluso equívoco que las caracteriza y que es ajeno a la pretensión de identidad, equivalencia y coherencia lógico-formal de nuestros dispositivos intelectuales.» "Aproximación a las nociones de «ideoma» y «draoma»" en, L. Álvarez, y J. de Salas, *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Avilés, Universidad de Oviedo, p. 189.

simplemente la realidad misma "por detrás de nuestra lucidez mental".³²⁰» Esta consideración nos da el pie para afirmar que *la coexistencia ejecutiva entre el yo y su circunstancia queda radicada en el plano de las creencias en tanto que mundo interpretado y yo interindividual*. Examinemos con algún detalle estos elementos.

El mundo interpretado

La realidad dramática del vivir se asienta en el estrato de creencias, éste es el sustrato de sentido que actúa latentemente en los quehaceres cotidianos en que consiste cada vida humana. Esta porción circundante y familiar de la realidad es descrita por García-Gómez como «aquello que permanece incuestionado hasta próximo aviso y como lo que se encuentra suficientemente determinado en vista de los propósitos inmediatos propios de la coyuntura dada de la experiencia vital»³²¹. Desde el lado del «mundo» distinguiremos en esta sección dos dimensiones: a) la realidad pragmática que constituye *mi mundo*, en el que todas las cosas revisten en mayor o menor medida un carácter atopadizo pues están ligadas referencialmente a mi vivir³²², y b) el *mundo compartido* que es el resultante de la interpretación vigente, social e histórica de lo real³²³.

320. Sara Cameron, *El problema del ser en Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1970, p. 46

321. Op. cit, p. 401.

322. No se interprete el adjetivo «pragmático» en el un sentido lato o burdamente utilitarista, el sentido que le damos procede de la propia entraña metafísica del pensamiento de Ortega. Huéscar precisa ejemplarmente esta cuestión en los siguientes términos: «La manera de *entrar* o *radicar* -es decir, de surgir o *insurgir*- en la vida de todo ingrediente o "parte" de ese todo no es la de un elemento independiente de los demás afincándose en un "terreno común" —y por común, "neutro"-, sino que el hecho mismo de la radicación o *acto de presencia* muestra a cada ingrediente o "parte" radicada o aparecida en complejión con las demás, inscrita en un *sistema universal de relaciones* con todas ella y funcionando en el gran contexto dinámico que es mi vida, desempeñando o "jugando un papel" en el drama originario en que ella consiste. Las cosas todas, pues, *confligen* en mi vida. El *aparecer* de ellas no es puramente *ostensivo*, sino ya originariamente *conflictivo*. No meramente aparecen "estando" ahí - el "estar" como el "ser", es una pura abstracción-, sino ya desde luego "funcionando", "actuando", "jugando su papel" y "conjugándolo" cada una con el de las demás —y todas en función de alguna *pre-tensión* mía—, en el originario y permanente *conflicto dramático* que es el vivir.» *Ethos y Logos*, Madrid, Uned, 1996, p. 26-29.

323. En este punto mi esquema difiere del de Rodríguez Huéscar que presentamos en la introducción de este capítulo. Mientras que él sitúa en estratos diferentes el mundo propio de las cosas entendidas como pragmáticas y el mundo común, nosotros situamos ambos ingredientes en el mismo estrato de las creencias porque entendemos que la referencia por la que cada cosa queda ligada mi vivir está también mediada por la interpretación creencial de lo real, ambas instancias

a) Mi mundo: pragmata.

La exposición más completa sobre el *mundo* en el sentido que ahora estamos investigando la encontramos en el texto de 1949 *El hombre y la gente*³²⁴. Allí, Ortega lo presenta de la siguiente manera:

El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma y, en este sentido, deberíamos decir, con toda formalidad terminológica, que la vida es lo importante. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos, *pragmata*. El Mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica —no una realidad que se compone de cosas. "Cosas" significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida —no para sí y en sí. *Son* sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo, que es cada cual, logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y por motivos que veremos, siendo "cosas" sensu stricto, es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable. (X, 175; HG, 1949)

mantienen una continua dinámica de interdependencia, aunque no coinciden completamente. Aunque nuestra interpretación y la de Huéscar se basan en parámetros distintos, en ambos casos los estratos de realidad son entendidos en sentido poroso y móvil. Recordemos que los conceptos que describen la teoría general del vivir —como en este caso «creencia», «mundo» o «pragmata»— son términos ocasionales, escalares y polivalentes. Si bien nos sirven ahora para fijar la estructura formal *a priori* de todo vivir, sólo cobran auténtico sentido al concretar su efectiva función en una determinada vida humana, al plenificarse material y temporalmente en tanto vida encarnada.

324. Recuérdese que ese era el título del anunciado mamotreto sociológico que, junto con *Aurora de la razón vital*, vendría a exponer el sistema maduro del filósofo. Bajo el rótulo *El hombre y la gente* fueron dictados varios ciclos de conferencias, el más extenso es el de 1949 que fue publicado póstumamente en 1957. No obstante, también este texto está incompleto pues allí sólo se abordan cinco de las doce lecciones proyectadas. En cualquier caso, el enfoque distintivo de estos textos respecto a otros es que no se trata de una sociología al uso sino de una sociología filosófica. Esto es, rigurosamente derivada del principio metafísico que es el propio vivir como realidad radical.

Aunque la descripción que aparece aquí recoge en su mayor parte las ideas sobre el mundo que ya había desarrollado en los años anteriores, sí que es posible encontrar una pequeña variación. A la caracterización del mundo como pragmata o conjunto de facilidades y dificultades, Ortega añade la de *importancias*³²⁵. La vida es lo importante y cuanto en ella acontece aparece ante mí revestida de mayor o menor importancia. El mundo, pues, se organiza en planos y jerarquías según el sistema de importancias de cada viviente pues, como afirma Marías, «toda realidad humana está directamente constituida por la valoración»³²⁶. Este matiz lo encontramos también en el prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier (VI, 152; PHFB, 1942) pero nos interesa traerlo aquí a primer plano porque conecta directamente con la noción jerarquizadora de «valor» que aparecía en los años veinte como fundamento de los diferentes planos del mundo. Así, leámos en 1927:

La realidad por sí misma es indiferente; su misión se reduce a existir, y todo lo que existe, existe lo mismo. Pero ocurre que las cosas tienen valores [...] Diríase, pues, que sobre su perfil de cualidades reales -sus colores, sus figuras, etcétera- cada cosa tiene un perfil de cualidades de valor, que nos hacen estimarla o desestimarla, preferirla o desdeñarla. Las cosas, como puras cosas, no son superiores ni inferiores las unas a las otras; la realidad por sí sería plana frente a nuestro sentir. Pero los valores ponen en ella una rigurosa jerarquía que no depende de nuestro capricho, y el mundo se organiza en rangos, y ofrece una perspectiva a nuestros afectos. (III, 81; CC, 1927)

325. Leon Dujovne sintetiza perfectamente la diferencia entre la idea de *mundo de cosas* y *mundo de importancias* del siguiente modo: «Las cosas no son originariamente "cosas", sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir lo mejor posible; por tanto, aquello con qué y de qué me ocupo, con qué actúo y opero, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego, práctica, *praxis*, las cosas son radicalmente *pragmata* y mi relación con ellas, pragmática. El mundo está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay. Una cosa en cuanto pragma —no hay un vocablo español que reemplace a esta palabra griega— es algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar; es una *importancia*. [...] En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo nos afecta. Tal es la verdad radical sobre lo que es el mundo.» en, *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Rueda Filosófica, 1968, p. 50.

326. Julián Marías dedica especial atención al sistema de estimación al abordar la estructura social por ser éste uno de los factores constitutivos que determinan el vivir y por tanto quehacer fundamental en el análisis de toda vida. Cfr. *op. cit.*, pp. 148-152.

Entre el valor objetivo y ultravital de este texto y el mundo como sistema de importancias del primero hay un largo camino. Sin embargo es posible establecer un puente entre ambos a través de la teoría del perspectivismo que, como el resto de elementos de la teoría orteguiana, se fue modificando según los dictados de la nueva realidad radical. Aunque en alguna ocasión Ortega dijese que no le gustaba releer sus obras, si atendemos a sus textos está claro que, si no sus libros, sí que al menos releía sus notas de juventud. Bajo esta premisa, encontramos en este texto numerosos puntos de conexión entre las leyes estructurales del mundo y la proto-ontología que se deriva del perspectivismo de la que algo ya hemos hablado³²⁷.

Como ya hiciese con los atributos de la vida en los primeros años treinta, en los estudios sociológicos de la década posterior el filósofo intentará establecer ciertas leyes estructurales del mundo válidas para cualquier instante concreto³²⁸. Son las siguientes:

1ª Ley estructural del mundo:

el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber —para el caso es igual— que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. (X, 177; HG, 1949)

Una primera lectura de esta afirmación nos recuerda que Ortega hacía de Perogrullo el patrono de la filosofía. Tras esta primera impresión, si leemos la cita entre líneas encontramos entrelazados al menos tres argumentos filosóficos de primer orden:

La primera imagen que acude a nuestra mente es sin duda la del bosque del Escorial. La *teoría de la profundidad* que aparece en *Meditaciones* es,

327. Rodríguez Huéscar subraya la «sorprendente exactitud» con que encontramos ya en la teoría de la profundidad de *Meditaciones* la formulación de lo que en 1949 serán las leyes estructurales del mundo. *op. cit.*, 1966, p. 75.

328. Las leyes estructurales del mundo pueden interpretarse como «formalidades» de la vida en el sentido en el que García-Gómez habla de este término, pues dotan «de unidad al contenido material en perpetua renovación que pertenece a aquélla». Cfr. *op. cit.*, p. 260.

sin duda, una de las intuiciones básicas que atraviesan todo el pensamiento orteguiano (I, 764-700; MQ, 1914). A partir de ella podemos hablar de la materialidad y la virtualidad, de la perspectiva por la cual la realidad se organiza en diferentes planos e incluso de la oposición entre la ejecutividad y la representación. Como explica San Martín apoyándose en Marías «lo latente *late* como el corazón detrás de lo patente, dándole vida porque el sentido de lo patente depende de lo latente³²⁹.» Esta misma relación entre lo patente y lo latente con los diferentes planos de realidad y su sentido es precisamente la que volvemos a encontrar en 1949.

La segunda referencia viene de la mano de la anterior y es el *contar con* de 1929. Al comparar aquellas reflexiones con éstas llama inmediatamente nuestra atención que entonces el «contar con», en tanto que ejecutividad o actualidad estaba emparejado con la presencia, mientras que en 1949 aquello con lo que contamos —precisamente por quedar desatendido en su habitualidad— queda adscrito a la dimensión latente de la realidad. Esta aparente contradicción se disuelve si atendemos al contexto en el que, en cada caso, se utiliza el término «presencia»: mientras que en 1929 Ortega está buscando el dato radical e inmediato que sirva de punto de partida de la metafísica, en 1949 la *presencia* se refiere al ámbito cotidiano de nuestra atención, en el primer caso deberíamos hablar de presencia intuitiva de la vida para sí mientras que en el segundo nos referiríamos a la presencia reflexiva de las cosas para la conciencia. Desde esta óptica, se puede aplicar a lo latente el mismo ejemplo del cristal que Ortega utiliza en numerosas ocasiones para hablar de la vida, que aun siéndonos aquello gracias a lo cual podemos fijar nuestra atención en lo demás y precisamente por sernos lo más próximo no nos resulta presente. Por otra parte, también encontramos en esta primera ley estructural una referencia explícita a Heidegger que ya vimos algo más arriba. El argumento por el cual Ortega afirma que una parte del mundo no está a la vista pero podríamos tenerla en presencia nos remite

329. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 92.

a la distinción del filósofo alemán entre el *ser a la mano* que no nos es cuestión y el *ser a la vista* desde el cual podemos reflexionar³³⁰.

El tercer ingrediente de la filosofía orteguiana que esclarece la primera ley estructural del mundo lo tenemos en texto que antecede a la cita que traíamos más arriba, se trata del ya clásico ejemplo de la manzana con el que Ortega solía ilustrar el perspectivismo, y que en esta ocasión se apoyará en el par presencia-compresencia: de la realidad sólo nos es patente un aspecto en cada momento, el resto de caras pueden sernos presentes si nosotros giramos la manzana, pero mientras una nos es presente el resto queda latente. Esta latencia no es un no-ser o pura ausencia sino *compresencia*. Aunque yo no veo más que una cara del fruto el resto está ahí de algún modo, cuento con ello porque me es compresente. Ése es el modo de darse el mundo de cada cual. Como señala brillantemente Dujovne la estructura del mundo pragmático jamás me es presente con unidad total, a diferencia del mundo de las «cosas», mi mundo «no me es presente con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden, la que corresponde al mero recuerdo, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa.³³¹» Al par presencia-compresencia Ortega añade el de actualidad-habitualidad. «Lo presente es para nosotros en actualidad: lo com-presente, en habitualidad.» (X, 177; HG, 1949) En cierto sentido, estos pares ontológicos nos remiten a la cuestión leibniziana de los mundos posibles y compositibles que Ortega había estado trabajando en los años anteriores³³²:

El hombre necesita comprender lo que le importa. Lo que le importa es su

330. Aquí reside uno de los principales núcleos de problematismo de la epistemología orteguiana: en la cuestión de si aquello con lo que contamos puede ser puesto a la vista y traído a la conciencia sin reservas. Esto es, en cómo convertir en contenido sin desvirtuarlo aquello que *per se* no puede ser discutido, propagado o sostenido. Y más allá de eso, se trata de si las creencias son tan solo incuestionadas —aunque hayan sido consciente formuladas— o hay en ellas alguna dimensión incuestionable. Nos acercaremos a estos interrogantes en la última sección de este trabajo.

331. Op. cit, p. 51.

332. Me refiero principalmente a *La idea de principio en Leibniz* (1947) y "Del optimismo en Leibniz" (1948). Sobre la relación entre Ortega y Leibniz a propósito de lo actual y lo posible véase el profundo análisis de García-Gómez: "Las categorías de lo actual y lo posible en Leibniz y Ortega" *op. cit.*, pp. 253-290.

situación efectiva, lo que solemos llamar la realidad, lo existente, el mundo en el que estamos. [...] Pero no sólo tenemos que habérmolas con la realidad, sino que nos encontramos también, y a la vez, con posibilidades. [...] la presencia de meras posibilidades es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. (VI, 512-513; DOL, 1948)

En el mismo sentido en que Ortega afirmaba en 1914 que el bosque es una encrucijada de posibilidades «una vereda por donde podríamos internarnos [...] una suma de posibles actos nuestros» (I, 764-765; MQ, 1914) ahora nos habla de los diferentes planos del mundo y la capacidad de los hombres de traer a presencia o dar actualidad a aquellas posibilidades del mundo que la habitualidad ha convertido en latentes pero que siguen ahí como presencias.

Aunque nuestra exposición haya sido brevísima y a todas luces insuficiente, podemos constatar que bajo la aparente sencillez de esta primera ley estructural del mundo está operando una compleja metafísica gestada a lo largo de más de treinta años.

2ª Ley estructural del mundo:

el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos; la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. (X, 178; HG, 1949)

Esta segunda ley, que tanto nos recuerda a aquella otra de la *Gestalt*, sirve de ocasión a Ortega para aclarar los tres planos de la estructura del mundo. El *primer plano* corresponde a la «cosa», a aquello que es objeto de nuestra atención y por ello ocupa el lugar protagonista. Detrás de ella y dotándola de sentido y profundidad está el *horizonte*: el horizonte también nos es presente, aunque de forma difusa y en segundo término. Estos dos elementos constituirían nuestro contorno. Pero para que la descripción del mundo sea completa debemos contar con aquello que denominaremos el *más allá latente ahora*³³³. Esto es, toda la porción del mundo que queda latente más

333. Observamos en Ortega cierta querencia hegeliana en la utilización de esquemas similares para explicar diferentes planos de lo real. Así, el esquema tripartito de los planos del mundo —primer

allá del horizonte de nuestro interés pero que podría en otro momento hacerse presente. La denominación de esta porción de realidad como *más allá* no debe llevarnos a error, «no es misterioso ni arcano ni privado de posible presencia, sino que se compone de cosas que hemos visto o podemos ver pero que en cada instante actual están ocultas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno» (X, 178; HG, 1949). La estructura del mundo se constituye —biográfica e históricamente— en función de tres planos móviles de presencia: realidad atendida, horizonte y más allá latente.

3ª Ley estructural del mundo: corporalidad espacial y perspectiva.

Si hasta aquí Ortega se había servido de ejemplos visuales por ser estos los que mejor reflejan el carácter de presencia, ahora centrará su atención en el sentido del tacto, pues es a través de él como establecemos primeramente nuestro trato con las cosas y es, por tanto, «el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo». El tacto nos hace presente de forma inmediata la coexistencia ente yo y el mundo pues, nuestro cuerpo y el cuerpo tocado se nos dan inseparablemente a través de ese sentido. Y esta cualidad, exclusiva del tacto, es fundamental en la estructura del mundo puesto que el hombre vive necesariamente a través de su cuerpo. Si vivir es encontrarse en el mundo, el cuerpo es necesariamente la primera instancia de toda vida humana. La esencial corporalidad del hombre «hace que sean cuerpos todos los demás, y que lo sea el mundo.» (X, 183; HG, 1949)

El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. [...] Mas esto trae consigo automáticamente algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él será mi "aquí". Por lo visto, *aquí y yo, yo y aquí* somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde "aquí", se convierte automáticamente en una perspectiva -es decir, que sus cosas están

plano, horizonte y más allá latente— tiene su correspondencia en la topografía intelectual que el filósofo apuntaba unos años antes distinguiendo entre adversario, suelo y subsuelo del pensamiento (I, 720; FDM, 1945).

cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*. Esta tercera ley estructural dice que el mundo es una perspectiva. (X, 183-184; HG, 1949)

Quizás sea esta la primera vez que Ortega llega al perspectivismo a través de la consideración del cuerpo. En cualquier caso, lo que la corporalidad deja al descubierto es el carácter circunstancial de la vida humana: mi cuerpo me coloca inevitablemente en un aquí y ahora que —quíeralo o no— constituye mi personal, intransferible, y también solitario, punto de vista sobre el universo. A través de la corporalidad Ortega sitúa a cada individuo en el centro de su mundo vital. «Las cosas, pues, se agrupan en regiones espaciales, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo.» Como afirma José M. Sevilla «Del cuerpo de cada cual a su propio horizonte viene trazada la línea radial de la *perspectiva*, la visión desde un lugar que es el punto o "aquí" en que mi cuerpo está³³⁴». Es desde esa perspectiva donde, como veremos, me aparece el cuerpo del otro que se me revela como otra intimidad que no soy yo.

4ª Ley estructural del mundo: los campos pragmáticos, los lados de la vida.

Ya vimos a propósito de *Historia como sistema* que Ortega se distanciará de la ontología tradicional, de ahí que el *ser-para* que describe mi relación con lo otro no se caracterice por su sustancialidad sino por su servicialidad o inservicialidad respecto a mi proyecto vital. De tal modo que los diferentes elementos del mundo no sólo se muestren en diferentes regiones sino que junto con su presencia nos aparecen ya como pragmáticas que se articulan en «arquitecturas de servicialidad» o pequeños mundos particulares denominados «campos pragmáticos».

nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en “campos pragmáticos”. Cada cosa pertenece a alguno o algunos

334. J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. (Motivos en Vico y Ortega)*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 368-389 Merecen especial atención las páginas que el autor dedica a la corporalidad pues es esta una cuestión que Ortega apenas llega a desarrollar y aquí encontramos tratada con precisión. pp. 367-375. También destaca el detenido estudio sobre el tema de Francisco Soler Grima en: *Hacia Ortega. I. El mito del hombre*, Santiago, 1965, p. 175-206.

de esos campos donde articula su ser para con el de otros, y así sucesivamente.
(X, 187; HG, 1949)

La caza, la fiesta, el mundo de los negocios o el de las letras son ejemplos de «campos pragmáticos» o *lados de la vida* a los que quedan consignados cada uno de los elementos que constituyen nuestro vivir. Las alegrías, tristezas, anhelos, preocupaciones... todas nuestras vivencias acontecen desde las coordenadas establecidas por las peculiares regiones o campos pragmáticos de los que nuestra vida participa.

Hasta aquí llega la descripción de las leyes estructurales del mundo. Del mismo modo que las grandes nociones «vida», «yo» y «circunstancia» deben ser siempre leídos como conceptos ocasionales, recordamos que *presencia y compresencia, actualidad y habitualidad, horizonte, perspectiva y campos pragmáticos* son estructuras genéricas que cada vida va concretando con su personal índice de individuación³³⁵.

El mundo desde el que cada cual vive es un mundo pragmático cuyos asuntos o importancias refieren a su personal proyecto vital. No obstante, siendo la vida radical soledad, ésta sólo puede realizarse en un mundo poblado y construido por otros con los que necesariamente convivo. *mi mundo* es, pues, también un *mundo compartido*, objetivo y social.

b) El Mundo compartido: lo social

La reflexión sobre la consistencia histórica de las creencias lleva a la consideración del mundo interpretado como mundo social, objetivo y compartido. Este nuevo enfoque sobre la ecuación vital soledad/sociedad abre una vía en la investigación orteguiana hacia la sociología que ocupará la mayor parte de sus últimas obras.

335. Es necesario volver a insistir; para que los conceptos de la razón vital describan realmente las fuerzas históricas del vivir es preciso —como afirma Granell— tener en cuenta, junto a la abstracción y formalización, la dimensión impletiva del concepto, pues sin ella tan sólo resultan ser nociones instrumentales. M. Granell, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 451-452.

He aquí cómo hoy nos aparecen bajo nuevo cariz esos dos modos de la vida que son la soledad y la sociedad, el yo real, auténtico, responsable y el yo irresponsable, social, el vulgo, la gente. Y de hecho nuestra vida va y viene entre ambos modos y es en cada instante una ecuación entre lo que somos por nuestra propia cuenta —lo que pensamos, sentimos, hacemos con plena autenticidad —y lo que somos por cuenta de la gente, de la sociedad. (VI; 426; ETG, 1933)

Una vez que vida humana ha quedado establecida como realidad radical y ante la constatación fehaciente de que, siendo radical soledad, mi vivir consiste en tener que ser yo fuera de mí, la pregunta inevitable es ¿qué forma y grado de realidad tiene lo social? Lo primero que podemos decir al respecto es que el sujeto de lo social no es el individuo sino la *gente*. Frente a la acción humana, individual y responsable, la acción social pertenece a la colectividad y es, por tanto, irresponsable y deshumanizada. Y, a pesar de ello, la sociedad es el ámbito en el que se realiza la vida humana.

En tanto que circunstancia —teórica y vital—, la dimensión social de la vida humana siempre había ocupado un lugar central en la reflexión de Ortega. No obstante, la formalización de las creencias como suelo vital va a enriquecer enormemente esta cuestión. Uno de los primeros aspectos que desvela el análisis de las creencias es el poseer *vigencia* social. Como explica Marías,

el auténtico modo de realidad de lo social no es el simple "estar ahí", sino la presión, la coacción, la invitación, la seducción; lo característico de lo social no es el "estar" sin más, sino el estar actuando. Por eso es inmejorable la expresión "vigencia": lo propio de los ingredientes que componen la vida colectiva es su vivacidad, su vigor; pero a la vez hay que subrayar que no son acciones; su vigor se ejercita con su presencia, a veces con su simple inerte resistencia, como el muro que me cierra el paso³³⁶.

336. J. Marías, *op. cit.*, p. 83.

Las creencias no son un mecanismo psicológico que surge del individuo sino que se imponen a él con fuerza de realidad, son el sustrato objetivo de la realidad social. Cuando en *En torno a Galileo* Ortega distingue entre convicciones particulares y creencias colectivas ya apunta que las «ideas del tiempo» tienen vigencia sobre mí independientemente de mi conformidad o disconformidad con ellas (VI, 391; ETG, 1933). Muchos años más tarde, cuando el tema de las creencias haya ya derivado hacia la cuestión de los usos sociales, Ortega seguirá definiendo los caracteres de la vigencia social de este modo:

1º, que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, indiferente a nuestra adhesión, está ahí, tenemos que contar con ella y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2º, viceversa: en todo momento podemos recurrir a ella como una instancia de poder en que apoyarnos. (X, 320; HG, 1949)

Como vemos, el carácter de «contar con» que en 1929 era síntoma de ejecutividad y por tanto de realidad, se convierte ahora en fuerza coercitiva que violenta nuestra individualidad. Aunque el texto no se refiere directamente a las creencias sino a la opinión pública, sí que podemos observar cómo se mantiene el carácter ambivalente de este plano de realidad: su vigencia nos oprime, pero también nos sirve de apoyo.

El mundo social sigue siendo desde esta óptica un sistema de facilidades y dificultades en el que me encuentro viviendo. Si una de las dimensiones de la circunstancia es lo social podemos decir que el hombre se encuentra inmerso en su sociedad quiéralo o no³³⁷. Así, en la correspondencia a Curtius encontramos esta rotunda definición del fenómeno social básico: «grupo social no originario en voluntaria asociación y al cual el individuo pertenece *quiera o no*, dentro del cual se encuentra sin saber cómo, *del mismo*

337. José M. Sevilla acierta de pleno al afirmar al respecto: «que el hombre haya de existir en sociedad no constituye un atributo de su vida, la cual es "radical soledad", sino una necesidad derivada de su propia circunstancia». *Op. cit.* p. 360.

modo y con análoga forzosidad a como se encuentra en el mundo físico³³⁸». Ortega se distancia así tanto de las teorías contractualistas que fijan en la convención histórica el origen de la sociedad como de aquellas que afirman *a priori* una tendencia positiva del hombre hacia la sociabilidad. Al igual que el resto de aspectos del mundo, la sociedad posee un sentido positivo (sociabilidad) y uno negativo (dis-sociabilidad) cuya naturaleza está en función del proyecto biográfico y el tiempo histórico del viviente³³⁹. El hombre es social en el estricto sentido de ser esta su circunstancia más cercana, pero ello no implica que sea sociable *a nativitate*.

Admitamos que en el hombre hay cierta sociabilidad natural. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente, con la misma energía y dando al nuevo hecho el mismo rango, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana. Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales. (VI, 102; IR, 1941)

A partir de los años cuarenta, la cuestión de las creencias será abordada principalmente en su dimensión sociológica en tanto que *υσος*³⁴⁰.

Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que no encontramos; son, *sensu stricto*, nuestro contorno o mundo social, son la sociedad 90oen que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombre y de las cosas, vemos el Universo. (X, 268; HG, 1949)

338. [14-I-1939] J. Ortega y Gasset, *Epistolario*, Madrid, El Arquero, 1974, p. 123, también en (VI, 116; IR, 1941)

339. Así, en *Del Imperio romano y El hombre y la gente* el filósofo analiza la cuestión desde una perspectiva histórica y explica los periodos de concordia social en función de la cohesión y vigencia de las creencias, mientras que la quiebra de éstas daría lugar al florecimiento y expansión de las fuerzas disociales de la comunidad frente a las cuales el Estado actúa como una ortopedia. (VI, 102; IR, 1941), (X, 323, HG; 1949).

340. Los desarrollos más rigurosos sobre esta cuestión los encontramos en Isabel Ferreiro, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005 y Jesús María Osés Gorraiz, *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 179-244

La vigencia y arquitectura de los usos se engranan en un mecanismo que regula el trato interindividual y que llamamos sociedad³⁴¹. Ortega define los usos como modos de pensar, sentir y comportarse cuya vigencia social actúa coactivamente sobre el hombre —ya desde el propio lenguaje materno como apunta Pellicani³⁴²— y son seguidos inconscientemente porque es lo que *se* piensa, *se* siente o *se* hace³⁴³. Son acciones impuestas por la colectividad y asumidas acrítica e irracionalmente por el hombre. Hay usos fuertes como los económicos o los que tienen que ver con el derecho y el Estado y usos débiles o difusos como el vestir, el decir o el pensar del trato corriente y cotidiano. En cualquier caso, en su origen fueron acciones humanas, interindividuales e inteligibles que se han automatizado y esclerotizado como «opinión pública» perdiendo su original sentido, por eso son modos deficientes del quehacer humano. «Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos» (X, 276; HG, 1949). Toda vida humana, en mayor o menor proporción participa de esa forma de vida inauténtica y deshumanizada.

Aunque no es posible entrar aquí en el prolijo análisis sociológico que aparece en las últimas obras de Ortega, sí que podemos señalar algunas notas que dan cuenta de la paradójica y ambivalente función de lo social en la vida humana:

341. Isabel Ferreiro advierte con tino que usos y sociedad llegan a ser sinónimos en numerosos textos de Ortega: «el substrato o mecanismo a través del cual se vale cada sociedad para conseguir estabilidad y diferenciarse de toda otra cosa consiste en un ingente sistema usual. [...] La sociedad, vemos, se articula y estructura a través de usos; de manera que sociedad y usos quedan inseparablemente unidos sin que puedan darse más que a la vez.» Op. cit, p. 108

342. L. Pellicani, "Ortega y el misterio de la sociología", *Revista de Occidente*, nº 205, 1998, p. 18

343. Resulta evidente el paralelismo de este análisis con el *Mitsein* y el *Man* heideggeriano que caracteriza la existencia inauténtica: «Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan solo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “existen” [*da sind*] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]. M. Heidegger. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012, § 27 p. 130

- Desde la consideración del mundo social como resultado de un proceso histórico, encontramos lo que Ortega denominó como la «ley del carácter tardígrado» constitutivo de la realidad histórica, según la cual el largo espacio temporal entre las opiniones particulares y su vigencia social produce un peculiar anacronismo vital entre las ideas personales y la opinión pública. Esto podría llevarnos a pensar que lo social actúa como una rémora en el desarrollo de los individuos, no obstante también debemos tener en cuenta que lo social es un garante de la altura de los tiempos, cada sociedad se halla instalada en una determinada altura vital que obliga a los individuos a vivir desde ella. Por otra parte, también permite a los hombres aprovechar lo que otras generaciones construyeron, para desarrollar su propia vida y crear nuevas soluciones desde ese nivel ganado históricamente.
- Precisamente por su condición hereditaria, el plano de lo social — expresión de las creencias— es la dimensión de seguridad de la vida humana. «Las creencias públicas al ser vigentes representan el papel de instancias últimas y eficaces a que en todo peligro, en toda disputa, se puede, sin más, recurrir» (V, 319, OPI; 1934). La sociedad, los usos y tradiciones no sólo proporcionan estabilidad frente a la contingencia del vivir; al ofrecer lo social un repertorio de soluciones a una gran parte de los problemas de la vida, el hombre puede disponer de tiempo y energía libre «para vacar a ser personas, para pensar algunas ideas creativamente y por nosotros mismos, para proyectar y ejecutar algo de conducta auténticamente original»³⁴⁴. Sin embargo, desde otro punto de vista vemos cómo la misión más positiva de la sociedad es inyectada al hombre en contra de su voluntad obligándole a ejecutar automáticamente lo que desde fuera le viene impuesto (IX, 408-410; HG, 1939).

344. A. de Haro Honrubia, *Élites y masas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 233

- Pero quizás la consideración más paradójica de la función vital de lo social la encontramos en la constatación de que si bien son los hombres particulares el origen y fin de lo social, éste se presenta como *lo humano deshumanizado*. Mientras que llamamos humano a aquello que es personal, circunstancial, intransferible y responsable, el hecho social es impersonal, automático e irresponsable. Y, sin embargo es necesariamente «el medio esencial e ineludible para que el hombre sea hombre» (VI, 344; RVA, 1935).

Queda por tanto señalado que lo social, tanto considerado aisladamente, como en función de la vida individual posee dos vertientes, una benefactora y otra coercitiva, que es preciso atender conjuntamente al abordar cualquier aspecto de lo que llamamos mundo social o mundo compartido.

Como todos los ingredientes del vivir, el estrato creencial tiene una doble faz, una que da hacia el «yo» y otra hacia la «circunstancia». Si bien la dimensión individual y social del mundo ocupa la parte más visible de este apartado, también debemos ocuparnos de la parte que da hacia el «yo». Ésta tiene que ver con la forma en que cada cual descubre, define y narra su propia individualidad desde el contacto y contraste con los otros que forman parte de su mundo, a esta dimensión la hemos denominado el *yo interindividual*.

El yo interindividual.

Por una irónica condición de nuestro destino, el individuo es siempre centro y periferia del universo. Eso es lo que quiere decir *ser yo*, cosa que no es sino cada cual para sí mismo. Yo sólo lo soy hacia dentro de mí mismo. En el centro del mundo, yo encuentro en torno a los otros que son para mí "los demás", pero como cada uno de los otros es también para sí *yo*, resulta que me convierto para él en uno de "los demás; y yo, que era centro, tengo que emigrar hacia la periferia mientras que el otro, que era uno de "los demás", es ahora centro. He aquí mi destino; que soy, a la vez, centro y periferia. Y esta partida doble de la perspectiva vital es la causa de la mayor parte de los errores, *gaffes* tan frecuentes en las relaciones con nuestros prójimos, y en general la fuente de nuestras ilusiones y de nuestras vanidades. (IX, 330; HG, 1939)

El hombre se descubre teniendo que ser en una concretísima circunstancia que llamamos mundo. Así como la elección del quehacer es indeclinable, el perfil de mi realidad entorno existe, insiste y resiste a mis propósitos de ser, por lo que no queda otra salida que hacerme cargo de ella. Y, como además de cosas, mi mundo está compuesto por otras personas, resulta que vivir es siempre con-vivir. Así pues, además de atender a los caracteres estructurales del mundo también es preciso decir unas palabras sobre el modo en que el «yo» se presenta en el plano de las creencias que estamos analizando.

Vivir consiste en tener que ser fuera de mí, en lo otro que yo. Entre los múltiples y diversos elementos que componen el mundo en el que vivo, encuentro un tipo de cosas que son especialmente significativas porque su existencia revela caracteres similares a mi vida: los otros hombres. Resulta extraño, porque siendo mi vida radical soledad, descubro en el otro una vida individual como la mía, pero ella no me es presente como vida sino como cosa o elemento de mi mundo. La vida del otro me es ajena, inaccesible, incomunicante en su soledad también radical. Y, sin embargo, su latencia en mi vivir me obliga a complicar mi perspectiva individual con las perspectivas virtuales de los otros con los que convivo.

Ortega aborda esta cuestión en numerosos lugares, aquí nos centraremos en cuatro obras que nos parecen especialmente significativas para presentar lo que denominaremos *fenomenología del yo interindividual*. Aunque encontramos claros antecedentes de este tema en textos más tempranos como, "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1928) o *La rebelión de las masas* (1929), los textos más jugosos sobre la percepción del propio yo en función de mi necesaria vida social los encontramos en *El intelectual y el otro* (1940), *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Émile Brévier* (1942) y *El hombre y la gente* (1949).

Antes de abordar la descripción fenoménica del yo quisiéramos llamar la atención sobre el arco temporal en el que se fragua esta cuestión y su correspondencia biográfica. Para ello basta simplemente con recordar las líneas que en 1941 Ortega escribía a Victoria Ocampo: «puedo decirte que desde febrero mi existencia no se parece *absolutamente* nada a lo que ha sido hasta entonces y que, *sin posible comparación*, atravieso la etapa más dura de mi vida³⁴⁵.»

Al tener en cuenta que el mundo desde el que vivo es eminentemente un mundo social, se hace patente que las leyes estructurales que vimos a propósito del mundo interpretado nos sirven ahora para entrever la arquitectónica social que a toda vida corresponde: presencia-compresencia, actualidad-habitudinalidad, horizonte, perspectiva y campos pragmáticos se llenan de contenido al verlos al trasluz del inexcusable con-vivir en que consiste toda vida humana. Con ese enfoque presente examinemos a continuación los distintos momentos que componen la *fenomenología del yo* en su dimensión interindividual³⁴⁶.

345. *Epistolario*, p. 168

346. La deuda del planteamiento de lo intersubjetivo en Ortega con las tesis de las *Cartesianische Meditationen* de Husserl es palmaria. Sobre esta cuestión destacamos los trabajos de M. C. López Sáenz, "El problema de la intersubjetividad en Ortega", *Cuadernos de investigación filológica, publicaciones del Colegio Universitario de La Rioja*, n° 17, 1991, pp. 199-229 y M. C. Paredes, "La dialéctica del «nosotros» en Ortega", en *Contrastes*, Vol. V, 2000, pp. 145-159. La convergencia entre Ortega y Schütz a propósito de la intersubjetividad y la relación con el mundo también ha sido tratada por Pablo Hermida: "El mundo incuestionado (Ortega y Schütz)" en *Revista de Filosofía*

1. «*Sólo me es presente y patente mi vida*» El punto de partida no puede ser otro que la efectiva presencia de mi vida ante sí misma. Puesto que la vida de cada cual es la realidad radical, ésta es la única realidad que en principio me es patente. De ahí que, creyendo que el vivir es indiferenciado, el hombre proyecte ingenuamente la presencia de su vida sobre todo lo demás (VI, 143; PHFB, 1942).

Como acontece con todo modo esencial de ser hombre, al Intelectual le parece que serlo es lo más natural del mundo, y empieza por creer que todos los demás ciudadanos son como él. Por eso es un modo esencial de humanidad: incluye todo lo humano pero orientado en cierta dirección, y el que es de tal modo cree ingenuamente que eso es ser hombre, confundiendo a los demás consigo mismo. [...] Merced a esto el Intelectual vive una buena parte de su vida en permanente *quid pro quo*. En su trato con los demás parte de suponer, como cosa de clavo pasado, que están ahí para lo mismo que él. Que pertenecen a su misma tribu. ¡Su propia existencia es tan maravillosa, que sentiría cordial espanto si descubriese que los demás no participan de ella! (V, 626; IO, 1940)

La primera forma social no es el *yo* sino el *nosotros* como forma de existencia *indiferenciada*. La razón la expone Ortega como primer teorema social y principio previo a la consideración del *nosotros*: «el Hombre está, *a nativitate*, abierto al otro que él, al ser extraño³⁴⁷» (X, 207; HG, 1949). La primera porción del mundo que aparece ante mí es la de mi entorno social más cercano, a través de estas relaciones familiares y próximas es como aparece el resto del mundo, paralelamente la forma del «yo» que aquí se da

Vol. IX, nº 15, pp. 67-95

347. Esta «natural abertura» del hombre hacia el otro no debe entenderse en términos morales, es previa incluso a la humana necesidad de salir de la radical soledad mediante el amor o la amistad. Como matiza Isabel Ferreiro «por estar abierto a los demás no deberá entenderse más que el rasgo constitutivo de estar abierto a hacer algo con los otros, pues este hacer podría ser favorable — "para el otro" — o desfavorable —en contra del otro—; robar o asesinar a otro supone igualmente estar previamente abierto a él, como lo supone el besarle o ayudarle. El *altruismo* resulta, así, el simple estado constitutivo de apertura permanente del hombre hacia los demás hombres, anterior a todo talante respecto a cualquier otro, y no una inclinación ya determinada respecto a él. [...] Por tanto, no se puede hablar todavía de relación alguna —ni social ni interindividual—, sino del estado en que el hombre se encuentra en la simple coexistencia, mera compresencia del Otro, que es presupuesto de toda relación tanto social como interindividual, así como de toda acción positiva o negativa que le pueda dirigir después.» Op. cit., p. 67.

es lo que Cameron denomina la «persona social que procede y piensa según modos que ha recibido de los otros y que éstos crearon»³⁴⁸. La natural abertura del hombre hacia el otro y la primaria proyección de su vida como forma de existencia común a todos hace que el mundo propio se presente primariamente como un mundo objetivo. Si a esto sumamos que el Otro también tiene la capacidad de corresponderme en mi apertura, tenemos así la reciprocidad que fundamenta el *nosotros*. El cuerpo del otro, con su gesto, su mirada, su palabra y sus actos, me hacen señales de que allí hay una intimidad similar a la mía pero que no me es transparente. El otro interacciona conmigo, no sólo es instancia sino que me reciproca en un «contar-con» mutuo. «Esta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por *vivir con* los otros en un precinto mundo único, por tanto, nuestro, *nuestro* vivir es *con-vivir*» (X, 209; HG, 1949)

2. *Descubrimiento de la diferencia, el misterio del tú y el nacimiento del yo*. De «contar con» la coexistencia con el otro, el hombre pasa en un segundo momento a «reparar en» su existencia. Aquel que creía igual a mí en nuestra habitualidad, se me desvela ahora como algo ajeno, extraño e ininteligible. «Entonces descubro que la vida no es siempre presente, patente, inteligible, sino que hay una vida oculta, impenetrable y otra; en suma una vida ajena» (V, 143; PHFB, 1942). En «El Intelectual y el Otro» Ortega describe con estas expresivas y conmovedoras palabras el sobrecogedor descubrimiento del Otro:

348. Sara Cameron, *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1984, p. 46. La similitud entre esta caracterización del hombre como ser indiferenciadamente social y la descripción del hombre-masa de 1930 es notoria. Mientras que la realidad social nos viene ya dada, la verdadera relación entre vivientes, la que se da en lo interindividual es también un quehacer que la «gente» —trasposición del hombre masa en el último Ortega— siempre tiene pendiente. Diríase pues, que la del hombre-masa es un modo de vida humana deficiente, pues carece de comprensión tanto del otro como de sí mismo. El «yo social» no es sino un oxímoron del que nos serviremos para identificar este estado larvario en el trato interindividual. Para una confrontación de las nociones de minoría y masa en 1929 y 1949 véase, Alejandro de Haro, *op. cit.*, pp. 230-235.

[el Intelectual] Tarda mucho en averiguar que su trato con el prójimo es ridículo. Tarda mucho en descubrir que el prójimo no es intelectual, sino precisamente el Otro, el absolutamente Otro. [...] Ve, por fin, diáfananamente que la disonancia no es casual ni causada por motivos parciales: no es diferencia de temperamentos o humores ni de dotes. Es una discrepancia integral. (V, 627; IO, 1940)

Tras el nosotros indiferenciado, la primera forma de vida particular que se descubre es el *tú* «frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy más que *yo*. El *yo* nace después que el *tú* y frente a él» (VI, 143; PHFB, 1942). El *yo* aparece, pues, en el «culatazo» del descubrimiento del *tú*³⁴⁹. El choque con el *tú* en su diferencia hace que éste se presente *a priori* revestido de un carácter imprevisible, temible en ese aspecto³⁵⁰. El trato con el *tú*, descubre nuestra alteridad pero también lima necesariamente las aristas con las que ésta se presenta pues éste deja de ser un peligro desconocido para ir mostrando en su cotidianeidad un comportamiento más o menos previsible.

Ortega invierte la teoría clásica de la percepción que afirma que el *tú* se descubre como un *alter ego* por analogía al *yo*, para afirmar precisamente lo contrario: no es la analogía sino la diferencia con el *tú*, sus negaciones y afirmaciones las que van definiendo y llenando lentamente de concreción los perfiles de mi *yo*.

Mi conocimiento de los *tús* va podando, cercenando a ese *yo* vago y abstracto pero que, en abstracto, creía ser todo. Tu talento matemático me revela que yo no lo tengo. Tu garbo en el decir me hace caer en la cuenta de que yo no lo tengo. Tu recia voluntad me demuestra que soy un blandengue. Caro que, también viceversa: tus defectos destacan a mis propios ojos de mis dotes. De

349. Todos los estudiosos de esta cuestión orteguiana señalan aquí el distanciamiento del filósofo español respecto a Husserl. Si bien ambos coinciden en la consideración del cuerpo como lugar de la presencia del otro, Ortega se separa de su maestro negando todo privilegio al *yo* al considerar que el descubrimiento del *tú* no resulta por transposición o analogía del *yo* sino precisamente al contrario, sería el *yo* el que aparece como rebote del descubrimiento del *tú*.

350. Recordemos a este respecto la teoría orteguiana sobre el origen del saludo. (IX, 315-318; HG, 1929), (X, 277-279; HG, 1949).

este modo, es en el mundo de los *tú*s y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi *yo*. Me descubro, pues, como uno de tantos *tú*s, sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo -por tanto como otro y preciso tú, como *alter tú*. (X, 253-254; HG, 1949)

El descubrimiento del yo como algo diferenciado acentúa también la escisión entre el mundo propio de perfiles íntimos o pragmáticos y el mundo compartido u objetivo del nosotros.

3. *La comprensión del otro*. Cuando no tengo trato con él, el puro Otro lo es todo en hueco. El cuerpo y los gestos del otro me llegan como señales que anuncian una intimidad, pero para poder darle algún atributo, para manejarse frente al Otro como amigo o enemigo, cada hombre dispone de dos fuentes de conocimiento: su personal intuición y la «experiencia de la vida» que resulta ser una teoría «hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos» (X, 424; HG, 1949). De este modo, en el trato con el otro «éste se nos va convirtiendo ojos vista en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada tú.» Sólo después de que aparezca mi *yo* como un *alter tú*, intento comprender al *tú* desde esa única instancia de sentido que es mi vida. En esta comprensión del prójimo, el tú se transforma en un *alter ego*.

Una vez que me he enajenado el prójimo y se me ha convertido en el misterio del tú me esfuerzo para asimilarlo, es decir, partiendo de mi vida que ahora es sólo yo y que es lo único presente, patente e inteligible con que cuento, trato de construir al prójimo como un yo que es otro yo -*alter ego*, algo, a la vez próximo y distante. Es el título de una gran faena siempre problemática, que se llama: comprensión del prójimo. (VI, 143; PHFB, 1942)

4. *Lo contemporáneo (tu, nosotros) y lo extemporáneo (el otro)*. El progresivo trato o conocimiento del otro lo convierte en un tú, en un próximo o prójimo. A diferencia del Otro genérico, del prójimo tenemos un

cierto conocimiento sobre lo que de él nos cabe esperar y temer³⁵¹. Este progresivo conocimiento se va reajustando en nosotros conforme nuestro trato aumenta, así vamos atesorando cierto «saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos» que a diferencia de otros conocimientos teóricos y en concordancia con su objeto «es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante» (X, 245; HG, 1949).

A partir de aquí el filósofo introduce la distinción entre los contemporáneos y los extemporáneos. Llamamos *contemporáneos* a aquellos prójimos con quienes comparto cierto tiempo vital, cuyas vidas me son compresentes en un nuevo ámbito «de reciprocidad que es la realidad del Nosotros» en nuestro convivir.

del contemporáneo que es el prójimo con quien convivo, espero siempre, en última instancia, que sea como yo. O dicho en distintos términos: el prójimo, el *tú* es el *otro*, pero no se me presenta como teniendo que se irremisiblemente *otro*; pienso siempre que, en principio, podía ser yo. La amistad, el amor viven de esa creencia y de esa esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*. (VI, 143; PHFB, 1942)

Frente a los contemporáneos encontramos a los *extemporáneos*. Sus vidas son ya para siempre latentes, nunca serán prójimos ni compartirán nuestro tiempo vital. Por ser su tiempo otro que el mío a ellos no puedo asimilármelos. A diferencia del prójimo, del extemporáneo no puedo esperar que sea como yo porque su tiempo vital, ya pasado, lo aleja irremediabilmente de mí. La única cercanía que me cabe con el antiguo es «asemejarme imaginariamente a él, hacerme el otro. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica». El verdadero sentido de este texto que lo enlaza con el proyecto orteguiano de razón histórica no se hace esperar:

351. La intención de este capítulo nos impide ahondar en las ramificaciones que se desprenden de esta cuestión y de las que nuestro filósofo se ocupó especialmente como puede ser la relación con la mujer, el ya señalado sentido del saludo o el mismo lenguaje materno. Quede simplemente apuntada su importancia en la reflexión orteguiana.

Y, como en la conciencia de *tú* se forma y nutre la del *yo*, así en este superlativo del *tú*, del *otro* que es el antiguo, cobra el hombre actual la superior conciencia de su exclusivo *yo*.

El sentido histórico es, en efecto un sentido -una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre la que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre los que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y ésta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos. (VI, 144; PHFB, 1942)

Si analizamos en conjunto estos cuatro momentos el camino fenomenológico del reconocimiento interindividual vemos que éste discurre desde la abstracta existencia indiferenciada hasta el concretísimo e incesante descubrimiento del *yo*. Sólo desde ese núcleo íntimo y radical es posible la efectiva comprensión del otro, que ya no será cosa abstracta o masa indiferente, sino una determinada porción de mi circunstancia³⁵². Sigue, pues, latiendo en el último Ortega el *eros* platónico de *Meditaciones* como antídoto frente a la desvertebración social³⁵³.

352. Muchos interpretes han constatado con razón que la tensión entre individuo y sociedad no queda nunca resuelta en Ortega. Así por ejemplo M. Burón, en *La historia y la naturaleza*, Madrid, Akal, 1992 afirma que «Ortega tensa su "egocentrismo" hasta la ruptura de toda mediación con lo social» p. 174, o Atilano Domínguez, quien califica de «decepcionante» la explicación que Ortega da a lo social a partir de lo individual. "Del yo al tu al nosotros", en *El primado de la vida*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, p. 36. Consideraciones de este tipo no siempre tienen en cuenta que la realidad radical no es el yo, sino la vida y que la dimensión interindividual de todo vivir no es sino una porción de la circunstancia vital que representa la *Anfhebung* de la dialéctica social. Desde ese enfoque la señalada insuficiencia o insatisfacción no pertenecería a la teoría sino a la propia realidad teorizada, que, recordemos, es siempre indigente.

353. La salvación de la circunstancia consistiría pues, en pasar de la mera *co-existencia* social a una *con-vivencia* interindividual. «Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De esto modo va ligando el amor cosa a cosa, en firme estructura esencial. (I, 748-749; MQ, 1914).

Hasta aquí hemos visto cómo la consideración del mundo en tanto facilidad y dificultad desemboca en la estratificación de la vida humana en tres niveles o planos de realidad: enigma, creencias e ideas. Comenzamos por el plano de las creencias revisando la distinción a la que Ortega llega en 1936 entre ideas y creencias. Tomando esto como punto de partida nos adentramos en las descripciones del *mundo interpretado* y del *yo interindividual*. El carácter eminentemente social del plano de las creencias nos descubrió la confluencia de ambos elementos como una dimensión secundaria pero fundamental del drama vital entre un yo y su circunstancia. Así pues, el análisis primario y pragmático del mundo nos llevó a las leyes estructurales del mundo y a la consideración de la paradójica función vital del hecho social. Por último, y gracias al enfoque perspectivístico de lo social y la consideración de su vigencia, fuimos capaces de desentrañar en alguna medida la compleja arquitectónica social en la que aparece lo interindividual. Aunque ninguna de estas cuestiones agota su sentido en lo aquí hemos visto y quedan en el tintero interesantes matices de las creencias que trataremos en otro lugar, de momento nos conformaremos con lo expuesto para poder dar un paso más en la descripción de la estructura de la vida humana.

Una última consideración general sobre el plano de las creencias. Aunque representan el sustrato de seguridad de la vida humana y constituyen una red de soluciones con las que podemos contar, la orientación que las creencias proporcionan a los hombres es ficticia. Si en los primeros años treinta Ortega hacía hincapié en las dramáticas consecuencias de la pérdida de fe y las crisis en las creencias, la reflexión en los años cuarenta se orienta hacia el carácter social, y por tanto deshumanizado del sustrato creencial y descubre que nuestra vida cotidiana y confiada se vive en un mundo prestado y hueco.

De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión damos por auténticas, verdaderas o verosímiles. (X, 202; HG, 1949)

Resulta pues, que acostumbrados a la comodidad de los perfiles compartidos de nuestro mundo, rara vez reparamos en su grado de efectiva realidad. Y, sin embargo, la autenticidad y sentido de nuestra vida no está en las interpretaciones irresponsables que asumimos acríticamente de los demás sino en la verdad de nuestra soledad. Cuando obligados por el acontecer o forzando nuestra voluntad nos recogemos en el fondo solitario de nosotros mismos para saldar cuentas entre el *debe* y el *haber* del propio vivir, descubrimos que también nuestro mundo pragmático está transido por el carácter deshumanizado de lo social: las importancias se desvelan como preudo-cosas y nuestro quehacer vital resulta ser, en el mayor de los casos, un «hacer que se hace» desprovisto de auténtica realidad. No es en las creencias sino en el plano de las ideas donde el hombre puede encontrar *orientación radical*.

3.2 El plano de las ideas

Una vez más no podemos detenernos en un análisis minucioso sobre esta cuestión y tendremos que remitir al lector a la abundante bibliografía que hay sobre este tema. A modo de orientación podemos decir que entre la primera y la segunda navegación se produce un cambio significativo en la comprensión de la función y el objeto del pensamiento. A pesar de la distancia entre *Meditaciones* y *El tema de nuestro tiempo*, en ambas obras —por extensión en todo el periodo hasta 1929— la relación entre materialidad y sentido se enfoca desde la contraposición entre vida y cultura. Bajo este planteamiento dual queda latente e irresuelta la cuestión de la trascendencia de la razón. Esto es: cómo es posible el encaje entre la verdad universal, objetiva, trascendente y transvital y la subjetividad temporal, contingente e inmanente de la vida humana. Como ya hemos advertido en otras ocasiones el perspectivismo intentará dar solución a estas dos dimensiones de la vida humana llegando a una especie de «kantismo de la vida» según el cual la vida está impulsada por necesidad propia hacia cuestiones tales que no pueden ser contestadas desde el ámbito de inmanencia y contingencia que le es propio. La cuestión es que hasta que Ortega no hizo de la vida la realidad radical ésta no fue pensada por sí misma, sino siempre en función de su relación con la cultura y eso supuso que las ideas, aun siendo una función vital, quedasen inevitablemente referidas a un ámbito transvital.

Hacia 1929, cuando el vivir de cada cual se formalice como realidad radical, el problema de la trascendencia de la razón quedará emplazado en un nuevo contexto que con toda cautela podríamos denominar «pragmático»³⁵⁴, la reflexión sobre las ideas ya no girará en torno al carácter

354. En este estudio hemos incidido en la consideración pragmática del pensamiento orteguiano desde una visión intravital, no nos hemos ocupado de la influencia que esta perspectiva puede tener del pragmatismo «oficial» de James, Peirce o Dewey, no obstante, las raíces pragmáticas del pensamiento orteguiano han sido estudiadas *in extenso* por numerosos autores como John T. Graham en *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 1994, también José Armentero Cuartango dedicó su tesis doctoral a esa cuestión, *El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía*. Universidad de Sevilla, 2004. Sin olvidar los trabajos de G. Pappas, "Peirce y Ortega", *Anuario Filosófico* nº 29, 1996, pp.1225-1237, Jaime de

objetivo y atemporal de la verdad sino en torno a su función intravital — tanto en su dimensión biográfica como histórica. Aunque no implica necesariamente contradicción, encontramos una gran distancia entre el «pensar es pensar la verdad³⁵⁵» de *El tema de nuestro tiempo* y «verdad es lo que ahora es verdad, no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado» de *Historia como sistema* (VI, 55; HS, 1935). Lo que ha ocurrido entre ambos momentos es la efectiva incardinación del pensamiento como función de la vida humana.

Si en algunos textos de la primera navegación podíamos sospechar que el *sentido* quedaba fuera de la vida por ser éste una instancia transvital, la intuición de 1924 de que «el hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido» (III, 769; A, 769) va a radicalizar la función vital del sentido hasta quedar convertido en 1929 en uno de los principales atributos de la vida humana porque esta es necesariamente justificación de sí misma.

Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento, tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o pueril que éste sea. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o ínfima, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan. Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. Toda vida, por fuerza, "se planea a sí misma". O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos porque nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. Es decir, *que toda vida necesita —quiera o no— justificarse ante sus propios ojos*. La justificación ante sí misma es un ingrediente consubstancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una "idea" de lo que es el

Salas, "Ortega y su teoría de la creencia entre James y Nietzsche" en *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 181-200, C. Ortiz de Landázuri, "Las fuentes hispanas de la noción pragmática de creencia a través de D'Ors, Ortega, Unamuno y Ganivet." *Annuario Filosófico*, XL/2, 2007, pp. 451-469.

355. «Mas, por otra parte, pensar es poner ante nuestra individualiza las cosas según ellas son. [...] Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad como digerir es asimilar los manjares.» (III, 579; TNT, 1923).

mundo y las cosas en él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* (V, 557; MU, 1930)

El quehacer vital a través del cual el hombre idea su vida, justifica sus actos y dota de sentido a todo lo que en ella aparece es el *ensimismamiento*. Este quehacer es el que da consistencia al plano de las ideas que es el plano de atenimiento intelectual a la realidad. En él la vivencia de lo real se da en modo cognoscitivo, se trata por tanto de un plano derivado respecto del de las creencias. Aquí encontramos el propio proyecto vital, el yo autobiográfico y los mundos interiores. Analicemos brevemente su consistencia.

Ensimismamiento

A pesar de que la noción de «ensimismamiento» no aparece en demasiadas ocasiones se puede decir de ella que es, sin duda, uno de los ejes desde los que se articula toda la metafísica orteguiana. Para comprender el alcance de este término respecto a la anterior concepción de la vida humana debemos retrotraernos al momento en el que Ortega expone su más célebre sentencia que concentra la estructura vital que atraviesa toda su obra: «yo soy yo y mi circunstancia».

Han corrido ríos de tinta sobre esta cita. La interpretación de Pedro Cerezo en *La voluntad de aventura* es una de las más autorizadas. El imperativo de salvación orteguiano es leído allí en clave fenomenológica como un «c circuito de reflexión» por el cual la vida elemental e inmediata se sobreeleva a vida reflexiva y consciente a través de la razón expresada en cultura³⁵⁶. Junto a esta lectura quisiera destacar el texto que antecede inmediatamente a la cita de *Meditaciones* y que remite, como ya vimos en el primer capítulo de este estudio, a Jacob von Uexküll:

356. Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 25-39.

La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada. (I, 517; MQ, 1914)

Algunas de las implicaciones del modelo biológico del alemán tendrán su repercusión en la estructura de la realidad que en la primera navegación aparece bajo la noción de perspectiva. Los propósitos de este trabajo nos impiden detenernos en un examen detallado de la noción de perspectiva de la primera navegación, no obstante éste nos llevaría a dos conclusiones: 1) una parte significativa de la antropología, epistemología y ontología de la primera filosofía de Ortega guarda relación directa con nociones biológicas por lo que, en ese sentido, no se establecen diferencias entre la vitalidad animal y la humana. Y 2) aunque Ortega siempre concederá la misma *prioridad* ontológica a ambos términos de la ecuación vital, el segundo tuvo un protagonismo mayor en la reflexión que dio lugar al binomio *yo-circunstancia*.

La noción de «ensimismamiento» tal como aparece en la segunda navegación supone precisamente la inversión de estas dos cuestiones: 1) la vida va a considerarse en términos estrictamente humanos; no como *zoo* sino como *bios*. Y 2) será precisamente la reflexión acerca del «yo» y su capacidad para ensimismarse la que determine el quehacer humano y, por tanto, la radical distinción vital entre el hombre y el animal.

Encontramos en 1933 dos reflexiones que nos llevan a esta noción: en primer lugar, este término aparece explícitamente en el artículo «Sobre ensimismarse y alterarse» donde el filósofo retoma las consideraciones sobre el papel histórico de la noción de intimidad que ya vimos al analizar *¿Qué es filosofía?* En esta ocasión contrapone el modelo cognoscitivo del realismo en el que la verdad es una cuestión trascendente al pensamiento y por tanto el sujeto sale en busca del ser del objeto, al modelo cognoscitivo del idealismo

en el que la verdad no es entendida como una propiedad de lo real sino como una cualidad del pensamiento y, en consecuencia, el conocimiento consistiría en la operación de ponerse en claro consigo mismo, en ensimismarse. En palabras del filósofo: «Frente al hombre antiguo, el hombre cartesiano, que es el hombre moderno, nos aparece como el hombre que radicalmente se ha ensimismado» (V, 245; SEA, 1922).

En las mismas fechas, pero en un contexto bien distinto, Ortega se acerca al «ensimismamiento» a partir del análisis del concepto de «necesidad vital». Ese el punto de partida de *Meditación de la técnica* (1933). Coherentemente con la crítica a la noción de conocimiento sustentada por Aristóteles que ya había expuesto en 1930, Ortega rompe con la explicación tradicional de la racionalidad humana para afirmar que es en la cuestión de la necesidad y no en la inteligencia donde reside la diferencia insalvable entre el hombre y el animal: mientras que la vida animal coincide con el repertorio de sus necesidades orgánicas y encaja en los contornos de su circunstancia no ocurre lo mismo con la vida humana;

El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos; hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil. (V, 557; MT, 1933)

En el hombre, el repertorio de necesidades vitales no coincide con la absoluta determinación que sobre el animal ejerce la circunstancia. Muy al contrario, sus necesidades son siempre condicionales, incluso la propia vida es sentida como una necesidad autocráticamente decidida. A diferencia del resto de seres cuya vida depende de la posibilidad de encontrar en la naturaleza aquello que satisfaga su repertorio de actos naturales, el hombre es capaz de desentenderse provisionalmente de las urgencias orgánicas y

vacar a otras ocupaciones. «El hombre es un tráfuga de la Naturaleza» (VI, 327; PVC, 1943) precisamente porque carece de ella, al no tener un ser definido de una vez para siempre le es imposible coincidir con ella «sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella tiene que aceptar las condiciones que ésta le impone» (V, 557; MT, 1933). Esa paradójica incompletud entre el hombre y su circunstancia es la que hace que toda vida humana tenga una consistencia dramática.

Vistas así las cosas podríamos pensar que el carácter trágico definiría mejor la situación humana, sin embargo debemos tener en cuenta que el hombre no sólo se encuentra arrojado a un mundo, también tiene la capacidad de salirse momentáneamente de él, de evadirse de su animalidad y recogerse en sí esto es; de ensimismarse.

el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical -incomprensible zoológicamente-, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo *otro*, de las cosas. (X, 143; HG, 1949)

Para explicar esa anomalía zoológica Ortega recurre a la invención de un mito sobre el origen del hombre³⁵⁷ según el cual éste sería un animal enfermo aquejado por una hiperfunción cerebral que llenaba su mente de imágenes, fantasías, figuras de sí mismo obligándole a volver su atención hacia su interior³⁵⁸. A diferencia del resto de animales que vive volcado hacia

357. Entre la numerosa bibliografía sobre el tema destacan los estudios de Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1997. "Fantasía y Vida en el pensamiento de Ortega y Gasset" en *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 16-17, 2008, pp. 107-120. Asimismo la obra de Francisco Soler Grima, *Hacia Ortega. I El mito del origen del hombre*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1965, Jorge García- Gómez, *Camino de la reflexión*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 21-44. Concha D' Olhaberrriague, *El pensamiento Lingüístico de José Ortega y Gasset*, Culleredo, Spiralia, 2009, pp. 79-112. José Lasaga, "El mono fantástico", en *Revista de Occidente*, nº 384, 2013, pp.5-22 y Fernando Vela, "La fantasía en la filosofía de Ortega" en *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 83-129.

358. Aunque la tesis de este estudio tiende a subrayar el salto cualitativo entre la primera y segunda navegación, casi siempre es posible rastrear el origen de los grandes núcleos temáticos de la metafísica orteguiana en los textos anteriores a 1929. Así, en "Vitalidad, alma y espíritu" ya -268-

los peligros y riesgos de su mundo circundante, el hombre posee un dentro, un sí mismo. Esta paradójica situación fruto de su anómala fantasía le obligó a salir del mundo circundante para vivir regido por su propio mundo interior poblado por la imaginación. En la capacidad antinatural y ultrabiológica de ensimismarse y crearse un sí mismo reside la grandeza y miseria del ser humano. Mientras que el animal vive en la alteración, siempre atento a lo que está fuera de él y su vida está regida siempre por lo otro de sí, el hombre posee un *intus*, un dentro o intimidad constituido por ideas que le libertan del entorno permitiéndole reobrar en él convirtiendo la incertidumbre y negatividad del puro fuera en seguridad y facilidad para realizar el programa de su fantasía.

Ahora bien, este poder sustraerse de las urgencias del entorno no es un don natural, no le viene dado como algo natural. «*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él*» (V, 537; EA, 1939) Ortega nos describe el proceso dialéctico por el que el hombre ha ganado cada vez mayor autonomía y seguridad respecto a su entorno en los siguientes términos:

Son, pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2º el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikos bios*, de los griegos, la *theoría*; 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en el conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*. *Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.* (V, 539; EA, 1939)

encontramos lo siguiente: «Así, el caso del neurasténico nos pone sobre la pista de un ingente problema, que tampoco he visto nunca atisbado, a saber: cómo se produjo y se produce la inversión de la atención hacia lo íntimo. Porque naturalmente y en plena salud la atención iría siempre hacia lo de fuera, hacia el contorno vital más allá del organismo. Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo.» (II, 572; VAE, 1925) Asimismo, el sentido de ensimismamiento como movimiento vital cíclico de reflexividad y transitividad que señalábamos más arriba, tiene un antecedente anterior a QF en (II, 579; AS, 1928).

De este modo es como Ortega invierte la tradicional relación entre la teoría y la praxis, si el conocimiento no es un don dado sino una función vital, el destino del hombre no es la mera contemplación sino la acción. «No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir.» El ensimismamiento, que es un quehacer pre-técnico, produce ideas, estrategias acerca del mundo y de uno mismo, que son puestas en práctica en gran medida gracias a la técnica. Y este a su vez es posible gracias al tiempo ahorrado por la técnica que libera al hombre del trato con el mundo permitiéndole evadirse de él y construirse un mundo interior desde el que enfrentar el exterior. Si vivir es esencialmente quehacer, éste no puede ser comprendido sin atender a sus mecanismos esenciales que lo hacen posible: el *ensimismamiento* que determina los fines y la *técnica* que facilita los medios.

Aunque sería interesante explorar las diferencias que Ortega deja insinuadas entre el ensimismamiento masculino y el femenino y el modo de ensimismarse oriental y occidental, debemos centrar nuestra exposición en los caracteres definitorios de este fenómeno: el ensimismamiento consiste en una operación por la cual el hombre desatiende la realidad del mundo externo para atender a su intimidad, el resultado de este proceso es la producción fantástica de ideas.

Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestra ideas es lo específico del hombre y se llama “ensimismarse”. (V, 677-678; IC, 1935)

Ahí tenemos la función vital de las ideas: son fuente de justificación de nuestra vida. Ortega otorga a las ideas la importantísima misión vital de funcionar como esquemas conceptuales de la realidad que permiten al hombre saber a qué atenerse para adecuar y justificar el quehacer en que su vida consiste.

Decíamos algo más arriba que entre el «pensar es pensar la verdad» de 1923 y «verdad es lo que ahora es verdad» de 1934 no existía necesariamente contradicción y así es: en el ponerse en claro consigo mismo en que consiste

el ensimismamiento el hombre escruta sus pensamientos —propios o prestados— porque no se conforma con cualquier idea. La idea auténtica, la que se encuentra en la verdad solitaria de sí mismo *no dice cualquier cosa* sino que se le exige que diga de cada cosa lo que hay que decir para que el hacer en el mundo no sea un quehacer cualquiera sino precisamente aquél que es preciso hacer. El hecho de que la verdad del pensamiento siempre sea relativa a la circunstancialidad en que fue pensada no la hace caprichosa ni arbitraria. De ahí que el filósofo —que es un ensimismado profesional— no se sienta dueño sino anfitrión de la verdad.

Las *ideas* son, pues, ocurrencias, pensamientos, argumentos e incluso teorías que, tanto si son propias como ajenas, se caracterizan por ser contenidos de nuestra conciencia cuyo origen está en la creación original de un individuo. Su función es la de proporcionar al hombre ciertas nociones del mundo y de sí mismo que le permitan saber a qué atenerse y orientar sus quehaceres con sentido. Si bien es cierto que el hecho de tener ideas distingue al hombre del resto de seres vivos, la causa de dicha disparidad no está en las ideas sino en la radical indigencia del hombre que, a diferencia de los animales, tiene que elegir y justificar el repertorio de actos vitales en que consiste su vida. Esa es la razón por la que en nuestro esquema situamos el *proyecto de vida* en el plano de las ideas porque al hombre no le queda más remedio que idear su propio ser.

El ensimismamiento es, pues, una pieza clave en la construcción del «yo» y del «mundo» puesto que a través de él lo «presunto» revela su densidad sólida o fantasmagórica y en base a ello, es capaz el hombre de decir lo que de cada cosa hay que decir y hacer, no cualquier cosa, sino lo que hay que hacer (V, 86: PAP, 1932). El ensimismamiento está en la *raíz de la razón teórica y del quehacer ético* y es una tarea que sólo puede realizarse en soledad³⁵⁹.

359. No debemos perder nunca de vista que el pensar de Ortega es siempre y radicalmente circunstancial. No nos sorprende, por tanto, que sus más profundas reflexiones sobre la soledad y el quehacer del filósofo las encontremos en torno a 1940.

El ensimismamiento es pues, un quehacer cíclico y dialéctico, tanto desde su quehacer interno como imperativo de seguir pensando, como en su quehacer externo de ida y vuelta a la circunstancia. La dialéctica ensimismamiento-alteración tiene su correspondencia en el par soledad-sociedad. Lo que tan sólo quedó insinuado en el apartado anterior puede ahora afirmarse sin ambages: la reflexión sobre la soledad es la piedra de toque de la teoría social orteguiana. Pues, como afirma Moreno Márquez: «Ortega intenta vislumbrar la interindividualidad y la socialidad a través del prisma o filtro (densos y complejos, sin duda) de la soledad de la vida, y hacer de ésta la base ineludible y la condición necesaria (si bien luego se comprueba que insuficiente) de la humana convivencia³⁶⁰»

Repetidamente dirá Ortega que la vida es *soledad radical*, más allá del hecho de que mi vida sólo puede ser vivida por mí, la soledad «es el subsuelo radical y decisivo portador de toda realidad que cada uno de nosotros es» (V, 313; HG, 1939). De ahí que la autenticidad de una vida sólo pueda ser medida por sus dosis de soledad (V, 89; PEO, 1932). Si el ensimismamiento nos permite pensar y decir de cada cosa lo que es preciso decir y es un quehacer que se hace en soledad, *la soledad es el lugar de la verdad*: de la verdad de sí mismo y del mundo.

La Metafísica es soledad. Los demás podrán ponernos en camino de ella, pero cuando, de verdad, hacemos Metafísica, esto es, cuando nos fabricamos nuestras convicciones radicales tenemos que hacerlo cada cual por sí y para sí, en radical soledad. Nadie, por excelente que sea su voluntad, puede darnos hechas nuestras convicciones. Tenemos que convencernos a nosotros mismos. (VIII, 364; PMRV, 1932)

En un delicioso giro en su texto sobre la caza³⁶¹, Ortega nos presenta

360. Sobre la dialéctica entre la soledad, lo interindividual y lo social en Ortega véase: César Moreno Márquez, "Solidaridad de soledades", en J. San Martín, *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 49.

361. Sobre este texto consúltese, Concha D'Olaberriague, *op. cit.*, p. 88ss y Thomas Mermall, "Ortega y sus vacaciones de humanidad", en V. Martín (Ed), *Clarines de pluma: Homenaje a Antonio Regalado*, Madrid, Síntesis, 2004, pp- 253-262.

un curioso paralelismo entre la actividad venatoria y la contemplativa. Suponiendo la primera unas vacaciones de humanidad y la segunda unas vacaciones de animalidad, ambos extremos se tocan siendo de algún modo actividades felicitarias; así como el cazador se encuentra en la total exterioridad del campo y para subsistir debe ejercitar un mirar alerta, el filósofo se halla en el absoluto dentro de las ideas y su tarea es la del pensar alerta, presto a dar caza a la verdad esquiva. Y es que la tarea del pensador no consiste tan sólo en retirarse a sí mismo, sino en hacerlo a fin de dejar a las cosas que hablen por sí, que desvelen su ser oculto³⁶². En este sentido, el ensimismamiento se presenta como un quehacer ritual en el que el filósofo, retirado en la «soledad sonora» de su propia intimidad, oficiaría la ceremonia del pensar...

Entonces ese mundo de las cosas pone su silente voz en el solitario -que es el profeta, el pensador, el filósofo, en suma, el intelectual-, pone en él su voz taciturna como el ventríloquo [...] No es propiamente el pensador quien piensa y quien dice -son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas. La inteligencia, señores, es esta operación de esencial ventríloquia. Este es el sentido que en Grecia tenía la palabra *logos, legein*, decir. (IX, 649; RH, 1944)

Vemos cómo el ensimismamiento ocupa un lugar prioritario en la metafísica de Ortega pues de él depende la autenticidad³⁶³ y por tanto el índice de realidad de todo vivir humano. Es a través del ensimismamiento como podemos ajustar cuentas entre el *debe* y el *haber* de nuestras ideas sobre el mundo y sobre nosotros mismos. La reabsorción de la circunstancia

362. Esta reflexión de la soledad como lugar de desvelamiento de la verdad está ligado a la noción de *Aletheia*, que como el propio Ortega se cuidó de subrayar ya había utilizado en *Meditaciones* (V, 127n; PGDD, 1932) y que ha gozado de una excelente fortuna después de Heidegger. La relación entre idea y verdad la encontramos en numerosos lugares entre otros en éste de *La idea del teatro*: «Cuando logramos sacar a la luz el ser oculto de una cosa decimos que hemos averiguado su verdad. Por lo visto, averiguar significa advenir, hacer manifiesto algo oculto, y el vocablo con que los griegos decían «verdad» -*aletheia*- resulta significar lo mismo: *a* equivale a *des*; por tanto, *aletheia* es des-ocultar, descu-brir, des-latentizar. Preguntarnos por el ser del Teatro equivale, en consecuencia, a preguntarnos por su verdad. La noción que nos entrega el ser, la verdad de una cosa es su Idea» (IX, 828; IT, 1946)

363. Aquí es preciso matizar con José Luis Molinuevo que «autenticidad es sinónimo para Ortega de realidad. No tiene un significado moral en el sentido de norma o normas que regulen lo que deba ser.» J. L. Molinuevo, *El idealismo en Ortega*, Madrid, Narcea, 1984, p. 158.

adquiere un nuevo matiz a la luz de estas consideraciones, como observa García-Gómez; lejos de lo que *a priori* pudiera parecer, el retiro y la soledad del ensimismamiento no aíslan al hombre de las cosas sino que resulta justamente lo contrario, es un intento de «alcanzar la mayor intimidad posible con ellas» que «consiste en tratar de lograr que no haya "nada entre ellas y nosotros"». En definitiva, «ganar la *máxima soledad* (con nosotros mismos) implica el esfuerzo por establecer la *mayor intimidad* posible con las cosas o por cultivar la más *próxima compañía* de éstas [...] Sólo así nos agenciamos la posibilidad real de vivir y de actuar *in extremis* en el mundo y con las cosas del mundo con un mínimo de sentido, y, de ese modo, nos aseguramos poder superar la situación de crisis en que vivamos, al menos provisoriamente.³⁶⁴»

Llegamos al ensimismamiento a partir de la consideración biológica del hombre como un animal enfermo de una fantasía rebosante, pasamos a ver su función en el organismo vital en relación con la técnica y como productor de ideas. Esto nos llevó a considerarlo como un quehacer solitario y casi profético por el que el hombre se pone en contacto con una realidad trascendente. Una vez puesto al descubierto este paradójico quehacer humano estamos en condiciones de exponer el resto de elementos que configuran la estructura de la vida humana.

Los mundos interiores

El enfrente con la circunstancia —siempre problemática— y la posibilidad de crear figuras imaginarias dan cuenta y razón el quehacer cognoscitivo. Frente al plano de las creencias, el plano de las ideas representa el lugar de atenuamiento intelectual respecto a lo real. Si bien en última instancia ambos son planos hermenéuticos, el de las ideas es sin duda el ámbito del pensamiento y, por tanto, aquel en el que puede hablarse de la verdad.

364. Jorge García-Gómez, *op. cit.*, p. 95-96.

Como ya vimos en otro lugar, el encontrarse el hombre arrojado en una concreta circunstancia no sólo evidencia el vivir como absoluto problematismo, también lo define como búsqueda de soluciones a dicho problema. Frente a los existencialismos imperantes en su tiempo Ortega se preocupó por aclarar que si bien toda vida es naufragio, naufragar no significa ahogarse. La búsqueda del ser de las cosas es en cierta medida el esfuerzo natatorio que el hombre hace para mantenerse a flote en el mar proceloso de su circunstancia.

El pensamiento es, pues, un modo de tratar con la circunstancia que se caracteriza precisamente por definir su consistencia al margen de su referencia pragmática a mi vivir. «Me pregunto entonces —dice Cameron—, no qué es ella para mi vida práctica, mis intereses, sino desnudamente ¿qué es ella?, "ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma en sí misma". Aparece así —por cuanto ella es en relación ordenada y unitaria a otras cosas en sí— un mundo de sí mismidades³⁶⁵» En la medida en que ese mundo está compuesto de sí mismidades es derivado respecto al de la referencia intravital, es un mundo compartido, objetivo y jerarquizado.

Aunque el origen auténtico de las ideas está en la más íntima urgencia vital de cada individuo y es, por tanto, una creación vital absolutamente personal. Las ideas tienen la peculiaridad de ser *parcialmente* transferibles. Y digo *parcialmente* porque si consideramos que el problema y la solución son la cara y el envés de una idea, y siendo los problemas siempre una cuestión personal e intransferible, quien se apropia de una idea sólo adquiere una solución, que encajará en mayor o menor medida con su viviente problema pero en ningún caso podrá apropiarse de la vivencia problemática que originó dicha idea.

Esta observación podría invalidar la efectiva transmisión de las ideas. Sin embargo, si tenemos en cuenta que nuestros problemas vitales surgen en un mundo compartido, es fácil comprender cómo se establecen diferentes

365. Sara Cameron. *El problema del Ser en Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1970, p. 20-21.

planos de adhesión social y efectiva transmisión de las ideas desde la extrema cercanía de aquellos con quienes con-vivo hasta la lejanía de los extemporáneos. Dicho de otro modo: el grado de mayor o menor convivencia determina la ejecutividad y difusión de las ideas, desde el sentido compartido por aquellos que participan de un mismo horizonte de problematicidad vital hasta el «sentido histórico» necesario para comprender las ideas de aquellos que vivieron en un mundo distinto al nuestro.

En cualquier caso podemos decir que las ideas son «cosas», contenidos de la conciencia individual y por eso mismo «las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas» (V, 662; IC, 1936). Ese carácter inter-subjetivo de las ideas hace que estas se organicen y sistematicen en lo que Ortega dio en llamar los «mundos interiores».

Son efectivamente "mundo, —aclara Huéscar— porque tienen figura y son un orden, un plano"; y son efectivamente "interiores" porque son "imaginarios", "invención nuestra" y sólo existen "por obra y gracia nuestra". Esos "mundos" van articulados dentro de cada "perspectiva vital" -en articulaciones variables-. Y uno de ellos es el "mundo" del conocimiento³⁶⁶.

El mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político, el poético o el de la experiencia de la vida son algunos ejemplos de los mundos interiores. Pertenecen a la intimidad imaginativa de aquellos que contribuyen a su creación como reacción vital al enigma de sus vidas. Por la misma razón, la adhesión de cada individuo a uno o varios de estos mundos está ligada al fondo insobornable de su existencia. Por otra parte, en tanto que mundos poseen orden, estructura y se guían por leyes definidas. Al conjunto de todos los conceptos, teorías, instituciones y cosmovisiones de todos los mundos interiores llamamos *cultura*³⁶⁷.

366. Antonio Rodríguez Huéscar. *Perspectiva y Verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 132.

367. No podemos detenernos en esta cuestión, pero podría ser interesante indagar las semejanzas entre la noción de «mundo interior» en Ortega y el «Mundo 3» de Popper.

Los mundos interiores son, como dice García-Gómez «fantasías exactas», no pertenecen a la circunstancia en el sentido de que nada hay en ella que «se rija por tal filiación y estatuto»³⁶⁸. La relación de servicialidad de estas «imágenes» no es directa como los pragmatas que componen mi mundo cotidiano. La referencialidad a mi vida es indirecta, me sirven de *orientación* y *guía* en el trato diario con la circunstancia y también en la previsión del porvenir. «Esas ideas forman los "mundos interiores", en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra como vivimos el plano de un territorio mientras viajamos por éste.» (V, 681; IC, 1936) Las reflexiones del filósofo respecto al mundo de la ciencia son clarividentes al respecto; Ortega compara los conocimientos físicos con las fichas de un guardarropa y sobre ellas nos dice lo siguiente:

las fichas nos hacen saber no poco acerca de los sobretodos. Y, sin embargo, una ficha no se parece mayormente a un sobretodo. He aquí cómo puede haber correspondencia sin haber semejanza. El conjunto de las fichas es la teoría física; el conjunto de los sobretodos es la naturaleza. (V, 425; BF, 1937)

Si bien el mundo científico se caracteriza por su mensurabilidad y rigor lógico, pertenece a la misma familia que el mundo poético o el político pues todos ellos son hijos de la fantasía y se erigen sobre el mundo pragmático como brújulas de sentido. No obstante, los diferentes mundos internos están estructurados bajo un determinado orden jerárquico que depende tanto de caracteres históricos como biográficos por parecernos «ser el más próximo a la realidad» (V, 682; IC, 1936). Cada hombre y cada época otorga *prioridad* a unos modos de interpretar el mundo sobre otros aunque todos ellos forman «una gigantesca articulación» que constituye el mundo íntimo desde el que cada cual calibra y proyecta su quehacer en el mundo exterior. Si bien desde su consideración *ad intra* los mundos interiores se presentan como sistemas coherentes que responden a un criterio de verdad como coherencia, desde una consideración *ad extra* podemos decir que la diferente calidad veritativa

368. *op. cit.*, p 37.

que otorgamos a los mundos que conforman nuestra interpretación de lo real ordena éstos en diferentes planos vitales porque «vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de "seriedad" diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía» (V, 682; IC, 1936). De esta vivencia depende en gran medida la vigencia social e histórica tanto de las ideas como de los paradigmas interpretativos en los que están inmersas. Aunque Ortega no llega a ahondar en esta específica cuestión, lo cierto es que su importancia es fundamental para comprender la formación, evolución y trasvase entre ideas y creencias. Concluimos con García-Gómez afirmando que

El sistema que abarcaría todos los mundos interiores no es un *plano* dibujado de una vez por todas que existe *sub specie aeternitatis*, pues, de hecho, no es más que el "precipitado" *actual* de la experiencia histórica, por lo cual su densidad y su grado de organización quedan sujetos en principio al cambio, al que contribuyen tanto la "legalidad" objetiva y subjetiva vigente como la decisión personal y el azar³⁶⁹.

La verdad de las ideas: logicidad y veracidad

Ya en 1922, antes de producirse el «giro pragmático» en la consideración del conocimiento, Ortega ya afirmaba que las ideas tenían dos caras: una que miraba hacia la realidad intentando reflejarla y otra que daba hacia el sujeto prendiéndose de su sensibilidad vital (II, 490; TV, 1922). Poco después en *El tema de nuestro tiempo* repetía esta idea al hacer de la verdad y la veracidad el doble imperativo al que debía dar cuenta la razón vital (III, 578-583; TNT, 1923). Unos años más tarde, cuando Ortega se encuentra en el umbral de la segunda navegación encontramos lo siguiente:

Una idea o sistema de ideas pueden ser considerados desde dos puntos de vista opuestos: desde dentro o desde fuera- Cuando miramos una doctrina desde su interior, nos encontramos rodeados de ella; es ella nuestro horizonte, estamos solos ella y nosotros, y nuestra faena intelectual sólo puede consistir en comprenderla y juzgar si es verdadera o errónea. Pero una vez que la hemos

369. *Op. cit.*, p. 40.

comprendido, podemos salir de ella al aire libre, y entonces somos ya tres: cada cual, la doctrina y el gran mundo físico e histórico que nos cobija a ambos. Entonces vemos la doctrina por su exterior como un hecho entre otros innumerables, situado en nuestro paisaje histórico. (IV, 276; AK, 1929)

En este momento el filósofo no ha llegado todavía a la distinción entre ideas y creencias y por eso habla de la cultura como horizonte vital. Sin embargo, nos interesaba traer esta cita porque si la comparamos con la de 1922 vemos cómo la cara de la idea que miraba hacia la cosa en su verdad se ha convertido en un asunto interno y la que da al individuo se ha transformado en una cuestión histórica. De este modo mirada desde dentro la idea se rige por sus propias normas internas y vista desde fuera la vemos aparecer, desarrollarse y declinar según las leyes del acontecer histórico. Estos matices nos sitúan de lleno en la distinción entre veracidad y logicidad que en adelante presidirá la cuestión de las ideas y tendrá importantes implicaciones en la comprensión del propio quehacer filosófico.

Para una mejor comprensión de esta cuestión representamos en el siguiente cuadro la consideración *ad intra/ad extra* de las ideas en tres momentos representativos de la evolución de la filosofía de Ortega:

1922 (II, 490)	1929 (IV, 276)	1947 (IX, 966-968)
Verdad (<i>ad extra</i>)		
Veracidad (<i>ad intra</i>)	Cuestión histórica (<i>ad extra</i>)	Veracidad (<i>ad extra</i>)
	Logicidad (<i>ad intra</i>)	Logicidad (<i>ad intra</i>)

El criterio de logicidad tal y como aparece a partir de la segunda navegación surge de la evidencia de que si la vida es la realidad radical no existe ninguna instancia transvital con la que contrastar la verdad o falsedad de nuestras ideas. Así pues, no podemos hablar en términos absolutos de verdad o falsedad de una idea, si utilizamos estos conceptos deberemos referirlos al ámbito interno de logicidad que es el propio de las construcciones intelectuales.

la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de “política interior” dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos —por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos— es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual. (V, 665; IC, 1936)

Después de lo dicho sobre las ideas y los mundos interiores podemos afirmar que la correspondencia con la realidad desde la que juzgamos la verdad de las ideas debe entenderse como coherencia dentro del sistema y en el enfrente con la realidad en la que vivimos. Aunque las ideas surgen como respuesta a una situación de incertidumbre y por tanto, en la dimensión enigmática de la circunstancia, la prueba de su validez remite a la realidad con la que contamos, esto es, al mundo ya interpretado que forma parte de la dimensión hermenéutica de nuestra existencia, al plano de las creencias. En definitiva: el plano de las creencias es la piedra de toque en la que se prueban las ideas pero en él no hay verdad³⁷⁰.

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la “vida como estar en la creencia”, habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. (IX, 1130; IPL, 1947)

La «verdad» es sólo una calidad teórica que poseen aquellas ideas que cumplen con ciertos requisitos racionales como son el rigor, la exactitud o la precisión. Pero el hecho de considerarlas objetivamente verdaderas no

370. Creo que la tesis del profesor García-Gómez se acerca al problema que aquí entrevemos cuando afirma lo siguiente: «En el plano del conocimiento y de la teoría de la vida, el vínculo que establecemos como propio y constitutivo de ella *no* es entonces el que hay entre idea y realidad, con la *mediación infinita* que esto involucraría, sino el que se da entre la vida en cuanto idea y la vida en cuanto creencia. Cabría decir pues —para ponerlo en forma paradójica— que la vida es intrínsecamente una *relación sustancial*, cuya naturaleza “formal” *in actu* es la búsqueda de la verdad, pues en esto, sin exageración alguna, nos va la vida.» *op. cit.*, p. 60. Volvemos a esta cuestión en el apartado 4.5 de este trabajo a propósito de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo.

implica en ningún caso que éstas posean realidad. «Ser verdad es lo más que puede ser una idea, una teoría. Pero ese “más”, con ser mucho, es menos que la realidad automáticamente operativa de nuestras creencias» (IX, 483; RH, 1940). Si bien se exige que las ideas se aproximen a la realidad nunca llegan a confundirse con esta. En definitiva: la «verdad» corresponde a las ideas, mientras que la «realidad» es el territorio de las creencias³⁷¹.

Las “ideas” nos persuaden, nos convencen, son “evidentes” o son “probadas”, pero son todo eso porque no dejan nunca de ser meras ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. (IX, 1133; IPL, 1947)

Vistas desde fuera, desde su cara *ad extra*, las ideas pertenecen al terreno lúdico de la fantasía. En ese sentido, frente a la seriedad de la vida la teoría se presenta como juego, mera técnica intelectual. Esta consideración lleva a Ortega a afirmar que «en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida –hay junto a la Nada y la “angustia” una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría y, especialmente, su superlativo –la filosofía» (IX, 1140; IPL, 1947). Sin embargo este alegato contra el existencialismo reivindicando el lado jovial de las ideas no debe confundirnos y llevarnos a pensar que se trata de un quehacer arbitrario e intrascendente. «El pensamiento —dirá Ortega— hace

371. Desde esta perspectiva, si quisiéramos preguntarnos por la «verdad» de las creencias deberíamos hacerlo en términos de autenticidad aunque ello *a priori* resulte paradójico. Sobre la relación de la verdad con las diferentes «capas» de la existencia Granell advierte lo siguiente: «Solo el Ser -el que constituye la respuesta del hombre a su propia pregunta- puede considerarse como verdadero o falso. Y aun ello, no en cuanto simple visión del mismo, sino en cuanto comprobación de nuestra respuesta con el objetivo mentado por la pregunta. Es decir, sólo cuando el ser predicado pueda estar referido con exacta o inexacta objetividad a la cosa. Por lo tanto, sobre los planos óntico y ontológico debe colocarse el plano del puro ser, y únicamente después de éste cabe hablar del plano veritativo. De otra parte, y al otro extremo, se suceden los diferentes planos del sujeto, el último de los cuales será sin duda, el de su hacer vital, el de la primera dimensión de la vida. Y como eje de todos ellos, la corriente del tiempo *vital*, el incesante fluir último que es la vida misma.» *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 454.

posible la vida humana, le permite imaginar su inmediato porvenir y afrontarlo [...] Él, pues, hace posible el mañana y el mañana es tiempo —es tiempo, lejos, pues, de ser pasatiempo, es crea-tiempo. (IX, 485-486; RH, 1940)

En definitiva, en toda idea —o su expresión en el concepto— podemos juzgar su verdad o falsedad según las leyes internas de la lógica racional y la veracidad que esta idea posee respecto a la realidad que pretende reflejar. La miseria y grandeza del conocimiento reside precisamente en intentar traducir lo «real» en «verdad». Por eso, al referirse a los mundos interiores Ortega nos dice que «esos mundos imaginarios son confrontados al enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación³⁷²» (V, 677; IC, 1936). Como toda traducción, las ideas intentan aproximarse lo máximo posible al original, pero el encaje nunca puede ser perfecto puesto que se trata de lenguajes distintos.

[El conocimiento] es una “interpretación” de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decididor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, el lenguaje, el *logos*. *Conocer, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —διαλέγειν—, ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad.* (IX, 605; EF, 1943)

Tenemos pues, que a la hora de juzgar una idea debemos atender por una parte a los criterios racionales internos por los cuales examinamos su verdad o falsedad —criterio de logicidad o coherencia— y por otra parte la consideración de dicha idea, incluso del propio mundo interior en el que se ha gestado, en su relación con la realidad que pretende reflejar —criterio de veracidad o correspondencia³⁷³. De este modo, si examinamos la correlación

372. Existe aquí sin duda un problema epistemológico de primer orden que Ortega no llega a resolver, o al menos a aclarar con suficiente precisión. Pues, si por una parte nos dice que las ideas se confrontan con la realidad en tanto que mundo interpretado, por otra parte la conciencia del carácter fantástico del mismo obliga a su revisión en pos de una «auténtica realidad» cuya consistencia no puede ser sino presunta, histórica y siempre mudable.

373. Sobre los problemas que plantea el encaje entre logicidad y veracidad cfr. García-Gómez, *op.*, -282-

entre logicidad y veracidad encontramos en *La idea de principio en Leibniz* la raíz de un problema de hondísimas consecuencias que ya había aparecido en otras obras pero que aquí encuentra su mayor grado de profundidad: la distinción entre *pensar y conocer*.

Una vez más debemos limitarnos a dejar anotada la cuestión sin examinarla a fondo a fin de proseguir en nuestro esquema para incorporar nuevas perspectivas que nos permitan abordarla más adelante. Advertida la falta, no queremos dejar pasar la ocasión de señalar que, a propósito del análisis de los principios, Ortega deja caer que Aristóteles confundió en el principio de contradicción la cuestión de la veracidad con la logicidad al ver en él la presencia misma de lo real. De este modo se dio carta de ciudadanía al pensar lógico parmenídeo que inauguró un «modo de pensar» basado en la identidad de los conceptos: «ambos lados aparecen en Aristóteles inseparados, espejándose mutuamente y, cuando contemplamos uno, reverbera en él el otro» (IX, 1060; IPL, 1947). La primera parte de este libro consiste precisamente en analizar cómo con la filosofía de Aristóteles se funda ya en la creencia en el pensar lógico al considerar la verdad como evidencia (que se funda en primeros principios ilógicos y pertenece al ámbito de las creencias) desde la óptica de la verdad como prueba (que se fundamenta en argumentaciones lógicas y consiste, por tanto, en meras ideas). De este modo, toda la historia de la filosofía se fundamenta en un tipo de prueba o demostración que en lugar de buscar conceptos que valgan para las cosas, acaba alejándose de la realidad al presuponer *ad calendas graecas* cosas que valgan para los conceptos. Lo que en principio fue mera idea acabó consolidándose no sólo en «modo de pensar» sino en creencia, es decir: en realidad. Y en esta *realidad exacta* fundada en la con-fusión entre lo lógico y lo real hemos vivido en los últimos veintiséis siglos. La respuesta que dará Ortega a través de la distinción entre pensar y conocer es que «*la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*» (IX, 1018; IPL, 1947)

cit., p. 54-65.

Todavía necesitamos dar algunos pasos más para poder enfrentarnos a la distinción entre el pensamiento y el conocimiento y las implicaciones que esto tiene para la filosofía, el primero de ellos es intentar arrojar algo de luz a la complicada cuestión de la interacción entre ideas y creencias.

La relación entre ideas y creencias: la duda

Después de lo visto hasta aquí es incuestionable que existe cierta continuidad entre las ideas y las creencias de cada época, ambos planos de realidad son porosos y están en continua interacción. No obstante, el hecho de entre ambos exista una continuidad³⁷⁴ mediada por diferentes grados de ejecutividad y que al mismo tiempo los extremos estén marcados por el abismo que hay entre la realidad y la ficción, hace que éste sea uno de los temas más complejos de la estructura de la vida humana³⁷⁵.

Por una parte, las ideas se originan siempre sobre un suelo de creencias al cual remiten en la valoración de su verdad o falsedad. Se piensa siempre *desde y contra* la opinión establecida. El propio uso del lenguaje en el que se formulan las teorías sobre la realidad deja ya al descubierto que las creencias son el sustrato de las ideas.

De ahí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las creencias que en está "en que es, vive y se mueve" —como los cristianos en Cristo, según San Pablo. (IX, 1106; IPL, 1947)

374. «desde la pura creencia hasta la más etérea poesía pasando por el estrato intermedio de la ciencia se dan en el hombre con perfecta continuidad todos los grados de adhesión -quiero decir, que hay creencias que son, a la vez, como ideas y que hay ideas que casi, casi, son ya vigorosas creencias. Es más, ante toda idea bella, poética germina en nosotros, más o menos tenuemente, como un afán de que fuera verdad, como un apetito de poder creerla.» (IX, 486; RH, 1940).

375. Como ha hecho notar García-Gómez el salto o continuidad entre el plano de las ideas y las creencias resulta de suma importancia pues de ello depende nada menos que la solución que demos al problema de la verdad. Mientras que el profesor García-Gómez defiende que existe un hiato insalvable (*Op. cit.*, p. 129), Julián Marías establece una jerarquía que permite establecer una continuidad entre ideas y creencias. Javier Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1996, p. 104. Analizaremos esta cuestión en el apartado 4.5 de este trabajo.

Por otra parte las creencias están constituidas por la sedimentación histórica de ideas que han perdido su carácter subjetivo y se han consolidado socialmente como la mismísima realidad.

El punto decisivo en la relación entre ideas y creencias es la vigencia social. Aquí nos vuelve a aparecer la cuestión siempre problemática de la articulación entre lo individual y lo social puesto que las ideas son necesariamente individuales, mientras que las creencias son eminentemente sociales. Aunque Ortega vuelve una y otra vez sobre este tema no llega a elaborar una explicación compacta sobre el mecanismo que lleva a transformar las ideas en creencias y viceversa. En los múltiples estudios históricos sobre las crisis aparecen la confianza y la utilidad como factores clave en la objetivación de las ideas como opinión pública. Mientras que la pérdida de contacto entre el sustrato de problematismo siempre renovado y las soluciones heredadas en las creencias aparecen como el principal motivo de la pérdida de fe o muerte de una creencia.

A propósito de esta cuestión hay un elemento del que todavía no hemos hablado en este capítulo y que es fundamental para comprender la interacción entre ideas y creencias: este es la *duda*. Nos hemos aproximado a este tema a través de varios caminos: en primer lugar la duda nos apareció al analizar las lecciones sobre el ser ejecutivo en las que Ortega examina la duda cartesiana para concluir que lo que el francés encuentra tras ella no es una *res cogitans* sino la coexistencia de un yo y su circunstancia. En ese sentido Ortega afirmará que tanto la convicción como la duda se nos presentan como posición prenoética de realidad. En segundo lugar, y sin movernos de la cuestión cartesiana, comparamos la duda intelectual con la duda vital en la lectura que propusimos de *Historia como sistema*. A través de esta cuestión lanzamos nuestra hipótesis sobre el «cartesianismo de la vida» por la cual Ortega habría encontrado en la noción de creencia —que como enseguida veremos abarca también la auténtica duda— la realidad inmediata e ineludible que Descartes creyó encontrar en la duda. Por otra parte, hemos considerado la indigencia y herencia como las dos caras del acontecer

humano así como entrevisto la dinámica del vivir desde el ensimismamiento hasta el esquema de las crisis históricas. Pues bien, por lo que a la cuestión de la duda se refiere, la pieza que nos falta para poner a funcionar todos estos elementos en el esquema de la vida humana es la consideración de la relación de la duda con el plano de las creencias³⁷⁶.

La descripción más completa de este tema la encontramos en el ya el célebre texto de 1936:

Pero en esa área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda. Este es el momento de decir que la duda [...] 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*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. [...] Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se está, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto la somos. [...] Lo terrible es que actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la creencia y pertenece al mismo estrato que ella. La diferencia entre la fe y la duda no consiste, pues, en el creer. La duda no es un "no creer" frente al creer, no es un "creer que no" frente a un "creer que sí". El elemento diferencial está en lo que se cree. [...] la duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad tan real como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos ni qué hacer. La duda, en suma, es estar en lo inestable como tal: es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo. (V, 669-670; IC, 1936)

En estas líneas tenemos prácticamente condensado todo lo que hay que decir de la duda. Más adelante Ortega sumará a esta descripción el componente histórico al afirmar que un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas como fe viva, como fe inerte o como duda (V, 616; V,

376. Sobre esta cuestión hay un extenso análisis en García-Gómez, *op. cit.*, p. 80ss.

1940). En este sentido, prácticamente todo lo que hasta aquí hemos dicho de las creencias debe atribuirse al estado de fe viva o efectiva creencia porque, aunque la fe inerte y la duda también pertenecen al plano de las creencias la función que éstas ejercen dentro de la economía vital ya no es la misma como veremos al analizar la dinámica de las crisis históricas.

Lo decisivo en todo caso es que la duda pertenece al estrato de la creencia, si consistiese en «no creer» o «creer que no» sería una idea negativa, pero la duda no es un contenido de la conciencia sino un estado vital. En este sentido, el lugar legítimo de su explicación habría sido el epígrafe del plano de las creencias. Sin embargo, hemos preferido explicar primero el plano de las ideas y reservar a la duda un espacio diferenciado desde el que poder calibrar mejor su lugar en la estructura de la vida humana.

Es lógico que se haya interpretado la duda como una cuestión intelectual, en el uso cotidiano atribuimos a la duda caracteres gnoseológicos porque, en efecto, quien está en duda reacciona a esta situación poniendo en marcha su pensamiento ya que la salida de ella se produce a través de una idea clara y firme sobre la realidad. En ese sentido el Intelectual, que es quien hace de las ideas su profesión, es el hombre que vive permanentemente instalado en la duda:

Ser intelectual es saber vivir en la duda y desde la duda sin marearse ni sufrir vértigo, estar en un "mar de dudas" como suele decirse, y es un elemento inestable que es, permanente naufragio en el cual no hay más remedio que bracear sin descanso para no irse al fondo y ahogarse, mas prefiere esta su arriesgada vocación a asentarse cómodamente sobre cualquier creencia petrefacta. Esta inmersión en la duda no es capricho ni es prurito o manía, no es afición, que sería patológica, a los estados crepusculares, indecisos -es todo lo contrario, hasta el punto de que sólo del auténtico intelectual puede decirse que es el hombre resuelto radicalmente a "salir de la duda", pero a salir de verdad y llegar, de verdad, a estar en lo cierto. ¡Pero díganme los señores si para salir de la duda no parece inexcusable haber antes estado en ella! (IX, 632; RH, 1944)

Así pues, la auténtica naturaleza de la duda no es epistemológica, sino metafísica³⁷⁷, la sabiduría popular nos ha dejado la expresión «estar en un mar de dudas» que expresa perfectamente que la duda no es una cosa que uno posea sino un elemento líquido, un estado en el que el hombre se siente náufrago. La situación vital en que aparece la duda y su lugar en la arquitectónica de todo vivir queda perfectamente reflejado en este maravilloso pasaje:

El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. [...] Mas cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de ser con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda; es ésta el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre. [...] la más vieja experiencia humana, la más esencial: aquella situación en que no hay un mundo solidificado de creencias que sostenga al hombre y le lleve y le oriente, sino un elemento líquido donde se siente perdido, se siente caer -estar en la duda es caer-, se siente náufrago. Pero esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación." (VI, 558-559; SGB, 1949)

Aunque la duda se presenta como un agujero en la creencia, no implica que en ella desaparezca la realidad. Sobre la cuestión de qué realidad nos

377. Aunque Huéscar aborda la cuestión de la duda desde su dimensión cognoscitiva, apunta en nuestra misma dirección al reivindicar su importancia como auténtico nervio vivificador del pensamiento orteguiano en tanto que es el único modo de estar en contacto con el fondo de problematismo de la realidad radical: «como uno de los atributos primarios de la vida humana es su esencial peligrosidad e inseguridad, la perspectiva intelectual -cuya misión fundamental, por otra parte, es proporcionar a la vida esa seguridad que le falta—, paradójicamente, si ha de ser efectivamente una teoría *viva*, tendrá que asumir en sí esa esencial condición de la vida, y ésta es, precisamente, la función que cumple en ella la duda: la de mantener a la teoría, a la filosofía, a la verdad *viva*, es decir, en constante peligro, en constante alerta, en un movimiento perpetuo, pues, de revalidación, de reevindicación, de re-origenación, mediante una también permanente toma de contacto con la sustancial *problematicidad* en que la realidad últimamente consiste (a ello responde su "reforma de la inteligencia", su exigencia de un pensar en perpetuo *modus ponendo tollens*, su "método heraclitano", su visión *sub specie instantis*, etc.)» Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 247.

ofrece la duda Ortega ofrece dos respuestas diferentes que creo que no son incompatibles:

Atendiendo al carácter dual que ya está presente en la propia etimología del dudar, en la duda no desaparece la realidad sino que se duplica escindiendo nuestro yo, la duda nos pone ante dos realidades que son igualmente convincentes y eso provoca que nuestra indecisión nos arroje a un mar de dudas.

Y este poder ser uno con cualquiera de ellas impide precisamente que yo sea uno. Soy dos, mi ser se dilacera en du-alidad del creer. Esta du-alidad del creer, este creer dos cosas incompatibles es la du-da, la incertidumbre. Es, pues, erróneo representarse el dudar como la negación del creer, como un vacío de convicción. Todo lo contrario: no existe duda posible si no preexisten dos dogmas, dos tesis u opiniones, ambas las cuales creo o, mejor, creería. El dubitante cree más que el creyente, prisionero con exclusividad en el monobloque de su fe. La duda es creer a la vez dos cosas, ver a la vez dos ideas dispares y distantes. Este ver de doble rayo visual, este estrabismo mental, es el dudar. La duda es la hermana bizca que tiene la creencia. (IX, 1135; IPL, 1947)

La mayor parte de nuestras dudas responden a esta situación en la que el hombre se enfrenta a dos creencias igualmente ejecutivas pero excluyentes. Esta experiencia provoca que lo que hasta entonces había sido creencia pierda el carácter de efectiva realidad y deje traslucir su origen fantástico o interpretativo.

Cuando el hombre cae en la cuenta de que sus creencias no son la única realidad, sino que *hay otras distintas*, pierde *ipso facto* su virginidad, inocencia y energía de creencias. Se da cuenta de que ellas como meras creencias, esto es, como "ideas". Adquiere entonces frente a ellas una libertad que antes no poseía. Dejan de tenerle y retenerle. Se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad y van a aproximarse a la poesía, formando parte de un mundo que tiene, frente a aquella dimensión seria, una dimensión de juego. (IX, 1133-1134; IPL, 1947)

Dado que las creencias se presentan como un sistema o jerarquía, la trascendencia vital de la duda se corresponderá con el grado de profundidad de las creencias sobre las que se asiente.

Esa sería la primera concepción del dudar. Sin embargo, en otras ocasiones, cuando Ortega se refiere a la duda no se refiere a la presencia de dos creencias incompatibles sino a la presencia de «lo dudoso» como absoluta realidad. Si en la creencia se me da la coexistencia entre yo y el mundo, en la duda se me hacen también presente una realidad, la de mi yo dudoso junto a la realidad dudificándome.

Estamos en lo que es acaso más abstracto y abstruso de todo el sistema filosófico. Sube de punto esa abstracción al ser toma desde mi nueva perspectiva que es más difícil que las tradicionales —antigua y moderna—, llegamos así a una fórmula tan inaprensible como que la realidad del mundo consiste, por lo pronto, en su dudosis. (IX, 514; RH, 1940)

Existe, pues, una experiencia de duda radical que atraviesa todas las capas de interpretaciones fosilizadas en creencias a lo largo de la historia. Esa duda radical es la auténtica sensación de abismo y naufragio que nos pone en contacto con la autenticidad de nuestro vivir. Es también la experiencia del hombre en crisis —vital o histórica— a quien le fallan todos los asideros en que su vida se apoyaba, cuando quedan suspendidas todas las instancias de seguridad y su vivir mismo se convierte en un mar de dudas³⁷⁸.

378. García Gómez también ha atendido a estos dos niveles de duda —o azoramiento como él los llama— en los siguientes términos: «Cuando un hombre se da cuenta de que nada le es asequible directamente, sino mediante lo que Bergson llamara una "traducción" y "Ortega una "interpretación", no se encuentra ya dispuesto sin más a darle crédito a las apariencias bajo las cuales la "cosa" se presenta. Ahora bien, una actitud irónica, crítica o descreída tal puede modalizarse de dos maneras distintas, a saber: la *local* o contextualizada (como siempre sucede a nivel cotidiano por razones particulares pertinentes al nexo experiencial en cuestión) y la *universal* (como al parecer han de pasar las cosas cuando, en correspondencia con dicha actitud, surge esa forma de duda que es raíz de la metafísica). A base de esto cabría decir que la "experiencia originaria" consistiría en tal caso en hallarse ante un objeto, ora en función de una dimensión de éste que exceda a una interpretación dada, ora como si fuera puro enigma (o sea, en cuanto carezca de estructura propia ya a nivel del mero aparecer). El estado de azoramiento, de que ya he hablado, parece de hecho corresponder a esta variedad segunda (o estrictamente *cognoscitiva*) del término "experiencia originaria"» op. cit. p. 30.

La cosa es terrible; ese universo en que estamos y que somos deja de parecernos lo que más sustantivamente tiene que ser; firme. Se vuelve informe, inseguro, problemático, fluido. Hallarse en él es lo contrario de estar —es caer, perderse, ahogarse— Ya es penoso que en la vida padezcamos un engaño, pero imagínese que ese engaño se generaliza y que sintamos nuestro vivir todo, integralmente, como engaño (IX, 1138; IPL, 1947)

Eso que llamábamos «lo dudoso» y que aquí se presenta como engaño con fuerza de realidad absoluta es la radical problematicidad del vivir, el plano del enigma³⁷⁹.

379. En este dudar radical y originario es donde acontece el quehacer metafísico. Como muy bien ha visto el profesor García-Gómez: «Si tomamos la metafísica como la forma extrema de la razón en su funcionar teórico, habrá que decir que su hacer es aquel por el que nos haríamos cargo de las cosas cuando todas las demás formas contemporáneas de comportamiento racional han vacado o fracasado, pues es entonces que la vida se pone de manifiesto como *puro enigma*.» *Op. cit.*, p. 338. La reflexión metafísica llega hasta el enigma y sale de él en forma bien de revelación, bien de interpretación. En cualquier caso, consciente de su carácter circunstancial, parcial y siempre abierto. Algunos intérpretes, como Cameron, Marías o García-Baró echan de menos —desde su sensibilidad religiosa— que el filósofo diese un paso más allá del enigma y se preguntase por el fundamento del mismo. En mi opinión lo que tenemos es todo lo que al filósofo le interesó desarrollar, la reflexión de Ortega acaba consciente y coherentemente en el reconocimiento de la indigencia y la carencia de todo fundamento trascendental al propio vivir. No obstante esto no afecta ni a la necesidad práctica de búsqueda de un sentido, ni a la posibilidad de que —como históricamente de hecho ha acontecido— el hombre experimente una revelación de índole transvital y fundamentadora. Pero ésta última no es, desde luego, la sensibilidad de Ortega. García Gómez se acerca a nuestra interpretación al afirmar que «la actitud teórica no equivale a darme cuenta de que las cosas y yo mismo están caracterizados simplemente por la *carencia de cumplimiento*, sino a la radicalización del espíritu por el cual llega uno a descubrir que a la totalidad de lo que hay le falta principio o *arjé*. Esta conclusión no implica, sin embargo, que en la vida teórica neguemos la necesidad de lograr el cumplimiento justificado en que mi vida práctica consiste o que nos opongamos a tal necesidad; sirve únicamente para afirmar que la vida teórica es el modo de cobrar acceso a la "conciencia" de que dar razón y cuenta de mi vida a nivel de ultimidades es un esfuerzo que va de proyección a principio, exactamente al revés de lo que sucede en la vida práctica. Adoptar una actitud teórica nos permite ver, pues, que lo real es, por lo pronto, una *tragedia ontológica virtual o latente*, descubrimiento que nos insta —si esa es nuestra vocación personal— a superarla. Aun si algo logra establecerse en la existencia mediante la realización de sus potencialidades y nuestro ministerio, seguirá siendo, empero, algo carente de fundamento último. Si el "ser" es el nombre de dicho fundamento y la metafísica el esfuerzo por proponerlo y allegarnos a él, habrá entonces que afirmar que el ser será la estructura final o satisfactoria de lo práctico, y la metafísica la forma más radical de pensar a los efectos y fines de la vida.» p. 339.

3.3 El plano enigmático de la existencia

Aunque Ortega nos insta a dejar intacta la cuestión «de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias» (V, 669; IC, 1936), lo cierto es que su mera insinuación no resulta sino un estímulo para ahondar en dicha dirección.

Así pues nos aventuraremos a afirmar que si el plano de las ideas y el de las creencias representan los ámbitos de atenuamiento a lo real — intelectual y pragmático respectivamente —, el plano del enigma sería aquél respecto al cual no cabe ningún tipo de atenuamiento porque es precisamente lo indeterminado en cuanto tal. Justamente por ello, su radicación en el vivir adquiere la forma de un *enigma* que cada cual se afana en descifrar. En tanto que ignoto, este estrato de mi vivir se me presenta como resistencia³⁸⁰, todo quehacer del hombre puede interpretarse como respuesta a la radical inaprehensibilidad de esta instancia vital. Siguiendo el esquema que ya utilizamos para los otros planos del vivir en el que diseccionábamos pedagógicamente el ámbito del yo del de su circunstancia, en esta dimensión enigmática de la existencia distinguiremos entre *circunstancia desnuda* y *fondo insobornable*.

El misterio de la circunstancia

Aunque circunstancia es quizá uno de los conceptos más emblemáticos de la filosofía de Ortega, aquí nos referimos exclusivamente al significado que adquiere por contraposición al mundo tal y como aparece en *En torno a Galileo*, de ahí que nos permitamos el pleonasma de hablar de la «circunstancias desnuda» a sabiendas de que frente a las sedimentaciones de sentido que constituyen el mundo, la circunstancia está siempre desprovista de figura. Así, nos dice Ortega:

380. Sara Cameron. *El problema del Ser en Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1970, p. 44

la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestra esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. (V, 767; IC, 1936)

En varias ocasiones repetirá Ortega que «la realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma». Tomada en su radical desnudez es el suelo que nos sustenta sin garantía de que no nos fallará en el momento siguiente, lo que la Tierra sea remitirá directamente a nuestro personal proyecto vital:

es lo que nos ha facilitado la huida de un peligro, pero también lo que en forma de “distancia” nos separa de la mujer amada o de nuestros hijos; es lo que a veces presenta el enojoso carácter de ser cuesta arriba y a veces la deliciosa condición de ser cuesta abajo. La Tierra por sí y mondada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella no es, pues, “cosa” ninguna, sino un *incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida*. (IX, 523; RH, 1940)

En su lado amable la circunstancia se nos presenta como pura potencialidad abierta hacia el futuro. Pero esa misma dimensión de futuro hacia la que está proyectada nuestra vida también es absoluta e irremediable inseguridad en la que no es posible vivir. La enigmática presencia de la circunstancia nos apremia vitalmente a darle solución interpretándola para no vivir «estrangulados por un incesante pavor».

Si esto es verdad, ¿no se advierte lo sorprendente que es? Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por lo tanto, terrible –un problema que sólo lo fuese para el intelecto, por tanto, un problema irreal, no es nunca terrible, pero una realidad que, precisamente como realidad y por sí, consiste en enigma es la terribilidad misma- el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario. (V, 677; IC, 1936)

Positivamente sólo podemos decir de la circunstancia que es un enigma propuesto a nuestro íntimo vivir, ante el cual los hombres responden con su fantasía creando mundos imaginarios que son confrontados continuamente con el propio acontecer formándose así entre este plano enigmático y aquel de las ideas una capa de realidad interpretada y compartida a la que llamamos *mundo*.

El misterio del fondo insobornable

La mayor parte de los intérpretes que han abordado la cuestión del *enigma* en el pensamiento de Ortega han circunscrito el asunto al carácter indeterminado que posee la circunstancia desprovista de toda interpretación, pues esa es la lectura directa que se desprende de los textos del filósofo. Con todo, creo que la consideración de la dimensión enigmática de la existencia no estaría completa si no extendemos su análisis a la otra mitad de la coexistencia en que consiste todo vivir, esto es; al *yo*. Pues también el *yo* posee una dimensión ignota, latente, y no obstante ejecutiva, que determina en gran medida el quehacer de cada cual y, por tanto, la consistencia del propio vivir. Me refiero al *fondo insobornable* o *vocación*.

Con la noción de *fondo insobornable* nos ocurre exactamente lo mismo que con el concepto *circunstancia*: que atraviesa toda la producción orteguiana pero nosotros sólo lo tomaremos aquí con el significado que adquiere a partir de un momento concreto. Para llegar hasta él veremos primero las modificaciones que va sufriendo hasta llegar al punto que nos interesa.

Si algo podemos decir del fondo insobornable es que tiene que ver con la individualidad. Ya en las primeras publicaciones e incluso en las cartas del joven Ortega desde Marburgo, encontramos en el filósofo la persistente preocupación por encontrar y ser fiel a aquello que nos define como individuos insustituibles. Una de las primeras ocasiones en que encontramos la expresión «fondo insobornable» es en los textos de 1916 dedicados a Baroja. De él nos dice Ortega que es un caso extrañísimo «de un hombre

constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del yo convencional que suele envolverlo» (II, 225; EC, 1916). Desde el principio el «fondo insobornable» se va a oponer al yo social o convencional, de él se nos dirá que es el núcleo último e individualísimo que es inquebrantable ante el dinero, los halagos, la ética, la ciencia e incluso la razón y que el hombre lo descubre hacia los treinta años bajo el imperativo pindárico de fidelidad a sí mismo.

Si bien esto se va a mantener *grasso modo* invariable en el desarrollo de la filosofía orteguiana, no ocurrirá lo mismo con otro de los factores con que se describe el fondo insobornable en estas fechas y que quedará circunscrito al enfoque de la primera navegación: me refiero a la consideración del fondo íntimo de la persona como «sistema de preferencias».

La concepción del yo como «sistema de preferencias» que actúa como un cedazo seleccionando los ingredientes de la personal circunstancia ya nos apareció ligada a la teoría biológica de Uexküll. Esta consideración del yo encaja perfectamente en el perspectivismo puesto que la organización en diferentes planos de lo real se correspondería con una determinada perspectiva de atención y valoración procedente de ese nativo sistema de preferencias o vocación que cada cual es³⁸¹. Es la fidelidad a ese fondo insobornable la que está en la raíz del auténtico querer ético que llevó a San Mauricio a tomar su propia vida y la de sus hombres y a arrojarla fuera de sí (288; MR, 1917).

En la década de los años veinte esta cuestión del fondo íntimo de cada cual se precisará en dos aspectos concretos: en primer lugar se identificará con la vitalidad indiferenciada entendida como un hontanar de consistencia psíquica desde el cual se originarían los sentimientos, los pensamientos y las voliciones (II, 415-418; BP, 1920)³⁸². En segundo lugar, esta actividad

381. «Pues hay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría nuestro espíritu por su propio peso como al centro ígneo de la tierra irían por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en la frente de los montes. Esas ingénitas preferencias de cada cual, señores, son lo que con vago dejo místico llamamos vocación.» (VII, 602; PAF, 1916)

382. Esta conexión entre la individualidad y la espontaneidad vital se mantendrá vigente hasta al

primaria del ser humano será descrita como función estimativa que antecede al conocimiento y que en su preferir establece una jerarquía valorativa que da orden al mundo. Esta cualidad estimativa no sólo dota a cada individuo de un determinado temple vital también «un pueblo y una época se caracterizan en última instancia por un *ethos* determinado» (VII, 755; MCM, 1920). Lo interesante en esta cuestión es que el «sistema de preferencias» que cada individuo y pueblo *es* no resulta arbitrario puesto que la función estimativa no «inventa» los valores sino que los «descubre» en la realidad misma:

Si sólo hubiese cosas no tendría sentido preferir las unas a las otras. La realidad por sí misma es indiferente; su misión se reduce a existir, y todo lo que existe existe lo mismo. Pero ocurre que las cosas tienen valores [...] Diríase, pues, que sobre su perfil de cualidades reales —sus colores, sus figuras, etcétera— cada cosa tiene un perfil de cualidades de valor, que nos hacen estimarla o desestimarla, preferirla o desdeñarla. Las cosas, como puras cosas, no son superiores ni inferiores las unas a las otras; la realidad por sí sería plana frente a nuestro sentir. Pero los valores ponen en ella una rigurosa jerarquía que no depende de nuestro capricho, y el mundo se organiza en rangos, y ofrece una perspectiva a nuestros afectos. (IV, 81; CC, 1927)

La confluencia de estos dos factores da como resultado la existencia de cierta *sensibilidad primaria* de carácter psíquico, que es la raíz del individuo pero que también es compartida por los pueblos e incluso las épocas. Siendo de tal modo que si cada individuo fuese fiel a su nativo sistema estimativo sería capaz de descubrir los valores objetivos en las cosas y por tanto organizar su atención, pensamiento y volición en función de la realidad que desde su perspectiva se ofrece. Como habrá advertido el lector aquí está la noción de «sensibilidad vital» que aparece en *El tema de nuestro tiempo* y cuyas implicaciones y desarrollo ya analizamos.

Al indagar en el desarrollo del «contar con» desde 1929 hasta la noción madura de creencia lanzábamos la hipótesis de que en el periodo entre 1929

menos 1929: en *¿Qué es Filosofía?* se habla aún de ciertas «potencias irracionales» y de un «fondo sentimental» (VIII, 293-294; QF, 1929) que determina la individualidad.

y 1932, coincidiendo con el paréntesis político, Ortega retomaba la cuestión de la cultura de los años veinte y la intentaba adaptar a su nueva concepción de la vida como realidad radical. Siguiendo esta lógica interpretábamos las nociones de «convicción» y «cultura» de 1930 como conceptos intermedios entre lo que después sería la ejecutividad de las creencias y el orden y estructura de las ideas. A partir de esta hipótesis llegábamos a la distinción en 1933 entre circunstancia y mundo y desde ahí a las creencias como superación de los problemas planteados por la confusa noción de «sensibilidad vital».

Pues bien, si aceptamos aquella hipótesis todavía es posible dar una vuelta de tuerca más a ese argumento pues, como ya intuye el lector, la espinosa cuestión de la «sensibilidad vital» no afecta exclusivamente al desarrollo de la noción de cultura en la diferenciación entre «circunstancia» y «mundo», sino que también se bifurca hacia la noción de yo diferenciando el «proyecto vital» del «fondo insobornable».

Lo que encontramos en la mayoría de los textos anteriores a 1932 en los que aparece la noción del yo es la oposición entre el *yo auténtico* que coincide con lo que hemos llamado «fondo insobornable» y el *yo inauténtico* que resulta de desoír, falsificar o traicionar lo que uno *es*, generalmente en favor de la vida convencional. Desde esta perspectiva podemos leer el tema de las masas y minorías tan importante en la primera navegación. Sin embargo, en 1932 —repárese en la importancia vital de esta fecha— Ortega nos hablará del «fondo insobornable» en unos términos hasta entonces desconocidos:

Las capas geológicas de mi fondo se suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste ni éste de más abajo. Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades mías que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar. Y yo, incitado por Goethe a esta excursión vertical, busco mi yo *mismo*, no un yo cualquiera: mi yo necesario, irrevocable. [...] Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro

«yo mismo» en la intimidad. Se escapa por escotillón, como Mefistófeles en el teatro. (V, 147; PGDD, 1932)

Si bien la primera parte del texto podría haber sido suscrita en cualquier otro momento anterior, el final de la cita deja insinuado algo que es completamente novedoso: no tenemos acceso al yo en la intimidad, por lo que no se nos ofrece a nuestro entendimiento como un objeto de conciencia. El «yo mismo» es, una incitación, una instancia que pide ejecutarse pero que no podemos saber qué es. Si la vida es realidad radical y pura coexistencia ejecutiva, el «yo» no puede ser una cosa ni podemos aprehenderlo como tal. En cierto sentido, la noción de «yo auténtico» que Ortega había opuesto al convencional suponía que este yo era una «cosa» que cada cual descubre en la mágica fecha de los veintiséis años al descubrir en su interior una visión del mundo que no coincide con la heredada de su mayores.

Sin embargo, el Ortega de cincuenta años, que acaba de retirarse de la vida política para volver a la filosofía, nos dice que «nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos», pero no por ello se muestra abatido, seguimos llamados a tensar el arco de la vida hacia algún blanco, «la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo.» La pregunta inmediata es a siguiente: si no es posible conocer ese sí mismo ¿cómo orientarnos? La continuación de la cita anterior nos ofrece la respuesta:

Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. (V, 147; PGDD, 1932)

Esta reflexión plenifica su sentido al recordar que en los textos de Ortega de estas mismas fechas la cuestión que aparece en pleno desarrollo es la concepción del hombre como constructor de mundos y novelista de sí mismo. La vida consiste precisamente en encontrarme *aquí y ahora*, en medio de facilidades y dificultades para existir. En medio del naufragio el hombre tiene que planear su propia vida para mantenerse a flote. El hombre no atesora en su interior un «sí mismo» que le guíe como una brújula en la

tormenta, lo que el hombre posee es su ilusión, imaginación y experiencia para inventar en soledad figuras de vida que poner a prueba en el choque con el acontecer de su vida.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de la vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. [...] Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre va “siendo” y “des-siendo” –viviendo. Va acumulando ser –el pasado-: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica. (VI, 72; HS, 1935)

Ortega no renuncia de ningún modo a la noción de «fondo insobornable» lo que ocurrirá es que esta aparecerá en relación dialéctica con otro concepto que cobrará especial importancia a partir de 1932: el *proyecto vital*. El proyecto que cada cual tiene para sí es un producto de la imaginación que se construye en el plano de las ideas a través del ensimismamiento y siempre en función de las circunstancias. La consistencia de la vida de cada cual no está determinada primariamente por la vocación sino por la interacción entre el proyecto vital y el mundo:

La pretensión o programa que somos oprime con su peculiar perfil ese mundo en torno, y éste responde a esa presión aceptándola o resistiéndola, es decir, facilitando nuestra pretensión en unos puntos y dificultándola en otros. (V, 571; MT, 1933)

El hombre no *es*, sino que *va siendo* en función de su proyecto vital y sus circunstancias. Pero ni uno, ni otras son elementos arbitrarios: si bien hacia el futuro la circunstancia se presenta como pura posibilidad, en el momento presente no resulta azarosa pues responde a la presencia ejecutiva de la historia cuya lógica interna le provee de identidad. Por su parte, con el programa vital ocurre justo lo contrario porque éste no gravita hacia el pasado —mirado retrospectivamente nuestro proyecto siempre tiene algo de adecuación a la contingencia— sino que se proyecta hacia el futuro en forma de necesidad o vocación.

Curiosamente, la claridad con que formulamos nuestros proyectos contrasta con su fuente enigmática: la *vocación* es «una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras [...] como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: Γένοιτ' ὀίος εἰσσί» (IX, 444; VM, 1940). A la dificultad de oír esa llamada interior Ortega sumará que su decirnos no es claro, sino equívoco, vacilante y confuso. No existe un *a priori* que asegure al hombre el acierto en su proyecto, además éste siempre se concreta en vista de la fatal circunstancia y aunque se presente como un imperativo no hay garantía alguna de su realización.

es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. (X, 148; HG, 1949)

Si bien la vida en su radicalidad es experimentada como un enigma que nos apremia a darle un sentido, el hombre que en verdad se esfuerza por ver con claridad la realidad acaba por reconocer que «todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado» (IX, 1126; IPL, 1947) Si vivir consiste en tener que ser fuera de mí no es posible tener efectiva noticia del sentido de nuestra personal vida, es un secreto incluso para nosotros mismos del cual solo poseemos indicios insuficientes, parciales y aproximados una vez que nuestros actos han pasado. De existir un sentido pleno a cada existencia éste no se revelaría mientras ésta siguiese

ejecutándose. De este modo volvía Ortega al dilema entre la vida y la filosofía cuando escribía a Helene Weyl que «cada vida es un enigma para los demás y un secreto para sí misma [...] Por otra parte, me es imposible intentar la aclaración del secreto que es mi vida, como todas, que sólo ella misma transcurriendo íntegra puede tal vez aclarar³⁸³.» Porque, si bien los demás podrán resolver el enigma de nuestra vida cuando esta llegue a su fin, la imposibilidad de representarnos nuestra propia vida cuando esta ha perdido su ejecutividad hace que su sentido quede ante uno mismo como un secreto destino tan sólo intuido en los instantes de felicidad en los que momentáneamente nuestra situación y nuestra vocación parecen coincidir.

Por ser mudo el plano del enigma no podemos aprehenderlo en el *modo* recto de los conceptos, nuestro acceso tendrá que ser a través del oblicuo modo *ponendo tollens*: desintelectualizando el mundo de su capa de interpretaciones llegamos a suponerla circunstancia desnuda y a partir de la felicidad o desagrado en el ensayo de nuestro proyecto intuimos nuestra vocación. Así, pues, por ser tal el plano del enigma, sólo podemos concluir que, a diferencia de ideas y creencias que de uno u otro modo son ensayos de sentido, el enigma es el estrato de materialidad silenciosa y apremiante que nos insta en todo momento a imaginarle un sentido para no sucumbir ante el naufragio. A este subsuelo de incertidumbre que constituye la dimensión primaria de la vida humana hacia la cual se movilizan todas las demás llamamos *porvenir*.

383. Ortega Y Gasset, J Weyl, H, (Ed. Märten, G) *Correspondencia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2008, p. 91. También en la correspondencia con Curtius [4-III-1938] encontramos una referencia al secreto que para cual es su propia vida y el papel que en esta cuestión puede jugar la razón histórica. Allí se afirma que la autenticidad de una vida —la necesidad de sus quehaceres— no es algo accesible para su protagonista, pues no se trata de una cuestión psicológica. El individuo sólo puede acceder consciente (psicológicamente) a una porción de su vida. Tanto el plano del enigma como el suelo creencial de su vivir quedan ocultos a la propia indagación. De ahí que la vida sea siempre secreto para sí misma y misterio (que invita a ser resuelto para los demás). «Somos nosotros, mediante la construcción objetiva de la estructura o el argumento de su vida quienes podríamos descubrirselo a él. La "nueva filología" trasciende, pues, todo psicologismo, cualquiera que sea su aprovechamiento de los datos psíquicos que logre procurarse. [...] Esto hace de la historia y de su disciplina integrante, la filología, una ciencia de la realidad absoluta.» J. Ortega y Gasset, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 118-119.

Dos consideraciones finales sobre el plano del enigma.

Antes de dar por cumplida la exposición de los ingredientes estructurales de la vida humana es preciso que añadamos unas palabras sobre dos conceptos que no aparecen explícitamente en nuestro esquema pero que de algún modo cierran el círculo por ser los dos extremos inaprehensibles de la vida humana y que, siguiendo el hilo argumental de este capítulo, representarían la absoluta materialidad y el absoluto sentido. Ambos elementos adquieren especial relevancia —y ese detalle es importante— en las últimas obras del filósofo: estamos hablando del *azar* y el *trasmundo*.

A propósito de la tensión dramática entre el pasado que nos insta desde el presente y el futuro hacia el que proyectamos nuestros quehaceres hay que sumar ese tercer elemento inherente al acontecer vital que es el azar. A diferencia tanto del mundo de las creencias que posee una lógica interna en su propio desarrollo como del personal programa vital que es una idea proyectada hacia el futuro, el *azar* se presenta en nuestra vida como lo absolutamente irracional, «bajo la fisonomía de un poder misterioso sin figura ni personalidad, inexorable y despectivo» (X, 30 ; GW, 1949). Es la inseguridad del porvenir ligada a lo enigmático la que da origen al sentimiento radical de incertidumbre y a nuestros esfuerzos teóricos por salir de ella construyendo mundos y argumentos vitales.

Aunque su extensión es considerable creemos que merece la pena transcribir íntegro el siguiente texto porque en él encontramos la mejor descripción de la interacción entre los tres planos de la vida humana. No obstante es preciso aclarar que existen diferencias terminológicas respecto a los conceptos que hemos utilizado en nuestra exposición. Si nos atenemos al contexto en el que esta cita se enmarca vemos con claridad que Ortega está utilizando los términos «circunstancia» y «vocación» en sentido lato: con el primero se referirá a lo que nosotros denominamos «mundo interpretado» o creencias y con el segundo al «proyecto vital» que nosotros situamos en el estrato de las ideas.

Mas una vida es, por excelencia, intimidad, aquella realidad que sólo existe para sí misma y, por lo mismo, sólo puede ser vista desde su interior. Si cambiamos de óptica y de fuera pasamos adentro, se transforma por completo el espectáculo. La vida deja de ser una serie de acontecimientos que se producen sin otro nexo que la sucesión y nos aparece como un drama, es decir, como una tensión, un proceso dinámico cuyo desarrollo es perfectamente inteligible. El argumento del drama consiste en que el hombre se esfuerza y lucha por realizar, en el mundo que al nacer encuentra, el personaje imaginario que constituye su verdadero yo. La persona no es su cuerpo, no es su alma. Alma y cuerpo son sólo los mecanismos más próximos que halla junto a sí y con los cuales tiene que vivir, esto es, tiene que realizar cierta individual figura de humanidad, cierto peculiarísimo programa de vida. Este personaje ideal que cada uno de nosotros es, se llama "vocación". Nuestra vocación choca con las circunstancias, que en parte la favorecen y en parte la dificultan. Vocación y circunstancia son, pues, dos magnitudes dadas que podemos definir con precisión y claramente entenderlas, una frente a la otra, en el sistema dinámico que forman. Pero en ese sistema inteligible interviene un factor irracional: el azar. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar. Escribir la biografía de un hombre es acertar a poner en ecuación esos tres valores. Pues aunque el azar es el elemento irracional de la vida, en una biografía bien planteada podemos definir cuáles de sus hechos y factores proceden del azar y cuáles no, así como la mayor o menor profundidad de la intervención que ésta ha tenido. Si nos representamos la forma de una vida como un círculo, el azar será la indentación de su circunferencia y esa indentación será más o menos penetrante. De esta manera conseguimos acotar racionalmente ese factor irracional de todo destino. (VI, 636-637; PVG, 1950)

Si bien por una parte es posible ligar la idea del enigma a la del porvenir tal y como hemos hecho a través de la noción de azar, debemos recordar —una vez más— que la vida es siempre «lo uno y lo otro». Si para describir el absoluto problematismo Ortega eligió la noción de Enigma en lugar de la Nada es porque aquella implicaba de algún modo la necesidad de superar la limitación de su contingencia en la búsqueda de un trasmundo latente cuyo sentido diese respuesta a la problemática presencia de su vivir.

lo que patentiza el mundo patente es un enigma, y por eso es insuficiente; es la presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio. Lo que tiene de patente es lo que tiene de enigma como las figuras de un jeroglífico están a la vista precisamente para anunciar que ellas no tienen por sí sentido, sino que lo esconden, que tras ellas está el sentido y que el preciso averiguarlo. [...] Y he aquí un tema que va a acompañarnos durante todo el curso; el hombre viviendo, a la vez, en dos mundos -el patente que no basta y el latente que se busca-, el mundo y el trasmundo. La disputa multimilenaria versa sobre qué método es más seguro para hacer el viaje del mundo al trasmundo. Los visionarios dicen que es el delirio -los intelectuales dicen que es la razón o inteligencia. (IX, 646-647; RH, 1944)

El trasmundo es la otra cara del enigma, lo latente, lo ausente por excelencia, del cual no tenemos la menor noticia y aún así es siempre buscado por el pensamiento de las formas más diversas: a través de la magia, el mito, el teatro o la filosofía. Ante el reconocimiento de la radical indigencia de la vida humana todos los modos históricos de pensamiento han perseguido ese absoluto que desde hace más de veintiséis siglos hemos llamado Ser. (IX, 853-868; IT, 1946// IX, 715-721; FPD, 1945)

Coherentemente con el humano afán de intentar adelantarse al porvenir, Ortega nunca cesó en su empeño de adivinar en las señales de su presente los tiempos venideros. Después de lo visto hasta aquí comprendemos por qué su filosofía pasó de asumir la tarea de preparar la síntesis del culturalismo y el vitalismo que la supuesta nueva sensibilidad reclamaba (III, 611; TNT, 1923) a reconocer que, puesto que el hombre no tiene naturaleza sino historia la labor de su filosofía estaba en desenmascarar la raíz histórica de todo lo humano poniendo al descubierto tanto la radical indigencia del vivir, como las interpretaciones *a posteriori* del sentido naturalizadas en las creencias³⁸⁴.

384. «Y este comenzar a brotar dentro de nosotros la fruición por lo enigmático, por mirar frente a frente el enorme misterio es, en oposición a todos los signos de nuestro tiempo que se hallan en la superficie y se interpretan como fatiga y senescencia, prenda inconfundible de juventud —es la alegría deportiva, la jovial elasticidad que afronta la adivinanza y el entredijo; ¡como si al alma de Occidente le sobreviniera una inesperada mocedad! Pero en esta fecha de la historia nos toca tentar la solución del colosal jeroglífico partiendo del hombre y es menester, entre otras cosas, que

nos aclaremos de verdad su condición social. En ello estamos y, por ahora a ello nos restringimos.» (IX, 237; HG, 1949)

3.4 Dinámica vital

Desde las primeras líneas de sus escritos encontramos en Ortega la firme voluntad de hacer una filosofía al servicio de la circunstancia. Él mismo confesaba a sus lectores alemanes que rehusó la cómoda vida de un *Gelehrte* por entender que su lugar estaba en las rotativas, donde había nacido y crecido. A pesar de sus silencios, las múltiples situaciones adversas que le tocó vivir y el gran volumen de material inédito que dejó tras su muerte, Ortega siempre consideró que la misión del filósofo era la de adelantar y dar claridad a la visión de los problemas de cada tiempo para que sus lectores pudiesen manejarse en el mar tempestuoso de los acontecimientos sin ser arrollados por estos (VIII, 34; MNT, 1928).

El quehacer intelectual consistiría pues, en interpretar la circunstancia para saber a qué atenerse no sólo en el instante presente, sino también en el futuro. A ese carácter invariable de las cosas que nos permite orientarnos entre ellas llamamos «ser».

El hombre necesita reducir la infinidad o ilimitación del mundo en que se encuentra viviendo a la dimensión finita, limitada de su vida. Es decir, *tiene que forjar un escorzo finito de la infinidad*. Tiene que saber *hoy* lo que las estrellas son *siempre*. Ese escorzo es el ser. El ser de algo es su siempre proyectado en una mente que dura sólo un rato. (VIII, 446; 1930, QV)

De aquí se desprende que, si la filosofía ha de dar servicio a los hombres, es misión del filósofo indagar en el *ser* invariable de la realidad. Ahora bien, una vez descubierto que no hay más *ser* que el *acontecer*, la tarea inmediata del pensador será la de encontrar, si es que lo hay, el mecanismo que rige tal acontecer. Esto es; la dinámica de la realidad radical.

La indagación orteguiana acerca de la dinámica que rige los procesos históricos no es en absoluto un tema resultante del giro metafísico de la segunda navegación, esta preocupación también atraviesa toda su producción y se hace especialmente notoria en lugares tan significativos como su tesis doctoral de *Los terrores del año mil* (1909), *El tema de nuestro tiempo* (1923) o los estudios sobre Hegel en torno a 1928. Por otra parte, no

podemos obviar que la cuestión histórica era sin lugar a dudas uno de los temas intelectuales más activos de la primera mitad del siglo XX tanto desde una perspectiva macroteórica –Spengler o Toynbee– como desde un enfoque crítico con el positivismo decimonónico –Dilthey, Croce, Rickert, Weber entre otros.

En la introducción a este capítulo señalábamos la conexión entre el proyecto historiográfico de 1928 y el quehacer de la razón histórica descrito por Ortega a Curtius veinte años más tarde. En el texto de 1938, que es el que aquí nos interesa, el filósofo explica cómo una vez establecida la analítica de la realidad o estructura general de la vida humana, que identifica con la *razón vital* en tanto «mecánica racional de lo humano», se hacía preciso llenar de contenido efectivo esa «arquitectura de momentos abstractos», ese sería el papel de la *razón histórica* que, siguiendo el símil, vendría a representar el papel de la física³⁸⁵.

En el giro de la segunda navegación la misión del filósofo de interrogarse por el *ser* para dar cuenta y orientarse en su circunstancia quedará fijada como un quehacer narrativo.

la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre -una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la razón histórica. Y aquí tienen ustedes el concepto acuñado por mí hace tantos años. Según ven, la cosa es sencilla como "buenos días". La razón histórica, que no consiste en inducir sino solamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de ésta es *ser* históricas, es *historicidad*. (IX, 1265; SIHU, 1948)

El hecho de que el acontecer humano —que es la contextura de lo real— sea refractario tanto a la inducción como a la deducción no implicará para Ortega que éste sea arbitrario. El argumento del drama vital de todo hombre se enmarca en un bastidor de creencias que también tiene su propia

385. [4-III-1938] Ortega y Gasset, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 111-112.

biografía y determina en cada caso los márgenes y posibilidades de una vida, un pueblo o una época. Y puesto que vivir es encontrarse siempre teniendo que ser en un determinado aquí y ahora eminentemente social, la arquitectónica y dinámica de la realidad radical se complica en planos crecientes de convivencia, desde el ensimismamiento estricta y necesariamente individual hasta el esquema de las crisis que da cuenta del acontecer histórico.

El hombre vive siempre desde ciertas creencias; sobre lo que es el universo y él mismo; sobre ellas se mueven nuestras ideas y opiniones. Pero cuando de verdad creemos en una cosa, esta creencia no se nos presenta como idea nuestra, sino como la realidad misma. En toda fecha, pues, el hombre que nace se encuentra en la amplia colectividad donde nace -tan amplia que, a veces, para estos efectos es todo un continente- cierto sistema de creencias, y sobre él cierto repertorio de ideas, de valoraciones, de estímulos, en suma, lo más decisivo para nuestra existencia particular- a saber: un sistema de lo que se considera como posible y lo que se considera como imposible y a la vez una estimación jerárquica de lo que parece excelente y lo que parece vituperable o desdeñable. Todo esto lo hallamos -he dicho- en forma de usos intelectuales, morales, estéticos, etcétera, establecidos con plena vigencia. Y como la vida de cada cual es el drama consistente en tener que luchar con esa arquitectura de usos para alojarse dentro de ella y realizarse,- quiere decirse que siempre que esa arquitectura cambia, la faena de vivir se modifica también, se encuentran otras facilidades, otras dificultades, hay, pues, para llegar a ser, que comportarse de diferente manera. O lo que es igual, que cuando el mundo de los usos colectivos cambia, cambia también el argumento del drama que es vivir. (IX 447; V, 1940)

En lo que sigue dividiremos nuestra exposición en dos partes: los cambios *en* el mundo —que pertenecen al ámbito individual e interindividual— y los cambios *de* mundo —cuyo sujeto es claramente lo social y determinan el rumbo de la historia.

Los cambios *en* el mundo: ensimismamiento y generaciones

El eje central del mecanismo de cambio del devenir humano reside, sin duda, en la dialéctica *alteración-ensimismamiento-acción*. Esta tríada pretende superar la tradicional antinomia entre vida activa y vida contemplativa pues defiende que ni hay acción humana que no esté sustentada por un plan previo, ni hay teoría que no surja y desemboque en la praxis. No hay confusión entre estos quehaceres, ni queda uno diluido en el otro como llegaron a postular tanto el idealismo como el pragmatismo. La íntima dialéctica que articula ambos planos se sigue rigurosamente del carácter dramático e indigente del vivir humano.

El radical desajuste entre el hombre y su circunstancia hace de éste un ser técnico, llamado a comprender y transformar el mundo para orientarse en él. Puesto que ya nos hemos ocupado del ensimismamiento en el punto 3.2 de este capítulo pasaremos directamente al segundo engranaje de la dinámica vital: las generaciones.

La noción de *generación* era un lugar común en la literatura europea, especialmente en el contexto regeneracionista español de la época. Como señala con acierto Cacho Viu,

En momentos de hipersensibilidad hacia el cambio histórico, como lo fue por excelencia el período, la pauta generacional se empleó con frecuencia como unidad de medida para ese proceso de cambio; las generaciones, sucediéndose en el tiempo, se asemejaban a nuevos vagones enganchados al tren de la modernidad, hasta tanto correspondiera a los recién llegados actuar a su vez de máquina propulsora; cada nueva generación se consideraba igualmente vehículo de una mutación de la sensibilidad³⁸⁶.

386. V. Cacho Viu. *Los intelectuales y la política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. p. 51. Asimismo en otro lugar sostiene lo siguiente: «el temprano lenguaje generacional no entrañaba, a comienzos de siglo, novedad alguna, puesto que constituía un lugar común de la crítica literaria, invocado para todo tipo de análisis culturales o sociológicos [...] Los códigos generacionales, que llegaron a ser calificados de "leyes" a la manera positivista, se referían en primer lugar, a las circunstancias de formación de esa conciencia común, que situaban, casi exclusivamente en el compadecimiento de unos mismos fenómenos durante la adolescencia de donde vendría, en etapas posteriores de la vida, una cierta similitud en los planteamientos, ya que no en las soluciones concretas, ante el país y época donde les hubiera tocado en suerte vivir.» *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca

Si bien desde el plano teórico este concepto no nos parece especialmente significativo en la formación de la metafísica orteguiana por lo que tiene *locus communis*, su persistencia en prácticamente toda su obra sin apenas variación nos indica que esta noción está actuando como un principio *a tergo* frente al cual Ortega no llega a ser especialmente crítico. No obstante debemos hacernos cargo de él, pues el filósofo siempre lo incluirá en su consideración de los cambios históricos y forma parte, por tanto, del engranaje que aquí queremos explicar³⁸⁷.

El tema de las generaciones ocupa pues, un lugar decisivo en el íntimo sentir vital de Ortega, no es de extrañar pues él mismo había sido encumbrado como referente generacional entre sus contemporáneos e incluso frente a intelectuales de otras generaciones de la talla de Unamuno, Azorín o Baroja³⁸⁸. Es en este contexto en el que deben leerse las múltiples referencias que aparecen en sus obras de juventud³⁸⁹.

Esta cuestión ganará definitivamente peso teórico en *El tema de nuestro tiempo* al ser considerada como un elemento clave en la ley intrínseca de la historia según la cual cada generación posee una determinada sensibilidad vital resultante de la ecuación personal de sus componentes entre las ideas recibidas del pasado y su íntimo sentir. Dicha sensibilidad vital representa una determinada altura vital desde la que cada generación estaría llamada a

Nueva, 1997, p. 126-127.

387. Contrariamente a nuestra valoración, existe numerosa bibliografía que subraya la importancia de este concepto en la obra orteguiana. Julián Marías por ejemplo le dedicó un lugar privilegiado tanto en sus exposiciones del pensamiento de Ortega como en sus propios desarrollos. Cfr. *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente, 1970. También encontramos estudios sobre el tema en Jorge Costa "Las nociones de Vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset" en *Daimon*, n° 53, 2011, pp. 105-116. Bernabé Sarabia y Juan Zarco, "La idea de generación en Ortega y Gasset" en M. Rodríguez (et. al.) *El primado de la vida*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 197-206.

388. Sobre este tema véase: Cacho Viu, *op. cit.*, (2000) p. 49-54.

389. A la luz de las reflexiones del Ortega maduro sobre el descubrimiento del yo interindividual desde el reconocimiento de un nosotros indiferenciado llama la atención los esfuerzos que el filósofo hace en sus textos de juventud por conectar su propio e íntimo sistema de preferencias con el sentir vital de su generación. (VII, 124; PNJ, 1909), (VII, 239; TAF, 1912), (VII, 334; NLE, 1913), (VII; 412; TE, 1915), (VII, 637; IPAF, 1916). En ese sentido resultaría interesante un estudio de la noción de generación en Ortega desde una perspectiva biográfica o circunstancial.

llevar a cabo su misión histórica. En el capítulo dedicado a analizar la evolución del «contar-con» desde la ejecutividad a las creencias vimos los problemas de este planteamiento y su parcial superación a través de la distinción entre ideas y creencias. La reconsideración pragmática del conocimiento en tanto quehacer vital y la consecuente distinción entre circunstancia y mundo servirá a nuestro filósofo para confirmar y actualizar esta teoría en 1933. *En torno a Galileo* representa el cénit de la teoría de las generaciones, aunque estas ideas mantendrán su presencia hasta el fin de sus obras, las apariciones de esta cuestión a partir de ese momento no aportarán avances significativos y, en ese sentido, la presentación que aparece en este texto actúa como una especie de puente entre la primera filosofía de Ortega y la segunda navegación.

En su radical indigencia, el hombre no sólo debe darse un proyecto vital para realizar ese «yo» imaginado o escuchado lejanamente como una voz vocacional. También está llamado a construir su universo circundante. Puesto que su vivir consiste siempre en un quehacer en el mundo, quiéralo o no, para hacer su vida tiene que vérselas con su entorno vital que, si bien posee una dimensión de extrañamiento y ajenidad respecto a los intereses y anhelos de su intimidad, también tiene algo de reconfortante familiaridad en su dimensión histórica. Mi circunstancia, que forma la mitad de mi persona, no es un escenario nihilista en el que he sido arrojado sino que se me presenta como una herencia de la que —para bien o para mal— tengo que hacerme cargo. En el quehacer de mi vida, la construcción del yo y del mundo forman parte de un mismo engranaje que se va constituyendo en su mutua rotación. Es por esta razón por la que la estricta biografía no resulta ser un material suficiente para comprender una vida humana. Si realmente queremos conocer la vida de los hombres debemos trascender la esfera individual e indagar en el componente social e histórico de la circunstancia. En su estudio sobre el concepto historiológico de generación Paulino Garagorri se hace eco de esta cuestión en los siguientes términos:

A la vez que el individuo se apropia de sí mismo asimila las condiciones sociales que lo envuelven. Le gusten o no –ello es indiferente para esta afirmación- sus facultades personales y sus posibilidades sociales constituyen su dote inicial de realidad. [...] Así, pues, el mundo que el hombre hereda le envuelve, pero a su vez el hombre reacciona frente a él y apoyándose en él lo dilata e inventa otros nuevos que serán morada de sus herederos³⁹⁰.

Siendo la realidad radical la vida humana, que es siempre determinadísima y personal, no puede ser tomada como unidad de medida del acontecer histórico. En ese sentido Ortega encuentra en el concepto de generación un punto intermedio entre la inmensidad genérica de la historia y la concreción individual. No se trata simplemente de una cuestión de magnitud o de mera discrepancia con las tesis de Spengler y Frobenius que consideraban que la medida del acontecimiento histórico era el individuo, la razón subyacente acabamos de exponerla: la vida de cada individuo sólo es comprensible en función de su circunstancia, la cual a su vez es un escorzo de la historia y, por lo tanto, posee una dimensión social, común a todos los individuos que comparten un mismo tiempo vital. «La generación es el paso con que camina la historia, y por eso la vida humana consiste en un drama de arquitectura diferente para cada generación» (IX, 448; V, 1940). Esto último es fundamental pues la asimilación y reacción frente a un mismo componente de la circunstancia está absolutamente determinado por el tiempo vital del sujeto que ordena y jerarquiza cada experiencia. Del mismo modo que dos individuos en lugares distintos no ven el mismo paisaje, dos personas de diferentes edades tampoco viven de igual modo un mismo acontecimiento. Tener en cuenta esta dimensión cronológica es imprescindible para comprender no sólo una biografía sino cualquier producto humano. Así por ejemplo *La Fenomenología del Espíritu* cobra mayor sentido si reparáramos en que Hegel vivió la Revolución francesa con diecinueve años y que recibió la entrada de Napoleón en Jena a los treinta y seis.

390. P. Garagorri. *Introducción a Ortega*. Madrid, Alianza Editorial, 1970. p 152-153.

Mucho antes de formalizar su teoría ya decía el joven Ortega «dime de qué generación eres y te diré lo que llevas en el vértice del corazón» (VII, 334; NLE, 1913). Años más tarde, al filósofo le gustaba ilustrar esta idea con una simpática imagen en la que asemejaba cada generación con una caravana

dentro de la cual va el hombre prisionero pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta el modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. [...] El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que antes o después todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. (VIII, 247; QF, 1929)

Cada caravana generacional va generando diversos cambios en el mundo pero no avanza sola sino que en cada tiempo histórico conviven tres generaciones. «Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar –nos dirá Ortega- el anacronismo esencial de la Historia» (VI, 393; ETG, 1933). Y es que, aunque habíamos dicho que la generación es el paso con el que camina la historia, en cada instante conviven tres grupos de coetáneos que, por su propia tensión y dinamismo interno, van marcando los pasos de la historia. Ortega reserva el término «coetáneo» para designar a aquel grupo de personas que coinciden en una misma edad-zona o tiempo vital, mientras que queda el término «contemporáneo» para todos aquellos que, sin pertenecer a una misma generación comparten una misma fecha histórica.

Frente a las divisiones tradicionales de las edades del hombre el modelo orteguiano distingue seis zonas o franjas generacionales: niñez, juventud, expansión, predominio y vejez, Ortega contempla que si la longitud de la vida humana es de sesenta años, a cada etapa vital le corresponde una franja de quince años³⁹¹ (IX, 3; TG, 1933). Obviamente estos cortes no coinciden

391. Cacho Viu también llama la atención de la familiaridad epocal de esta división en quince años

necesariamente con la edad cronológica de los individuos ni con todas las dimensiones del vivir puesto que no es extraño que una persona llegue en un momento a una plena madurez en determinadas actividades de su vida pero no en otras. En cualquier caso, Ortega sitúa entre los veintiséis y treinta años un momento clave en la vida de todo individuo: hacia esa edad se produce un punto de inflexión —nos dirá el filósofo— puesto que el hombre ha cumplido su etapa de asimilación del mundo vigente y empieza a vivir desde sus propias convicciones, «todo lo anterior o es etapa de recepción o de fermentación íntima. Sólo a los treinta años llega el hombre a poseer los que pueden considerarse como sus propios modos y consciente de ellos significa su influjo sobre la atmósfera» (IX, 1933: TG, 1933)

Siendo así, entre los treinta y los cuarenta y cinco años se produce el periodo de expansión; los hombres forman ideas propias sobre la realidad que entran en conflicto con el mundo vigente que, a su vez, fue creado por la generación anterior. Si el periodo entre los treinta y los cuarenta y cinco es de creación e imposición el siguiente —entre los cuarenta y cinco y los sesenta— es el de gestión y dominio. Los hombres que pertenecen a este rango generacional ya han desarrollado una ideología propia y han atesorado una mayor experiencia de la vida³⁹²: es el momento de poderío y mando sobre su mundo ya constituido (VI, 398-408; ETG, 1933). Ortega divide de este modo la tradicional etapa de madurez en dos momentos solapados y en interacción dialéctica: el periodo de polémica y el de predominio son, pues, las dos zonas generacionales decisivas en la transformación del mundo.

En cada momento histórico conviven, pues, varias generaciones, siendo seis las que abarca cada siglo. Otra cuestión es determinar la fecha en la que comienza y acaba cada generación. El «método de las generaciones» urdido

en, *op. cit.*, (1997), p. 135. Con toda seguridad estos rangos temporales habrían sido ampliados en varios años si Ortega hubiese podido imaginar cómo cambiarían las condiciones vitales y la esperanza de vida en este último siglo.

392. Desde que apareciese en 1933 (IX, 77; PMRV, 1933) esta noción cobrará cada vez mayor relevancia también en la comprensión de la dinámica generacional puesto que es ese saber *a priori* el que determina indefectiblemente cada edad vital.

por Ortega establece la cronología histórica de las generaciones basándose en la fecha de los treinta años de aquella persona que con mayor evidencia represente los caracteres constitutivos de un determinado periodo. Así pues, si tomamos a Descartes como referente del pensamiento moderno será 1626 la fecha de la «generación decisiva» y a partir de ahí, sumando o restando quince años podemos establecer el resto de la cronología generacional de la edad moderna.

Para determinar a qué generación pertenece un hombre bastará tener la fecha de sus treinta años y buscar la fecha de la generación que el es más próxima. Los individuos de esa generación estarán repartidos por la fecha de su nacimiento en siete años y medio antes y siete años y medio después de la del epónimo. O de la que derivada de la generación decisiva corresponda. (IX, 5; TG, 1933)

Si tenemos en cuenta que el propio Ortega dejó escrito que no son los acontecimientos, ni la sociedad, ni el individuo, sino la generación «el concepto más importante de la Historia» (III, 564; TNT, 1923) es fácil comprender por qué llegó a considerar este método como un instrumento indispensable para el desarrollo de la razón histórica puesto que en él se articularía la comprensión tanto la personal biografía como la dinámica de los cambios históricos.

Los cambios *de* mundo: el esquema de las crisis históricas.

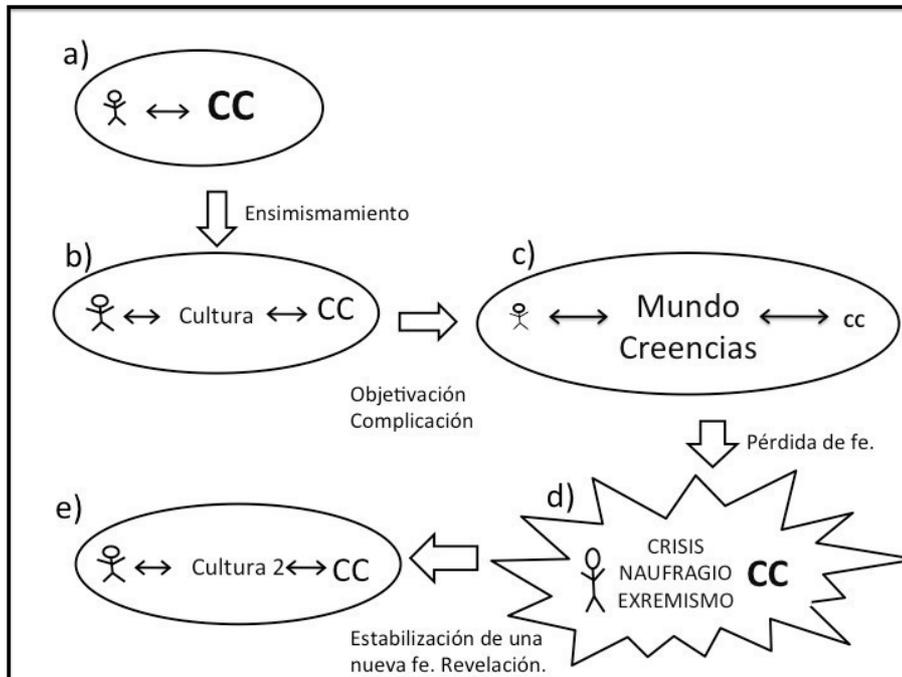
Una vez más debemos desandar el camino para tomar impulso y perspectiva; el conocimiento es una de las dimensiones más importantes del ser humano, no porque le diferencie de los animales sino porque contrarresta la natural indigencia humana posibilitándole saber a qué atenerse respecto a la realidad. Gracias al ensimismamiento el hombre crea esquemas de acción posible sobre su circunstancia y sobre sí mismo que ensaya en la exterioridad del mundo. Esa estrategia ganada en el ensimismamiento «funciona» durante un tiempo permitiendo desplegar el proyecto vital, pero cuando éste desvela sus limitaciones o desajustes con la realidad siempre cambiante, el hombre se ve obligado a reinventarlo sobre la base de su experiencia pasada.

Por otra parte, también vimos que el escenario de todo drama vital se da siempre en un *aquí y ahora* concretos. Cada vivencia humana no acontece en el vacío sino que siempre se da desde un mundo, un tiempo vital y una experiencia de la vida muy concreta. El concepto de «generación» que servía de puente entre el íntimo sentir individual y el ineludible contexto social se injerta sin gran dificultad en estas consideraciones sobre la realidad radical. Siendo la vida soledad radical y cada individuo, por tanto, un punto de vista único en el universo, la vivencia de su circunstancia desde una determinada edad vital le hace partícipe de una determinada generación por la cual queda hermanado con otros individuos bajo una misma tonalidad vital que también va modificándose en función de sus circunstancias, la interacción con las otras generaciones y la progresiva adquisición de experiencia de la vida.

Todos estos elementos confluyen en el texto de 1933 «Esquema de la crisis» que forma parte de la obra que ya conocemos *En torno a Galileo*. A propósito de esta obra hemos visto que, aunque aparentemente se trata de un caso práctico de la teoría de las generaciones, en realidad el interés subyacente al análisis generacional del periodo que inaugura la modernidad era desvelar el origen, estructura y desarrollo de las crisis históricas a fin de arrojar alguna luz sobre la situación del presente desde el que Ortega estaba escribiendo. También vimos cómo en esta obra se va madurando el concepto de creencia desde la consideración el carácter fantástico del conocimiento al llegar a la distinción entre «mundo» y «circunstancia». Desde esta nueva perspectiva la teoría de las generaciones queda libre de los problemas que planteaba el concepto de «sensibilidad vital» de 1923 aquí ya ausente.

Una vez entrevista la dialéctica ensimismamiento-acción y la teoría de las generaciones que nos permiten explicar los cambios *en* el mundo, la pieza que nos falta para poner en movimiento la dinámica histórica la encontramos en el esquema de las crisis históricas que nos dará la clave para comprender los cambios *de* mundo. Las crisis son una forma más en la que se puede dar la estructura de la vida humana.

Desde un punto de vista formal la dinámica histórica es siempre similar:



a) Si atendemos estrictamente a la condición indigente de la vida ésta se nos presenta como absoluto acontecimiento, tensión dramática entre un yo y su circunstancia. La radical problematicidad del vivir exige que el hombre reaccione de algún modo a las urgencias vitales. Como toda abstracción, la representación del esquema que aquí proponemos supone una situación en todo punto imposible, pues siendo la consistencia del vivir radicalmente histórica no es posible que el hombre se encuentre *a radice* frente a una circunstancia ahistórica, desprovista de toda interpretación. No obstante, si bien en la concreción práctica del vivir el enfrente con lo problemático siempre posee un carácter parcial, escalar y delimitado, desde un punto de vista teórico podemos afirmar que la relación original entre un hombre y su circunstancia es la de *extrañamiento* o radical heterogeneidad (VI, 813; MHAT, 1952), (V, 251; SEA, 1933).

En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. (VI, 381; ETG, 1933)

b) Junto a la indeclinable decisión que acompaña todo quehacer humano entra el juego el ensimismamiento: gracias a él el hombre es capaz de ordenar y jerarquizar la caótica circunstancia creando una arquitectura del universo. La cultura surge pues, como respuesta racional y técnica a un problema vital. En su origen es creación auténtica, auténticas soluciones que brotan de la vitalidad, del contacto directo entre el hombre y la realidad. Algunas de estas ideas —que en su origen fueron creación individual— adquieren vigencia social cristalizan en creencias y pasan a formar parte del mundo compartido y objetivo.

Ahora bien, la creencia no le es tampoco dada hecha al hombre, tiene que fabricársela él. Ese retroceder de la situación perpleja, de la vacilación ante la encrucijada hacia nuestro interior para hallar en él una creencia no es ni más ni menos que la meditación, el esfuerzo de conocimiento. En vista de lo que le rodea al hombre se forma una idea del universo y esa idea significa un plano donde colocar su vida y orientado por el cual resuelve lo que va a ser y supera la perplejidad. Mitologías, religiones, filosofías, en cierto modo, la poesía misma son esos planos intelectuales que el hombre proyecta sobre su vida a fin de ordenarla y no perderse en ella. (IX, 178; EEV, 1934)

c) La progresiva sedimentación que transforma ideas en creencias ocurre de tal modo que las siguientes generaciones a estos hombres heredan un determinado mundo, una estructura social, económica, política y cultural ya hecha, desde la cual realizan sus quehaceres dotándolo de legitimidad al tiempo que lo transforman en sucesivos grados de complejidad. Puesto que se encuentran ya las soluciones antes de experimentar los problemas que las generaron, no sólo se olvida el «problema» en tanto tal sino que también las respuestas a él pierden su carácter de «solución». La inercia vital lleva a

aceptar el mundo sin ponerlo en cuestión, como algo absolutamente legítimo, que está ahí de modo natural³⁹³. La naturalidad con la que ya nos encontramos inmersos en el mundo —que no es ya la radical problematización sino un mundo acomodaticio de convicciones y soluciones— nos impide ver que «la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad» (V, 676; IC, 1936)

Respecto al primer momento de nuestro esquema vemos que ahora entre el hombre y su circunstancia se interpone todo un repertorio de productos culturales que, si bien hunden sus raíces en creencias firmes, sus frutos están cada vez más alejados de las necesidades vitales que los originaron. Lo que en un principio era fe viva y efectiva solución vital se va esclerotizando en mero formalismo, frase hueca y lugar común (X, 284; HG, 1949). Esto, por supuesto, no ocurre de modo uniforme ni de un día para otro. Puesto que el estrato de creencias forma un sistema dinámico, complejo y multifacético resulta que cada momento histórico posee su propio ritmo³⁹⁴, incluso en un mismo tiempo y aún en un mismo grupo social unos usos mantienen su vigencia en determinados ámbitos mientras que otros la van perdiendo³⁹⁵. No obstante, al conformar un sistema, las creencias —y su expresión social en usos— se hayan siempre conectadas por lo que bajo los

393. Léanse estas afirmaciones junto con la descripción del hombre-masa y la crítica juvenil de Ortega hacia su generación por haber desertado de su misión histórica de poner en claro el *debe* y el *haber* de sus convicciones para situarse a la altura de los tiempos. Tal y como afirma M^a Carmen Paredes: «El fracaso de la cultura no proviene en primer lugar de que su valor objetivo resulte insuficiente en un momento dado, sino de que los miembros de una generación no se deciden a revisarlo críticamente. En toda crisis cultural hay, pues, un factor de responsabilidad que queda desatendido, marginado. Se trata de una tarea que ha sido olvidada o malograda, tarea que si bien corresponde realizar al conjunto de los individuos de una generación, como es característico del pensamiento de Ortega debe ser impulsada por los hombres más relevantes.» "Ortega y la crisis de la cultura" en M. C. Paredes Martín (ed.) *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, p. 109.

394. Recordemos que hay épocas *Kali* y épocas *Kitra*, tiempos maduros, juveniles, masculinos y femeninos, momentos tendidos hacia el futuro y otros que miran melancólicos hacia el pasado.

395. Cfr. Ferreiro Lavedán, *La teoría social de Ortega: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 274ss y J. Marías, *op. cit.*, (1970), sobre la pérdida de vigencia p. 79ss y sobre la atenuación de las creencias 134ss.

cambios microscópicos en los quehaceres individuales es posible advertir la curva de tendencia que marca el desarrollo, cénit y decrepitud de las creencias³⁹⁶.

La cultura —nos dirá el filósofo en 1933— se va complicando y sobrecargando hasta el punto en el que el hombre llega a sentirse «ahogado por su contorno cultural» (VI, 428; ETG, 1933). Cuando esto ocurre la vida humana adquiere la forma de *crísis*, el hombre «culto» se siente desorientado, vive una vida inauténtica porque su fe en el mundo es una fe inerte, vacía de toda vitalidad. Se deja vivir en un mundo que no le pertenece y el desequilibrio entre su yo individual y su yo social cada vez es más insostenible. «Toda cultura o grande etapa de ella termina por la "socialización" del hombre y, viceversa, toda socialización del hombre es falsificación e su vida.» (V, 259; SEA, 1933). Al igual que en el origen el hombre se sentía ahogado frente a las cosas y necesitó crear cultura para tratar con ellas, ahora el hombre se ve asfixiado frente a la cultura y necesita retomar el contacto consigo mismo para que su trato con la realidad tenga sentido. Tanto la consolidación como la destrucción de las creencias se explica desde el quehacer de las ideas. Así, en un ejercicio de razón histórica sobre el Imperio romano encontramos lo siguiente:

Sin ideas, bien entendido, el hombre no podría vivir. [...] Las ideas, por tanto, las ocurrencias, los pensamientos de los individuos son aquello que las generaciones posteriores engranan en la capa de las creencias, se convierten en creencias y desaparecen como ideas. Pero al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una y otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo pueden destruir toda la creencia de un pueblo. Este destino sufrió, naturalmente en conexión con otras muchas causas, progresivamente, lo que parecía férrea creencia de los romanos. (X, 422; CMC, 1954)

396. Las metáforas organicistas de las que tanto gustaba Ortega en los años veinte nos sirven aquí para ilustrar la dinámica del estrato de creencias: se asemejaría éste a la dermis humana que no es uniforme ni en grosor, función ni sensibilidad en todo el cuerpo humano, y aunque en detalle su regeneración es continua, a nivel macroscópico es posible observar que siempre evoluciona en una misma dirección.

d) En los periodos de crisis las transformaciones son tan profundas e intensas que ya no podemos hablar de cambios *en* el mundo porque lo que cambia es propiamente el mundo mismo. Los periodos de crisis, de caída de este telón cultural, son siempre momentos de extremismo y exceso en ambas direcciones; lo mismo se afirma como se reniega del elemento aglutinador de la cultura, ya sea el logos clásico, el Dios medieval o la razón moderna. Ortega explica según este esquema la aparición del goticismo y humanismo al final de la Edad Media o el positivismo y los irracionales de su propio tiempo. Barbarie y culturalismo, los extremismos propios de la crisis son consecuencia de la radical desorientación del hombre que, sin instancias últimas con las que contrastar sus decisiones, oscila entre el abandono y hiperactividad que narcotiza su profunda insatisfacción (IX, 527; RH, 1940). Frente a los periodos de fe viva en que los hombres hacen su vida desde coordenadas firmes y bien definidas, el tiempo de crisis es el de la confusión y el naufragio.

La vida como crisis es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. (VI, 422; ETG, 1933)

Vita mínima, inconsistente, inestable, desorientación, escéptica frialdad, estado efectivo de negación, angustia, heroísmo a la desesperada, frenesí, venganza por el vacío de su vida, carne, lujo, fe confusa, fe inerte, falsificación, suplantación de la vida, hombre entregado al caos de la pura circunstancia.... Ortega se sirve de todas estas expresiones para caracterizar esta forma de la vida humana que, sin duda, cobra un especial significado a la luz de los regímenes totalitarios del siglo XX³⁹⁷.

397. Sobre el diagnóstico y caracterización que hace Ortega de su tiempo como vida en crisis véase, Julio Bayón, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 251-263.

e) Pero, como sabemos, la vida humana es siempre lo uno y lo otro, — naufragar no es ahogarse— por eso el no puede permanecer demasiado tiempo en esa situación de absoluta desorientación³⁹⁸.

La existencia humana tiene horror al vacío. En torno a ese estado efectivo de negación, de ausencia de convicciones, fermentan gérmenes oscuros de nuevas tendencias positivas. Es más; para que el hombre deje de creer en unas cosas, es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras. Esta nueva fe, repito, aun imprecisa como luz de madrugada, irrumpe de cuando en cuando en la superficie negativa que es la vida del hombre en crisis y le proporciona súbitas alegrías y entusiasmos inestables que, por contraste con su tono habitual, toman el aspecto de ataques orgiásticos. (VI, 428; ETG, 1933)

Este tono esperanzado, casi optimista de 1933 se va a ir matizando conforme avanza la vida de Ortega y con él el siglo XX. El anuncio de una nueva sensibilidad de los años veinte dará paso en las décadas siguientes a la reflexión admonitoria en torno a las crisis históricas y los procesos de socialización, para más tarde concretarse en una llamada a la creatividad y a la unidad europea como único modo de recomponer el fracturado sistema de creencias que, hasta entonces, había sustentado la convivencia común.

Visto en conjunto, en tanto que modelo genérico para la comprensión de la historia universal el esquema de las crisis históricas encaja perfectamente en los usos intelectuales de comienzos del siglo XX. Sin embargo, su radicación en la reflexión metafísica de la vida como ejecución aporta a esta teoría matices originales que la sitúan en la vanguardia filosófica de su tiempo³⁹⁹. Puesto que «nada que sea sustantivo le ha sido regalado al hombre» (X, 145; HG, 1949), lejos de ser un planteamiento

398. De hecho, como advierte García-Gómez por muy radical que sea la crisis del sistema de creencias éste nunca desaparece del todo: «la energía credencial *no puede anularse por completo* en la vida humana, si es que ésta ha de sobreponerse a las vicisitudes y cuasi-anihilaciones de aquélla. La vida humana es *factible* exclusivamente a base de la creencia, por disminuida y desvalida que parezca.» *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 69.

399. Las similitudes en la comprensión del proceso histórico entre Ortega y Kuhn por ejemplo han sido puestas de relieve por Juan Ramón Álvarez en "Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX", *Revista de estudios orteguianos*, nº 6, 2003, pp. 101-118.

cerrado o progresista la dinámica de las creencias constituye un sistema *abierto y defectible* más afín al planteamiento de Popper que al de Spengler. La razón histórica no estaría encaminada hacia la profecía histórica —la historia no es cíclica pues la experiencia de la vida es un saber irreversible— sino hacia la comprensión del pasado, el reconocimiento de las creencias que sustentan el presente y el vislumbre de la radical incertidumbre sobre la que se yerguen todas nuestras seguridades.

Si hasta aquí hemos considerado el pensamiento de Ortega *ad intra* en el próximo capítulo ahondaremos en la consistencia de las creencias a fin de valorar *ad extra* cuáles son los límites de la razón histórica en tanto que saber sobre las creencias

3.4 DINÁMICA VITAL

CAPÍTULO 4.

LA CONSISTENCIA DE LAS CREENCIAS

4.1. Punto de partida: consistencia onto-epistémica

Examinar las características de las creencias quizá sea una de las tareas más complicadas a las que se puede enfrentar quien aspira a comprender a Ortega. La fascinación ante la elegancia y gracia con que su pensamiento transita a través las cuestiones más diversas, es directamente proporcional a la abrumadora dificultad de aislar un único concepto para desarrollar el tipo de análisis sistemático esperable en una tesis doctoral. Y es que, como advierte Antonio Rodríguez Huéscar, no encontramos en Ortega «obra muerta», «tejido adiposo» o «carga parasitaria⁴⁰⁰». Todo en él es «puro nervio mental» que va entramando cada tema y cada concepto formando un denso y complejo ovillo ante el cual no podemos sino reconocer el cumplimiento del *desideratum* del joven filósofo de hacer del pensamiento un ejercicio de amor intelectual que vaya «ligando cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial».

Desde esta perspectiva, para dar con el cabo que permitiese desenmarañar la madeja orteguiana nuestra primera labor debía ser la de identificar el núcleo teórico que ligaba sus componentes. Sobre cuál sea la orientación última del pensamiento orteguiano se han sostenido prácticamente todas las opciones posibles. No entraré ahora en ese debate. Baste aclarar que mi posición sobre esa cuestión coincide con la de Antonio Rodríguez Huéscar cuando asemeja el pensamiento de Ortega a un árbol; profuso en hojas, flores y frutos, en cuya frondosidad muchos quedan atrapados sin reparar en que la savia que vivifica y sustenta toda esa riqueza brota de una apretada trama de *raíces metafísicas*⁴⁰¹.

400. Rodríguez Huéscar, A. *Semblanza de Ortega*. Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 170.

401. *Ibid.* p. 189.

La determinación de hacer de la metafísica el cauce por el que discurriese la exposición de las creencias es precisamente la razón por la que la caracterización del objeto de estudio de este trabajo —que debería haber aparecido al comienzo del mismo— no ha sido abordada hasta llegar a este momento de su desarrollo. De nada hubiese servido decir que *las creencias son el modo de presencia ejecutiva de la realidad* sin haber aclarado mínimamente qué sentido tiene cada uno de los términos de tal afirmación. Era por tanto preciso trazar primero una evolución de las inquietudes metafísicas de Ortega para ver con cierta claridad el hueco que ocupa la noción de creencia en el momento de su formulación madura. Igualmente necesario era examinar la estratificación dinámica de la realidad radical a fin de representarnos con alguna claridad cuál es la función estructural de las creencias en la vida humana. Y es que, aunque ya se haya convertido en un tópico en todos los trabajos sobre Ortega, lo cierto es que también el nuestro se ha visto obligado a seguir el método de Jericó acercándose en círculos concéntricos hasta el tema que nos ocupa. En cierta medida, todo lo visto hasta aquí no es sino preparación y justificación para poder abordar directamente la naturaleza de las creencias.

Una vez superado el primer escollo, a la dificultad inicial de desenmarañar un solo aspecto de una teoría tan compleja y compacta como la de nuestro autor debemos añadir una segunda mucho más delicada que procede del objeto de nuestro estudio puesto que se trata nada menos que de diseccionar conceptualmente aquello que por definición escapa a todo afán lógico clasificatorio.

Como ya vimos, la distinción entre «contar con» y «reparar en» que da origen a la noción madura de creencia se enmarca en la búsqueda de un modo de describir la realidad tal y como ésta se presenta antes de ser objeto de conciencia. Así pues, la creencia se revela como una *instancia ejecutiva que actúa en un ámbito pre-intelectual e inconsciente orientando la conducta humana y cuya pertenencia a la vida de cada cual nada tiene que ver con una decisión racional*. Desde ese punto de vista, poco más podríamos decir de las creencias, lo cual

no es poco.

Mas por otra parte, encontramos que la formalización de las creencias, en tanto que estrato vital desde el cual se realiza la vida humana coincide con el anuncio de la razón histórica, como nueva travesía intelectual, de una filosofía sistemática⁴⁰². Esto último nos lleva a pensar que si las cuestión de las creencias era para Ortega uno de los pilares de su nueva metafísica de la vida humana, algún atributo debió encontrar en ellas que las hiciese dúctiles al análisis conceptual a pesar del carácter ejecutivo, inconsciente e irracional del «contar con» descubierto en las lecciones sobre la ejecutividad.

De este modo, la primera pregunta a la que nos enfrentamos es la siguiente: *¿cómo es posible que aquello que pertenece al ámbito pre-teorético del vivir sea precisamente lo que fundamente una teoría de la vida humana?*

El elemento que nos permite mediar entre los dos extremos de esta paradoja es la reflexión sobre la *temporalidad* de la vida humana que el filósofo madura entre 1929 y 1934. Como ya he señalado en otras ocasiones, el paso decisivo entre la razón vital y la razón histórica se produce precisamente en ese periodo cuando, partiendo de la crítica al idealismo, Ortega llega a la convicción de que la indigencia propia de la realidad radical no implica que ésta carezca de consistencia. «La realidad o consistencia del hombre le viene dada, pues, no por su cuerpo ni por su alma sino por su tiempo» (IX, 576; PG, 1943). La vida consiste, pues, en ser acontecimiento.

402. Podemos situar dicho momento entre 1933 y 1934. La justificación de esa fecha la encontramos tanto en el análisis textual de las obras de esos años —*En torno a Galileo, Historia como sistema* y el *Prólogo para alemanes*—, como en testimonios de carácter más íntimo extraídos de su correspondencia. Así, en carta a Curtius fechada en diciembre de 1937 encontramos lo siguiente: «En realidad, mi situación es enojosa; porque hace cuatro años que debían estar fuera de mí, objetivadas, las dos grandes masas de pensamiento que representan mis dos títulos *El hombre y la gente* y *Aurora de la razón histórica*. Son todo un sistema filosófico que me hierve dentro, resultado de toda mi vida y que está ahí -dentro de mí- presto en todos sus detalles. Desdichas encadenadas me han impedido redactarlo con la dignidad correspondiente.» J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 103.

Su radical indigencia es explicable por la tensión dramática entre la ejecutividad del yo «que tiene la extraña consistencia de ser futurición» (IX, 535; RH, 1940) y lo dado por la circunstancia, que en su mayor parte consiste en ser pasado ejecutivo —aunque posea la apariencia de fijeza y estabilidad como resultado del olvido de su consistencia histórica.

Al analizar esta última cuestión a propósito de la lectura de *Historia como sistema*, dábamos con un término que nos proporcionaba la clave para abordar este apartado: la «experiencia de la vida». Lo que de ella nos llamaba la atención es una cualidad que la emparenta con las creencias: su naturaleza híbrida entre lo sapiencial y lo ejecutivo. Decíamos de este término —tan hegeliano por otra parte— que es el modo en que la vida se va enrollando sobre sí misma convirtiendo la experiencia en un saber que también es instancia vital y orienta nuestra conducta limitando la dimensión de futurición de nuestra vida. Es a través de este proceso dialéctico cómo la realidad radical, que es pura indigencia, va ganando consistencia expandiéndose en un progresivo ejercicio de autolimitación.

La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se re-convierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. (IX, 1198; SIHU, 1948)

Si aceptamos que Ortega fija como objetivo de su filosofía el encontrar el modo de hacer una filosofía desde el punto de vista del vivir mismo, la «experiencia de la vida» sería, sin duda, la única perspectiva adecuada para tal propósito puesto que es un saber «que es, a la vez y de suyo, vivir». Sin embargo esta posibilidad queda vedada desde el momento en el que reparamos en que si la vida es siempre vida individual, su saber es necesariamente intransferible.

Sin embargo la filosofía de Ortega no acaba en el solipsismo: el hecho de que la vida sea radical soledad no implica que sea la única realidad. Vivir consiste en *tener que ser fuera de mí*, de tener que realizar en un elemento distinto de mí mismo.

A la soledad que somos pertenecen -y forman parte esencial de ella- todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es -sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* -porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo (X, 166; HG, 1949).

Una gran parte de ese elemento que en su ajenidad forma parte inexorable de mi vida es el estrato credencial que quedó presentado en el esquema estructural de la vida humana. El plano de las creencias es el responsable de que lo dado fatalmente por la circunstancia no se presente como absoluta incertidumbre sino como una realidad cuyo sentido puede revestir la forma de facilidad o dificultad para mi personal proyecto vital. Dicho de otro modo: *El horizonte de sentido en el que «lo otro» se intersecta en mi vida es el ámbito de las creencias.*

La presencia de «lo otro» se me da —casi siempre— mediada por un *sentido* con el cual ya cuento y en el que raramente reparo. Dicho sentido me es presente bajo la forma de un saber ejecutivo que actúa como instancia vital a la hora de orientar mi conducta y que reobra en mi vida configurando mis posibilidades. A pesar de esta descripción, el saber del «contar con» credencial no es coincidente con el de la «experiencia de la vida»: en parte es ingrediente de ella y en parte actúa como fundamento de ésta. Y es que la paradójica condición del vivir humano nos desvela que la consistencia de «lo otro» no se agota en la inmanencia que le da el ser una realidad radicada en mi vida, sino que también posee un carácter trascendente que desborda los límites de mi personal existencia. Las creencias rebasan por tanto el ámbito de lo individual. Y lo hacen tanto en el espacio —puesto que son necesariamente compartidas por numerosas vidas individuales—, como en el tiempo —ya que su devenir no se corresponde con el ritmo de la vida individual sino con el de la vida histórica y social. Dicho de otro modo: el elemento en el que cada cual está llamado a realizar su vida está constituido

en gran medida por otras vidas que me son compresentes en diversos planos de proximidad tanto espacial como temporalmente.

Esta consideración dual de las creencias indica que siendo la «experiencia de la vida» siempre vida individual, en uno de sus aspectos es también «*experiencia de la vida colectiva*» (IX, 1201; SIHU, 1948). Esto dirime el problema que planteábamos de adoptar el punto de vista de la vida. Porque aunque la dimensión que corresponde al yo queda en gran parte oculta en el secreto que cada cual es para sí mismo y en ese sentido el vivir siempre escapa a la pretensión de la razón, sí que es posible fundamentar una filosofía «desde dentro» de la vida en el análisis y narración de las creencias. Dicha filosofía se concretaría en su dimensión inmanente en una *teoría general del vivir* que mostrase la función e interrelación entre los diferentes ingredientes de toda vida humana y en su dimensión trascendente en una *razón a posteriori del efectivo devenir histórico*.

Una vez aclarado en qué sentido perteneciendo las creencias al ámbito pre-teorético del vivir pueden servir como fundamento de una teoría sistemática de la vida humana podemos pasar al análisis de las mismas. Pero antes de desgarnar las categorías en las que se enmarca esta exposición, es precisa una última observación: al igual que el resto de ingredientes de la vida humana, las creencias son un elemento móvil en al menos tres aspectos:

- 1) por su evolución terminológica en el pensamiento orteguiano⁴⁰³
- 2) por ser un concepto ocasional cuyo contenido debe ser concretado

403. Recordemos que en la primera navegación, sobre todo en *Investigaciones psicológicas* y los cursos de Buenos Aires de 1916, Ortega aborda la cuestión de la creencia desde una perspectiva eminentemente fenomenológica tal y como ha sido demostrado por Rafael Lorenzo Alquézar en su tesis doctoral *El concepto de creencia en Ortega*, UNED, 1999. Sin embargo, a partir de 1929 la consideración de las creencias pasará de ser un mecanismo psicológico para ser consideradas desde un enfoque metafísico en función de su misión vital de orientación. El desarrollo de la noción de creencia en la segunda navegación llevará del énfasis en la dimensión interpretativa y ficcional de las creencias a una progresiva acentuación de su dimensión social e inconsciente hasta el punto de que su propia denominación será sustituida en más de una ocasión por la de «vigencias sociales». En este sentido, en las última década de la producción orteguiana la cuestión de las creencias quedará desdibujada en los prolijos ingredientes que componen el elemento social de la vida humana.

espacio-temporalmente en la vida efectiva

- 3) porque «toda categoría, o concepto general sobre realidades históricas, tiene una magnitud escalar. [...] Es decir [...] que la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectiva realidad, puede darse con más o menos plenitud de sí misma⁴⁰⁴». (IX, 1307; SIHU, 1948)

Estas tres consideraciones sobre la versatilidad de las creencias deben ponernos en guardia ante nuestros propios propósitos de expresar con algún modo de fijeza las características de aquello que, ni desde el punto de vista de la obra, ni desde el punto de vista de su propia naturaleza posee estabilidad. No obstante, al margen de su carácter deíctico, las creencias son un elemento estructural de toda vida humana y también es posible trazar ciertas líneas de continuidad entre los diferentes momentos de la producción orteguiana. Advertidos por tanto de la precaución con que es necesario leer cada una de las afirmaciones que se hagan en los siguientes apartados, encuadraremos la descripción de las creencias en las siguientes coordenadas vitales⁴⁰⁵:

- Sociales-individuales
- Realidad-ficción
- Racionales-irracionales
- Conscientes-inconscientes⁴⁰⁶

404. Sobre esta cuestión es necesario tener en cuenta que el carácter ejecutivo de las creencias puede darse con las más diversas intensidades según sea el estado efectivo de éstas en tanto vigencias sociales. Así pues, el hecho de que un individuo viva en un periodo de fe viva, de fe inerte o de crisis histórica es determinante a la hora de considerar en qué medida e intensidad la creencia actúa como instancia vital de su personal existencia.

405. Aunque desde un punto de vista expositivo pueda parecer ilógico o insuficiente, considero que la contradicción en los caracteres del ámbito credencial de la vida humana es su principal virtud pues es reflejo del carácter complejo y paradójico de la propia vida. Si aceptamos que el enfoque metafísico es el adecuado para abordar esta cuestión, no podemos negar que la efectiva concreción de las creencias en la vida de cada cual puede asumir todos los matices que van de uno a otro extremo de los atributos que aquí presentamos pues estas características no pertenecen en exclusividad a las creencias sino que proceden del efectivo vivir humano.

406. Nótese la semejanza entre esta serie dual que describen las creencias con la caracterización

4.1 CONSISTENCIA ONTO-EPISTÉMICA

del perspectivismo como modo de articular las diferentes dimensiones de la vida humana. Uno de los propósitos de esta investigación consiste precisamente en mostrar cómo las creencias asumen en la segunda navegación los propósitos dictados para el perspectivismo en la etapa anterior.

4.2 Dimensión social-individual de las creencias

Dejando al margen la consideración sobre la primera navegación en la que las creencias son abordadas desde un enfoque fenomenológico como un mecanismo intelectual, en el desarrollo de la segunda navegación encontramos una progresiva caracterización de las creencias en función de su carácter social.

En términos generales podemos decir que las creencias pasan de ser consideradas como una propiedad del sujeto en tanto que «ideas vivas» o «convicciones particulares⁴⁰⁷», a ser la parte de mi vida que me es ajena y me es impuesta con absoluta independencia de mi individualidad. La caracterización formal de ideas y creencias demarca con claridad el ámbito de las convicciones personales a las cuales llegamos en virtud de motivos o razones, y el ámbito de las creencias cuya interacción con el individuo presenta el carácter envolvente y ubicuo de presión atmosférica (V, 615; V, 1940), (X, 283; HG, 1949). La aparente claridad que encontramos en la distinción entre ideas y creencias de 1936 se complicará y enriquecerá a través de los distintos estudios sociológicos que Ortega realiza en obras como *El hombre y la gente*, *Del Imperio Romano* o *Sobre Una nueva interpretación de la Historia Universal*. Aunque el término «creencia» no llega a desaparecer, sí podemos decir que en los últimos años pierde cierta densidad ontológica y en muchas ocasiones llega a quedar diluido o solapado con otras nociones propias del análisis social como «vigencia», «instancia social», «opinión pública» o «usos».

Después de esta aclaración quizá sorprenda nuestra defensa de una caracterización dual de las creencias entre lo social y lo individual, máxime teniendo en cuenta que tanto los textos del filósofo como la opinión de aquellos que han tratado el tema no dejan lugar a dudas sobre la adscripción social de las creencias: «no puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva» (V, 616; V, 1940).

407. Véase por ejemplo la noción de cultura en 1930 o *En torno a Galileo*.

Si algo podemos afirmar con seguridad de las creencias es que son absolutamente independientes del apego individual. No sólo quedan al margen de la adhesión intelectual, también son indiferentes a la voluntad, estimación y sentir personal. No pertenecen al individuo sino a la sociedad. Es precisamente en el carácter social e impersonal donde reside la firmeza e incuestionabilidad que las define. Mientras que las ideas están siempre en disposición de ser rebatidas y son por tanto revocables, las creencias son *lo incuestionado*, no tienen puertas ni ventanas, no aparecen como construcción humana sino como paisaje en el que la vida se encuentra ya instalada. Ya sea como facilidad por la coincidencia con el contorno social o ya sea como dificultad por el desencaje entre el sentir individual y las vigencias colectivas, lo cierto es que toda vida humana discurre inexorablemente por el cauce de las creencias de su tiempo. Incluso el que cree discrepar «está, sin advertirlo, ganado subterráneamente por la creencia vigente y es de ésta y no de aquélla de quien en verdad, vive» (V, 319; OPI, 1934).

Las creencias no pertenecen al individuo, por eso no aparecen como contenidos de nuestra vida sino que se imponen con la eficacia hegemónica de lo real. La fuerza impositiva de las creencias, la intensidad con la que estas se nos presentan como realidad y el grado de coacción que ejercen sobre el individuo, está determinado por su vigencia social. La conexión entre la vigencia y realidad que cuando algo posee el carácter de plena vigencia actúa como referente y justificación de las conductas y opiniones de los hombres particulares⁴⁰⁸. Las creencias son, pues, esencialmente sociales y como tales poseen un aspecto negativo —pues son tardígradas, ininteligibles, mecánicas, coactivas, impersonales, irresponsables y deshumanizadas— y un aspecto positivo pues no solo son un puente entre lo individual y lo social que permite la comprensión tanto del prójimo como del antepasado, sino que

408. Recordemos que Ortega glosa los caracteres de la vigencia del siguiente modo: «1º, que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra adhesión individual, sino que, por el contrario, indiferente a nuestra adhesión está ahí, tenemos que contar con ella y ejerce, por tanto sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella. 2º viceversa: en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de poder en que apoyarnos.» (X, 320; HG, 1949).

hacen posible el todo social al aunar las individualidades bajo instancias últimas superiores a la suma de las voluntades que la componen (VI, 92ss; IR, 1941). No es necesario que insistamos más en su carácter social.

La cuestión que me interesa traer aquí porque quizás ha sido más desatendida es su *dimensión de individualidad*. Lo primero que cabe advertir al respecto es que cuando hablamos de su carácter individual no nos estamos refiriendo a un estado mental por el cual el sujeto da por cierto algo sin que en su asentimiento medie el análisis racional. El enfoque psicológico o epistemológico —que quizá tenga sentido si lo referimos a la noción fenomenológica de creencia que aparece en la primera navegación— queda totalmente desacreditado desde un punto de vista metafísico. Ortega señalará expresamente que el componente psicológico que pueda haber en la creencia resulta completamente indiferente para su análisis, pues la psicología siempre nos ofrecerá un enfoque parcial y subalterno respecto de la realidad radical (VI, 663-664; IC, 1936). Quede claro por tanto que no se trata de una cuestión epistemológica sino estrictamente metafísica. «Creer no es ya una operación del mecanismo intelectual sino que es una *función* del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer» (IX, 176; EEV, 1934). Así pues, nuestro análisis sobre la dimensión individual de las creencias deberá situarse en el plano primario del quehacer vital. No en vano, la realidad radical es definida en innumerables ocasiones por su tensión dramática. La vida «es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser» (V, 131; PGDD, 1932).

Estas consideraciones nos llevarían a concluir que si las creencias determinan el escenario y el *atrezzo* del drama vital, el argumento es competencia del «yo». Aunque *a priori* esta deducción parece pertinente, lo cierto es que las creencias no pertenecen al «yo» sino a «mi vida» y por ello también están presentes en todos los estratos de *esse* que a efectos expositivos hemos dado en llamar «yo» en oposición a la «circunstancia» y que abarca el «proyecto vital», el «yo interindividual» y la «vocación». Para desarrollar esta

cuestión tomaré prestada la lúcida distinción que Antonio Rodríguez Huéscar establece entre el *proyecto en el que estoy*, el *proyecto que me doy* y el *proyecto que soy*⁴⁰⁹.

a) *Dimensión credencial del proyecto en que estoy (yo interindividual)*. La conexión entre estos dos elementos es evidente pues el proyecto en el que estoy es en su mayor parte aquel que heredo de la tradición. Los usos, costumbres, valoraciones y demás elementos que hacen de mi mundo un lugar atópico me son primariamente inyectados por mi entorno más cercano a través de la familia, la educación y el propio lenguaje. El mundo en el que me encuentro viviendo y desde el cual proyecto mi personal vivir posee de suyo cierta proyectividad con la que ya cuento en mi efectivo trato con él. Así pues, las creencias funcionan como *instancias de sentido* que constituyen un fondo primario de realidad significativa desde la cual el individuo se hace cargo de su personal e intransferible instalación existencial.

Por otra parte, la preocupación de Ortega por patentizar que lo circundante no es un medio común y genérico sino un *paisaje vital* son constantes desde sus primeros escritos. En ese sentido, si existe un mundo social, objetivo y compartido, éste se me da como abstracción de mi personal contorno pragmático. El mundo en el cual se desarrolla mi vida no se corresponde con el de ninguna otra vida, es personal, intransferible e incanjeable. Ahora bien, la consistencia individual de mi mundo como conjunto de facilidades y dificultades no responde a una creación absoluta del yo, ni se sostiene directamente en la circunstancia desnuda, sino que se constituye sobre un estrato credencial en el que ya me encuentro cuando reparo en mi vivir. Dicho estrato es también el puente que comunica mi individualidad con otras, haciéndonos compresentes a través de un imaginario mundo compartido. En otras palabras: *las creencias constituyen el bastidor del mundo pragmático individual y lo ligan al Mundo objetivo y común*.

409. Rodríguez Huéscar, A. *Semblanza de Ortega*. Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 230.

b) *Dimensión credencial del proyecto que me doy (proyecto vital).*

Ateniéndonos al esquema estructural de la vida humana que presentamos en el capítulo anterior podemos afirmar que mientras que el proyecto en el que estoy puede incardinarse en el plano de las creencias, el proyecto que elijo se sitúa sin duda en el plano de las ideas. Puesto que «la vida es una operación que se hace hacia adelante» (V, 120; PGDD, 1932), la elección de cada quehacer humano participa siempre de un mayor o menor grado de ensimismamiento en el que el individuo ejecuta una ecuación entre aquel que *ya es* y aquel que *tiene que llegar a ser*. Bien, si el término *ad quem* del quehacer lo determinaría el problemático término de la vocación que trataremos un poco más adelante, el punto de partida corresponde al proyecto en el que estoy que acabamos de analizar.

El hecho de que la formulación de mi personal proyecto vital acontezca en el plano de las ideas no lo hace invulnerable al influjo de las creencias, ya que si estas constituyen el suelo vital desde el que la vida se hace a sí misma, todo cuanto en ella ocurre remite de algún modo a dicho estrato. Por una parte, las creencias determinan una porción considerable de mi proyecto puesto que ellas configuran los límites de mi mundo y por tanto el marco de lo posible y lo imposible delimitando así la consideración de mis posibilidades vitales desde un determinado nivel histórico. Por otra parte, aunque pretendiese determinar mi personal proyecto por oposición a toda creencia, siempre estaría ligado a ellas. Empezando por el propio lenguaje con el que intento formular mi individual vocación en el que ya está operando un determinado fondo credencial de lo real⁴¹⁰. Gómez Muñoz describe con exactitud la latencia ejecutiva del plano de las creencias al afirmar que «el orbe intelectual del individuo está sujeto a ellas, al modo como se está sujeto a la tierra que se pisa. Dicho de otra manera: las

410. «No pertenezco a ella [sociedad] por adhesión individual mía —de albedrío o de sentimiento— sino porque las formas colectivas de esa sociedad (lengua *weltanschauung*, costumbres, etc.) *constituyen* el estrato primario de mi ser. De suerte que aunque, ejecutando un acto violento yo me separe de esa sociedad la llevaré dentro de mí.» Carta a Curtius fechada el 14-1-1939 en J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 124.

creencias son fuerzas latentes, ajenas al horizonte inmediato de cada acción o cada pensamiento del sujeto, pero compresentes en cada uno de ellos y en su integridad⁴¹¹.» Si por una parte aparecen como un fundamento latente del pensamiento, por otra parte las creencias también funcionan como presencias ejecutivas a las que el individuo apela en su condición de realidad a la hora de sustentar sus opiniones, decisiones y acciones ante los demás y ante sí mismo⁴¹². Así pues, podemos decir que *funcionan como instancias últimas que no sólo regulan la convivencia social sino que son fuente y justificación del quehacer individual*⁴¹³.

c) *Dimensión credencial del proyecto que soy (vocación)*. Al constituir el núcleo de nuestra intimidad y pertenecer al estrato enigmático de nuestra existencia, la vocación quedaría al margen de la ejecutividad de las creencias. Casi es obligado pensar que creencias y vocación son los polos opuestos desde los que se articulan otras tantas dicotomías del vivir humano: soledad-sociedad, autenticidad-inautenticidad, minoría-masa... Pero lo cierto es que, examinados con detenimiento no encontramos en ninguno de esos pares un elemento puro, todos ellos son susceptibles de las más variadas proporciones en razón de su interno dinamismo. Con esto en mente nos preguntamos si esto ocurre también con el «fondo insobornable».

Si nos atenemos a algunos textos de los años cuarenta⁴¹⁴ nos encontramos con que el estrato más profundo del *yo*, aquel que constituye mi íntima mismidad, también podría ser un elemento poroso a las creencias. Resultaría pues, que siendo la vocación «previa a la intervención de lo extraño o ajeno» (IX, 901; CLV, 1947), ese *yo* que auténticamente somos

411. Gómez Muñoz, J. C. "Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. nº 18, 1983, p. 82.

412. «No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sentimos sobre nosotros. A ella referimos todas nuestras dudas y disputas como a un tribunal supremo» (V, 673; IC, 1936).

413. Téngase en cuenta que no se trata de una justificación fundamentada en razones sino en la evidencia que la vigencia social otorga a lo creído en tanto que efectiva realidad.

414. Especialmente en los estudios biográficos como los de Goethe, Vives, Velázquez y Goya.

no es, por fuerza, siempre idéntico. Al contrario, experimenta mutaciones que a veces son radicales y tampoco provienen de nuestro albedrío sino que se producen en él, más o menos motivadas por experiencias de la vida, pero, en última instancia, con un carácter de inexorable espontaneidad. (IX, 806; SLG, 1946)

Resultaría por tanto, que ningún ingrediente de la vida humana permanece impasible al continuo reobrar de la experiencia de la vida sobre sí misma, también nuestra intimidad participaría del progresivo saber de la vida sin por ello perder su carácter de irrevocabilidad y necesidad.

Puesto que existe cierta isomorfía entre la experiencia de la vida individual y el devenir histórico también sería posible vislumbrar desde el punto de vista de la vida colectiva cierta evolución en las vocaciones ya que éstas «son susceptibles de cultivo, de cultura y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo. De aquí la modificación de los estilos, sus avances y retrocesos y estancamientos» (IX, 902; CLV, 1947). Ahí radicaría la paradójica condición de la vida humana, la mutua reciprocidad y coexistencia entre el yo y la circunstancia cala hasta los estratos más profundos de nuestra intimidad. Tanto es así —dirá el filósofo— que «todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente "vida colectiva" [...] entra a formar parte del yo auténtico que somos» No podría ser de otra forma pues «de otro modo seríamos unos monstruos y la existencia se nos haría imposible. Somos todos en gran medida, en demasiada medida, *hombres de nuestro tiempo*» (IX, 406; VM, 1940). El célebre *dictum* de *Meditaciones* cobra así un inesperado nivel de profundidad al desvelarnos que la tensión dramática entre el yo y su circunstancia se da tanto por su componente de ajenidad como por su mutua reciprocidad.

Estas reflexiones sobre el carácter «dinámico» del fondo insobornable plantean no pocos interrogantes pues parecen no encajar con las líneas directrices del pensamiento orteguiano. En primer lugar cabe plantearse si no opera cierto hegelianismo en la afirmación de que desde un punto de vista

histórico las vocaciones se van depurando en consonancia con la altura de los tiempos. La acción de la experiencia de la vida sobre el fondo insobornable actuaría como una fuerza teleológica, si bien de signo negativo. La segunda objeción la tomo del profesor García-Gómez quien a propósito de la última cita que ilustra nuestra exposición observa que lo que está en juego es en último término el «hiato esencial» entre yo y mundo: pues o bien éste queda aniquilado —si la vocación es porosa a las creencias— o bien resulta infranqueable «en el sentido de que el mundo sería del todo ajeno e inútil a los efectos de comprender lo que *debemos* ser y de cumplirlo por su medio, que es el único a nuestra disposición para ello.⁴¹⁵» En mi opinión el planteamiento orteguiano es más coherente con la segunda que con la primera parte del dilema puesto que el fondo insobornable pertenece a la dimensión enigmática de la existencia. La vocación es silente, queda al margen de cualquier deducción sobre lo que a ella deben los usos y creencias. Los envíos que el hombre cree recibir de su vocación aparecen ya formulados por cada cual en el plano ideativo en función de la concreta circunstancia, es por tanto en ese ámbito y no en el de la estricta vocación donde podemos juzgar la medida entre lo propio y lo ajeno en el proyecto vital.

En cualquier caso, no se deduzca de esta breve exposición que las creencias tienen alguna primacía sobre el yo; idéntico análisis podría haberse realizado sobre la interrelación entre los diferentes estratos de la existencia desde el lado del «yo». La vida auténticamente humana sólo es posible en el mutuo dinamismo entre todos sus componentes, pues tan carente de vida resulta la consideración del yo al margen de las creencias como la de las creencias sin referencia a cada uno de los yoes que les dan vigencia.

Esto nos lleva a una última consideración sobre el carácter social-individual de las creencias y es el que se refiere a la posibilidad de que las creencias sean individuales. Después de lo visto hasta aquí parece que no

415. Jorge García-Gómez, *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 168.

tiene sentido plantearse esta cuestión puesto que está claro que las creencias son aquello en lo que el hombre ya se encuentra, mientras que a las convicciones personales —por muy vigorosas que sean— siempre llegamos por motivos y razones (V, 616; V, 1940). Sin embargo, si rastreamos los textos comprobamos que aunque la insistencia en el carácter social de las creencias es cada vez mayor Ortega no cierra completamente la puerta a la posibilidad de que existan creencias que no dependan del contorno social. Así, en *Del Imperio romano* dirá que «es muy difícil que una creencia [...] pueda existir bajo la forma de creencia individual» (VI, 92; IR, 1941).

El requisito para que algo sea considerado como una creencia es que el hombre se encuentre con una realidad distinta de sus conjeturas y ocurrencias sobre lo real, una realidad cuya patética e inexorable presencia le sea impuesta, no por razones y argumentos, sino con la fuerza ejecutiva de lo real.

Sorprendentemente, la descripción que acabamos de hacer que tan bien nos encaja con lo que hasta ahora hemos visto sobre las creencias no se refiere a ellas, la encontramos al final de *Historia como sistema* a propósito del concepto de *revelación*. Aunque se trata de una cuestión delicada tanto por la naturaleza del término como por la ausencia de desarrollo en la obra de Ortega, creo que es posible hablar de dos modos de darse las creencia en la vida humana:

- La creencia que el hombre *hereda* automáticamente de lo social: que es la que procede de un largo proceso histórico por el que las ideas se objetivan a través de la vigencia social.
- La creencia que el hombre *experimenta* a través de la revelación como un choque con una realidad trascendente. La creencia que procede de esta experiencia es absolutamente individual. Aunque también es usual que varias personas lleguen a creencias similares en un tiempo más o menos común ya la revelación está ligada a la dialéctica histórica de la experiencia de la vida colectiva. Las

creencias originadas de este modo también son fuente de ideas, teorías e interpretaciones del mundo que con el paso del tiempo pueden adquirir vigencia social y consolidarse como creencias del primer tipo⁴¹⁶.

Queda por tanto establecido que es posible que lo que primero fue creencia individual a través de una revelación se transforme en creencia colectiva en el complejo proceso por el que las ideas devienen en creencias. Lo que aún nos queda por investigar —y dada su complejidad quedará aquí tan solo apuntado— es la posibilidad de que las creencias colectivas se conviertan en creencias individuales. Dicho de otro modo: si es factible, en qué modo y medida que el individuo se haga cargo de la autenticidad de su creencias sin que éstas pierdan su ejecutividad. En definitiva, se trata del problema de discernir entre aquello que creo por cuenta de la sociedad y lo que creo por cuenta propia, o cómo es posible la coincidencia consigo mismo⁴¹⁷.

416. Esta distinción está operando en Ortega cuando explica el origen de la creencia en la razón por Descartes y su extensión a la modernidad, así como el descubrimiento de la Idea de la Vida en su contemporaneidad. A propósito de esto último encontramos lo siguiente: «Esta Idea, así, con mayúscula, porque ella misma lo es, es todo lo contrario que una ocurrencia. Las ideas con minúscula pueden o no ocurrírseles a los hombres; depende ello del puro azar en virtud del cual tal combinación de conceptos surge o no en la mente de un individuo. Pero una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres, porque *es una forma necesaria del destino humano*, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores. Ideas de este orden son el estoicismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en éste u otro hombre -que se le han ocurrido-, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha *están en ellas*. todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia que son. Por eso los nombres de estas Ideas matrices designan épocas.» (VI, 223; GD, 1933) el subrayado es nuestro. También en (VI, 851; FOF, 1953) y (IX, 517; RH, 1940).

417. Este problema no es menor pues en él reside en gran medida la cuestión de la verdad sobre la que Huéscar apunta lo siguiente: «Cuando esta "coincidencia consigo mismo" se ha logrado, se está en la verdad, porque entonces y sólo entonces hay coincidencia entre lo que de verdad se cree (y no sólo entre lo que uno cree creer -que puede ser una doble falsa creencia-) y lo que de verdad se piensa (y no sólo lo que uno cree pensar de verdad, que puede ser sólo algún grado de mera simulación de pensamiento). En fórmula del propio Ortega: "sólo cuando de verdad pienso, pienso la verdad.» Rodríguez Huéscar, A. *op. cit.*, p. 206-207.

4.3 Realidad y ficcionalidad del sistema de creencias

El segundo aspecto de las creencias que vamos a abordar es el de su carácter de realidad-ficción. Una primera mirada sobre los textos de los años treinta nos llevaría a pensar que la evolución de estos atributos corre en paralelo a la que ya vimos a propósito de su dimensión social-individual: mientras que en el periodo de 1930-1933 se acentúa el carácter ficcional del mundo como «interpretación» o «esquema intelectual», en los años posteriores la vinculación de las creencias con la capacidad imaginativa del hombre se ve atenuada en la medida en que se intensifica su carácter ontológico en tanto que son realidad en que «vivimos, nos movemos y somos».

Para entender este aparente giro en la consideración ontológica de las creencias es necesario dar un paso atrás y ver con mayor perspectiva la evolución dialéctica de las propuestas metafísicas con las que se inicia la segunda navegación orteguiana ya que la formulación definitiva de la noción de creencia a la que el filósofo llega a mediados de los treinta se produce en la convergencia de dos temas a los que Ortega había prestado especial atención entre 1929 y 1933:

- a) la presencia ejecutiva de la realidad como «contar con» y
- b) la caracterización del conocimiento como quehacer fantástico.

Como hemos visto a lo largo de este estudio, uno de los desarrollos más importantes en la metafísica orteguiana de la llamada segunda navegación se produce en 1929 a partir de la consideración ejecutiva de la realidad radical. Sin duda, Ortega pretende dar un paso más allá del idealismo —y esto incluye también a la fenomenología— al hacer del «contar con» el modo de presencia inmediata de la ejecutiva coexistencia del yo-mundo: antes de ser objeto para mi conciencia, la realidad me es presente en modo de latencia ejecutiva con la que efectivamente cuento y a la cual refiero todos mis actos vitales:

Con el fin de expresar esa extraña presencia no intelectual, no noética y objetiva que ante mí tiene mi vida y en la nomenclatura de reducir al *minimum* la perturbadora interpretación idealista, diremos que “el existir algo para mí” es un “contar yo con” ello. Mi vida es contar yo conmigo y, a la vez, con algo que no soy yo y que llamaremos lo Otro = circunstancia, mundo. (VIII, 227; VE, 1929)

Si bien esta cuestión del «contar con» no será retomada por Ortega hasta 1934, la reflexión sobre el carácter netamente ejecutivo de la realidad radical abrirá una nueva perspectiva sobre la consideración de la vida como fabricación de sí misma y del conocimiento como instrumento fundamental para la ejecución de dicho quehacer. En los textos de 1932 y 1933 la descripción que Ortega hace del ser humano se aleja definitivamente del *homo sapiens* y se consolida como «animal fantástico». La oposición a la tradición aristotélica se hace manifiesta en las numerosas ocasiones en las que se afirma que el conocimiento no responde a una curiosidad innata sino a la necesidad vital de orientación. El par ensimismamiento-alteración servirá al filósofo como eje explicativo del quehacer vital humano en tanto que «constructor de mundos» y «novelista de sí mismo» ya que la vida del hombre está ligada a la forzosidad de anticipar el ser de las cosas y de sí mismo para evitar caer en el caos de la incertidumbre.

En mi opinión, la consecuencia más interesante de la incardinación vital del conocimiento que se produce en estas fechas es que el «ser» deja de estar ligado a una realidad trascendente para funcionar en una *perspectiva intravital*, como «plano», «figura» o «esquema» de lo que cada cosa representa en mi vida. Este giro en el pensamiento de Ortega será determinante en el paso de la razón vital a la razón histórica puesto que le permitirá reconsiderar todo su pensamiento anterior desde una nueva perspectiva en la que las creencias ocuparán un lugar central.

Como vimos, el resultado de este nuevo planteamiento cognoscitivo es la progresiva desintelectualización de lo real por la que el «mundo» pasa a ocupar la función de mapa de realidad que hasta entonces quedaba reservada a la «cultura» y que culminará en la noción de creencia en la que

convergen las dos cuestiones que indicaba más arriba: la consideración de la realidad como ejecutividad y el carácter fantástico del conocimiento. De este modo, la formulación de las creencias a la que Ortega llega a la altura de 1934 recoge la caracterización del conocimiento en tanto que *construcción histórica* cuya finalidad es la orientación vital al mismo tiempo que reconoce el estatuto de las creencias como *absoluta realidad*, como el suelo firme que nos sustenta y desde el cual vivimos sin reparar en él. Ortega recuperará el carácter ejecutivo del «contar con» como modo de presencia inmediata de lo real al reparar en que en mi cotidiano vivir la realidad se hace presente a través del sistema de creencias en el que cada cual se encuentra ya inmerso.

Esta nueva consideración del «contar con» a partir de la reflexión sobre el carácter ficcional del conocimiento aporta un matiz nuevo a la presencia ejecutiva de lo real que no estaba en 1929: la *sistematicidad*. En lo que tienen de realidad, las creencias son pura ejecutividad o instancia vital, pero en lo que tienen de construcción fantástica también poseen cierta arquitectura sistemática por la que el «ser» de cada cosa queda ligado al resto formando algo así como una *ficción de totalidad*⁴¹⁸. No podemos hablar con rigor de creencias aisladas, las creencias siempre forman un sistema, constituyen una red de sentido que como apunta Gómez Muñoz «tiende a ser completo pero nunca lo consigue (a tal fin las ideas actúan cubriendo ortopédicamente el hueco de las creencias); se trata pues de un *sistema abierto y móvil*⁴¹⁹». En cualquier caso, la descripción de las creencias como el suelo desde el cual se vive y su caracterización como sistema jerárquico forjado históricamente será fundamental puesto que aquello que posibilita nada menos que «descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo» (VI, 48; HS, 1935).

418. Entiéndase bien, la sistematicidad de las creencias no tiene un origen *ad hoc*, su carácter jerárquico procede del lugar que ocupan en el efectivo vivir. Afirmamos que es una construcción ficcional en el sentido de que ese lugar vital está determinado en gran medida por la sedimentación social. Así, cada pueblo y cada época establece los diferentes planos de realidad que constituyen la red significativa en la que queda inserto el sistema de importancias de cada vivir individual.

419. J. C. Gómez Muñoz, "Crear para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. n° 18, 1983, p. 86

Hasta aquí la evolución de esta característica en la formación de la noción madura del término en la segunda navegación. Si ahora atendemos a la aparición del tema en el conjunto de textos posteriores a *Historia como sistema* vemos que la caracterización de las creencias oscila entre dos descripciones bien diferentes. Mientras que en las obras de carácter social se hace hincapié en el aspecto ontológico de las creencias como fundamento histórico en tanto que son instancias últimas a las que remite el consenso social⁴²⁰, en los textos sobre la función y sentido del quehacer filosófico se presta especial atención a la dimensión dóxica o interpretativa de las creencias llegando incluso a presentar al filósofo como una figura cercana al profeta cuya misión es la de enfrentarse a la *doxa* u opinión común y mostrar desde su ensimismamiento la paradójica realidad desnuda⁴²¹. Aunque existe cierta dosis de exageración en ambos extremos y la oscilación entre unas y otras descripciones puede desorientar al lector, lo cierto es que ambos factores coexisten sin que por ello la formulación de las creencias resulte inconsistente⁴²². Antes de ver de qué modo las creencias pueden ser consideradas a un tiempo realidad y ficción puede sernos de alguna ayuda ver cada uno de estos dos elementos por separado.

420. Véase por ejemplo: (VI, 90-96; IR, 1941), (IX 1278-1295; SIHU, 1948) o (X, 409-425; CMC, 1954)

421. Entre otros lugares: (IX, 398; HG, 1939), (VI, 159-161; PHFB, 1942), (IX 648-652; RH, 1944) y (IX 1108; IPL, 1947)

422. Coincido con García-Gómez en considerar que ambas descripciones no se corresponden con dos tipos de creencia sino con «dos aspectos funcionales de una misma noción» *Camino de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 130. Creo que Javier San Martín ha sido el primero en destacar la presencia de dos concepciones distintas de creencia. En su análisis sobre *Ideas y creencias* observa que la descripción de la interacción entre ideas y creencias varía en función del enfoque de estas últimas. No obstante, su presentación invierte los términos de la nuestra pues considera que desde una perspectiva metafísica se sigue la serie [creencia-duda-idea] haciendo hincapié en el carácter de realidad de la creencia, mientras que el enfoque socio-histórico se pone al descubierto la dimensión ficcional del sistema de creencias en la secuencia [realidad desnuda-duda-idea-creencia]. «Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega» en VV.AA. *Estudios sobre la creencia en Ortega*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1994, Cuadernos de Trabajo I, pp. 67-97 En mi opinión, el hecho de que las dos exposiciones adjudiquen intereses opuestos a los enfoques metafísicos e históricos no es significativo, pues el carácter ambivalente de las creencias permite la lectura en ambas direcciones. Lo interesante en cualquier caso es ver que el problema de fondo está —como afirma San Martín— en si la realidad se nos da «en persona» o «como enigma». (p. 75).

La *dimensión de realidad* del sistema de creencias está fuertemente ligada a su carácter social. En ese sentido ya vimos que la principal caracterización de las creencias es que generalmente su fuerza impositiva procede de la dimensión social de la vida humana y son asimiladas como realidad con absoluta naturalidad. El hombre se encuentra en ellas «*del mismo modo y con análoga forzosidad*» a como se encuentra en el mundo físico⁴²³. Gómez Muñoz describe con precisión el carácter ontológico de las creencias cuando hace de ellas el «modo de vivencia primario de la realidad»:

Id est, la realidad nos aparece bajo la especie de creencias: éstas se superponen a ella proporcionando una imagen fija que nos permite la conducta. De ahí que las creencias sean, en todo caso creencias reales, donde "realidad" no significa fidelidad a lo que hay, sino efectividad u operatividad vital⁴²⁴.

Me parece relevante detenerme en esta última observación pues obviarla nos llevaría a no pocos errores en el tema que más nos interesa: la creencia no es un estado mental sino «realidad automáticamente operativa» (IX, 483; RH, 1940). Además, no se trata de una realidad estática o cósmica sino de una realidad ejecutiva u operante que reobra continuamente sobre todos los aspectos de nuestro vivir. En resumidas cuentas: *entre la creencia y la realidad que experimentamos cotidianamente no se da una relación de correspondencia sino pura y simple identidad*⁴²⁵. Las creencias no actúan como un espejo de lo real sino que constituyen por sí mismas el plano de la cotidiana realidad pues «nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma» (V, 665, IC, 1936). En este sentido, Ortega situará la *seriedad* de la vida en el plano de las creencias:

423. J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 123

424. *op. cit.*, p. 83.

425. Recordemos que si bien en la primera navegación es posible la referencia del conocimiento a valores y realidades transvitales nos permitiría hablar de correspondencia entre las creencias y la realidad, eso no ocurre en la segunda navegación. La incardinación del conocimiento como quehacer vital supone un giro en la consideración de la objetividad, que pasa de remitir a una realidad transvital a quedar referida a la propia vida en su consistencia histórica.

Ahora bien, si nuestras creencias son para nosotros la realidad —pues, creer de verdad algo y sernos ese algo realidad son una misma cosa— quiere decirse que el plano de nuestra vida en que funcionan las creencias y que a ellas obedece es el radicalmente serio, hasta el punto de que los demás son, en comparación con él, vida más o menos imaginaria, esto es, no seria. (IX, 483; RH, 1940), (IX, 1321; IPL, 1947)

Si bien queda claro que las creencias son la realidad pues constituyen todas aquellas cosas con las que contamos en nuestro efectivo vivir, no podemos olvidar que —como en el resto de atributos de las creencias— la realidad que en ellas se da es también una cuestión escalar. *Además de depender del estado de vigencia en que se encuentren, la densidad ontológica de un sistema de creencias también depende de los lados de la vida que éste incluya⁴²⁶ y del plano o nivel de profundidad que una creencia ocupe en una determinada vida humana.* Todas estas variables no dependen del contenido de la creencia sino de su función en cada concreto vivir. Pues un mismo contenido de creencia no sólo puede tener diferentes valores de realidad según el estado de vigencia social de dicha creencia, sino también en función de la propia experiencia de la vida individual. De lo cual resulta que hay elementos que en un determinado momento ocupan un primer plano de realidad, mientras que en otro pasan a ocupar un último plano quedando más allá de las cosas con que contamos, sin que esto signifique que dejen de actuar en nuestro efectivo vivir.

Por lo visto, la atribución de realidad permite y aun impone una escala o graduación o jerarquía y habrá, como en las quemaduras, realidades de primer grado, de segundo grado, etcétera, y ello no refiriéndonos al contenido de esa realidad, sino al puro carácter de ser realidad [...] La realidad del mundo físico, al ser una realidad que con tanta facilidad y velocidad se sucede y suplanta a sí misma, no puede ser sino realidad de cuarto o quinto grado. Pero, repito y bien entendido, realidad. Entiendo por realidad *todo aquello con que tengo que contar.* [...] A todas estas realidades presuntas, a fin de no confundirlas con la realidad

426. «La comunidad de vida bajo un sistema de usos puede tener los grados más diversos de densidad; ese grado depende de que el sistema de usos sea más o menos tupido, o lo que es igual, que incluya mayor o menor número de "lados de la vida".» (VI, 936; CEPE, 1953).

radical, las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad -es decir, presunciones o verosimilitudes. (X, 200; HG, 1949)

Estas consideraciones nos sirven también de advertencia sobre el carácter radicalmente poroso y móvil de los diferentes estratos que componen cada vida humana. Si nos fijamos en la distinción entre ideas y creencias vemos que aunque el filósofo hace repetidos esfuerzos por distinguirlas destacando que la realidad de las creencias es indubitablemente más ejecutiva que la adhesión que puedan tener las ideas, en otros momentos no le queda sino reconocer que «hay creencias que son, a la vez, como ideas y que hay ideas que casi, casi, son ya vigorosas creencias» (IX, 483; RH, 1940) y, si por un lado encontramos ideas que cuya ejecutividad linda con las creencias, por el lado opuesto, el sistema de creencias es presentado por Ortega como una mera «ilusión», «figura de realidad» (X, 370-371; VHG, 1951) o «realidad de segundo grado»

Normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales. [...] De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión damos por auténticas, verdaderas o verosímiles. (X, 201-202; HG, 1949)

Es lo más frecuente que la vida misma del hombre sea una pura ilusión de que vive. Lo cual es terrible: porque noten ustedes que la vida de cada cual es inexorable e indubitabilísima realidad, y resulta verdaderamente trágico que el contenido de esa realidad sea él ilusorio —es decir, que en este caso la realidad sea precisamente espejismo e ilusión. (IX, 86; PMRV, 1933)

Estas citas nos enfrentan de nuevo con el problema de las auténticas creencias, y aunque en algún momento tendremos que hacernos cargo de él, de momento debemos pasarlo por alto para prestar atención a otro asunto que queda intuido en estos y otros textos: me estoy refiriendo a la dimensión enigmática de la existencia.

Recordemos que, frente a las creencias que ofrecen una figura de realidad, «la *realidad auténtica y primaria* no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla "mundo". Es un enigma propuesto a nuestro existir⁴²⁷» (IX, 523; RH, 1940). Es precisamente esa incertidumbre ante la falta de contorno de la existencia la que empuja al hombre a construir teorías sobre el ser de las cosas poniendo en marcha su mecanismo intelectual que, con el paso del tiempo, pueden acabar sedimentándose como realidad social y credencial.

No es, pues, desde el plano de las ideas sino desde el del enigma donde las creencias aparecen como mera ilusión. En ese sentido nos parece oportuna la puntualización de José Lasaga cuando afirma que «creencias e ideas son variaciones ocasionales y escalares de un mismo género, del género "interpretación"⁴²⁸». Si bien es cierto que frente a la jovialidad y revocabilidad de las ideas las creencias constituyen el plano serio de nuestra vida, también es cierto que miradas desde el absoluto problematismo del plano enigmático de la existencia, las creencias nos aparecen como mera ficción de realidad.

la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es, obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. *Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que al vivir encuentra* —en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación la Tierra no es ni siquiera una “cosa”, porque “cosa” es ya una figura del ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a “fantasma”) construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria. (IX, 522; RH, 1940)

427. El subrayado es nuestro.

428. José Lasaga. "Las creencias en la vida humana. (Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias)". En *Endoxa: Series Filosóficas*, n° 4, 1994, p. 224.

¿Realidad ó ficción? Aunque existen argumentos para defender las dos opciones, la consideración de cada una por separado es claramente insuficiente: ni podemos considerar las creencias como absoluta realidad ignorando el plano enigmático de la existencia, ni es legítimo pensar en ellas como simples construcciones mentales obviando su carácter ejecutivo.

Sobre esto último es importante señalar que la descripción de las creencias como interpretaciones o ficciones vitales sólo es posible *a posteriori*. La observación de una creencia como creación humana aparece siempre desde una posición retroactiva, implica necesariamente que dicha creencia ha perdido su efectiva ejecutividad vital. Por esa razón la simple idea de considerar a fondo las creencias como meras interpretaciones desde una posición totalmente ajena a ellas no es sino una impostura intelectual, pues en la vida humana es invivible sin «el fondo último de nuestro sistema de atenuamiento a la realidad⁴²⁹» que constituyen las creencias. Dicho de otro modo; juzgar que todas nuestras creencias son interpretaciones desactivando su ejecutividad es sencillamente imposible pues ellas son condición misma de posibilidad de cualquier reflexión crítica.

En segundo lugar, también es preciso tener en cuenta que *el hecho de que la realidad desde la que vivimos sea absolutamente real, no implica que sea una realidad absoluta⁴³⁰*. En este sentido resulta especialmente interesante la lectura que Ortega hace de la crisis de la razón moderna desde la consideración de la historicidad de la realidad credencial. Desde este punto de vista Ortega advertirá que la seguridad en que ha vivido el hombre europeo en los últimos siglos ha impedido que éste reparase en el carácter ficcional de su creencia en la razón, haciéndole olvidar que «todas esas seguridades son seguridades inseguras, que en un dos por tres, al menor descuido escapan de entre las

429. J. C Gómez-Muñoz. *op. cit.*, p. 83.

430. Como intentaré mostrar en las siguientes líneas, la crítica de Ortega al Idealismo apunta en esta dirección: tan falso resulta pretender suspender la ejecutividad de las creencias para considerarlas desde el punto de vista de la pura conciencia, como reducir la realidad al carácter racional que fundamenta la creencia moderna perdiendo así el contacto con el fondo de incertidumbre que constituye la realidad primaria.

manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas» (X, 149; HG, 1949). La cuestión es que la tematización de las creencias en la segunda navegación está ligada a una llamada de atención sobre la pérdida de contacto del europeo con la realidad radical y problemática del enigma. De ahí que Ortega repita una y otra vez que «la vida es en su raíz radical inseguridad» (VI, 388; ETG, 1933) y que «la conciencia de la seguridad mata la vida» (V, 135; PGDD, 1932). La *incertidumbre* y la *fantasía* son pues, los dos focos a los que Ortega apelará una y otra vez en su análisis de la crisis europea a partir de los años treinta.

Y esto es lo sorprendente que antes anunciaba; que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, “imaginaria”, pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad. (V, 678; IC, 1936)

Esta cita que resume perfectamente la tensión dramática del vivir puede, sin embargo, llevar a engaño si no reparamos en que ambos elementos —la realidad enigmática y el claro mundo de las ideas— son irreconciliables sin la intervención de un tercero que medie entre ambos y de algún modo los comunique. Para que la fantasía tenga poder efectivo sobre la incertidumbre es preciso que no se presente como mera ocurrencia porque «la vida de cada cual no tolera ficciones» (X, 159; HG, 1949). Las creencias son ese tercer elemento que permite al hombre vivir entre la terribilidad del porvenir enigmático y el ficticio esquematismo de las ideas. Porque, aunque por origen las creencias pertenecen al mundo de lo fantástico, su función vital se ejerce como absoluta realidad. En ese sentido podemos decir que al igual que Don Quijote, el plano de las creencias constituye «la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel⁴³¹» (I, 810; MQ, 1914).

431. La conexión entre las creencias y Don Quijote no es del todo gratuita, recordemos en qué términos Ortega reflexionaba en 1914 sobre la poesía y Don Quijote a propósito de su problemática filiación a la realidad o la ficción: «Si se nos dice que Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad, no nos enojaremos. Sólo haríamos notar que con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla henchida de una decisión; es la voluntad de aventura. Don Quijote, que es real, quiere realmente las aventuras. Como él

Aunque Ortega, claro está, no llegó a reparar en ello, desde la distancia que nos otorga el siglo que nos separa, podemos afirmar que su reflexión sobre la realidad en clave credencial supone quizá la única forma de afrontar la situación ambivalente de la razón en las primeras décadas del siglo XX. Si tenemos en cuenta que cuando un sistema de creencias está plenamente vigente su presencia vital es de pura realidad y que cuando ha perdido su vigencia aparece como simple interpretación, no podemos sino reconocer que es en el periodo intermedio, en las crisis históricas, cuando la noción de creencia adquiere su mayor potencial explicativo. Ortega habría encontrado en este concepto el modo de legitimar su filosofía como nueva teoría desde la Idea de la Vida, al tiempo que salvaba tanto la incertidumbre de su tiempo como la tradición racional de la que procede.

En ese sentido, quizá el modo de realidad que mejor pudiese predicarse de las creencias desde el punto de vista desde el que las está considerando el filósofo es el de «*realidad virtual*» porque si bien las creencias se viven como realidad cuando su vigencia es incuestionable, en tiempos de crisis revelan su carácter virtual permitiendo al filósofo actuar frente a ellas con cierta distancia y libertad. A pesar de que Ortega nunca llega a atribuir a las creencias el estatuto de realidad virtual, creo que esta caracterización encaja bien en el conjunto de su pensamiento y puede arrojar alguna luz sobre el tema que nos ocupa. Ya en los primeros textos del filósofo constatamos un gran interés por salvaguardar el carácter real de lo virtual, pensemos por ejemplo en la importancia de esta cuestión en la teoría del bosque que aparece en *Meditaciones del Quijote* y que opera subterráneamente en toda su obra.

mismo dice: "Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible". Por eso, con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre. Tal vez no sospechábamos hace un momento lo que ahora nos ocurre; que la realidad entra en la poesía para elevar a una potencia estética más alta la aventura. Si esto se confirmara, veríamos a la realidad abrirse para dar cabida al continente imaginario y servirle de soporte» (I, 810; MQ, 1914).

Javier San Martín se ha ocupado ampliamente de la concepción de lo virtual en Ortega en varios lugares, especialmente en *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Allí, a propósito del análisis de *Meditaciones* distingue entre dos sentidos de lo virtual que se ajustan a la lectura que aquí propongo sobre las creencias:

Con esto tenemos las dos acepciones de la palabra "virtual", porque el concepto es pura realidad virtual, primero, porque existe *en virtud del* sujeto, es por sí mismo realidad *vivida* y, segundo, porque es realidad *espectral*, pero una realidad espectral por la cual poseemos la realidad, nos da seguridad en el manejo de la realidad⁴³².

La lectura que propongo sobre este asunto es que esta misma descripción de lo virtual es perfectamente aplicable al estatus ontológico de las creencias si sustituimos la dimensión subjetiva que las liga al planteamiento fenomenológico de 1914, por una socio-histórica más afín con el contexto de la segunda navegación⁴³³. Así, diríamos que las creencias son virtuales primero porque existen *en virtud de* la comunidad que las mantiene vigentes y son realidad *vivida* por cada individuo de dicha comunidad y, segundo, porque es realidad espectral por la cual nos orientamos con seguridad en el manejo de la realidad. En ese sentido, la preocupación de Ortega por atender a la dimensión de virtualidad de lo real habría pasado del *concepto* entendido como realidad virtual y esquemática que se intersecta entre las cosas posibilitando su convivencia, a las *creencias* en tanto plano de realidad que comunica los esquemas intelectuales sobre lo real con el fondo

432. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p 105.

433. Sobre este particular cabe destacar la conclusión que J. San Martín extrae del análisis de la virtualidad en 1914. A propósito del *Ensayo de estética a manera de prólogo* afirma lo siguiente: «Ortega, en este momento, no ha terminado de ajustar todos los elementos, es decir, no ha terminado de encajar lo ejecutivo y lo virtual. La superación de la brecha que se detecta entre ambos la hará mucho más adelante, pero llevándose por delante su asunción de la fenomenología, por identificarla con una teoría que, al quedarse en esa realidad virtual y hacerla *fundante*, perdería la realidad, recayendo en el idealismo.» *op. cit.* p. 107. Aunque San Martín afirma más adelante que Ortega detecta pero no llega a resolver el problema fenomenológico de la relación entre lo real ejecutivo y lo virtual clasificatorio (p. 174), considero que la formulación que el filósofo hace de las creencias a partir del análisis del ser ejecutivo y de la consideración del conocimiento como quehacer fantástico puede leerse como un intento de solución y superación del problema fenomenológico.

enigmático de la existencia.

En cualquier caso, el aspecto que me interesa destacar aquí es que la consideración de las creencias como una realidad virtual nos pone en guardia frente al exceso de confianza idealista al dejar al descubierto que la seguridad con que nos manejamos en nuestra realidad no sólo es resultado del esfuerzo de las generaciones pasadas sino que muy bien podría desaparecer mañana. Esta posición obliga a considerar la realidad desde una perspectiva radicalmente móvil y en cierto modo corrige las posiciones estáticas tanto del idealismo como del escepticismo. Si la vida consiste en quehacer y su núcleo íntimo está constituido por la incertidumbre, la vida queda igualmente paralizada tanto si absolutizamos el carácter de realidad de las creencias y su consecuente seguridad⁴³⁴, como si las juzgamos como meras interpretaciones que encubren la auténtica realidad⁴³⁵.

Considerada desde esta perspectiva la crítica al idealismo en estos años no se dirige tanto contra la objetivación de las ideas —porque, por muy contundentes que éstas sean, el hombre no puede vivir desde ellas— sino contra la absolutización de la dimensión ontológica de la creencia moderna.

En mi opinión, la crítica de Ortega se dirige tanto a la «idealización de lo real» como a la «realización de lo ideal». Aunque esta observación no aparece explícita en los textos, creo que es posible explicar la evolución de la creencia en la razón como un movimiento en dos pasos cuyo resultado ha sido la *con-fusión entre el plano de las ideas y el de las creencias*⁴³⁶: en primer lugar

434. «Ahora estamos pagando con nuestros dolores el exceso de seguridad en que se sintieron los europeos durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando vivían cloroformizados por la idea de progreso inevitable que eliminaba de su horizonte todo peligro. El progresismo fue el más nocivo estupefaciente para los hombres occidentales.» (X, 358; EI, 1951).

435. «El Mundo como Engaño es la más desazonadora “realidad” que sólo podemos calificar llamándola —y sintiéndola— como la Nada-siendo, siéndonos. [...] Pero estar en la Nada, como en la duda radical estamos, es hallarnos sometidos y entregado a una Nada operante, activa, que ejerce sobre nosotros su terrible poder aniquilador, anonadante. Vivir en sustancial engaño es asistir instante tras instante a la destrucción de cada uno de nuestros actos y estados, el asesinato incesante de nuestro vivir.» (IX, 1138; IPL, 1947).

436. Obviamente la con-fusión no está en los planos de realidad sino en la actitud del hombre frente a estos ingredientes constitutivos de su vida. Utilizo el término «confusión» en el sentido que Ortega le da en sus notas de trabajo donde a propósito del pensar primitivo encontramos lo

la Modernidad —basándose en cierto prejuicio intelectualista ya heredado desde Parménides— implicó una racionalización de la realidad al considerarla desde la óptica de la razón. Esta es la fundamentación de la crítica al naturalismo que aparece en *Historia como sistema* según la cual

el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades. (VI, 63; HS, 1935)

Si bien esta racionalización de lo real supone ya cierta confusión entre el plano de las creencias y el de las ideas al caracterizar ambas según los mismos criterios lógicos, los límites entre lo real y lo ideal se complicaron más aún con el idealismo al adoptar frente a las ideas la actitud vital que correspondería a la realidad. En otras palabras: el idealismo supuso una vuelta de tuerca a este proceso de racionalización al convertir la razón en el *ens reallissimum*, dotando al plano de las ideas de una densidad ontológica que antes no poseía⁴³⁷. La consecuencia pragmática de este proceso fue que el hombre del XIX intentó vivir desde las ideas con la seriedad propia del plano de lo real. Frente a esta posición vital de seriedad frente a las ideas —que para Ortega no puede ser sino una forma de fingimiento o autoengaño— el filósofo advertirá que

es preciso modificar la injustificada actitud, demasiado dramática, con que tratábamos a las ideas, a las teorías [...] En efecto, el estado de espíritu que a la teoría corresponde no es el de la última y pavorosa seriedad de la vida, no es la

siguiente: «Se funden cosas entre sí ajenas, que *mutuamente no* se son en un "conjunto ente". El ser de las cosas del logos primigenio es un "ser conjunto" "ser juntas". De aquí que están fundidas, son fluidas las cosas y se interpenetran ontológicamente.» J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo...*, J. L. Molinuevo (Ed.), Madrid, Alianza, 1994, p. 155.

437. En ese sentido leemos el siguiente fragmento de las notas de trabajo: «Al llegar la crítica del racionalismo o constructivismo a este punto extremo, invierte automáticamente su sentido; porque si no hay más ser pasivo (la "cosa en sí" queda como concepto negativo, sin más papel que hacer posible, por contraste, el concep-//to (sic) de Ser -fenoménico) que el fenomenal —se justifica todo aquel constructivismo criticado, sólo que ahora la construcción lo es en sentido aun más audaz. Porque los racionalistas puros habían creído sólo construir el sistema de sus ideas ac zerca del Ser —pero ahora la construcción es construcción directa del Ser mismo— que es formalmente idea, cogitatum. Esto son los post-kantianos. Con estos se produce un hecho nuevo en la historia de la filosofía.» *Ibid.* p. 306-307. La acentuación es de nuestra responsabilidad.

emoción religiosa sino la alciónica jovialidad del deporte. No confundamos las cosas; desde Grecia, con una u otra intensidad, exclusivamente o conjuntamente con otras cosas, la humanidad occidental cree en el Pensamiento bajo su aspecto de Razón. Pero es falso decir que porque se cree en la Razón se cree en las ideas particulares que la razón engendra. (IX, 484; RH, 1940)

En resumidas cuentas, la idealización de lo real y la realización de lo ideal constituyen en realidad la cara y la cruz de un mismo proceso de confusión entre el plano de las ideas y el de las creencias que sólo puede advertirse desde la consideración de la virtualidad del estrato credencial de la vida humana.

Por otra parte, además de dar razón del fenómeno de beatería cultural tan extendido a finales del XIX, este diagnóstico basado en la distinción entre la función vital de ideas y creencias provee a Ortega de nuevos argumentos para su análisis de los fenómenos sociales de su tiempo. Así, en 1940 el filósofo afirmará que «al entrar en el Otro una idea se convierte automáticamente en lo contrario, en un dogma» (V, 630; IO, 1940). Al encontrarse el mundo sin contornos definidos por la pérdida de vigencia de la creencia en la razón, el hombre-masa se encuentra viviendo no ya de ideas, sino de dogmas. Éstos poseen la peculiaridad de presentarse como una realidad absoluta e indiscutible que no sólo justifica, sino que exige la acción directa. Esta actitud vital de seriedad ante el plano de las ideas transmuta la contemplación en revolución y el lugar de la filosofía se ve suplantado por la política. El «capitalismo de la cultura» y el «voluntarismo» que critica Ortega son, en definitiva, las dos consecuencias extremas resultantes de la inversión de la relación efectiva entre vida y cultura, acción y contemplación (V, 545; EA, 1939).

La cuestión es paradójica porque al plantear la crisis de la razón desde la perspectiva de la confusión entre ideas y creencias se hace una llamada de atención sobre la calidad ficcional de las creencias al tiempo que se sostiene que la solución a dicha confusión pasa necesariamente por la restitución del plano de las creencias. Precisamente porque la realidad ha perdido su

ejecutividad y empieza a mostrarse como creencia, necesitamos una nueva creencia que se imponga con la fuerza ejecutiva de lo real. Pero esto no depende de la voluntad o la inteligencia de los hombres particulares. Como bien sabemos, con las creencias no se puede «hacer» nada, nos encontramos en ellas sin nuestra anuencia. Esto explica por qué Ortega pone el broche a *Historia como sistema* afirmando que el hombre necesita una revelación⁴³⁸.

Frente a esta situación, y a pesar de que la propia filosofía sabiéndose hija de la razón también sospecha su fin, Ortega estima que lo único que le cabe hacer al filósofo es seguir haciendo teoría, pero esta vez desde el reconocimiento de los límites de la razón. Porque la seriedad con la que se ha tratado el ámbito de las ideas ha imposibilitando la actitud alciónica y creativa que el quehacer teórico necesita para adaptarse al inevitable devenir de lo real. Además de disciplinar la realidad reduciéndola a criterios de racionalidad pura, la creencia en la razón ha funcionado como un corsé intelectual impidiendo ensayar con libertad otras formas de reflexión intelectual alejadas de los parámetros de la lógica conceptual. Por eso, la teoría de Ortega intenta rectificar la concepción de la razón advirtiéndole que el plano de las ideas no coincide con el plano del conocimiento sino con el de la fantasía. Esta consideración permite teorizar desde el *juego*, porque esa es la única forma de tomarse en serio el ámbito de las ideas.

En los textos de los últimos quince años de la producción de Ortega encontramos una sorprendente cantidad de referencias al quehacer teórico como juego que están ligados a la distinción entre ideas y creencias y a la reflexión sobre la dimensión histórica de estas últimas. Frente a la teoría no caben actitudes melodramáticas, no se puede esperar compromiso con ella, porque las ideas no son creencias sino mero juego mental en el que intentamos descifrar la realidad. La actitud con la que se debe afrontar la teoría «no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad

438. Curiosamente, en la última filosofía de Ortega converge cierto escepticismo sobre el propio quehacer teórico con una vuelta al origen de la filosofía como modo de reprimar la revelación primigenia de la razón en tanto que modo intelectual de atenuamiento a lo real.

del deporte, del juego⁴³⁹» (IX, 1148; IPL, 1947). Ahora bien; «el juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en “cumplir sus reglas”» (IX, 1149; IPL, 1947). Por eso, quizá la consideración que mejor equilibra la necesidad de teorizar siguiendo las reglas internas de la razón con la constatación de su carácter jovial es la *ironía*.

Pensar es una operación irónica; lo que decimos es la “pura verdad”, pero la decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Sólo el que no piensa, sólo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma. (VI, 118; IR, 1940)

La consideración del teorizar como un quehacer irónico sobre la seriedad de lo real, da holgura al pensamiento para explorar nuevos caminos y permite al hombre entrar en la teoría con la alegría de quien juega «sin urgencia alguna de creerla» (IX, 486; RH, 1940). En este sentido, Ortega presenta su filosofía con toda la seriedad que exigen las reglas internas de la teoría, pero desde la ironía de quien sabe que es un juego. Volveremos sobre este punto.

Si recogemos la reflexión que nos ha traído hasta aquí podemos concluir que la noción madura de creencia resulta especialmente fértil como instrumento hermenéutico en periodos de crisis históricas porque *en esos momentos* se presenta con el carácter de «realidad virtual» a medio camino entre la áspera realidad del plano enigmático de la existencia y el quehacer fantástico que genera interpretaciones de lo real. La presencia fantasmagórica que el plano de las creencias posee en las crisis, potencia y comunica aspectos de la vida humana que permanecen ocultos cuando la vida se sostiene en una fe viva. En este sentido, la crisis finisecular puede

439. También en (IX, 198; PMRV, 1935), (IX, 731; ABP, 1946) y (IX, 498; RH, 1940). La concepción del plano de las ideas desde su dimensión irónica cobra especial importancia a partir de 1935 aproximadamente, pero no es una idea radicalmente nueva. Aunque las premisas son distintas, hay ya una intuición semejante en *Renán* (II, 46; R, 1909) y en *Meditaciones*: «La cultura -la vertiente ideal de las cosas- pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar» (I, 812-813; MQ, 1914).

leerse como el desenlace de la progresiva confusión entre ideas y creencias que había llevado a la inoperatividad de ambos planos de la realidad. En esta situación la dimensión de incertidumbre, que había quedado oculta tras la confianza en la razón moderna, pasa a ocupar el primer plano de lo real obligando a los hombres a buscar una instancia de seguridad, bien de forma original reajustando su perspectiva vital o bien de modo plagario dejándose arrastrar por las opiniones reinantes.

Así pues, la reflexión sobre el carácter onto-epistémico de las creencias pone el acento tanto en la dimensión irónica de las ideas, como en la radical realidad de la incertidumbre. En realidad, *toda la filosofía de Ortega aparece como un gran intento ortopédico de rectificar la creencia en la razón para que ésta pueda encontrar cierto equilibrio entre la desilusión o el espanto que sentimos ante la absoluta problematización del vivir y la alucinación que provoca la ficticia seguridad de la teoría.* Desde este punto de vista, estas líneas de 1926 cobran especial significatividad a la luz de la consideración de las creencias como estado híbrido entre la realidad y la ficción:

No hay cosa viviente o que en algún sentido pertenezca a la vida que no ofrezca un haz desdeñable. Pero esa misma cosa tiene siempre otro grave, respetable, magnífico o temible. Depende de nuestro humor la elección de punto de vista; ambos aspectos son igualmente verídicos. El error consiste en suponer que sólo uno lo es. Entonces nuestra visión queda dañada de parcialidad. Para abrazar bien lo real, para apresarlo en su integridad, tenemos que lanzar hacia él los dos grandes tentáculos; el espanto y la ironía. Quien no se espanta -el *thaumázēin* de Platón- no profundiza; quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, parece ahogado. (IV, 36; PHA, 1926)

4.4 Racionalidad e irracionalidad del sistema de creencias

Terminábamos la sección anterior hablando de la filosofía de Ortega como una *propuesta ortopédica de rectificación de la razón*. Efectivamente, tanto la «razón vital» como más tarde la «razón histórica» se presentan como una reformulación de la concepción moderna de la razón basada en el equilibrio entre las posiciones extremas del escepticismo y del idealismo.

Si atendemos al conjunto de textos de la primera navegación observamos que la cuestión de la racionalidad no aparece expuesta con suficiente claridad, quizá porque en su consideración están implicadas varias posiciones cuyo encaje no es sencillo: 1) aunque toda su obra gira clara y manifiestamente en torno a la superación del idealismo, lo cierto es que el pensamiento de Ortega es deudor de cierto idealismo que se refleja en su teoría del ideal, en la teoría de los valores así como en el interés por salvaguardar la trascendentalidad de la verdad que vimos en *El tema de nuestro tiempo*. 2) Su concepción de la razón, que debe mucho a Kant y a la fenomenología, convive con la búsqueda de un modelo más amplio de racionalidad cuyos esquemas cognoscitivos no procedan de la propia razón sino de la realidad misma. La máxima hegeliana según la cual la cosa es maestra del hombre está operando tanto en la formulación del «logos del Manzanares» como en la presentación de la razón vital en tanto logos pre-teórico de la propia vida. 3) A estas dos cuestiones hay que sumar la idea tomada de Uexküll según la cual el fenómeno vital es comprendido como la actividad consistente en el diálogo entre el individuo y su medio/paisaje que opera a través de una dialéctica de ensayo y error.

La respuesta a estas inquietudes se formulará a través del *perspectivismo* ya que se presentará como el método para acceder al logos de las cosas mismas, al tiempo que articula tanto la garantía de la necesidad y eternidad de la verdad como la idea de que el conocimiento es una emanación espontánea de la vida fundado en la selección individual aunque objetiva de la realidad circundante.

No obstante, la doctrina del *doble imperativo de la razón* no termina de funcionar; el idealismo remanente en estos años provoca que razón y vida aparezcan contrapuestos como términos absolutos, equiparables al par racionalidad-irracionalidad. En este sentido la primera navegación —sobre todo en los textos de los años veinte— más que reformular los límites de la razón lo que consigue es acotarla por oposición a la espontaneidad vital dejándola así confinada en el ámbito trascendental de la cultura. En el célebre artículo *Ni racionalismo, ni vitalismo* en el que Ortega reacciona frente a las que considera malas interpretaciones de *El tema de nuestro tiempo* resume su posición en los siguientes términos:

La filosofía que no acepta más modo de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes- la oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional. (III, 717; NVNR, 1924)

Desde la altura metafísica de la segunda navegación la polarización de esta cuestión queda diluida en la consideración del pensamiento como un quehacer vital más, cuya misión es proveer al hombre de herramientas racionales para orientar su existencia. Como hemos visto, el punto que marca el viraje hacia la segunda navegación es la consideración de la vida como pura ejecutividad. La determinación de abandonar toda consideración sustancialista o esencialista de la realidad repercute inmediatamente en la concepción orteguiana de la razón. Al igual que la vida, la razón es un *quehacer ejecutivo que va adquiriendo consistencia a través de su propio dinamismo*. La razón pues, no es una «cosa» estanca sino una función ejecutiva de la vida humana.

Si atendemos a los tres ingredientes en los que hacíamos confluír la formulación del perspectivismo podemos comprobar que la efectiva incardinación del conocimiento en la vida, resultante de la consideración de

esta última como mera ejecutividad, implica necesariamente la renuncia al doble imperativo de la razón tal y como quedaba formulado en 1923 y el alejamiento definitivo de posiciones idealistas. Si la vida es la realidad radical y el conocimiento no es sino una función vital, no hay lugar para valores o verdades universales de carácter transvital.

No obstante, también algunos elementos de la reflexión primera sobre la racionalidad permanecen en la segunda navegación. Como intenté mostrar en el segundo capítulo de este trabajo, la consideración primero del «contar con» y después de las creencias como punto de partida de una filosofía desde el punto de vista de la vida responde a la búsqueda de la racionalidad pre-teórica anunciada en *El tema de nuestro tiempo* aunque, como veremos, ese logos resultará ser una razón *a posteriori* o razón histórica. Por otra parte, podemos intuir la persistencia de la idea del conocimiento como un diálogo entre el individuo y la circunstancia en dialéctica alteración-ensimismamiento-acción que Ortega desarrolla entre 1930 y 1933 y que desembocará en la concepción del pensar sintético y dialéctico de los años cuarenta. Estos dos ingredientes; la razón histórica *a posteriori* y el pensar sintético y dialéctico son los pilares en los que se funda la rectificación de la razón con la que Ortega intenta hacerse cargo del *tema de su tiempo*.

Podemos decir por tanto que si bien las inquietudes originarias se van a mantener, el desarrollo de la razón histórica cambiará por completo la reflexión sobre la naturaleza de lo racional y lo irracional. La intención de repensar las relaciones entre razón y vida enfocándolas desde una comprensión de la racionalidad vital mucho más extensa quedaba ya clara en 1928:

Esto que Bergson llama «buen sentido» es lo que y he llamado muy formalmente "razón vital", una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales (VIII, 142; QCQF, 1928).

Siguiendo esta línea, la noción madura de creencia abrirá nuevas vías de reflexión sobre el carácter de lo racional y lo irracional desde la consideración de la historicidad de los modos de pensamiento. Recordemos que la noción de creencia dota de consistencia histórica a la intuición inaugural de la segunda navegación según la cual la realidad radical es pura ejecutividad. Todo quehacer tiene una historia; encuentra su razón en lo que antes fue e hizo, y «dejará de ser» en favor de otro acontecer distinto. A través de argumentos semejantes Ortega llega a la conclusión de que el conocimiento racional, en el cual se fundamenta buena parte de nuestra visión de lo real, también es un quehacer *in via*, tanto en su proceder interno (dialéctica), como en su desarrollo histórico.

Si la consideración del conocimiento en tanto quehacer ejecutivo descubría el pensamiento como una técnica cuya función vital es la orientación vital, la noción de creencia contextualizará la razón conceptual⁴⁴⁰ como una creencia más. Así es como aparece la distinción entre *pensar* y *conocer*. «Pensamiento es cuanto hacemos *-sea ello lo que sea-* para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto» (VI, 15; APTD, 1941). Mientras que el conocimiento «consiste en ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos» (VI, 15; APTD, 1941). En resumidas cuentas: así como el *pensamiento* es un tipo de quehacer vital, lo que denominamos *conocimiento* es un modo, *entre otros posibles* de pensamiento⁴⁴¹.

440. Utilizamos el término «razón conceptual» como sinónimo de la razón físico-matemática característica de la modernidad. Frente a la razón naturalista, la razón orteguiana es metafórica o narrativa, su importancia está en los verbos y no en los sustantivos. «Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos lo hace hoy entender, sino como un verbo –“verdad” como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción.» (IX, 618; EF, 1943).

441. Aunque la distinción entre pensamiento y conocimiento se desarrolla plenamente al hilo de la noción de creencia, la encontramos ya intuida en 1932 a propósito de la consideración del conocimiento como necesidad vital. «Como veremos, la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación» (VIII, 566; PMRV, 1932).

Esta cuestión no es en absoluto un descubrimiento original de Ortega. Podría decirse que el tema de la historicidad de la razón y la especificidad del pensar filosófico era más bien un lugar común en la filosofía del momento, alimentada por los numerosos estudios etnográficos de la época y que podemos remitir hasta Hegel⁴⁴². El pensador madrileño conocía perfectamente estas tesis a través de las lecturas que hizo del alemán en los últimos años veinte. Más aún, en el mismo momento en el que Ortega se está replanteando el carácter del conocimiento desde la nueva consideración de la vida como realidad radical dictará un curso sobre las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* donde aparecen con claridad estas ideas. No obstante, el filósofo ya se había hecho cuestión del carácter histórico de la razón en obras anteriores, en *El tema de nuestro tiempo*, por ejemplo, afirma que «hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que ese día nace Europa como tal» (III, 590; TNT, 1923). Aunque el tema no es novedoso, la reflexión en torno a las creencias va a proveer al madrileño de nuevas herramientas y argumentos que le servirán no sólo para explicar la evolución de la metafísica occidental sino para justificar y situar su propia propuesta filosófica como resultado de la progresión dialéctica desde formas de pensamiento ya caducas.

En cualquier caso, la reflexión específica en torno a la historicidad de las creencias ya aparece claramente en las lecciones universitarias de 1935 — nótese que son prácticamente contemporáneas a la redacción de *Ideas* y

442. En última instancia, Hegel es el responsable de la distinción entre pensamiento y filosofía. Encontramos el origen de este tópico —que desgraciadamente se ha perpetuado hasta nuestros días— en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. Allí Hegel afirma de forma tajante que «lo oriental debe, por consiguiente, en su totalidad ser excluido de la Historia de la Filosofía» o que «la filosofía comienza por primera vez en donde la esencia de las cosas llega a la conciencia bajo la forma de idea pura; y ésta es el caso en el mundo griego». Como han demostrado numerosos estudios actuales estas afirmaciones se fundamentan principalmente en una serie de prejuicios positivos sobre la cultura griega y en el desconocimiento o, mejor dicho, conocimiento parcial y de segunda mano del pensamiento oriental. La atracción del siglo XIX por el exotismo Oriental coexiste y se complementa con la fascinación de Hegel por Grecia, la cual le llevó a forjarse una imagen ideal, luminosa y racional del mundo griego que obviaba todos aquellos elementos violentos, irracionales o mitológicos que tenían tanta vigencia como el pensar filosófico.

creencias — y se mantendrá vigente a lo largo de toda su obra⁴⁴³. Allí Ortega explica por vez primera que a lo largo de la historia el hombre ha ensayado diferentes «modos de pensar» como han sido la religión, la mitología, el profetismo, la filosofía o la ciencia (IX, 185; PMRV, 1935). Estos «modos de pensar» se fundamentan en creencias acerca de cómo es la realidad que han determinado también el modo de interacción con ella. Así como la religión surgió de la creencia en una realidad formada por voluntades incoercibles y libres —y, consecuentemente, la relación entre la realidad y el hombre se basaba en el culto o la oración— desde el siglo VI a.C. el hombre ha vivido en la creencia de que la realidad es sustancial y cognoscible, por lo tanto, el modo de interacción con ella es el conocimiento, y la forma superior de éste: la filosofía. El intelectualismo implícito en esta concepción de la naturaleza como ser sustancial ha ocultado el pensamiento bajo la apariencia psicológica, lógica y cognitiva del pensar conceptual.

Pero he aquí que la *crisis de los fundamentos* que se dio a principios del siglo XX puso al descubierto las insuficiencias y limitaciones de la razón y fue considerada por Ortega como un síntoma evidente de que este sistema de creencias cognoscitivo del que hemos vivido en los últimos veinticinco siglos ha dejado de ser un suelo firme desde el que vivir con seguridad. La crisis del sistema de creencias ha desvelado que el conocimiento no es una realidad absoluta, sino una *magnitud histórica*.

El conocimiento no es una operación "natural" y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una "forma de vida" puramente histórica a que llegó —que inventó— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras. (VI, 21; APTD, 1941)

Aquí encontramos uno de los desarrollos de la filosofía orteguiana a mi parecer más interesantes, por lo que tiene de evolución coherente

443. *La razón histórica* (RH; 1940 y 1944), *Apuntes sobre el pensamiento* (APTD; 1941), *Prólogo a Historia de la Filosofía de Émile Bréhier* (PHFB; 1942), *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón* (ABP; 1946), *La idea de principio en Leibniz* (IPL; 1947), *Medio siglo de filosofía* (MSF; 1950) o *Fragmentos de Orígenes de la Filosofía* (FOF; 1953).

con el resto de su pensamiento y de anticipación de la postmodernidad, es el de *el fin de la filosofía*. No podemos vivir de la razón moderna —nos dirá Ortega— pero tampoco podemos dar la espalda a las formas de vida que nos han traído hasta aquí. Si el mundo nos sigue pareciendo problemático es porque nuestro modo de vida sigue siendo cognoscitivo así que necesitamos seguir interpretando teóricamente el mundo, haciendo filosofía (VI, 9; APTD, 1941). Ortega advierte que la filosofía, tal y como la hemos conocido, ha dejado de ser un instrumento útil para interpretar la realidad, necesitamos encontrar un nuevo modo de pensar la realidad y ahí es donde de forma implícita encuentra el hueco la razón histórica como *logos a posteriori* del devenir vital e histórico.

Merced a esto cabe hablar de que la historia de la filosofía describe el progreso en el filosofar. Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no sólo este o el otro «modo de pensar» filosófico era limitado y, por lo tanto, erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro «buen día» (IX, 1116; IPL, 1947)

Ahondaremos en esta cuestión un poco más adelante. Baste ahora recordar que la consideración de las creencias supone una reformulación de la concepción de la racionalidad al distinguir entre el *pensamiento* —como quehacer cuya finalidad es la orientación vital— y el *conocimiento* —en tanto que forma histórica de dicho quehacer basado en una específica creencia sobre lo real.

Más allá de todas las reservas y objeciones que podríamos plantear a la distinción entre pensamiento y conocimiento, lo que aquí nos interesa subrayar es que dicha distinción supone un ensanchamiento de la noción de razón que afecta directamente a la pregunta sobre la racionalidad o irracionalidad del sistema de creencias. Para abordar este tema nos

serviremos del par clásico noesis-noema. Así, diremos que en tanto que noesis o actividad intelectual (desprovista, por supuesto, de toda intencionalidad en el sentido restrictivo de mera conciencia) las creencias son absolutamente irracionales, mientras que desde su consideración noemática podemos atribuirles una forma específica de racionalidad. Veamos estas dos dimensiones con algún detalle.

Si examinamos las creencias como un quehacer vital, tenemos que afirmar que éstas son *irracionales* en al menos dos sentidos:

a) *Crear es una acción irracional*. Como dirá el filósofo en varias ocasiones; la fe es siempre «la fe de nuestros padres», no llegamos a ella a través de argumentos, el modo mecánico y anónimo en que se imponen al individuo es invulnerable a todo razonamiento. Incluso en los textos en los que Ortega no había llegado a la distinción entre creencias y convicciones se afirma que ese estrato profundo de nuestro ser no se sostiene en elementos racionales

En rigor, tan no es por razones liberal el liberal como iliberal el otro. Nada profundo y evidente nace ni vive de razones. Se razona lo dudoso, lo probable, lo que no creemos del todo. Cuanto más profundo y elemental sea un ingrediente de nuestra convicción, menos nos preocupamos de él, y, en rigor, ni siquiera lo percibimos (III, 913; DA, 1925)

La distinción entre idea-convicción y creencia que aparece ya intuida en 1933 no hace sino reafirmar la idea de que el acto de creer, por definición, se halla en las antípodas de la actividad decididora racional. Recordemos que el «contar con» que caracteriza a la creencia es una actividad pre-reflexiva y, por tanto, queda libre de intencionalidad racional.

Convicción, persuasión, dan a entender que son estados a los cuales hemos llegado por nuestra cuenta en virtud de razones y, cuando no, de motivos. Pero una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en razones ni en motivos. En el momento en que esto aconteciese, no sería pura creencia [...] Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérselo cuestión, y la creencia es lo incuestionable. (V, 616; V, 1940)

En las lecciones del curso de 1935-1936 de las que hablábamos hace un momento, encontramos el nexo que une la cuestión de la historicidad de la razón y la irracionalidad de la creencia. Mientras que creer es una acción constitutiva del vivir humano⁴⁴⁴, la racionalidad conceptual no es sino un producto histórico que —a juicio del filósofo— puede situarse en un lugar y fecha determinado.

Creer algo por o en vista de razones no es constitutivo del hombre. Es sólo una motivación peculiarísima del hombre que empieza en Grecia. Como nosotros pertenecemos a ese ciclo histórico allí iniciado, nos parece inconcebible otro modo de ser. Precisamente contra esa específica ingenuidad del hombre occidental va todo esto que digo. [...] No: creer algo por razones, esto es, por lógica, es específico del hombre racionalista y, en una u otra dosis, lo es muy esencialmente del hombre clásico u del hombre moderno. Pero hay otros motivos “irracionales” —esto es, ilógicos, para creer algo; por ejemplo experiencias de tipo emocional o las *raisons du coeur*, pero también, experiencia de tipo intelectual aunque no lógico, por ejemplo, la metáfora. (IX, 193-194; PMRV, 1935)

En estos textos no sólo se apunta al carácter contingente e histórico de la creencia en vista de razones, sino que también queda planteado que las creencias pueden fundamentarse en otro tipo de motivos, irracionales desde un punto de vista lógico, aunque no por ello desprovistos de sentido. Antes de abordar esas formas de racionalidad no lógica que sustentan el creer podemos señalar una segunda dimensión de irracionalidad que afecta a la consideración del sistema de creencias.

b) *La irracionalidad de los principios.* Al igual que ocurriese con la característica anterior, encontramos documentos sobre esta cuestión ya en la primera navegación. En *Ni racionalismo, ni vitalismo* Ortega aborda el problema de la irracionalidad de los principios en un sentido semejante al que encontraremos en *La idea de principio en Leibniz* dos décadas más tarde. En

444. «El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene porta todos los demás, está formado por creencias. Éstas son, pues, la tierra firme sobre que nos afanamos.» (V, 669; IC, 1936)

el texto de 1924, si bien defiende la concepción de racionalidad presente en Platón según la cual razón equivale a entrar en la intimidad de algo descomponiéndolo hasta sus elementos últimos, también advierte que esta concepción esconde una inevitable antinomia puesto que, antes o después, la razón acaba dándose contra un muro de irracionalidad al llegar a los principios últimos

Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobre manera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad (III, 718-719; NRNV, 1924)

Poco después, a propósito de la concepción de la racionalidad en Leibniz encontramos una cita que vista a la luz de la razón histórica nos resulta de una lucidez preclara: «Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella sólo caben *verités de fait, connaissance historique* y no *verités de raison*» (III, 720; NRNV, 1924)

Las *verités de fait* y la *connaissance historique* constituyen precisamente la propuesta filosófica frente a la irracionalidad de los principios que pensador madrileño explorará en *La idea de principio en Leibniz*. Se trata este de un libro inacabado⁴⁴⁵ que comienza examinando los principios del pensamiento desde la filosofía aristotélica pero que al llegar a Descartes da un salto para exponer sus propias tesis desde un «nuevo nivel de radicalismo». Ortega salvaguarda la *logiciðað* del principio de contradicción pero pondrá en cuestión su *veraciðað* al desvelar que bajo los principios racionales que configuran tanto el saber antiguo como el moderno están operando

445. Nos parece ésta la hipótesis que mejor encaja con las peculiaridades de la obra. Ha sido defendida, entre otros, por José Gaos. Cfr. *Los pasos perdidos*, J. Lasaga (Ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 20013, p. 273ss.

determinados «supuestos activos», «principios pragmáticos» o creencias, que no responden a criterios lógicos sino a la necesidad humana de dar forma al mundo. De donde resulta que considerados en su integridad los sistemas filosóficos —o sistemas de «ideomas»— vemos que estos implican supuestos activos que dan razón de por qué una filosofía es esa y no otra «de ahí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las *creencias en que está*, "en que es, vive y se mueve"» (IX, 1106-1107; IPL, 1947)

Dicho en otro giro: las exigencias lógicas de racionalidad en que se basa toda la filosofía occidental no son sino resultados de *principios pragmáticos latentes*, cuya función vital remite en última instancia al quehacer fantástico gracias al cual los hombres definen el mundo para orientarse en él. Así, el «modo de pensar» moderno y la propia ciencia es definida por Ortega en múltiples ocasiones como «fantasía exacta». (IX, 766; PG; 1946). Las implicaciones de esta tesis sobre los límites de la racionalidad se desprenden con facilidad:

Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada "racionalidad". Y ello porque resultase que ésta *supone* aquélla, es decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*. (IX, 1018; IPL, 1947)

Sobre esta cuestión cabe preguntarse hasta qué punto Ortega no está encorsetando en exceso la noción de «razón conceptual» para encuadrarla en su teoría sobre el pensamiento fantástico y en qué medida la distinción entre pensamiento y conocimiento está justificada. En cualquier caso, lo que nos interesa remarcar es que al pasar de la contraposición racionalidad-irracionalidad a la incardinación de la actividad cognoscitiva como quehacer fantástico Ortega encuentra la forma de dar legitimidad a la razón histórica como una rectificación ortopédica de la razón moderna ajustada a la altura de los tiempos.

Esta última consideración nos permite abordar la cuestión de la *racionalidad de las creencias*. Ha quedado claro que el acto de creer es irracional, que por lo tanto irresponsable desde un punto de vista individual, también hemos visto que la propia creencia en la razón es una cuestión histórica y que, de hecho, todos los sistemas de ideas tienen su fundamento último en cuestiones irracionales. Sin embargo, si consideramos los sistemas de creencias desde la perspectiva de su función vital no podemos sino afirmar que *de ellos se desprende una determinada justificación racional del mundo y de nuestros actos en él*. En este sentido, considero que Carlos Gómez Muñoz ofrece un brillante análisis de las creencias como razón inconsciente del individuo y, en ese sentido, auténtica razón histórica. Aunque la cita es larga merece la pena detenerse en ella y exponerla en su integridad:

Así cada acto de fe del sujeto es indiferente a la racionalidad que porta o, al menos, tolera su objeto. Es decir, la creencia no encuentra su justificación en el individuo concreto en que opera; éste es irresponsable de ella. Y sin embargo no carece de racionalidad en la medida en que constituye una forma de atenuamiento a la realidad; si bien su esquema de racionalidad es deudor de su función y no de su semántica, del pasado y no del presente, de la comunidad y no del individuo. Con la creencia el sujeto asimila, así, ignorante de su razón, lo que es radical y vitalmente razón. Y, más aún, *de facto* la creencia actúa igualmente como razón del individuo, aunque como razón no poseída intelectualmente por él, como razón inconsciente. Por ello justamente la creencia alcanza el mayor grado de atenuamiento —o «saber»— y el máximo de eficacia práctica; en este sentido puede afirmarse paradójicamente que constituye «el nivel más profundo en que la razón opera como razón vital» o, mejor aún, como razón histórica⁴⁴⁶.

Las creencias son el caudal profundo y subterráneo por el que discurre la razón histórica. Desde una perspectiva individual, semántica o presente las creencias son irresponsables, ilógicas e irracionales, pero si atendemos a su función vital, a su dimensión social y su consistencia histórica es fácil

446. J. C. Gómez Muñoz, "Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. nº 18, 1983, p.85.

constatar que *son auténtica y radical razón vital*. Pues, como también ha señalado Julio Bayón «constituyen el nivel más profundo en que la razón opera como razón vital»⁴⁴⁷. Como veremos en el próximo epígrafe, el hecho de que el sistema de creencias vigente permanezca generalmente inconsciente nos oculta su operatividad, pero cuando lo consideramos desde su consistencia histórica, cuando consideramos los acontecimientos pasados, es posible dar razón de ellos en función de las creencias. Dicha razón no es lógica sino *razón histórica o narrativa*⁴⁴⁸.

Las creencias —y lo que en ellas linda con los distintos estratos del «yo» que expusimos en apartados anteriores— nos dan el *por qué y para qué* de los quehaceres del hombre⁴⁴⁹. La concreción de cada vivir en un determinado sistema de creencias dota de contenido, tono e intensidad a la estructura de la vida humana tornando en comprensible lo que *desde dentro* de esa vida aparece oculto a la conciencia. En ese sentido —dirá el filósofo— la razón histórica hace razonables los azares irracionales que la antigua historia no veía (IX, 117; FPD, 1945). También para comprender a fondo las ideas de una época tenemos que descubrir la racionalidad intrínseca del sistema de creencias en que se apoya.

Así, Ortega explica a Curtius el método de la razón histórica que — como no podría ser de otro modo — debe comenzar por filiar las creencias de una determinada vida u época. En una carta fechada en marzo de 1938 el filósofo comienza afirmando que «*Tenemos que mostrar por qué, entre todos los haceres hasta ahora posibles al hombre, el autor prefirió ese; hacer tal verso.*» Y para ello propone un método en cuatro pasos en concreción ascendente del que ya

447. Julio Bayón, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 66.

448. «Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión "razón histórica". No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.» (VI, 80; HS, 1936).

449. En palabras de García-Gómez: «el orden de sucesión de los porqués de mi vida es el *equivalente funcional* de las creencias en el orden monadológico u ontológico-subjetivo *sensu stricto*». *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 60n.

dimos noticia al comienzo del capítulo tercero de este trabajo⁴⁵⁰. El ejemplo que ofrece es el del estudio de un verso medieval. Para comprender su sentido el método comienza por 1) definir la estructura general de la vida humana, 2) reconstruir la estructura íntegra de la época concreta, 3) encontrar el hueco en el que el quehacer que analizamos tiene sentido en su contorno social y, por último 4) examinar el verso o quehacer concreto desde el contexto de la vida íntegra del hombre que lo creó. Las preguntas que nos moverían a encontrar la justificación o razón del verso nos llevarían desde la biografía del individuo, el sistema de posibilidades e imposibilidades de un contorno social y una época determinada, hasta la estructura general de la vida humana⁴⁵¹.

Sigue la carta esbozando, aunque muy sucintamente, las proposiciones que conformarían la *teoría general de la vida*. Las cuatro primeras —que son las únicas que expone a modo de ejemplo— se refieren directamente a las creencias. El «sistema de creencias» y los «medios» dados a cada vida humana junto con los «problemas» que quedan fuera del alcance de creencias y medios, constituyen el «argumento de la vida». La misión del historiador no consiste en *inducir* sino en *narrar* el argumento del drama vital, para ello tiene que dejar al descubierto las creencias que hacen que ciertos quehaceres sean sentidos por los hombres de un determinado pueblo o época como quehaceres tan preferibles o necesarios que fíen a ellos la autenticidad de su vivir. Ahora bien, como ya vimos Ortega huye de toda consideración psicologista de las creencias: creer no es un mecanismo intelectual sino una función vital. Por eso «determinar qué es posible o qué es auténtico en una vida humana no es una cuestión psicológica, *la realidad de una vida no es transparente para su autor*; pero su estructura general sí puede descubrirla quien la interpreta desde fuera⁴⁵²»

450. *Cfr.* p. 213.

451. Los estudios sobre Galileo, Velázquez, Goya, Vives o Goethe son excelentes ejemplos de la razón histórica. Asimismo, el *Prólogo sobre veinte años de caza mayor*, *La idea del teatro* o *Del Imperio Romano* pueden leerse atendiendo a la estructura antes citada.

452. J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p 119. El subrayado

La razón histórica nos ofrece una justificación racional del quehacer vital —individual y colectivo— pero siempre *a posteriori* y *desde fuera*. No se trata por tanto de que la historia sea de suyo racional sino de que la razón es histórica. La historia, en su acontecer, se va cargando de razones que, vistas retrospectivamente, otorgan sentido y necesidad a cada uno de sus momentos concretos. Por eso podemos decir que las creencias son racionales, son razón histórica máximamente operativa. El sistema de creencias actúa como razón inconsciente del individuo y constituye el sistema de atenuamiento, de posibilidades e imposibilidades y la justificación —que sólo *a posteriori* se hace consciente de modo plenario— del quehacer vital. Las creencias nos permiten narrar en vista de razones la trayectoria de la vida y la historia humana.

La razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica. (VI, 71; HS, 1935)

De este modo Ortega corrige la razón moderna haciéndola partícipe de una más amplia. La razón histórica no aparece como efecto o consecuencia dialéctica de la razón moderna sino como su causa. Si bien el descubrimiento de la razón histórica se presenta como una nueva forma de atenuamiento intelectual en comparación con las limitaciones de la razón conceptual, sus caracteres no son específicos de un «modo de pensar» sino que serían los propios de la estructura general del pensamiento porque carecen de una consistencia definida, son *leere Stelle* que cada tiempo concreta. La razón histórica actúa en definitiva como una *ortopedia* del conocimiento racional corrigiendo la miopía del idealismo. En este sentido, Ortega no estaría proponiendo un nuevo modelo de racionalidad —esa sería una pretensión idealista y, por lo tanto, utópica— sino que pretende describir el *modus operandi* del conocimiento desintelectualizando lo que precisamente tiene de

creencia en la razón.

Mientras que la razón conceptual sólo abarca una comprensión racional de la realidad imponiendo a ésta sus esquemas cognoscitivos *a priori*, la razón histórica se presenta como una estructura de carácter ocasional que permanece abierta a la dimensión enigmática de la existencia porque asume que la única razón que puede dar cuenta de la realidad humana es la que se va constituyendo en su propio devenir. Así como la razón conceptual espera que lo real se suceda con la misma necesidad lógica que el pensamiento, la razón histórica considera que la única necesidad con la que podemos contar es con la de lo ya acontecido. La racionalidad de las creencias no reside pues, en la lógica de los conceptos sino en la lógica de la vida, en la necesidad que se desprende de la experiencia de la vida.

Esta necesidad, que es vital y no lógica, es la que determina también el dinamismo interno del pensamiento y hace que la razón histórica sea también *razón dialéctica*. La razón no avanza linealmente hacia verdades absolutas sino que va conquistando sucesivos aspectos de lo real en un movimiento cuya necesidad no es impuesta *a priori* sino que viene exigida por la propia consistencia de la vida y cuanto en ella acontece⁴⁵³. Tanto el vivir como el pensar implican «series dialécticas» de posiciones: proposición, contraposición, composición, suposición. «“Pararse”, “seguir”, “conservar”, e “integrar” son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta⁴⁵⁴» (IX, 608; EF, 1943)

En su quehacer dialéctico, la razón histórica no sólo articula las perspectivas temporales también es *razón sintética* en el sentido de que es la propia realidad la que impulsa al pensamiento a seguir pensando e

453. En ese sentido, es indiferente —recuerda Huéscar— «considerar la historia de la filosofía como historia de los errores o como historia de los aciertos, porque en rigor es ambas cosas. Lo que "indubitadamente hay" para cada filosofía va quedando "absorbido" en las posteriores en una instancia de *haber* más amplia y, en cuanto a *modo* de *haber*, más indubitable.» *Perspectiva y Verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 212-213.

454. También en *Notas de trabajo. Epílogo...* Ed. José Luis Molinuevo, Madrid, Alianza editorial, 1994. p. 98.

integrando aspectos de lo real. A diferencia de la razón lógico-abstracta que comienza y acaba en la universalidad y necesidad de los conceptos y por tanto sólo puede ser analítica, la razón histórica parte de lo dado que es síntesis ejecutiva del pasado, toma el método de su objeto y sólo es pensamiento de sí mismo en la medida que es narración de la propia experiencia de la vida.

En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar éste podemos pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos sí que reconocer su “identificación” con éste, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no echa de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos *velis nolis*, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre los conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. (IX, 585; EF, 1943)

Curiosamente, llegamos a la conclusión de que Ortega encuentra la superación del idealismo en una *razón sintética a posteriori*. Este parricidio intelectual no es tal si tomamos en consideración que la historia es sistema. Aunque en la segunda navegación el peso del pragmatismo es muy significativo, Ortega nunca renuncia ni a la racionalidad ni a la necesidad del pensamiento y la verdad. Si bien sus reflexiones sobre el quehacer filosófico lindan con frecuencia con el escepticismo, nunca llegan a traspasar la línea del relativismo. La *rectificación* de la razón moderna se opera desde la consideración de la ejecutividad e historicidad del vivir. La indigencia constitutiva de la realidad radical transforma el concepto de necesidad pero no lo elimina. Recordemos que «el pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal» (VI, 71; HS, 1935). En definitiva: *la necesidad con la que opera la vida y, por tanto, la razón histórica es una necesidad a posteriori, abierta, sintética y siempre insuficiente.*

Comenzamos este apartado examinando sumariamente la evolución en las relaciones entre racionalidad e irracionalidad en el pensamiento orteguiano en torno a tres cuestiones: el presupuesto de la trascendentalidad de la verdad, el intento de ampliar la noción de razón a través de la búsqueda de un logos vital pre-teorético y la comprensión del vivir como una unidad dialéctica entre el individuo y su paisaje. Constatamos que mientras que en la primera navegación la cuestión de la racionalidad aparecía polarizada en los términos cultura-vida, en la segunda navegación se abandonaba todo presupuesto de trascendentalidad reconsiderando el conocimiento desde la perspectiva de la vida en tanto que realidad radical. Una vez aclarado en qué sentido se había transformado la concepción del conocimiento como quehacer ejecutivo pasamos a ocuparnos de la racionalidad o irracionalidad de los sistemas de creencias y, como ya ocurrió con el resto de características de este capítulo, constatamos que ambos atributos pueden ser predicados de las creencias. En tanto que actividad está claro que creer es una acción irracional. Más aún, desde la perspectiva de la historicidad del vivir descubrimos que la racionalidad es una creencia más cuyos principios son tan irracionales como el creer mismo. En ese sentido, Ortega se sirve de la distinción entre pensamiento y conocimiento para replantearse los límites de la racionalidad. De este modo, aquello que en la primera navegación podría haberse considerado como irracional aparece ahora preñado de sentido desde la consideración del sistema de creencias en el cual aparece. De este modo llegábamos al núcleo de nuestra exposición: el análisis de las creencias en tanto razón histórica. Las creencias se desvelaban así como razón ejecutiva del devenir histórico. Comprobábamos que la comprensión del sistema de creencias aparecía en los textos más personales de su epistolario como el verdadero eje vertebral del sistema de la razón histórica. Dábamos con esto un paso más al examinar en qué sentido los atributos de esa razón encarnada en las creencias —histórica, dialéctica, sintética y *a posteriori*— suponían una rectificación u ortopedia de la razón moderna.

Esta última consideración nos lleva a preguntarnos en qué medida una razón *a posteriori* puede llegar a fundamentar el conocimiento del presente. Es decir, ¿qué sentido tiene la filosofía si sólo puede dar cuenta de la razón histórica cuando las creencias han dejado de ser vigentes?, y si esto es así, ¿cómo puede llegar el hombre a coincidir consigo mismo?, ¿puede el hombre hacerse cargo de sus propias creencias sin que éstas dejen de ser ejecutivas? Con estas preguntas en mente encaramos el último de los análisis sobre la consistencia de las creencias.

4.5 Carácter consciente-inconsciente del sistema de creencias

Conforme ha ido avanzado nuestra indagación sobre la consistencia de las creencias, el interrogante acerca de la posibilidad de hacerse cargo del propio sistema de creencias, esto es, su carácter consciente o inconsciente, ha ido apareciendo cada vez con mayor insistencia y profundidad. El problema no es menor, pues, como advertimos más arriba, de él depende la posibilidad y el alcance mismo del quehacer filosófico. Ahora que hemos estrechado el círculo en torno a los caracteres definitorios de las creencias gozamos de una mejor perspectiva para hacernos cargo de esta última cuestión.

A la luz de la trayectoria expositiva de este capítulo, el lector adivinará que tampoco en este asunto podremos ofrecer una respuesta clara y distinta sobre la naturaleza de las creencias. Es posible que toda la satisfacción intelectual que podamos encontrar sea la de mostrar la complejidad del mismo. En defensa de quien esto escribe —sin que ello justifique algún que otro desbarro narrativo— hago propia la salida de nuestro filósofo cuando, al topar en su explicación con un asunto de este tipo, prevenía a su auditorio de que la cosa era estupefaciente, paradójica, pero no era suya la culpa sino de la realidad misma por ser de ese modo.

Las creencias son, en efecto, paradójicas, multifacéticas, escalares, móviles y equívocas. Por eso, la primera consideración que debemos hacer antes de preguntarnos por la posibilidad de traerlas a consciencia es la que atañe a la *densidad* y *temporalidad* del sistema de creencias. Como señalábamos en el esquema que vertebraba el tercer capítulo, las creencias se articulan en distintos niveles de profundidad, poseen una determinada jerarquía y densidad histórica que va modificándose en el curso del acontecer vital. Mientras que algunas creencias básicas poseen un carácter tan sólido y estable que podríamos pensar que son inmovibles a la efectiva duda vital, otro tipo de creencias —o las mismas en otro momento de su desarrollo social— se caracterizan por su superficialidad y la rapidez con que se suceden unas a otras. Visto desde fuera, el sistema de creencias sobre el que se asienta toda existencia humana podría asemejarse a un paisaje, con sus

altos y sus llanos, con zonas fértiles y otras yermas, caminos transitables y espacios agrestes, ríos de ideas y simas horadadas por la duda⁴⁵⁵. Resulta por tanto, que si queremos preguntarnos por la accesibilidad de las creencias a la razón debemos tener siempre presente el carácter ocasional y escalar de las mismas.

Si, como en los anteriores apartados, hacemos balance de la evolución de los textos, vemos que la consideración de Ortega sobre el carácter consciente de las creencias también sufre modificaciones. Al margen de los escritos de la primera navegación en los que el filósofo asume claramente las tesis fenomenológicas sobre la posibilidad de poner voluntariamente entre paréntesis las creencias⁴⁵⁶, en los textos posteriores a 1930 constatamos que el afianzamiento metafísico de las creencias como presencia ejecutiva de lo real está ligado a una concepción cada vez más inconsciente del estrato creencial del vivir⁴⁵⁷. «Porque realidad —dirá el filósofo— es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos.» (V, 666; IC, 1936). Lo característico de las creencias es que, a diferencia de las ideas, con ellas no *hacemos* nada, por ser el continente de nuestra vida quedan fuera de nuestro alcance:

455. La imagen topográfica es de Marías, quien para explicarnos las diferentes jerarquías de los sistemas de creencias nos invita a imaginar «el distinto relieve de las creencias acerca del misterioso mundo animal entre los tuaregs del Sahara y entre los habitantes de la selva brasileña» en *La estructura social*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1970, p. 133.

456. La razón por la que no atendemos a los textos de la primera navegación la hemos expuesto en otros lugares. Partimos de la premisa de que si bien puede seguirse la evolución del concepto de creencia desde el comienzo de la producción orteguiana, la plenitud del mismo se da en el contexto metafísico de los años treinta. Aunque el filósofo mantendrá ciertos presupuestos fenomenológicos en su concepción de las creencias, desde la perspectiva metafísica de la segunda navegación podría hablarse de dos nociones distintas de creencia.

457. Es importante tener en cuenta que la concepción de las creencias como realidades pre-intelectuales parte de la consideración de que toda conciencia es conciencia refleja, por lo tanto, no asume la distinción husserliana ente lo pre-reflexivo y lo pre-consciente. La conciencia directa no sería conciencia sino el vivir mismo. Aquí nos referiremos al carácter «inconsciente» de las creencias en el sentido que creemos que le da Ortega, esto es: como pre-reflexivas y pre-conscientes.

Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las “creeríamos”. Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir o –hablando con rigor– sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que “nos movemos, vivimos y somos.” (VI, 92; IR, 1941)

La idea rectora de todo este periodo es que la imposibilidad de manipularlas es precisamente la línea divisoria que separa ideas de creencias pues «las ideas funcionan en nuestra conciencia seconsciente, pero las creencias lo hacen "en las recónditas vísceras de nuestra vida."» (IX, 1107-1108; IPL, 1947). El ámbito de acción de las creencias es previo a la figuración de nuestra mente, operan «por detrás de nuestra lucidez mental» (IX, 1132; IPL, 1947), de ahí que el hombre no repare en ellas. «De puro estar seguro de que existen [las cosas] y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta» (V, 674; IC, 1936). La idea de que el hombre no tiene naturaleza sino historia es una tesis tan radical que el filósofo llega a asimilar el automatismo de las creencias al instinto que rige inexorablemente el comportamiento animal:

El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas "instintivamente" (VI,159; PHFB, 1942)

La seguridad que se desprende de las creencias hace que estas sean, por definición, *lo incuestionado*, pero eso no significa que sean absolutamente incuestionables. También encontramos textos en los que el quehacer del filósofo parece consistir precisamente en desenmascarar las creencias o «hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos "claros y distintos"» (VI, 803; ECD, 1952). Así, la filosofía no es sino *para-doxa*: duda frente a la creencia. «Esta faena de denunciar presuntos principios no es sólo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma» (IX, 1108-1109; IPL. 1947)

Esta observación nos lleva a la relación que establecíamos con Heidegger. El origen de la distinción entre «contar con» y «reparar en» partía de la idea de raigambre fenomenológica de que la condición para que algo sea *a la vista* —objeto potencial de examen crítico— es que previamente haya sido *a la mano*. De tal modo que la labor del intelectual consistiría en reparar en aquellas cosas con las que en su vivir cotidiano y usual simplemente contaba por inercia vital. La posibilidad de hacer patente lo latente no sería una imposición intelectual sino que procedería directamente de la estructura misma de lo real, pues, como vimos, la primera ley estructural del mundo indica que:

el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber -para el caso es igual- que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. (X, 177; HG, 1949)

La ley de perspectiva que rige el acontecer vital explica que lo real se organiza en diferentes planos o niveles de presencia. Así pues, mientras que el estrato de ideas nos es lo más cercano y patente —pues la condición para que una idea sea es precisamente que el hombre la sostenga activamente—, el estrato de creencias permanece siempre latente, en un plano ajeno a nuestra atención aunque, sin embargo, absolutamente ejecutivo. Podemos afirmar por tanto que las creencias pertenecen al ámbito de latencia del quehacer vital⁴⁵⁸. Esta afirmación abre otros interrogantes que debemos despejar, ¿es la latencia un modo de presencia?, si la ejecutividad de las creencias reside precisamente en su latencia, ¿es posible hacerlas patentes sin que pierdan su consistencia?

458. Merece la pena parar mientes en que el ámbito de latencia del vivir no está habitado exclusivamente por las creencias, como observa Marías, también permanece latente «el mundo físico en cuanto rebasa el alcance de mis órganos sensoriales; la índole íntima de las cosas mismas que me son patentes; los entes en cuya idea va incluida formalmente la latencia —espíritus, ángeles, Dios—; y, sobre todo; lo oculto por el tiempo: el pretérito anegado en el olvido, del cual emergen solitarios islotes de recuerdo, y más aún todo lo futuro, intrínsecamente arcano; las posibilidades, el desconocido comportamiento de toda realidad, aun de las más obvias en el presente que esconden con inexorable esquividad su mañana, incluso su efectividad en el instante siguiente.» Julián Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1995, p. 100.

Quizá una pista para aclarar estas cuestiones la encontremos en el análisis del *contar con*. Porque «la forma de conciencia que en nosotros tienen las "creencias" no es un "darse cuenta", una noesis, sino un simple y directo "contar con"» (IX, 1132; IPL, 1947). La idea de que tanto la *patencia* del «darse cuenta» como la *latencia* del «contar con» son modos de presencia de lo real no es nueva, es precisamente uno de los nervios que atraviesan *Meditaciones del Quijote*:

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es. Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas. (I, 767; MQ, 1914)

Hay, por tanto, «varias especies de claridad», la propia de las creencias es el *contar con*. Vistas así las cosas, pretender exigir a las creencias el tipo de claridad conceptual que ofrecen las ideas, resultaría un error de perspectiva y, en caso de ser factible, el resultado falsearía la realidad. Pero este asunto no puede darse por zanjado si antes no tratamos de esclarecer qué tipo de presencia es la que tienen aquellas cosas con las que contamos.

Para poder dar respuesta a esta cuestión debemos abordarla desde tres ángulos distintos que atañen a los pilares básicos de la concepción orteguiana de las creencias: los modos de latencia, tipos de evidencia y formas de orientación vital.

En primer lugar nos ocuparemos de los *modos de latencia* pues resulta que si bien todas las creencias son por definición latentes, no todas las latencias son del mismo tipo, lo cual es lógico si tenemos en cuenta la advertencia preliminar sobre la heterogeneidad y profundidad del estrato de creencias. Aunque en tanto que actividad vital la creencia es automática e inconsciente (como puede serlo el respirar) y por tanto el creer es siempre igual —«en todo lo que se cree se cree lo mismo»—, no ocurre de igual modo con el tipo de presencia que tiene lo creído. Rastreando los textos encontramos que Ortega llega a distinguir entre dos tipos de supuestos tácitos o niveles de latencia:

Lo *supratácito*: pertenecen a este grupo todas las cosas que «por sabidas se callan» (VI, 613; PVG, 1950). Son aquellos supuestos compartidos que, en su habitualidad, no están en la mente pero podrían hacerse explícitas si fuera necesario, poseen una «presencia potencial»⁴⁵⁹. En ese sentido, este tipo de creencias es en cierto modo epidérmico y lindante a las ideas. Es «lo consabido», lo que permite la reciprocidad con nuestros contemporáneos convirtiéndonos en prójimos (IX, 268; MPJ, 1939). Podríamos decir que las creencias supratácitas corresponden al atenuamiento respecto al mundo compartido, al mundo social. Este tipo de supuestos resultarían fácilmente accesibles a la conciencia, su patencia, el silencio que las acompaña se debe precisamente a motivos pragmáticos. Como afirma Gómez Muñoz: «si el hombre tuviera que hacer consciente todo aquello que necesita saber para actuar el más mínimo comportamiento exigiría de él un esfuerzo intolerable»⁴⁶⁰

459. «la dimensión de profundidad o latencia tiene también una cierta presencia—advierte Huéscar—: una presencia "complicada" por la inmediata o presencia *primo sensu*, o, como la llamará Ortega en *El hombre y la gente* —con un término husserliano pero con acento propio—, una *com-presencia*.» Antonio Rodríguez Huéscar, "Presencia y latencia de Ortega", en *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994, p. 183.

460. C. Gómez Muñoz, "Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. n° 18, 1983, p. 83. El paralelismo entre esta cuestión y la reflexión de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje resulta especialmente reveladora. Pensemos por ejemplo en los chistes o en el aprendizaje de los niños. Mientras que los chistes se basan precisamente en el extrañamiento respecto a los supuestos sobreentendidos, la asimilación del mundo compartido por

Pero aún hay que añadir más. Bajo este subsuelo de lo que "por sabido se calla" opera otro aún más profundo y decisivo constituido por los supuestos que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter elementalísimo y tan radical que no nos damos cuenta de ello. (IX, 899; CLV, 1947)

Lo *infratácito*: existen por tanto otro tipo de supuestos, aquellos que operan en un nivel tan básico y radical de nuestra existencia que no resultan accesibles a la conciencia y, sin embargo actúan decisivamente en nuestro comportamiento pues pertenecen a «los fondos abisales de nuestra vida integral⁴⁶¹» (IX, 1108; IPL, 1947). Son tan elementales y simples que no toleran el análisis, ni su expresión verbal⁴⁶². No se distinguen de los supuestos supratácitos en su función, consistencia histórica⁴⁶³ o referencia al mundo compartido, se trata más bien de magnitudes variables que se corresponden con los lados de la vida a los que afectan, así como a su

parte de los niños exige en cierta etapa que todo sea explicitado, lo cual pone en no pocos aprietos a los adultos, pues se ven obligados a dar cuenta y razón del mundo que usualmente permanece incuestionado.

461. Nótese la semejanza entre la expresión «vida integral» y el análisis de la crítica de Dilthey a Kant expuesta por Ortega en (VI, 247; GD, 1933) Sobre esta cuestión pueden consultarse las páginas 186-189 de este trabajo.

462. Cfr. Carta a Curtius fechada el 3-12-1937 en J. Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 105

463. Esta observación me parece importante; puesto que forman parte de la vida humana, todas las creencias poseen una consistencia histórica, incluso aquellas que operan a un nivel tan profundo que hemos dado en llamar *condiciones de realidad del pensamiento*. No reparar en esta cuestión puede provocar no pocos malos entendidos en la comprensión del sentido y lugar de las creencias en la filosofía de Ortega. Ése es, a mi juicio, el caso del análisis de Luis Villoro. La complejidad que nosotros vemos en la noción de creencia es juzgada por él como confusión debida a una falta de «precisión, argumentación y crítica». En aras de corregir dicha carencia el mejicano critica que distinción entre ideas y creencias se haga en torno a la racionalidad/irracionalidad, patencia/latencia o colectividad/individualidad y no desde «la función que desempeñan en el conjunto de nuestras creencias» (?). Si bien en esta exposición también se han planteado objeciones a las dicotomías con que se presentan ideas y creencias, creo que las de Villoro se basan en un afán de simplificación que parte de una deficiente comprensión del fondo metafísico del filósofo manifiesto en la consideración que «pese a ser el concepto central de su filosofía, Ortega nunca define lo que entiende por "vida"». En un intento de dotar de «precisión» al maestro sitúa la noción de vida en el lado de la «existencia» frente a la «esencia» sin reparar que en Ortega desdeñó explícitamente ambas posiciones desde su concepción de «consistencia». Asimismo, adjudica al filósofo la asimilación entre creencia y realidad radical haciéndole caer en un relativismo que quedaría superado desde su propia propuesta de considerar todas las creencias como «disposiciones a tener algo por verdadero, sean o no conscientes, individuales o colectivas». En definitiva, la latencia de las creencias no estaría ligada a una imposibilidad estructural de la vida humana sino que éstas siempre poseerían una racionalidad lógica implícita pero disponible a la conciencia. Luis Villoro, "La noción de creencia en Ortega", en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE, 1984, pp. 41-76.

ejecutividad, vigencia o arraigo en el devenir histórico y social⁴⁶⁴. La diferencia con lo supratácito es que las creencias que se radican en este nivel no «nos constan», no se callan por sabidas, sino más bien porque en su olvido se desconocen⁴⁶⁵. Su silencio no responde a razones pragmáticas sino a que su ejecutividad actúa en porciones tan elementales de nuestro vivir, estamos hasta tal punto inmersas en ellas que resulta imposible reparar en ellas, no porque sean inconscientes o habituales desde un punto de vista psicológico sino porque son precisamente las condiciones de realidad de nuestra conciencia o pensamiento y, en ese sentido, existe un abismo *incomunicable* entre las creencias que funcionan en este estrato de la vida humana y el plano de las ideas.

Puesto que la contextura del mundo depende del sistema de creencias, es posible aplicar a éstas las mismas leyes estructurales que a aquél. Así, diríamos que mientras que los supuestos supratácitos forman parte del *horizonte* de mi vivir, las creencias infratácitas responden a la noción de *más allá latente*. Ambos elementos delimitan mi perspectiva, marcan los confines de mi *aquí* y *ahora* y otorgan profundidad a mi paisaje vital. Aunque quede más allá de mi vista, el más allá latente es un ingrediente básico de la perspectiva. En principio «no es misterioso, ni arcano, ni privado de posible

464. Quizá ayude a pensar esta gradación entre lo supratácito y lo infratácito la observación de Marías sobre el modo adecuado de juzgar importancia, solidez y conexiones de las creencias según criterios vitales y no lógicos: «no es tan importante una creencia cuanto más amplia y hondamente permita entender lo real, sino cuanto más decisivamente condicione una vida; y su solidez no es asunto de «evidencia» o de «demostración», sino de lugar de «implantación» en uno u otro estrato de la vida individual y de la sociedad, de antigüedad o novedad, de «fase» en que se encuentre, de ámbito desde el cual [...] ejerza su presión; y finalmente, las conexiones entre las creencias no son relaciones «lógicas» como las que encadenan entre sí las diversas proposiciones de una ciencia, sino que son vínculos de fundamentación vital o, para utilizar un término que me parece expresivo, de *vivificación*—aunque al final resulte que la vivificación sea la forma superior de fundamentación lógica, dando todo su alcance, aún escasamente conocido, a esta palabra.» Julián Marías, *op. cit.*, 1970, p. 128-129.

465. La mayoría de los intérpretes de Ortega hablan de un modo de «conciencia» de índole pre- o infra-intelectual para referirse a las creencias. Si bien eso es cierto, desde un punto de vista socio-histórico creo que podría afirmarse que las creencias son pos-conscientes en el sentido en que lo que en su día fue justificación convincente ha dejado de estar presente. De ahí mi referencia al olvido como razón explicativa de su latencia. También Garagorri apunta en esta dirección al observar que la justificación de las creencias ha sido socialmente olvidada y que es forzoso que el momento de su establecimiento «sea *ya* desapercibido, como el momento en que algo se olvida.» en *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970, p. 191.

presencia» (X, 178; HG, 1949), no obstante, para descubrirlo tengo que cambiar mi punto de vista, tengo que ponerme en marcha «cancelando todos los supuestos, hasta el principio mismo⁴⁶⁶», hasta hacer de lo que era límite inescrutable el primer plano de mi realidad. Pero, a diferencia de la platónica, la dialéctica orteguiana es consciente de que ese principio al que llega también es un supuesto que deberá ser superado. Por otra parte, eso que ahora tendría a disposición de mi atención no sólo habría dejado de ser «más allá» sino que mi nueva posición también incluiría un nuevo más allá, latente desde el nuevo punto de vista. El paisaje, en definitiva, habría cambiado.

Puesto que una de las consecuencias de traer algo a consciencia es poder conceptualizarlo, el análisis que Ortega hace del lenguaje en textos como «Apuntes sobre el pensamiento» (1941) o el «Comentario al banquete de Platón» (1946) nos permiten cierta claridad sobre este asunto. Una de las ideas que se repite en esas reflexiones es la de que el lenguaje es un modo de patentizar lo que está latente, pero la consistencia del decir siempre es paradójica pues es a un tiempo exuberante y deficiente: la palabra siempre dice menos de lo que quiere y da a entender más de lo que se propone (X, 729; ABP, 1946). Así, pues, más importante aún que lo que se dice es aquello que se calla. Si aplicamos esto a nuestra consideración sobre las creencias tenemos que mientras que los supuestos supratácitos podrían describirse como lo *inefado*, las creencias básicas o infratácitas resultan *inefables*.

Aun con esta aclaración la cuestión queda irresuelta, pues Ortega afirma que todo fenómeno histórico «es escorzo de todo un profundo pasado⁴⁶⁷», su secreto no es inefable ni arcano, sino —la mayoría de las veces— simplemente inefado. Quien quiera conocer un pueblo o una época deberá sumergirse en todos esos supuestos inexpresos desde los cuales se vive y que convierten a un conjunto de hombres en una comunidad. No

466. Platón, *República*, 533c, Traducción de Conrado Eggers Lan, vol. II, Madrid, Gredos, 2014, p. 242.

467. *Epistolario*, *op. cit.*, p. 105.

obstante, la cosa no termina aquí, pues si bien Ortega encomienda esta tarea de explicitar narrativamente los supuestos supratácitos al historiador, parece que en otros textos reserva para el filósofo la tarea de ir más allá de lo consabido, su misión sería la de *actualizar las creencias de su tiempo* poniendo al descubierto los primeros principios o supuestos básicos que rigen su propio pensar. Esto nos pone en un grave aprieto pues sabemos que la ejecutividad de las creencias es directamente proporcional a la distancia respecto a mi quehacer crítico. Del más allá latente, en tanto que lejano sólo cabe hacer conjeturas. Aunque su ejecutividad en mi vivir sea máxima, ésta opera siempre *a tergo* de mi voluntad y conciencia. Siendo así, lo puesto al descubierto por el filósofo no serían efectivas creencias sino restos de fe inerte, su labor no sería propiamente destructiva respecto a las creencias sino más bien depurativa.

Concluamos este punto sobre el modo de presencia del *contar con*. Hemos visto que la latencia de las creencias se puede dar en distintos niveles y por distintos motivos; desde lo que se obvia por consabido hasta aquello que es condición misma del pensamiento⁴⁶⁸. ¿Pueden las creencias hacerse patentes al teorizar? Sí y no, sí como narración histórica, pero a condición de dejar de ser creencias. De las creencias sólo cabe hablar en pasado⁴⁶⁹, si un supuesto se desvela como tal es precisamente porque ha perdido su vigencia, su condición latente, lo que tenemos entonces es la idea de una creencia, su esquema desvitalizado⁴⁷⁰. En principio debemos concluir que la efectividad

468. Sobre esta cuestión repárese en el creciente interés de Ortega por desentrañar las raíces del lenguaje. La razón histórica no sólo se especificó como razón narrativa, sobre todo en los últimos años fue una *razón etimológica*. «Etimología —aclarará el filósofo— es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar razón histórica» (X, 279; RH, 1949).

469. Garagorri, *op. cit.*, p. 188.

470. Como afirma Huéscar «el acto de pensar y el acto de creer son distintos, aunque se refieran a un mismo "contenido"». *Perspectiva y Verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 129. También Marías se preocupa por esta cuestión sobre la que añade un interesante matiz que nos saldrá más adelante: «ocurre que la creencia, cuando es conocida y enunciada, no funciona como creencia; o sea que ésta, en su realidad propia, es otra cosa, y lo que de ella digamos como idea tiene poco que ver con sus auténticas operaciones. La dificultad está, pues, en que no podemos "conocer" las creencias más que formulándolas o "ideificándolas", si se permite la expresión; y una vez ejecutada esta operación intelectual, propendemos a hacerlas entrar en el mundo de las ideas, mezclarlas con ellas, juzgarlas desde el punto de vista que es adecuado frente a éstas.» *Op. cit.*, 1970, p. 128.

plenaria de las creencias está ligada necesariamente a su vigencia inconsciente e involuntaria, al aspecto social, irresponsable y deshumanizado de lo social.

Sin embargo, también sabemos que las creencias no resultan absolutamente desconocidas, ni mucho menos ajenas a nuestra vida pues de algún modo son aquello «con lo que contamos absolutamente — pensemos en ello o no» (IX, 198; PMRV, 1935). Actúan como instancias últimas a las que referimos nuestras dudas y disputas, son tribunal supremo y piedra de toque de nuestras ideas sobre lo real (V, 673; IC, 1936). «Las creencias — sostiene García Gómez — constituirían así la fuente suprema de *autoridad práctica* por la cual confirmar, a nivel inmediato, la validez o la ilegitimidad de nuestras empresas o iniciativas. [...] Los ingredientes credenciales [...] hacen las veces de "filtros" para admitir ciertas cosas como posibilidades reales o para mantener otras al margen por inconcebibles [...] o hasta para rechazar aún otras por inhacederas.⁴⁷¹» De hecho todo juicio de valor o afirmación sobre lo real, aunque sea contrario a la opinión reinante es una forma de renovar la vigencia de las creencias. Podemos decir, por tanto, que de hecho las formulamos continuamente en nuestra cotidiana referencia al mundo. Si esto es así, entonces cabe atribuirles cierta evidencia en nuestro vivir. Para aclarar este punto veamos si existen o no distintos *tipos de evidencia*.

Por una parte, en el segundo capítulo de este trabajo subrayábamos precisamente la importancia de la reflexión en torno a la evidencia en la fundamentación metafísica del propio vivir como realidad radical. Decíamos entonces que la vida misma es evidencial, el *acontecer sintético de yo en el mundo* es la evidencia primaria en la que se radica todo otro acontecer. Ahora bien, de la evidencialidad de la vida no se deriva la transparencia de las creencias al yo⁴⁷², la vida es evidente para sí misma, lo que en ella se evidencia

471. Jorge García-Gómez, *Caminos de la reflexión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 144.

472. Discrepa en este punto nuestro análisis con el de Villacañas según el cual Ortega defendería los atributos carismáticos de la filosofía tradicional entre los que se encuentra la plena reflexividad de la vida a la conciencia. Su crítica se basa precisamente en lo que considera la derivación de «dudosa legitimidad» de la presencia temporal del vivir en una cualidad epistemológica. José Luis

primariamente es su ejecutividad en cuanto tal, el estar yo en el mundo. Ese «yo» y «mundo» ya aparecen dotados de sentido, ya se me dan mediados por las creencias. En definitiva, el mundo que me es evidente es ya un mundo creencial, pero no me es presente en tanto que creencia sino como problemática realidad.

Apoyaría esta idea la distinción que aparece en *Ideas y creencias* entre la evidencia «ciega⁴⁷³» del estrato de creencias en tanto realidad vivida y la evidencialidad de las ideas como adhesión mental. En cierto sentido, toda idea evidente se sostiene sobre la evidencialidad ciega de las creencias, pues la formulación de una idea implica ya que lo mentado posee una realidad problemática sobre la que es preciso dirimir su verdad. Aún cuando dicha verdad no aparezca como presunta sino como insoslayable, seguirá dependiendo de que nosotros la sostengamos intelectualmente, dependerá, por tanto, de nuestra voluntad. «Lo evidente, —dirá el filósofo— por muy evidente que nos sea, no nos es realidad, no creemos en ello» (VI, 666; IC, 1940).

Por otra parte, no podemos ignorar que el propio quehacer teórico es ejemplo de la posibilidad —y necesidad— de formular y justificar nuestras creencias más básicas sin que por ello dejen de ser ejecutivas. El mismo Ortega se sirve del ejemplo de la solidez de la Tierra como creencia fundamental que es objeto de examen. Sin embargo, como el análisis de la duda cartesiana revelaba, quien se interroga acerca de estas cuestiones siempre lo hace de un modo hipotético o virtual, pues resultaría vitalmente invariable hacerlo de forma absoluta ya que el vivir mismo en el que va inserto el teorizar se sostiene en la ejecutividad de dichas creencias.

Villacañas, «Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida» en J. Lasaga, M. Márquez, M. Navarro, y J. San Martín (Eds.) *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 175-176. En nuestra opinión, la evidencialidad de la vida no es de carácter epistemológico sino metafísico. Desde este punto de vista la ilegitimidad que señala Villacañas perdería su sentido, la presencia temporal no se transformaría en una presencia a la conciencia sino en el reconocimiento de que la consistencia del vivir no es otra que su propio acontecer.

473. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, 1966, p. 204.

Queda todavía la cuestión de la revelación. Por lo dicho hasta ahora deberíamos afirmar que la evidencia vital e intelectual sobre un mismo asunto son mutuamente excluyentes de modo plenario, sin embargo parece que en la revelación ambos tipos de evidencia confluyen. La revelación, no es creencia, pero la inicia⁴⁷⁴. Es evidencia radical, evidencia vital de la realidad misma. Inaugura, por así decirlo, una perspectiva pues pone al hombre «en contacto con una realidad distinta de él». La revelación no se razona, cuestiona ni se examinan sus motivos, pues se impone como una realidad trascendente. No obstante, en la revelación también se da evidencia intelectual, es consciente y —en los márgenes que permite el lenguaje— comunicable⁴⁷⁵. La metafísica, de hecho, no es otra cosa sino constatación, justificación y sistematización *a posteriori* de una determinada revelación que al filósofo acontece⁴⁷⁶.

474. En este sentido creo que nuestra tesis se puede acercar a la del profesor García-Gómez cuando, tras desechar que la «idea de la realidad» conforme a la cual pensamos y actuamos pertenezca al orden de las creencias, afirma que se trata más bien de una idea de nuestro mundo interior que «es la más próxima al repertorio de creencias vigentes en nuestra sociedad en una época histórica determinada» y que «"de algún modo inmediato" se deriva de nuestra "percepción" de la realidad. Para esclarecer esta tesis remite a la noción de *aletheia* en tanto que re-velación o «proceso en que la realidad se va descubriendo por *motivaciones* y *recursos* que son inherentes a la vida misma, lo cual no implica en absoluto que para ello se baste y proceda con la certeza de un éxito asegurado (aunque sólo sea remoto).» *op. cit.*, p. 70

475. «El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada "alma colectiva" no contiene más que lugares comunes, ideas "consabidas". ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que sólo él ha visto, y decirlo no sólo a los demás, sino, por lo pronto, a sí mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo que la ha gozado una visión incompleta, es sólo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua -que es siempre el lenguaje común. No puede, como puede y debe el profeta, partir el vocabulario y la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo -y lo que con mayor frecuencia se hace- es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores que existen ya mineralizadas en mera terminología.» (VI, 806, 807; ECD, 1952).

476. Este enfoque arroja algo de luz a esta extraña cita en la que Ortega atribuye el nombre de «filosofía» a lo que hasta entonces había denominado «creencia»: «La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive desde y en una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía en que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual, por tanto, que ellos u otros han hecho, sino que les parece "la pura verdad"; esto es, "la realidad misma". No ven esa "realidad misma" como lo que en rigor es; como una idea o sistema de ideas, sino que parten de las "cosas

Resumamos pues este segundo punto antes de abordar el último: las creencias no son evidentes, son parte del evidenciarse mismo de la vida ante sí. Quedan latentes y operativas en la experiencia de la vida de los pueblos y los hombres como aquello que se soto-piensa por debajo de las teorías, las descripciones y el trato mismo con lo real. Si bien es posible formularlas, pues en eso consiste la ciencia, cuando se trata de creencias vigentes y plenarias su puesta en cuestión siempre será hipotética, virtual, conjetural. No obstante, la labor de las ideas consiste en hacer patente aquello que opera de modo latente. El quehacer crítico implica de algún modo la aspiración a demoler las creencias, a liberarse de ellas⁴⁷⁷; bien porque toda idea aspira en su verdad a ser la realidad misma, bien porque surge como reacción ante la quiebra de las creencias o bien porque su dialéctica avanza precisamente hacia las cosas que parecen más incuestionables y últimas. Ésta, por supuesto, es una aspiración imposible, tan imposible y utópica como el original afán del hombre por hacer coincidente su yo y su circunstancia⁴⁷⁸.

mismas" que esa ideas o sistema de ideas hace ver. Y lo curioso es que esto acontece no sólo a los que solemos llamar "incultos", sino también a muchos de los cultos"» (VI, 800; ECD, 1952).

477. Julián Marías advierte de la puerilidad implícita en la imagen de una ideología que pueda minar y destruir las creencias de una sociedad. Estamos de acuerdo en que «ideas y creencias no se dan en el mismo plano, —y por lo tanto— es difícil el ataque ideológico contra las creencias, a menos que se haga una operación previa: la "ideificación".» *Op. cit.*, 1970, p. 134. Sin embargo, el análisis que hace Marías sobre la «ideificación» nos resulta especialmente conservador con las creencias. De su consideración parece desprenderse que el hombre no debería pretender hacer patentes sus creencias ni dar razón de ellas a no ser que la experiencia demuestre su falsedad, pues la ideificación es camino seguro de su debilitamiento o de su radicalización dogmática: «Cuando se formulan como tesis o ideas los contenidos de la creencia, es menester justificarlos; para ello se echa mano de "razones"; y como frecuentemente éstas son deleznable, la creencia, *perfectamente justificada como tal*, dentro de la economía vital que le es propia, nada menesterosa de demostración o prueba, queda invalidada y destruida por su "trasplante" a un terreno inadecuado y su cultivo en él por procedimientos intelectuales insuficientes.» (p.138). Si bien estas ideas pueden encontrar su base en algunos textos de Ortega, creo que la consideración que sustenta esta reflexión: que la vida en la creencia es vida auténtica (*Cfr. Introducción a la Filosofía*, p. 103) resulta especialmente problemática desde la perspectiva de que uno de los atributos esenciales del vivir es la exigencia de una justificación y la advertencia de que la filosofía es «formalmente radicalismo». Aunque es cierto que la vida sin creencias resulta invivible, también es una exigencia de la vida auténtica ser radical en el pensamiento. En la medida el filósofo está llamado a actualizar el nivel de creencias de su tiempo, su labor —en mi opinión— no es simplemente la de certificar la defunción de las creencias sino también pasar revista a aquellas que parecen debilitadas, bien para afirmarlas mediante la ortopedia de las ideas o bien para finiquitarlas si ya no encuentran verdadero arraigo en el corazón.

478. Y, no obstante, esa es precisamente la definición que Ortega da de felicidad. «La felicidad es la coincidencia del nuestro yo con las circunstancias. Instante tras instante, la vida humana registra, como en un balance, el *debe* y el *haber* de la coincidencia. [...] El hueco de la circunstancia ceñido a

La cuestión es que ideas y creencias son «recíprocamente irreductibles⁴⁷⁹» ni pueden las creencias suplantar a las ideas, ni éstas acabar radicalmente con aquéllas⁴⁸⁰ pues todos los quehaceres del hombre se juegan en la tensión dramática entre ideas y creencias⁴⁸¹. Especialmente la filosofía primera, pues como ya vio Aristóteles, es el único saber cuya misión consiste en profundizar en sus propios principios. De ahí que esté llamada a ser un permanente pero inevitable fracaso.

La filosofía es formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en ese sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces. No está dicho, ni mucho menos que la filosofía logre aquello que se propone [...] frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, se caracteriza por ser un fracaso permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada, pero ¡ahí está! nunca rigurosamente imposible. (IX, 1127; IPL, 1947)

El material de la filosofía no es la creencia sino la duda, «mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad» (IX, 1132; IPL, 1947). Consciente de ello, pero también sabedor de que toda creencia acaba desvelando su calidad fantástica, Ortega observa que la «experiencia de la vida» que cabe suponer a la Filosofía en tanto quehacer histórico ha agotado tantos intentos por asimilar verdad y realidad que la única posición veraz que queda es el escepticismo. Ya no hay

la cual [el hombre] se siente feliz nos permite dibujar el perfil en relieve de su *yos*» (IX, 809; SLG, 1946) También en: (VI, 439; ETG, 1933), (IX, 1390; SIHU, 1948), (X, 26; GW, 1949), (IX, 540; RH, 1949), y en descripción negativa: «El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia -el mundo- que le es extraño y, últimamente, hostil.» (VI, 379; ECD, 1952).

479. Tomo la expresión de García-Gómez, *op. cit.*, p. 73.

480. «Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la absoluta felicidad. Donde no hay problema no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana. Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama "Espíritu", sino sólo movimiento y estación hacia él; afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad.» (V, 696-697; IC, 1936).

481. Resultan al respecto especialmente interesantes los análisis biográficos de Ortega. Tanto Goethe como Velázquez y Goya son interpretados desde el prisma de la dialéctica entre lo original y lo recibido.

lugar para preguntarse por un criterio de verdad, lo único que le cabe al pensador es interrogarse a sí mismo por la humana necesidad de poseer dicho criterio. De donde resulta que «todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado. Darse cuenta de esto es ser, en verdad, hombre, coincidir consigo, ponerse a nivel de la humanidad» (IX, 1126; IPL, 1947)

De algún modo, *esta apelación a la radical inseguridad de todo vivir viene a dar respuesta a problema de la verdad ofreciendo un criterio que no será ya el de la logicidad o veracidad, propios de las ideas, sino el de la coincidencia del hombre consigo mismo. Entramos de este modo en la tercera parte de este apartado: las formas de orientación vital.*

Hay dos modos de estar orientados o de constarnos algo; uno, en que la orientación es efectiva, en que efectivamente nos consta algo a cada uno de nosotros, al sí mismo de cada cual, pero que supone siempre, inexorablemente, una previa desorientación, un previo no constarnos, y otro, en que la orientación es ficticia, en que no es el sí mismo de cada cual el convencido sino un pseudo-yo que nos viene del contorno social, el cual ha desalojado y suplantado nuestra efectiva personalidad y actúa en nosotros. Esta ficticia orientación es la que no presupone desorientación previa. (VIII, 568; PMRV, 1932)

Una de las funciones vitales del «contar con» es la de orientar la conducta. Gracias a que contamos con un vasto saber automatizado sobre el mundo somos capaces de manejarnos en él y hacer frente a su dimensión de inseguridad proyectando nuestra vida hacia el futuro. La consistencia histórica del «contar con» proporciona estabilidad, seguridad y orientación a nuestro vivir. De hecho, como advertirá el pensador madrileño: «no se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros» (V, 673; IC, 1936).

Ahora bien, hay dos tipos de orientación, la que tenemos por cuenta propia y la que vivimos por cuenta ajena. Mientras que la primera corresponde al ensimismamiento y es por tanto resultado de un esfuerzo intelectual, voluntario e intransferible, la segunda corre a cargo de las

creencias y, en la medida en que éstas son sociales, es tardígrada, irresponsable e impersonal. Ninguno de los dos extremos se da puro en una vida, sin embargo, el resultante de la ecuación sociedad-soledad nos dicta el índice de autenticidad o inautenticidad de dicho vivir. «La autenticidad de una vida —dirá el filósofo siguiendo a Nietzsche— se mide por su dosis de soledad» (V, 89; PEO, 1932). No obstante, también sabemos que siendo la soledad el ingrediente imprescindible de atenuamiento a lo real, su función se desvanece si el hombre no sale de sí al mundo porque «la lucha entre el personaje íntimo y el contorno mundanal es lo humano en el hombre» (IX, 289; HG, 1939).

Suele olvidarse el carácter dramático de todo vivir, que el hombre siempre corre peligro de deshumanizarse, de traicionarse a sí mismo en pos de la vida inauténtica socialmente constituida. El único modo de no dejarse arrastrar por la inercia del vivir convencional es examinar las propias convicciones y poner bien en claro qué es lo que efectivamente pensamos y sentimos sobre el mundo y nosotros mismos, qué porción de sí se ha forjado en hueco o a crédito y qué porción pertenece a su original e insobornable intimidad⁴⁸².

Esto nos lleva a un problema que ha ido apareciendo aquí y allá a lo largo de nuestras indagaciones: la cuestión de las *creencias auténticas* o la «coincidencia del hombre consigo mismo⁴⁸³». En principio hemos de afirmar

482. La idea de que la vida plena y auténtica pasa por ponerse en claro consigo mismo sobre los propios pensamientos, estimaciones y deseos sobre lo real está presente en Ortega desde los primeros hasta los últimos textos. *Cfr.*: (VII, 1909; PNJ, 1909), (VII, 304; VSC, 1912), (III, 566; TNT, 1923), (VI, 424; ETG, 1933), (IX, 312; HG, 1939), (X, 142; HG, 1949).

483. Así nos dice Huéscar: «La adecuación de la perspectiva intelectual o verdad de nuestros pensamientos, depende, pues, de la *verdad de nuestra vida o autenticidad*; es, diríamos, un "modo" peculiar de autenticidad, cuyo cumplimiento y posibilidad resulta depender, a su vez, de su adecuación a la realidad. Pero la autenticidad o verdad de la vida no es otra cosa que la "coincidencia consigo mismo", "fidelidad a sí mismo" o "fidelidad al destino personal", lo que, en el orden de la perspectiva —en cuanto esta incluye necesariamente una "dimensión" intelectual—, se llama "fidelidad al propio punto de vista". *op. cit.*, 1966, p. 197-198. También lo ve así Marías cuando afirma que «a la verdad en este sentido se llama *autenticidad*: una verdadera creencia es una creencia auténtica, en la cual estoy, de la que me siento solidario, en la que me apoyo realmente para vivir. Y [...] el grado de realidad de una vida se mide por la autenticidad de sus creencias y de su proyecto, sustentado en ellas. En ese sentido, también consiste en autenticidad la *verdad* de la vida misma, su efectivo ser patente y seguro». *Op. cit.*, 1995, p. 95.

que *toda creencia que efectivamente sea tal será auténtica*, la dificultad estriba en que el hombre no puede coincidir consigo mismo —y por tanto, ser feliz— si no revisa el estado efectivo de sus creencias y eso, como hemos visto, es cuando menos problemático pues, por una parte éstas forman un sistema integral, orgánico y dinámico en cuyos estratos más profundos es imposible penetrar. Y por otra parte, también debemos tener en cuenta que el hecho de que el hombre viva siempre desde ciertas creencias no implica que lo haga con fe plenaria y sincera. De hecho, como apunta Marías, la consistencia histórica de las creencias y la radical indigencia del viviente hace que de algún modo el hombre siempre viva a crédito de sus creencias:

Como no tiene en su mano lo que necesita para vivir, no le queda otro remedio al hombre que vivir de crédito; por eso -aunque no sólo por eso-es el hombre siempre menesteroso e indigente. La forma primaria de ese crédito del cual vive el hombre es, literalmente, lo que es *creditum* o creído: las creencias. Mediante el crédito, tengo lo que no tengo en realidad ahora, pero necesito *ahora* para vivir; el crédito suple la ausencia de lo que tendría que estar presente y no lo está. En la creencia -dando aquí a esta palabra su más amplio sentido- está "presente" en forma peculiar lo que no puede estarlo "corporalmente" o "en persona"⁴⁸⁴.

Los tiempos previos que anuncian las crisis históricas resultan especialmente esclarecedores sobre la vida a crédito, pues se caracterizan precisamente porque los hombres fingen creer aquello en que no creen, que vitalmente ya no les pertenece. Cuando las creencias no son auténticas, cuando han perdido el contacto con su origen vital, el hombre «se finge a sí mismo estar convencido de esto y de lo otro. [...] Generaciones enteras se falsifican a sí mismas, quiero decir, se embalan en estilos artísticos, en doctrinas, en movimientos políticos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones» (VI, 442; ETG, 1933).

Seguimos afirmando que *la creencia plenaria siempre es auténtica*, pero en la medida en que su plenitud depende de la sinceridad del hombre consigo mismo, también debemos admitir que hablar de «creencias auténticas»

484. J. Marías, *op. cit.*, 1995, p. 101.

resulta ser un oxímoron pues implica la posibilidad de establecer un puente cognoscitivo entre ideas y creencias, supone la capacidad del hombre de hacerse cargo intelectualmente de sus creencias. *a priori* esto resulta imposible⁴⁸⁵. El intelecto no puede hacerse cargo de las creencias por la misma razón que no puede acceder de forma inequívoca y transparente a la vocación. El ponerse en claro consigo mismo es una actividad exclusiva del plano de las ideas y a ellas queda circunscrita. Y, sin embargo, hemos visto que existe un saber en el que se dan a un mismo tiempo la evidencia intelectual y la evidencia vital: este es la revelación⁴⁸⁶. Desde ese punto de vista quizá sí quepa hablar de correspondencia entre «pensamiento auténtico» y «auténtica creencia»⁴⁸⁷.

Lo que caracteriza la revelación es que en ella no hay distancia entre la realidad y la certeza que sobre ella tiene el hombre. La revelación «nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos y con el cual, por lo mismo, no contábamos. De pronto, como si se corriese un velo se nos hace maravillosamente manifiesto —somos "visionarios"» (VI, 851, FOF, 1953). La conclusión que podemos extraer de estas reflexiones es que *el contacto del hombre con una realidad trascendente, la revelación, es precisamente el instante de coincidencia del hombre consigo mismo.*

Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser. (VI, 78; HS, 1935)

485. García-Gómez subraya la problematicidad de esta cuestión en *op. cit.*, p. 62-63

486. Llegados a este punto de nuestra investigación el texto que cierra *Historia como sistema* revela matices que hasta ahora permanecían ocultos. Recordémoslo por última vez: «El hombre necesita una nueva revelación. Porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar esta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Esta es el único y verdadero pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal.» (VI, 78; HS, 1935).

487. Huéscar apunta en la dirección que aquí queremos mostrar cuando escribe que la autenticidad del pensamiento consiste «en hacer que la razón sea *razón viviente*, en *vivir* el pensamiento, con conciencia expresa de ello, a la vez que *pensamos* la vida, en hacer que la "evidencia" *viviente* del pensar *coincida* con la evidencia intelectual del pensamiento *de* la vida. Esa *coincidencia* será, en este nivel de la filosofía, la única que merezca el nombre de evidencia radical y de verdad radical.» *op. cit.*, 1966, p. 220.

Para el hombre que vive una revelación *verdad* y *realidad* son indiscernibles pues «el pensamiento verdadero es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma» (IX, 1063; IPL, 1947). En este sentido, no puede haber creencia, ni pensamiento más auténtico que el que responde a la revelación⁴⁸⁸.

La fe de quien experimenta esta visión no procede por convencimiento, es un asentimiento sin reservas ante una realidad irrevocable. Por ese mismo motivo no es una experiencia que se pueda forzar o convocar a voluntad, tanto su dación como su reconocimiento es independiente de nuestra decisión. Si bien el momento «constructivo» no depende *sensu stricto* del individuo, sí que es responsabilidad suya la tarea «destructiva» o «deconstructiva» de las creencias. El hombre sí que puede hacer algo para propiciar la visión directa de lo real, eso que puede hacer no es sino dudar, afinar su mirada sobre las falsas interpretaciones que cubren la realidad, esclarecer la jerarquía de sus deseos, someter a duda tanto lo que en él hay de herencia inercial como de insobornable entrevisión⁴⁸⁹. Quizá el hombre no encuentre claridad última sobre qué es lo que efectivamente piensa y siente, pero sí puede poner al descubierto aquello que no tiene efectivo arraigo en su intimidad. Aunque esto puede parecer claro, la cosa no es en absoluto sencilla, pues la puesta en práctica de la ironía socrática siempre encuentra un fondo irrebasable, el estrato más profundo de nuestro ser es siempre silente, ni la circunstancia se presenta desnuda, ni la vocación posee una voz clara y distinta.

En cierto sentido podemos decir que la revelación acontece como un desvelamiento de ese fondo enigmático, es vivida como un mandato de la

488. Julián Marías no hace uso del término revelación, pero se acerca al sentido que aquí le damos cuando afirma que: «Las creencias son, por consiguiente, los modos normales de "presencia" de la inmensa mayoría de las realidades; ahora bien, hemos llamado "verdad" a la presencia de las cosas mismas en nuestra circunstancia; por tanto, ésta es la forma más importante y general de verdad: el sujeto primario de la verdad son las creencias.» *op. cit.*, 1995, p. 101.

489. Recordemos que este es precisamente el quehacer del filósofo. No en vano Ortega recuerda como en sus orígenes la filosofía «se presentó como el *procedimiento metódico* para obtener la revelación» (VI, 879; FOF, 1953).

realidad misma, como creencia auténtica⁴⁹⁰. Según los lados de la vida a los que afecte, se proclamará desde ella cierta visión del mundo y se pondrá en práctica en lo que tenga de proyecto vital. Pero si no se reobra sobre ella, y el tiempo y la experiencia lo permiten, acabará revelando ser mero barrunto, idea, interpretación. Esa es precisamente la dinámica vital. No existe ningún criterio de verdad que nos asegure el acierto en nuestros proyectos o interpretaciones de la realidad, ninguna garantía más allá del propio fracaso que queda registrado en la experiencia de la vida. De ahí la importancia de la historia, de ahí la necesidad de la duda.

La duda no surge primariamente de la pérdida de fe, la vida consuetudinaria e inauténtica consiste precisamente en vivir de una fe inerte e incuestionada. La duda no surge de la pérdida de fe sino de la convergencia de dos creencias⁴⁹¹. Eso sucede a pequeña y gran escala, en la vida individual y en el devenir colectivo de la humanidad. Cuando la duda es sistemática, cuando las creencias en concurrencia afectan a los niveles más básicos o estructurales de nuestro existir suceden las crisis vitales, sociales e históricas. Así pues, hay pueblos y generaciones que viven de fe plenaria y otros que lo hacen en un mar de dudas. Por encima de esta observación, que responde a la dinámica «normal» de la vida humana, encontraríamos al filósofo.

También éste es permeable en su quehacer a las mareas de creencia en

490. A pesar de que el nombre «revelación» evoca descubrimientos radicales, lo cierto es que este concepto, como todos aquellos que describen una dimensión de la vida humana, cabe todo tipo de gradación. Hay revelaciones integrales y sistemáticas, pero también las hay humildes y cotidianas. La revelación tiene que ver en cualquier caso con la disposición del filósofo al asombro, a repristinar la presencia originaria de la realidad. Recordemos en ese sentido la descripción que Ortega hace del intelectual como aquel que «presencia una vez y otra el nacimiento de las cosas y estrena la gracia de que sean lo que son. Va de sorpresa en sorpresa. Su cotidianeidad está hecha de exclusivas sorpresas. Lleva la pupila dilatada de asombro, camina alucinado. Es borracho de nacimiento. Tiene el aire demencial que toma un arcángel cuando se avecinda en un barrio terrestre.» (V, 627; IO, 1940).

491. Desde esta perspectiva la razón histórica aparece como uno de los pilares de la *vida alerta* o *vida auténtica*, pues si bien es cierto que la ejecutividad de una creencia es directamente proporcional a nuestra incapacidad de someterla a juicio, también es cierto que cuando queremos ver una vida desde dentro debemos ejecutar virtualmente sus creencias para que sus quehaceres internos tengan sentido. Al ver los supuestos tácitos operantes en otra vida, al poner otras creencias virtualmente junto a las suyas, puede el hombre atisbar sus propias limitaciones, dudar de ellas y, en ese sentido trascenderlas (VI, 144; PHFB, 1942)..

las que su tiempo está inmerso, hay filósofos inaugurales y filósofos epigonales. Como Ortega bien sabía, los periodos de crisis resultan especialmente fértiles para el surgimiento de auténtica filosofía porque cuando la duda se hace estructural en lo colectivo, la vida queda abonada para el quehacer metafísico⁴⁹². Este filósofo del tiempo de crisis —que lo es doblemente, por parte de su yo y de su circunstancia— nos aparece como el hombre que fía la autenticidad de su vida, la coincidencia consigo mismo, a la duda radical. Sin embargo su finalidad no es la duda, sino la verdad. De donde resulta que la aspiración a la verdad radical es paradójicamente una aspiración a la creencia radical. No nos resulta extraño que Ortega dedicase especial atención a la figura de Don Juan, pues «está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla» (VI, 197; IDJ, 1921).

Ser intelectual es saber vivir en la duda y desde la duda sin marearse ni sufrir vértigo, estar en un "mar de dudas" como suele decirse, y es un elemento inestable que es, permanente naufragio en el cual no hay más remedio que bracear sin descanso para no irse al fondo y ahogarse, mas prefiere esta su arriesgada vocación a asentarse cómodamente sobre cualquier creencia petrefacta. Esta inmersión en la duda no es capricho ni es prurito o manía, no es afición, que sería patológica, a los estados crepusculares, indecisos -es todo lo contrario, hasta el punto de que sólo del auténtico intelectual puede decirse que es el hombre resuelto radicalmente a "salir de la duda", pero a salir de verdad y llegar, de verdad, a estar en lo cierto. ¡Pero díganme los señores si para salir de la duda no parece inexcusable haber antes estado en ella! (IX, 632; RH, 1944)

492. La responsabilidad de la metafísica y su conexión con la duda y la creencia ha sido expuesta con precisión por García-Gómez en los siguientes términos: «Tiene por tanto la metafísica *carta de ciudadanía* en (la política que constituye) la república de los *mundos interiores* que el hombre se va creando para hacerse cargo de la vida, o sea, de sí mismo y de la circunstancia, aunque *no* forme propiamente otro mundo más entre los ya actualizados o posibles, sino que va en pos de su fruto en cuanto portadora de la pre-tensión de una *idealidad más firme*, ya que lo que busca y quiere establecer es la verdad absoluta y demostrable en torno a lo problemático de lo real y a su carácter en última instancia enigmático, el des-cubrimiento (*álétheia*) de lo cual es precisamente lo que la *origina* y a donde hay que retornar en toda situación de crisis radical» *op. cit.*, p. 85.

La figura del filósofo es siempre paradójica, *en él la necesidad de creer y el escepticismo se imponen con igual fuerza*⁴⁹³. Si bien la aspiración estaría en la revelación, con ella o sin ella el quehacer del filósofo surge de la desorientación vital y se mueve en las ideas. «La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales» (IX, 113; IPL, 1947), en ese sentido la filosofía nunca es revelación aunque pueda partir de ella, la filosofía es «ortopedia de la creencia fracturada» (IX, 1108; IPL, 1947). Se trata por tanto de una ortopedia siempre insuficiente, siempre *in via* de verificación.

Sólo estamos ciertos filosóficamente en la medida y en tanto que estamos constantemente rehaciendo esa certidumbre, por tanto, intentando criticarla y con ello obligándola a presentar siempre de nuevo su título de certidumbre. En cada instante, pues, tenemos que renovar la incertidumbre para reavivar o nutrir de nuevo la certidumbre. [...] Este permanente certificarse a sí misma de la verdad filosófica es lo que llamamos evidencia. Es cierta porque y en tanto que es evidente, que la estamos viendo en su incuestionabilidad. (IX, 91-92; PMRV, 1935)

La conquista del filósofo es la verdad, pero tan pronto como cree haber dado con ella ésta pierde su perfil ideal, el pensador debe estar presto a abandonarla, no puede descansar en la evidencia, pues «una vez creada se convierte en dimensión normal de la vida que traspone los límites de su motivación inicial y se extiende su eficacia a muchos otros “lados de la vida”.» (IX, 1108-09; IPL, 1947) Deja por tanto de ser evidencia para esclerotizarse desvitalizada en uso, tópico u opinión reinante⁴⁹⁴. Una vez más en paralelo al Don Juan, debemos advertir que el sino del filósofo como

493. «En rigor, ni siquiera cabe hacer esa distinción entre dogmatismo y escepticismo. Lo dicho hace un momento comienza ya a descubrirnos que toda auténtica filosofía es a la vez escéptica y dogmática.» (IX, 1113; IPL, 1947).

494. «Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *aletheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra apocalipsis, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo cubridor.» (I, 768; MQ, 1914).

tenaz oponente a lo establecido, su rebeldía frente a la opinión fundada, no es mera *posse*. Lejos de haber frivolidad en su descaro se trata más bien de un auténtico querer ético de decir de cada cosa lo que en cada momento es preciso decir, y no conformarse con menos⁴⁹⁵. Desde esa perspectiva, no cabe mayor heroísmo que el que encierra la displicencia del filósofo hacia sus propias conquistas. Pues al igual que Don Juan:

niega desde la plena conciencia, sólo después de haber mirado de hito en hito los soberanos perfiles de los ideales. Lo que nos muestra esa negación es que, en rigor, todo ideal, por perfecto que sea, tiene alguna insuficiencia que le hace incongruente con nuestro corazón y, por tanto, susceptible de ser heroicamente rechazado. (VI, 188; IDJ, 1921)

Demos fin a este apartado. Comenzábamos nuestras pesquisas preguntándonos si las creencias podían o no ser conscientes y, por tanto, objeto de examen teórico. Las observaciones y evolución de los textos del filósofo no nos proporcionaban mayor claridad pues, si por una parte, el sistema de creencias aparece como continente inaccesible de nuestra vida, por otra parte, se insiste en que el quehacer del filósofo consiste precisamente en patentizar lo latente y poner bien en claro qué es aquello en lo que efectivamente creemos.

Abordábamos esta problemática cuestión desde tres frentes. El primero de ellos se refería a los modos de latencia, en donde diferenciábamos la latencia de lo infratácito —lo que por sabido se calla— y la latencia de lo supratácito —aquello que por consistir precisamente en los supuestos ejecutivos de nuestro pensar queda vedado a la conceptualización. La asimilación de estos dos niveles de latencia a «horizonte» y «más allá latente» de nuestro mundo nos ponía sobre la pista de la problematicidad que entraña la pretensión de conceptualizar el propio sistema de creencias. En segundo

495. Considero que Julián Marías recoge a la perfección el sentido del «decir preciso» al afirmar lo siguiente: «cuando el decir se ajusta a la consistencia de las cosas las sitúa en su perspectiva adecuada, de suerte que puedan alcanzar su implección o cumplimiento los actos correlativos a ellas, sin decepción, entonces ese decir es *verdadero*, y, por tanto, lo dicho en él *es verdad*.» *op. cit.*, 1995, p. 99.

lugar nos ocupábamos de la evidencia desde la perspectiva de que nuestro «contar con» el mundo interpretado se basa precisamente en la evidencia del mismo. Observábamos que la evidencialidad del vivir no implica la evidencia del mundo al yo como realidad interpretada. El acontecer sintético y primario de yo y mundo se da ya ejecutivamente mediado por las creencias. Dicho de otro modo; las creencias no son evidentes sino parte del evidenciarse mismo de la vida ante sí. A la evidencia vital con que opera la presencia ejecutiva de las creencias oponíamos la evidencia intelectual propia de las ideas. En principio estos dos modos de evidencia son excluyentes, pues para quien está en la creencia no tiene ningún sentido interrogarse por la verdad y quien busca la verdad es precisamente porque no participa de una creencia firme. Tomados abstractamente, podemos decir que ambos ámbitos se anularían: la absolutización de la creencia haría innecesario el pensamiento y la totalización de las ideas acabaría con toda creencia. Pero puesto que la vida es lo más opuesto que hay a la abstracción, ambos escenarios son imposibles, lo humano en el hombre es precisamente la dialéctica nunca conclusa entre ideas y creencias. Reparábamos de este modo en el afán utópico en que consiste la filosofía en tanto que es un saber de principios. Su quehacer está orientado a las creencias, pero su ámbito está en la duda, las ideas y la verdad. A propósito de la verdad traíamos un esclarecedor texto de Ortega en el que mostraba su escepticismo ante el hallazgo de un nuevo criterio de certeza. Los fracasos en ese terreno indicaban que la filosofía debía ahondar y preguntarse directamente por su propia necesidad de encontrar un criterio. De modo indirecto concluía nuestro filósofo con la admonición de que todo en el hombre es problemático, parcial, insuficiente... Nos parecía que ésta afirmación ocultaba un nuevo criterio de certeza, uno que ya no se movía en el parcial plano de las creencias sino que afectaba a la integridad del vivir: la autenticidad o coincidencia del hombre consigo mismo.

Llegábamos así al tercer aspecto de nuestra indagación sobre la consciencia de las creencias o el quehacer del hombre respecto a sus propios principios. Comenzábamos recordando que la función de las creencias consiste precisamente en aportar seguridad y orientación vital. Pero inmediatamente caíamos en la cuenta de que dicha orientación puede ser auténtica o inauténtica. Mientras que la primera exige un personal esfuerzo por salir de una desorientación previa, la segunda nos viene dada ya hecha, vivimos a crédito de ella sin comprobar los avales vitales que la sostienen. La cuestión es que si siempre se vive desde determinadas creencias, el estado de éstas puede ser muy variable y esto determina precisamente la autenticidad de nuestros quehaceres. Si bien las creencias plenarias siempre son auténticas pues su ejecutividad en nuestra vida es máxima, también se puede vivir de creencias inauténticas, ignorando el desajuste entre aquello que hacemos, decimos y pensamos sobre la realidad y nuestras efectivas creencias. Esta reflexión ponía de nuevo sobre la mesa la cuestión de la revelación, pues en ella verdad y realidad se dan indiscerniblemente.

El hombre tiene, por tanto, dos modos de estar en la verdad: gracias a la revelación que le pone frente a una realidad que trasciende totalmente su subjetividad o mediante el análisis crítico del propia intimidad⁴⁹⁶. Cuando la duda es sincera y es llevada hasta sus últimas consecuencias le es posible al hombre ponerse de acuerdo consigo mismo, bien porque desecha los falsos supuestos que habían sido asumidos inconscientemente, bien porque le permite reafirmarse en lo que le resulta realidad incuestionable⁴⁹⁷. La duda

496. Tanto Rodríguez Huéscar como Julián Marías nos hablan análogamente de dos modos o especies de certidumbre o verdad: aquella en que «se está» que corresponde a la plenitud de la creencia y aquella «a que se llega» como respuesta a un problema. Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, 1966, p. 201 y Julián Marías, *op. cit.*, 1995, p. 88. No obstante, en la medida en que la verdad *sensu stricto* es la «verdad conocida», queda sustituida o matizada en nuestra descripción por la verdad que puede atribuirse a la revelación pues, como observa Huéscar, «ese es el nombre que mejor traduce la voz griega *alétheia*». Sobre la problematicidad de considerar ambos aspectos como formas de creencias –cosa que hace Marías bajo la distinción "creencia auténtica" y "auténtica creencia"— véase el análisis de García-Gómez *op. cit.*, pp. 114-120.

497. Dado el carácter dramático y complejo del vivir esta coincidencia del hombre consigo mismo no puede ser sino momentánea, parcial y a todas luces insuficiente. De hecho, las ideas con las que salimos de la duda llevan paradójicamente en sí el germen de su destrucción. Pues, como afirma Marías una de las formas de atenuación de las creencias es precisamente su adhesión intelectual.

está en la entraña misma del vivir y conecta ejecutivamente los planos de la existencia en la obligación de elegir inteligente o elegantemente. La duda nos fuerza a decidir en cada momento lo que la situación demanda ser pensado, dicho o ejecutado y no otra cosa cualquiera, «porque si la acción tiene que ser elegida necesito justificar ante mi propio juicio la preferencia, convencerme de que la acción escogida era, entre las posibles, la que tenía más sentido» (IX, 1172; IPL, 1947).

Resulta pues, que la verdad como autenticidad complica el imperativo intelectual con el mandato pindárico. Como insiste Huéscar autenticidad y verdad se exigen mutuamente,

Sólo cuando la vida toma posesión de sí misma en *autenticidad*, sólo cuando adquiere transparencia ética, puede hacerse también *transparente* el pensamiento en su función de *revelar* la realidad (o, es lo mismo, puede ésta revelarse a aquél)⁴⁹⁸.

La revelación de la realidad al pensamiento resulta ser pues, la revelación de la vida a sí misma. No obstante —o mejor dicho, precisamente por ello— la revelación de la que nos hace partícipes Ortega resulta ser el envés de toda posible revelación: «todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado. Darse cuenta de esto es ser, en verdad, hombre, coincidir consigo, ponerse a nivel de la humanidad» (IX, 1126; IPL, 1947). Nuestro pensador reviste así la extraña apariencia de un Don Juan de la verdad⁴⁹⁹, pues su ansia de creer está inevitablemente unida a la necesidad de destruir toda creencia.

Las ideas suplen y completan las creencias, llenan sus huecos y las apuntalan. En ese sentido son inoperantes frente a sus creencias nutricias. Pero a un mismo tiempo, «paradójicamente, lo que suele amenazar y quebrantar las creencias es *defenderlas* y subrayarlas explícitamente» Julián Marías, *op. cit.*, 1970, p. 126, 136ss.

498. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, 1966, p. 252.

499. Si bien desde una valoración y matices bien distintos a los que aquí pretendemos, encontramos en Nietzsche la referencia a un «Don Juan del conocimiento». F. Nietzsche, *Aurora* §327, trad. Pedro González, Blanco, Barcelona, El Barquero, 2003, p. 199.

El imperativo que marca el nivel de su filosofía resulta —no podría ser de otro modo— paradójico: la inevitabilidad de la verdad, la necesidad de solidez y estabilidad exige mantener siempre el contacto con el fondo de problematismo, con la radical contingencia sobre la que se sustentan todas las seguridades⁵⁰⁰. *Revelación y contingencia* son, pues, la cara y la cruz de la raíz dramática de todo vivir⁵⁰¹. Visto desde esta polaridad pareciese que al intelectual no le queda más remedio que pendular entre el *espanto* de la revelación y la *ironía* que provoca el reconocimiento de la contingencia, sin embargo, ambas posiciones resultan destructivas y a la postre estáticas. La única salida tanto al dogmatismo como al escepticismo es precisamente seguir engrosando y testando los mundos interiores, purgándolos de ideas vacuas y abonándolos de nuevas perspectivas en la ilusión de que sean verdaderas, «sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo, sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión» (IX, 454; VM, 1940). Esto, y no otra cosa, significa vivir a nivel de la humanidad.

500. La dicotomía entre «claridad» y «seguridad» es subrayada lúcidamente por Huéscar al plantear el problema de la coincidencia del hombre consigo mismo. *Op. cit* 1966, p. 198. Frente a la posición conservadora de Marías que hemos señalado más arriba en la que parece priorizar la autenticidad de la creencia sobre la de las ideas, encontramos la siguiente tesis de Huéscar, que a mi parecer resulta más acertada: «De donde resulta que la *verdad* de la vida no es *solo* la de las creencias (quiero decir, de las creencias "positivas"), sino también —y con mayor radicalidad, como veremos—, la de las *no creencias*, la de los *problemas*, o sea, la vida *como problema* [...] *La verdad de la vida que llamamos su "problematicidad" o inseguridad* —y no la que llamamos su dimensión de creencia o *seguridad*— es, pues, el horizonte de la posibilidad de la verdad como verdad del pensar o de los pensamientos —verdad del "conocimiento".» p. 201

501. Huéscar disecciona la complejidad y radicalidad metafísica de esta afirmación en *Ethos y logos*, Madrid, Uned, 1996, pp. 142-160. La hondura de su reflexión acerca de la dimensión ética de la verdad va mucho más allá de lo que nuestro análisis ofrece. No obstante, nos permitimos enlazar nuestras observaciones con la siguiente cita a propósito de la implicación de la «contingencia» y «trascendencia» pues creemos que en cierta medida sintetiza la intuición que rige esta reflexión: «Toda las "estratificaciones" de la "verificación" de la vida, en sus formas plenificativas o frustativas —verdad del "ser", del *creer* o del *pensar*; es decir, verdad "que se es", en "que se está" o "a que se llega"—, con sus correlativos aspectos *lógicos* y *éticos* —"autenticación", "falsificación", etc.- y su estricta dependencia (es decir, su compleción "ethológica") se constituyen en este "juego" de la vida entre la "contingencia" como *contingentia mundi* y la forzosa, inexorable *libertad de la decisión*.» p. 159.

4.5 CONSCIENTES-INCONSCIENTES

CONCLUSIONES

La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y eso no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que “seguir pensando” porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada “por completo” sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido. (IX, 585; EF, 1943)

Habiendo hecho de la dialéctica orteguiana la máxima que ha guiado nuestra investigación, ha llegado el momento de poner fin a este trabajo a sabiendas de que «aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla.» La cuestión de las creencias no ha quedado ni mucho menos agotada en las páginas precedentes, nuestro intento de aclarar su lugar y sentido en el conjunto del pensamiento orteguiano ha concluido indefectiblemente en la constatación de su carácter problemático. Por eso mismo confiamos en que este estudio haya contribuido al menos a destacar las complejas redes metafísicas que entretejen la noción de creencia. Esta pretensión no es en absoluto menor, pues supone la reivindicación de Ortega como filósofo metafísico *sensu stricto* y esa es una afirmación que no suele abundar en la extensa bibliografía sobre nuestro autor, ni mucho menos en las monografías sobre la filosofía del siglo XX.

Aunque toda suspensión de la serie dialéctica resulte a la postre brusca e insuficiente podemos hacer todavía un esfuerzo integrador que nos ofrezca una vista panorámica de los diferentes aspectos que la cosa «creencias» ha ido desvelando. Y puesto que «el punto de vista crea el panorama», parece necesario justificar en primer lugar el enfoque metafísico que ha orientado nuestros pasos. No obstante, por muchas vueltas que le demos no encontramos un argumento más convincente que el que constituiría el propio despliegue de este trabajo. Al menos por dos motivos: en primer lugar porque la perspectiva metafísica es la única que nos permite dar razón de las múltiples conexiones e implicaciones que se derivan de la noción de creencia.

Si bien este punto de vista no disuelve los problemas, sí que hace más comprensibles las discrepancias entre los aspectos epistemológicos, socio-históricos, éticos y antropológicos de las creencias. El segundo de los motivos encierra la premisa mayor de esta tesis y es que la articulación de la metafísica de Ortega a partir de 1929 sólo rinde el máximo de su sentido si se examina a la luz de la noción de creencia. Esto es, el proyecto filosófico de la segunda navegación se estructura y evoluciona en torno a la cuestión de las creencias. En definitiva: no sólo la metafísica es la vía que nos permite acceder cabalmente a las creencias sino que también éstas resultan ser una clave imprescindible para comprender la metafísica de Ortega.

La estructura de este trabajo responde al intento de mostrar esas dos tesis. Con ese fin, en los dos primeros capítulos se exploraba la evolución de los problemas filosóficos conducentes a la noción de creencia, en el tercero presentábamos el tema sincrónicamente dentro de la estructura metafísica del vivir y en el último aislábamos nuestro objeto de estudio para examinar su consistencia. Ahora que el camino ya ha sido andado podemos tomar cierta distancia para examinar los rendimientos de este planteamiento.

La atención cronológica a los textos de la primera navegación nos permitió identificar las líneas maestras del proyecto filosófico de Ortega entre 1914 y 1928. Bajo la aparente modificación en los problemas, enfoques y propuestas, descubríamos dos intereses que actuaban invariablemente como motor de la reflexión orteguiana: la *atención a lo concreto* y la *voluntad de sistema*. Estas constantes quedaron formuladas desde el primer momento como el afán de elaborar una *filosofía desde el punto de vista de la vida*. Asumiendo ese enfoque, constatábamos que bajo la noción de circunstancia, del perspectivismo, de la «sensibilidad vital» y del «sentido histórico» latía la necesidad de resolver la apariencia aporética del programa raciovitalista.

La *mirada sistemática sobre la realidad inmediata* es la entraña misma de la filosofía. Todos los perfiles filosóficos —desde la pretensión presocrática de dar razón de lo uno y lo múltiple hasta la demoledora crítica nietzscheana, pasando por el idealismo hegeliano— pueden ser interpretados como partes

de una misma melodía cuyas variaciones dependen de qué se entienda en cada caso por «sistema», «realidad» e «inmediatez». Atendiendo a esto último, la tonalidad filosófica que nos ofrecía una visión de mayor alcance del programa orteguiano la encontrábamos sin duda en la fenomenología. La búsqueda de un saber sin supuestos que partiendo de lo inmediato se eleve hasta lo universal sin falsear el flujo viviente de lo real, era asumida plenamente por el filósofo madrileño bajo el emblema del logos del Manzanares.

Desde esa perspectiva, veíamos como la teoría de la profundidad partía de una comprensión de lo real como un todo complejo y dinámico y se traducía en una epistemología que trataba de hacer frente tanto a la imperación del sentido por parte del idealismo, como a la afirmación radical de la materialidad del irracionalismo. Entre ambos extremos Ortega buscará el modo de reconocer la articulación subyacente a los diferentes planos de realidad sin violentar su peculiaridad ni ignorar la jerarquía que liga cada elemento al resto del universo. Teniendo esto en cuenta, el par materialidad-sentido nos sirvió de guía en los textos de la primera navegación para valorar la coherencia interna del propósito orteguiano, así como la dirección y sentido de su evolución.

El proyecto del filósofo nada «moderno» y muy siglo XX radicaba pues, en la afirmación de la tensión dialéctica de lo real. Esa idea, que permanecerá operativa hasta el final, se modulaba en función de las diferentes preocupaciones e intereses que iban determinando el ámbito de reflexión del pensamiento orteguiano. Gracias a esa perspectiva dialéctica entendimos por ejemplo por qué el vitalismo de los años veinte ponía el acento en la dinámica entre espontaneidad y cultura desde una concepción psico-biológica de la vida humana así como el creciente interés a finales de la década por dar cuenta del cambio histórico desde un enfoque sistemático.

Decíamos algo más arriba que todas las propuestas filosóficas de la tradición occidental coinciden en ser una mirada sistemática sobre la realidad inmediata y que sus variaciones pueden ser explicadas en función de lo que cada época ha considerado como «sistema», «realidad» e «inmediatez».

El giro metafísico del pensamiento orteguiano también puede explicarse siguiendo este criterio. En ese sentido, creemos que una de las aportaciones de esta investigación es haber presentado el paso hacia la segunda navegación desde la noción de inmediatez. El análisis de *¿Qué es filosofía?* puso al descubierto un cambio en la comprensión de la «evidencia» que a su vez complicaba la consideración sobre qué es la *realidad* y en qué consiste un *sistema*. Las tres cuestiones —realidad, sistema e inmediatez— convergen en un único punto: la vida de cada cual. A partir de 1929 el propio vivir será el alfa y omega de la reflexión orteguiana y la ejecutividad el punto de vista que adoptará el filósofo para describir su sistematicidad.

El estudio pormenorizado de *¿Qué es filosofía?* reveló que si bien su planteamiento e intenciones iniciales podían ser filiadas al proyecto de fundamentación metafísica esbozado en 1928, los resultados obtenidos en la puesta en práctica del método fenomenológico resultaron estar a gran distancia tanto de la metafísica clásica como de la propia fenomenología. Al profundizar en las directrices husserlianas de la búsqueda de un principio autónomo y pantónimo del saber filosófico, Ortega invirtió el camino de la modernidad desde la epistemología hegeliana hasta la metafísica de Descartes, concluyendo en el evidenciarse del propio vivir en tanto intuición sintética *a priori* y dato radical del universo.

Realidad, sistematismo e inmediatez confluían de este modo en la intuición sintética «yo-circunstancia». Esta realidad descubierta en la intuición del pensar sintético no era de tipo esencialista, ni tampoco resultaba ser puesta por el sujeto, se trataba de una realidad ejecutiva cuya consistencia tan sólo depende de su propio acontecer indigente, menesteroso y dramático. La conclusión que de aquí se desprendía es que, si bien la pretensión de 1929 participaba de la tradición del fundamento al buscar un principio último autofundante de todo el sistema del saber, la reflexión en torno a la «evidencia» y «ejecutividad» como descriptores de la realidad radical determinaron la deriva del pensamiento orteguiano hacia una dirección totalmente opuesta a las «filosofías del ser» entre las que a partir de entonces quedó incluida la fenomenología

El cambio determinante que trajo consigo el enfoque metafísico de la segunda navegación se radicaba a nuestro entender en la noción de *ejecutividad*. Tanto la «evidencia» como la «ejecutividad» habían pasado de ser consideradas como atributos de la conciencia a consistir en el acontecer mismo de la realidad radical. Mientras que el perspectivismo de la primera navegación mantenía el trascendentalismo del planteamiento fenomenológico en el *a priori* de correlación entre el punto de vista individual y la realidad externa al sujeto de la evidencia, el paso de la epistemología a la ontología de la segunda navegación emplazará en un nuevo nivel de radicalidad las estructuras dialécticas que describen la vida humana. La tensión entre inmanencia y trascendencia, verdad y veracidad, razón y vida, yo y circunstancia que hasta entonces había sido considerada en términos de un dinamismo relacional pasará a plantearse radicalmente como puro acontecer, quedando así referida exclusivamente a la dinámica del vivir concreto en tanto realidad radical.

Si en el plano metafísico la ejecutividad aparecía como *presencia* o *evidencia* de la vida ante sí, desde una perspectiva gnoseológica la ejecutividad reviste paradójicamente la forma de *latencia* o «contar con». El «contar con» será descrito por Ortega como el darse evidencial de la coexistencia ejecutiva en que consiste el vivir. Esto es, como el modo de presencia inmediata de la realidad. Antes de encontrar las cosas como realidad externa, e incluso antes de reparar en la conciencia en la que aparece necesariamente la representación del mundo, el hombre se encuentra ya *viviendo* en un concreto *aquí y ahora*. El «contar con» es la forma primaria en que se articula la relación yo-mundo y es condición *sine qua non* de toda representación de lo real.

Una vez establecida la vida como realidad radical y el «contar con» como punto de vista ejecutivo del vivir y principio de la representación de lo real, el reto para el filósofo consistía en elaborar desde ahí un sistema cuya racionalidad y necesidad procediese directamente de la fidelidad a la especificidad y ejecutividad del propio vivir. Los cinco años que van desde

¿Qué es filosofía? hasta *Historia como sistema* maduran la reflexión en torno a la naturaleza indigente del vivir que cristalizará en la comprensión metafísica de las creencias sobre la cual pivota el ansiado sistema raciovital. El análisis de ese periodo nos permitió poner al descubierto el vínculo entre el proyecto de la razón histórica y la reflexión en torno a la ejecutividad. Esta conexión entre ambos elementos resultó determinante para comprender el papel vertebrador de la noción de creencia en la metafísica orteguiana.

Según esta tesis, entre 1930 y 1935 Ortega habría buscado el modo de articular la necesidad racional de un sistema con el reconocimiento de la singularidad y concreción de la vida de cada cual. En principio este planteamiento no suponía ninguna novedad, de hecho es el *leit motiv* del perspectivismo y aparece explícitamente en la formulación del «doble imperativo». No obstante, la radicalización que implica la comprensión del vivir en tanto mero acontecer lleva aparejada una importante transformación en la relación entre vida y razón. Mientras que en la primera navegación era necesario recurrir a cierta armonía preestablecida en la sensibilidad vital para mediar en las aporías derivadas de la contraposición de ambos elementos, a partir de 1930 la consideración de la razón como realidad radicada en el vivir de cada cual trasladará la reflexión sobre el conocimiento del ámbito antropológico —entendido en términos psíquicos— a un plano estrictamente metafísico o, lo que es lo mismo, intravital. La incardinación del conocimiento en la realidad radical exige una nueva mirada sobre ese quehacer, capaz de desintelectualizar sus propósitos y resultados hasta dar con la raíz viviente de la que toman su sentido. De este modo, la comprensión de la cultura tomará una doble dirección: por una parte se afirmará el carácter irónico y virtual de toda idea mientras que desde la consideración de su lugar en la economía de la vida humana la comprensión de la cultura se irá desprendiendo de su carácter psicológico en favor de una mayor densidad ontológica. El ejemplo más notable de estos cambios lo encontrábamos al comparar la teoría del concepto de *Meditaciones* con su formulación en *La rebelión de las masas*.

CONCLUSIONES

La índole paradójica del concepto, su carácter irónico, ficticio a la par que integral, ejecutivo y orientador, nos dio la clave para comprender la gradual sustitución del término «cultura» por el de «creencias» y la importantísima distinción entre «circunstancia» y «mundo». Tanto la consideración metafórica del intelecto como el desdoblamiento de la realidad circundante en circunstancia y mundo se desprenden directamente de la metafísica del ser indigente anunciada en los cursos de 1929: el descubrimiento de la consistencia ejecutiva de la realidad radical exigía repensar el vivir y todo cuanto en él acontece en términos dramáticos, como realidades siempre *in vía*. La metáfora del naufragio no sólo muestra el carácter menesteroso de la existencia, también entraña una dimensión salvífica en la que el conocimiento en tanto quehacer fantástico tiene un papel fundamental. Vivir consiste precisamente en el esfuerzo natatorio que permite al viviente mantenerse a flote siendo novelista de sí mismo y constructor de mundos.

Después de la *ejecutividad*, seguramente fue la de *mundo* la idea más fecunda de la reflexión orteguiana en aquellos años. El acierto del filósofo fue caer en la cuenta de que la presencia de la realidad radical —el encontrarse cada cual en su circunstancia— no se da de forma descarnada, pura o desinteresada, sino que aparece ya mediada por una capa de interpretaciones que han sido objetivadas por su consistencia histórica como absoluta realidad. Frente a la *circunstancia* que se presenta como pura materialidad informe en su incognoscibilidad, y frente a las producciones culturales ya desveladas como ficciones fantásticas, el *mundo* aparece como un ámbito de realidad que aúna la ejecutividad propia de su función como escenario vital con el carácter representativo y totalizador en tanto conjunto de soluciones o concepción integral del universo. Dicho de otro modo: la realidad inmediata con la que contamos no es la pura circunstancia sino el suelo de creencias desde el que inevitablemente vivimos.

La consecuencia más interesante que obtuvimos de este planteamiento fue descubrir que la ontologización del plano interpretativo llevó al filósofo a romper con el esquema dual que había presidido su pensamiento hasta 1933. A partir de ese momento las dicotomías que hasta entonces habían constituido el armazón conceptual de la reflexión orteguiana deberían ser repensadas desde un nuevo modelo tripartito en el que las creencias tendrían un papel esencial, pues, suponían nada menos que el horizonte de sentido en el que «lo otro» se intersecta en la propia vida. En otras palabras: serán consideradas como el eje desde el que se vertebra la relación cotidiana entre «yo» y «mundo».

Al examinar el estrato mündico o credencial descubríamos que éste no respondía en exclusividad a ninguno de los términos que hasta entonces habían servido para categorizar la realidad humana: inmanencia/trascendencia, objetividad/subjetividad, racionalidad/espontaneidad, individualidad/socialidad, ejecutividad/historicidad, materialidad/sentido. El análisis de este último par resultaba especialmente revelador: el plano de las creencias aparece como un nuevo ámbito de realidad en el que se articula lo dado como *materialidad* —pues son los cimientos mismos de la existencia, modo de presencia inmediata del vivir— y las estructuras conceptuales del *sentido* —puesto que la realidad vivida aparece primariamente revestida de un carácter de facilidad o dificultad que remite a una visión integral del universo.

Esta interpretación de las creencias como un ingrediente de naturaleza híbrida dibuja un nuevo escenario en la estructura de la vida humana. A describir sus elementos y conexiones dedicamos el tercer capítulo de este trabajo. Sin perder de vista el carácter dramático del vivir diferenciábamos tres planos o estratos de realidad: *ideas*, *creencias* y *enigma*. En nuestra exposición intentamos mostrar cómo la consistencia de cada una de estas dimensiones vitales se explicaba tanto por su interacción con las otras dos como en la dialéctica que en cada una se jugaba entre yo y circunstancia. Así, por el lado del «yo» hablábamos de ensimismamiento, yo interindividual y

fondo insobornable, mientras que la circunstancia quedaba estratificada en mundos interiores, mundo interpretado y circunstancia desnuda. La dinámica resultante de la interrelación de todos estos ingredientes sólo adquiere plena coherencia y significatividad desde la consideración de las creencias como un ingrediente estructural —y no meramente psicológico— de la vida humana.

Hasta aquí hemos repasado las implicaciones metafísicas de la noción de creencia, veamos ahora las consecuencias epistemológicas que de ella se desprenden, pues es preciso recordar que el punto de partida de nuestra investigación estaba precisamente en el proyecto de hacer una filosofía desde la perspectiva del vivir mismo: ¿en qué medida este propósito se vio afectado por el giro metafísico de la segunda navegación?

La respuesta a esta pregunta parte también de las lecciones sobre la vida como ejecución y la conexión con el «contar con» que unos años más tarde serviría a Ortega para caracterizar a las creencias frente a las ideas. Como hemos visto algo más arriba, el filósofo no sólo descubrió en la ejecutividad la consistencia propia de la realidad radical sino también el modo de presencia del vivir. Esa confluencia onto-epistémica que se da en el «contar con» supuso sin duda un avance en el proyecto orteguiano de situar su teorizar en el punto de vista de la vida misma.

Visto desde su ejecutividad aquello con lo que cada cual cuenta en su quehacer vital es precisamente el encontrarse viviendo en un concreto aquí y ahora, ese es el aspecto primero de la realidad radical. La ejecutividad recíproca yo-mundo era el punto de vista «desde dentro» que Ortega estaba buscando. No obstante, a su filosofía todavía le faltaba desplegarse en un sistema. Desechado el enfoque eidético y trascendental de la fenomenología, vimos cómo la reanudación del proyecto historiográfico desde la nueva perspectiva del ser indigente permitió al filósofo ir más allá de la mera constatación de la coexistencia yo-circunstancia sin sobrepasar el enfoque intravital. Tras analizar el reajuste que se opera hacia 1933 en el «sentido histórico» a través de la lectura de Dilthey y del nuevo régimen de

relaciones entre razón y vida —cuyo rédito principal fue la explicación de las crisis históricas desde la dialéctica entre alteración-ensimismamiento-acción— expusimos nuestra interpretación de *Historia como sistema* en tanto texto programático de la razón histórica.

«Historia como sistema» es precisamente eso: la constatación del carácter sistemático de la ejecutividad en su dimensión temporal. Al reparar en la consistencia histórica de todo acontecer el filósofo constata que la crítica al sustancialismo derivada de la reflexión sobre la ejecutividad no estaba reñida con el sistematismo teórico. Si bien el hombre no tiene naturaleza, sí que tiene historia: ésa es la única «sustancia» de lo real.

Ortega asumirá la crítica de Dilthey a Kant y la llevará más allá de aquél al ver en las creencias la condición óptica de la experiencia y el principio hermenéutico de la razón histórica. En definitiva: en virtud de su carácter onto-epistémico las creencias son razón (*a posteriori*) autofundante de lo real. Explicábamos esta cuestión a partir del análisis del concepto «experiencia de la vida». No es éste un término recurrente en la obra orteguiana y tampoco ha sido muy trabajado por los especialistas, sin embargo, consideramos que su importancia es capital pues en él radica la peculiar hibridación entre razón y vida que se da en las creencias, de la cual depende el proyecto de la razón histórica en tanto sistema desde el punto de vista de la vida misma.

No repetiremos aquí los argumentos que nos llevaron a esa conclusión, baste simplemente con recordar que la experiencia de la vida es acontecer vital cuya presencia es la de un saber preteórico y ejecutivo a través del cual el pasado reobra constantemente en el presente perfilando los contornos de la circunstancia y sus consiguientes potencialidades de futuro. De ahí que el propio devenir de la experiencia de la vida sea a un mismo tiempo sustancia de la historia y razón vital en sentido estricto.

Al analizar la consistencia histórica del vivir veíamos cómo la presencia ejecutiva del pasado en el presente era la confirmación que Ortega necesitaba de haber dado con un fenómeno «que fuese *por sí* sistema». Lejos de ser una imposición conceptual, el despliegue sistemático de la razón histórica procedería directamente de su objeto. La vida como ejecutividad se presentaba así disciplinada por su propio acontecer. El punto determinante de esta cuestión es que esa consideración hacía factible captar la racionalidad vital decantada en las creencias por la propia historia. La experiencia de la vida que se condensa en las creencias implica una determinada justificación racional del mundo y de nuestros actos en él. Por eso a través de su estudio sería posible conocer la necesidad que dirige el acontecer de los hombres y los pueblos aun cuando ésta permanece oculta a sus propios protagonistas y se desvela siempre *a posteriori*.

En esa noción de creencia que articula el proyecto de la razón histórica reconocíamos las huellas del camino andado desde *Meditaciones*; el interés por hacer una filosofía desde el punto de vista de la vida misma, la voluntad de afirmar la tensión dialéctica de lo real, la búsqueda de una racionalidad auténticamente vital, incluso la puesta en práctica del programa historiográfico orientado hacia una ontología de la realidad humana capaz de dar cuenta y razón de su devenir histórico. Al analizar la evolución de la filosofía de Ortega atendiendo a la persistencia de sus intereses hemos podido entender mejor los matices del cambio así como la singularidad de sus propuestas. El paso de una fundamentación trascendental a una puramente ejecutiva apareció como el punto de inflexión entre lo que podríamos denominar el paradigma del perspectivismo y el de las creencias. A través de estas reflexiones llegamos a concluir que la continuidad en los propósitos que movían el pensamiento orteguiano, que por otra parte coincidían justamente con los imperativos confesados en el «Prólogo para alemanes», encontraban justo cumplimiento en el desarrollo filosófico de la segunda navegación: la *veracidad* resuelta en la ejecutividad, el *sistematismo* dado por la historicidad y el propio modo del pensar orteguiano como *superación del idealismo*.

Confiamos en que el análisis que hemos presentado acerca del fundamento y sentido de la razón histórica en tanto teoría general del vivir y razón *a posteriori* del efectivo devenir histórico contribuya a disipar las críticas que sobre ella se han vertido acerca de su vaguedad y falta de concreción metodológica. Asimismo, esperamos haber mostrado que el proyecto de la razón histórica está asentado en una sólida reflexión metafísica que configura los caracteres definitorios de un modo original de comprender el quehacer filosófico. La concepción sintética y dialéctica del pensamiento, la reformulación de la noción de necesidad como saber *a posteriori*, la exigencia de considerar todo concepto como ocasional, la metáfora y narratividad como forma de fidelidad a lo real... todos estos elementos —nada modernos por cierto, pero muy siglo XXI— son reflejo de un modo de pensar que lejos de pretender «resolver» unidireccionalmente la problemática con que se presenta lo real, se afianza en ella a través de un decir móvil, escalar y polisémico. Descubrir detrás de cada avance teórico esa mirada sobre lo real nos dio la clave para abordar las creencias desde perspectivas aparentemente antitéticas pero que en su tensión dialéctica mostraban aspectos de la filosofía orteguiana que de otro modo nos hubieran pasado inadvertidos.

Si bien es cierto que creemos haber encontrado en las creencias una vía relevante para comprender la filosofía de Ortega y Gasset desde sus bambalinas, también debemos reconocer que el filósofo llegó a este concepto desde una interpretación parcial, a veces sesgada, de otros autores en favor de sus propios intereses. Aunque en cierto modo se asienta en una lectura estrecha y tópica de la modernidad, lo cierto es que la distinción entre ideas y creencias nos sigue hoy resultando estimable pues posee la virtud de mover el pensamiento frente al inmovilismo: de nuestras efectivas creencias, del espanto ante la descarnada existencia y de la propia ironía del intelecto. El principal rédito de la noción de creencia reside —al menos para quien esto escribe— en la comprensión que de ella se sigue del quehacer filosófico que hemos tratado de esclarecer en la última parte de este trabajo y que

reconduce toda la reflexión orteguiana al ámbito de la *autenticidad*. La exploración de los límites de la racionalidad al trasluz de la noción de creencia revela un giro significativo en la concepción de la verdad que esclarece la diferencia entre *lógicidad*, *veracidad* y *autenticidad*. Esta distinción es fundamental para comprender el sentido de la filosofía y el papel del intelectual frente a las creencias. De algún modo, el énfasis en la finalidad práctica de la razón orteguiana cierra el círculo hermenéutico que hemos seguido en este trabajo, pues nos resitúa —desde un nuevo nivel de problematicidad— ante el imperativo de reabsorción de la circunstancia que dirige el pensamiento del filósofo desde sus inicios.

Este punto de llegada, que es a un tiempo punto de partida, lleva implícita la obligación de seguir pensando. Haber tomado en serio la letra orteguiana nos ha llevado a concluir que el proyecto metafísico de Ortega y Gasset es, en última instancia un proyecto ético, biográfico y circunstancial que nos emplaza no sólo a reconsiderar todo su pensamiento desde esta nueva perspectiva —lo cual nos revelaría el sistema de creencias del filósofo—, sino también a ser críticos con él cuestionándonos la vigencia de sus planteamientos para nuestra personal circunstancia vital —que, por otra parte, no sería sino una interrogación acerca de las propias creencias. No cabría mayor homenaje, ni confirmación más justa de la razón histórica que descubrir que éstas responden al modo de pensar orteguiano.

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

ORTEGA Y GASSET, J.

- *Obras completas*, diez volúmenes, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/ Taurus, Madrid, 2004-2010.

Epistolarios

- *Epistolario*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974.
- *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, LAUREANO ROBLES (Ed.), Madrid, El Arquero, 1987.
- *Cartas de un joven español*, SOLEDAD ORTEGA (Ed.), Madrid, El Arquero, 1991.
- *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, GESINE MÄRTENS, (Ed), Madrid, Biblioteca nueva, Fundación Ortega y Gasset, 2008.

Otros escritos de Ortega no incluidos en las Obras Completas.

- *Hegel. Notas de trabajo* HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (Ed.), Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Abada Editores, 2007.
- *Notas de trabajo. Epílogo...*, MOLINUEVO J. L, (Ed.), Madrid, Alianza Editorial-Fundación Ortega y Gasset, 1994.
- "Notas de Trabajo sobre Heidegger" (primera y segunda parte), Edición al cuidado de MOLINUEVO, J. L y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2/3, 2001, pp. 9-27 y 3-31 respectivamente.
- "Notas de Trabajo sobre Husserl", Edición al cuidado de SÁNCHEZ CÁMARA, I. y FERREIRO LAVEDÁN, M. I., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 4, 2002, pp. 7-28.
- "Marta y María", Edición al cuidado de SÁNCHEZ CÁMARA, I. y FERREIRO LAVEDÁN, M. I, en *Revista de estudios orteguianos*, nº 5, 2002, pp. 7- 41.

BIBLIOGRAFÍA

- "Notas de trabajo de la carpeta «Dilthey»", Edición al cuidado de LÉVÊQUE, J-C., *Revista de estudios orteguianos*, nº 18, 2009, pp. 49-75.
- "Notas de trabajo de las carpetas «Alrededor de Dilthey desde la razón vital", Edición al cuidado de LÉVÊQUE, J-C., *Revista de estudios orteguianos*, nº 19, 2009, pp. 39-55.
- "Notas de trabajo de la carpeta «Sobre la razón vital»", Edición al cuidado de FERREIRO LAVEDÁN, M. I., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 26, 2012, pp. 5-22.
- "Notas de trabajo de «Meditaciones del Quijote»", Edición al cuidado de FERREIRO LAVEDÁN, M. I., y GONZÁLEZ ALCÁZAR, C. F., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 17-20.
- "Notas de trabajo sobre Dilthey II", Edición al cuidado de LÉVÊQUE, J-C. y FERREIRO LAVEDÁN, M. I., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 30, 2015, pp. 5-29.

Ediciones críticas.

- *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, introducción y notas de INMAN FOX, E., Madrid, Castalia, 1987.
- *Meditaciones del Quijote*, ed. de JULIÁN MARÍAS, Madrid, Cátedra, 1995.
- *Meditaciones del Quijote*, ed. de JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- *El tema de nuestro tiempo, Prólogo para alemanes*, ed. de DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Madrid, Tecnos, 2002.
- *Meditación de nuestro tiempo*, ed. De J. L. MOLINUEVO, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mermall, Madrid, Castalia, 1999.
- *Meditación de la técnica*, estudio y notas de JAIME DE SALAS Y J. M. ATENCIA, Madrid, Santillana, 1997.

- *Historia como sistema*, ed. De JORGE NOVELLA, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- *Ideas y creencias*, edición y notas de PAULINO GARAGORRI, Madrid, Alianza, 1999.

Bibliografías.

- DONOSO, A. Y RALLEY, H. C. *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green States University, Philosophy Documentation Center, 1986.
- RUSKER, U. *Bibliografía de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.

Monografías y estudios consultados.

ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Círculo de Lectores, 9 vols., 1993.

— *Ortega y Gasset y los Orígenes de la Transición Democrática*, Madrid, Espasa, 2000.

— «Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad», en LLANO ALONSO, F. H., CASTRO SÁENZ, A. (ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 595-606.

ACERO, J. J. "La doctrina del conocimiento simbólico en Ortega," en *Teorema*, vol. XIII, n° 3-4 pp. 445-493, 1983.

ACEVEDO GUERRA, J. «Modernidad y postmodernidad. Ortega, un aporte (póstumo) al debate» en, *Boletín de Libre Enseñanza*, IIª Época, 1992, n° 15, pp. 67-74.

— "Una nota sobre Ortega y Heidegger", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 25, 2012, pp. 109-118.

ADRIÁN ESCUDERO, J. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder, 2010.

ÁLVAREZ BAUTISTA, J. R. "Crisis de creencias y revoluciones científicas. Ortega y Kuhn, pasado el siglo XX", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 6, 2003, pp. 101-118.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M. *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. "El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 163-183.

ÁLVAREZ, LLUIS X. y Salas, Jaime de (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Oviedo, Universidad, 2003.

ÁLVAREZ TURIENZO, S. "La crisis de Ortega y Gasset: ¿Fenómeno decadente o renaciente?", en PAREDES MARTÍN, M. C., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, (Ed), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 31-53.

ANDREU RODRIGO, A. "Sobre la percepción sensible en «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva»", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 73-108.

ARANGUREN, J. L. *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.

ARANGUREN GONZALO, L. A. "Notas para una filosofía de la creencia", en *Ars Brevis*, 2000, pp. 9-19.

ARISO SALGADO, J. M. "Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de «creencia» comparada con el concepto wittgensteniano de «certeza»", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 107-128.

ARISTA MONTOYA, L. A. "Razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 7, 2003, pp. 119-138.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

ARMENTEROS CUARTANGO, E. "Marta y María": Ortega y el Dualismo. Aproximación a la noción pragmática de "creencia". en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 41, 2007, pp. 123-140.

— "La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo" en *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, nº 9, 2006.

— "Una aproximación a la *impronta* pragmática de la filosofía de Ortega" en *Revista de estudios orteguianos*, nº. 12-13, 2006, págs. 153-172.

ASTIGARRAGA SÁNCHEZ, M. C. "Ortega y Husserl: aproximaciones en el ámbito de la intersubjetividad" en PAREDES MARTÍN, M. C., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, (Ed), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 55-67.

ATENCIÓN, J. "Ortega. La estructura ausente de una «filosofía invertebrada»", en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº3, 2001, pp. 101-142.

— "Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 33, 2003, pp. 67-98.

BASTIDA FREIJEDO, A. "Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de José Ortega y Gasset", en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 55-107.

BAYÓN, J. *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

— "El sentido de la historia; en torno a un posible rendimiento de Ortega en el pensamiento español", en *Teorema*, Vol. XIII/3-4, 1983, pp. 595-606.

— "Problema y verdad", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, 1984, pp. 83-104.

BENAVENTE BARREDA, J. M. "Unas notas de Ortega sobre la evidencia", *Aporía*, nº 3, 1964-1965, pp. 289-294.

BENAVIDES LUCAS, M. «La retícula biológica en el pensamiento de Ortega» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, 1984, pp. 105-120

— *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, UAM Ediciones, 1988.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. "La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en *Ser y Tiempo* de Heidegger" en *Revista catalana de Teología*, XIX, 1994, pp. 195-205

BENITEZ LÓPEZ, A. "El concepto de acción social según Ortega", en *Teorema*, Vol. XIII/ 3-4, 1983, pp. 505-522.

BERTINETTO, A. "La idea de principio y el principio de la idea: la influencia del pensamiento trascendental de J. G. Fichte sobre La idea de principio en Leibniz de J. Ortega y Gasset", en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 85-138.

BLANCO FERNÁNDEZ, D. "Política y ontología. Cara y cruz de Ortega" en, *Revista de Filosofía*, Vol 33, n° 1, 2008, pp. 67-96.

BOLADO OCHOA, G. "Génesis y sentido de la creencia en la obra de Ortega y Gasset", en ARÉVALO, H., BOLADO, G., DE LA RUBIA, F., *Entre Europa y América. Estudios de filosofía contemporánea en lengua española*, Loja-Ecuador, UTPL, 2014, pp. 87-135.

— "La crisis de los formalismo y la «lógica de la razón vital»", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 25, 2012, pp. 139-162.

BOREL, J. P. *Introducción a Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969.

BRASA DIEZ, M. "Aportaciones metodológicas para una auténtica historia de la filosofía a partir del concepto de creencia de Ortega y Gasset", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 314-315, 1976, pp. 581-590.

BRIOSO, J. "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset" en J. LASAGA y SAN MARTÍN, J. (Eds.) *Ortega en Circunstancia*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005, pp. 195-208.

BURGOA, L. V. "Los «extractos intuitivos» o la intuición abstractiva, según Ortega y Gasset", en *Daimon. Revista de filosofía*, n° 43, 2008, pp. 103-130.

BURON GONZALEZ, M. *La historia y su naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal universitaria, 1992.

CACHO VIU, V. "Ortega y el espíritu del 98" en *Revista de Occidente*, n° 48-49, Madrid 1983, pp. 9-53.

— *Los intelectuales y la política*, Perfil público de Ortega y Gasset, prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz-Manjón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

CAMERON, S. *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1984.

CARPINTERO, H. "Presentación sobre Julián Marías y la metafísica orteguiana", *Revista de estudios orteguianos*, n° 12/13, 2006, pp. 207-215.

CEREZO GALÁN, P. *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.

— "La razón histórica en Ortega y Gasset", en MATE, R, *Filosofía de la Historia*, Trotta, pp. 167-191, 2005.

— "Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri", en *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 255-293.

— *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

— "De camino hacia sí mismo (1905-1914)" en ZAMORA BONILLA, J (Ed), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Editorial Comares, 2014.

CHAMIZO DOÑINGUEZ, P. J. "Genus dicendi y verdad; a propósito de Ortega", en *Revista de Filosofía*, nº 34, 1, 2009, pp. 5-25.

CIGÜELA, J. M. *Ortega y Gasset, filósofo de la problematizada*, Resistencia argentina: Escuela de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, 1959.

CIPOLLINI, M. "De apéndices, desanejos y entresijos: la historia (y su papel desapelado) al margen de La idea de principio en Leibniz", en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 195-206.

CONILL SANCHO, J. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

— "Noología del sentido y de la verdad (Ortega y Zubiri)", en *Quaderns de Filosofia y Ciencia*, Valencia, 2001, pp. 62-71.

— "Nietzsche y Ortega", en *Estudios Nietzsche*, I, 2001, pp. 113-132.

— "Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 7, 2003, pp. 95-117.

— "Irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española. (Desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)" *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005, pp. 65-77.

— "Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 16-17, 2008, pp. 107-120.

— "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset" en *Isegoría*, nº 46, 2012, pp. 167-192.

CORTES SANCHEZ, F, J. "Ensayo sobre la idea de la vida en Dilthey", *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*. nº 1, 2003, pp. 21-38.

COSTA, J. "Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 53, 2011, pp. 105-116.

CRESPO SÁNCHEZ, J. "Crisis de la modernidad y metáfora en Ortega" en *Ensayos: Revista de la facultad de Educación de Albacete*, nº 19, 2004, p. 75-92

— "Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 14-15, 2007, pp. 183-202.

— *La crítica de Ortega y Gasset a la modernidad y su lugar en la filosofía contemporánea*. (Tesis doctoral inédita), Universidad del País Vasco, 2015.

CSEJTEI, D. «El cartesianismo de la vida. (La influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega y Gasset)», *Teorema*, Vol. XVI/I, 1996, pp. 87-104.

D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, C. *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Culleredo, Spiralia Ensayo, 2009.

DE CARVALHO J. M. "El problema del conocimiento en «El espectador» de Ortega y Gasset", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 99-114.

DE HARO HONRUBIA, A. "El elitismo de Ortega en la metafísica de la vida humana como realidad radical" en *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 151-236.

"Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: una reflexión desde Ortega" en SAN MARTÍN, J., Y DOMINGO MORATALLA, T., (Eds), *Las dimensiones de la vida humana* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

DE LA CORTE IBÁÑEZ, L. "Apuntes para una filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 4, 2002, pp. 111-127.

DE NIGRIS, F. "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger" en *Ideas y valores*, Vol. LXI, nº 148, 2012, pp. 115-129.

— "El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, nº 2, 2012, pp. 625-648.

DE SALAS ORTUETA, J. *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid, Tecnos, 1994.

"La metáfora en Ortega y en Nietzsche" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 155-167.

— "Renan ante Lamennais, Ortega ante Baroja y los usos de la perspectiva". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 35, 2002, pp. 225-240.

— "La idea de principio en Leibniz y la última etapa de la obra de Ortega" en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 15-26.

— "Ortega y la ética de la perspectiva", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 6, 2003, pp. 89-100.

— "Ortega y su teoría de la creencia entre James y Nietzsche" en MARTÍN F, DE SALAS ORTUETA, J. (Coord.) *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 181-200.

DEFEZ I MARTÍN, A. "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 6, 2003, pp. 119-132.

— "¿Qué es una creencia?", en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 38, 2005, pp. 199-221.

— "Ortega y Wittgenstein: no tan lejos", en *Revista de Filosofía*, Vol. 39, nº 2, 2014, pp. 81-100.

DESCARTES, R. *Discurso del método*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

— *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 2011.

DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. "Más allá del racionalismo y del relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en El tema de nuestro tiempo". En LÓPEZ, SAENZ, M. C., y DÍAZ, ÁLVAREZ, J. M. *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2012.

DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1949.

— *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Altaya, 1997.

— *Historia de la filosofía*, México, FCE, 1980.

DOMINGO MORATALLA, T. "La hermenéutica de la metáfora, de Ortega a Ricoeur", en *Revista Digital Espéculo*, nº 24.

DOMINGUEZ, A. "Del yo al tú y al nosotros. Sobre la génesis de lo social en Ortega" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 25-39.

DUJOVNE, L. *La concepción de la historia en José Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Rueda Editor, 1968.

DUST, P. "Ortega entre el naufragio y la cultura", en *Aporía. Revista de actualidad filosófica*, Vol. VI, 1983/84, pp. 125-153.

___ "El extremismo existencialista a la luz de la razón histórica" en *Cuadernos Hispanoamericanos de Filosofía*, n° 403-405, 1984, pp. 141-148.

ECHEVERRÍA, J. "Ortega y Gasset como estudioso de Aristóteles y Leibniz", en *Teorema*, vol. XIII, n° 3-4, 1983, pp. 431-444.

ESTEBAN ENGUITA, J. E. "Notas sobre el concepto de cultura en El tema de nuestro tiempo" en LASAGA, J, NAVARRO, J. M., y SAN MARTÍN, J. (Eds.), *Ortega medio siglo después 1955-2005*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

FERNÁNDEZ, P. H. *La paradoja en Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985.

FERRARI NIETO, E. "Ser ejecutivo y razón narrativa en la epistemología de Ortega" en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, n° 65, 2015, pp.133-146.

FERRATER MORA, J. *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1973.

FERREIRO LAVEDÁN, M. I., ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Husserl", Edición junto a SÁNCHEZ CÁMARA, I., en *Revista de estudios orteguianos*, n° 4, 2002, pp. 7-28 .

___ "Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 4, 2002, pp. 137-154.

___ ORTEGA Y GASSET, J. "Marta y María", Edición junto a SÁNCHEZ CÁMARA, I., en *Revista de estudios orteguianos*, n° 5, 2002, pp. 7-42.

___ ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de trabajo de la carpeta «Sobre la razón vital»", Edición, en *Revista de estudios orteguianos*, n° 26, 2012, pp. 5-22.

___ *La teoría social de Ortega: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

___ "Una sociología desde el individuo", en *Revista de Occidente*, n° 372, 2012, pp. 50-60.

FERRER SANTOS, U. "Notas sobre la razón histórica: dos intentos de fundamentación", en *Anuario filosófico*, Vol. 18, n° 1, 1985, pp. 157-168.

FLÓREZ MIGUEL, C. *Génesis de la razón histórica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

__ "Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo" en López de la Vieja de la Torre, M. T., *Política de la vitalidad: España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 95-113.

GADAMER, H. G. "Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa", *Revista de Occidente*, Madrid, nº 48-49, pp. 77-89.

GAETE, A. *El sistema maduro de Ortega*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962.

GAOS, J. *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. LASAGA, J. (Ed), Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

__ *Confesiones profesionales*, México, 1979, FCE.

GARAGORRI, P. *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

__ "Ni relativismo, ni absolutismo. (En torno al concepto de Razón Histórica), en *Letras de Deusto*, nº 26, 1983, pp. 203-210.

__ "El tema de Ortega", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, nº 403-405, enero-marzo 1984, pp. 43-55.

__ ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*, (Edición), Madrid, Alianza, 1999.

GARCÍA AGUILAR, L. "En torno a la noción de ser en Ortega", *Endoxa*, nº 11, 1999, pp. 321-357.

GARCÍA ALONSO, R. *El naufrago ilusionado. La estética de J. Ortega y Gasset*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

__ "Ortega y el surgimiento de una nueva sensibilidad", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, 2001, pp. 185-192.

GARCÍA-BACCA, J. D. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990.

GARCÍA-BARÓ, M. "De la soledad radical", en Ortega y la fenomenología. en J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 67-92.

__ *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta, 2012.

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA CASANOVA, J.F. "El perspectivismo de Ortega y la concepción barroca de la filosofía de Leibniz." en ARENAS-DOLZ, F. *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, Comares, 2010 pp. 621-630.

— "Ontología y sociología en Ortega y Gasset", Universidad de Granada, Granada, 1993.

GARCÍA-GÓMEZ, J. "Señales de orientación en el mundo de la vida; Ortega y Schütz", *Revista de Occidente*, n° 72, mayo 1989, pp. 63-98.

— *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

GARRIDO, M. "El yo y la circunstancia", *Teorema*, Vol. XIII/3-4, 1983, pp. 309-344.

GIL VILLEGAS, F. *Los profetas y el Mesías. Luckács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, México, El colegio de México /FCE, 1996.

GÓMEZ-MUÑOZ, C. "Crear para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. n° 18, 1983, pp. 86-93.

GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J. "La intuición en el pensamiento de Ortega y Gasset", en *Contrastes*, Vol. I, 1996, pp. 125-149.

— "El concepto de superación en Ortega", en *Contrastes*, Vol. VI, 2001, pp. 181-187.

GRACIA GARCÍA, J. *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014.

GRAHAM, J. T. *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Press, 1994.

— *Theory of History in Ortega y Gasset. "The Dawn of Historical Reason"*, Columbia, University of Missouri Press, 1996.

GRANELL, M, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

— *Ortega y su filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

— *La vecindad humana*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

GRAY, R. *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Una biografía humana e intelectual*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

GUTIERREZ POZO, A. "Epokhé fenomenológica y raciovitalismo" en *Contrastes*, nº 3, 1998 pp. 106-122.

__ "El método fenomenológico de la intuición en Husserl y Ortega", en *Alfa*, Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía, Granada, nº 3, 1998, pp. 73-88.

__ "Metáfora e ironía, claves de la razón vital", *Daimon, Revista internacional de Filosofía*, nº 20, 2000, pp. 107-123.

__ "De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, 2001, nº 2, pp. 255-283.

GUY, A. *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985.

HEIDEGGER, M. "Encuentros con Ortega y Gasset", en *Clavileño*, VII, 1956, p. 39.

__ *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012.

HEREDIA, J. M. "Etología animal, ontología y biopolítica en Jacob von Uexküll." en *Filosofía e Historia da Biología*, v.6, n1, p-69-86, 2011.

HERMIDA, P. "El mundo incuestionado (Ortega y Schütz)", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. IX, nº 15, 1996, pp. 67-95.

HERNÁNDEZ, A. "Las creencias según Ortega", *Studium*, Santiago de Chile, vol. 12, 1972, pp. 457-489.

HERNÁNDEZ SAAVEDRA, M. *Ortega y Gasset, la obligación de seguir pensando*, Dykinson, Madrid, 1996.

__ "La ironía en el arte", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, 2001, pp. 69-76.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

__ ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Heidegger: primera parte", Edición junto a MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, J. L., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, 2001, pp. 9-27.

__ ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Heidegger: segunda parte", Edición junto a HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 3, 2001, pp. 3-31.

— «Dialéctica como sistema» en M. GARRIDO, L. M. VALDÉS, L. ARENAS (Eds) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 366-372.

HIDALGO, A. «Límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset», *El Basilisco*, n° 32, pp. 31-46.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J. "La idea del yo en Ortega y Gasset", en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp.109-126.

HUME, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1988.

— *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Vicente Viqueira, Madrid, Gredos, 2012.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

INMAN FOX, E. "Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega", *Ínsula*, n° 455, 1984.

Estudio introductorio a, JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Meditaciones sobre la literatura y el arte. (La manera española de ver las cosas)*, Madrid, Castalia, 1987.

IZQUIERDO ARROYO, J. M. "Ortega y Gasset y el problema del «a priori» de la conciencia", en *Revista Agustiniiana*, vol. XXIV, n° 73-74, 1983, pp. 161-225.

JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. José Francisco Yvars, Barcelona, Península, 1994.

— *Pragmatismo*, trad. Ramón del Castillo, Madrid, Alianza, 2007.

JIMÉNEZ, A. M. "Génesis de la razón histórica en Ortega y Gasset" en ABELLÁN, J. L. (Coord.) *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta, 1994.

JIMÉNEZ GARCÍA, J. C. "El principio, los principios, el optimismo", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 10-11, 2005, pp. 197-218.

JORDANO BAREA, D. "Ortega y la ecología de Jacobo von Uexküll" en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. n° 105, 1983.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Crítica de la razón pura, Edición bilingüe alemán-español, Traducción, estudio preliminar y notas a cargo de Mario Caimi, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011.

KOLAKOWSKI, L. *Husserl y la búsqueda de certeza*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

LAFUENTE, M. I. "La idea de la vida en Dilthey y Ortega", *Contextos*, III/5, 1985, pp. 25-47.

__ "Problematicidad o sistematicidad de la razón histórica", *Contextos*, III/6, 1985, pp. 179-188.

__ "Ortega: hombre y cultura", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 5, 2002, pp. 85-101.

__ "El problema de la realidad en Ortega y Unamuno", en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 127-158.

LAÍN ENTRALGO, P. "Creencia, esperanza y amor", en *Cuenta y Razón*, nº 11, 1983, pp. 29-41.

LARRAÍN ACUÑA, G. *La génesis del pensamiento de Ortega. La metafísica de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Compañía General Editora, 1962.

LARREA JASPE, B. "El sentido de la vocación en Ortega" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 53-68.

__ "Aproximación a las naciones de «Ideoma» y «Draoma»" en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 181-194.

LASAGA MEDINA, J. "Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias", en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 4, 1994, pp. 205-231.

__ "Notas de la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega", en *El Basilisco*, nº 21, Oviedo, 1996, pp. 57-59.

BIBLIOGRAFÍA

___ *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y Filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

___ "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica", *Revista de Occidente*, n° 293, 2005, pp. 5-26.

___ (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes- Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005.

___ "El héroe sin melancolía", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 159-172.

___ *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006.

___ "José Ortega y Gasset: entre la vida y la razón" Estudio introductorio a *Ortega y Gasset*, Madrid, Gredos, 2012, pp. 17-122.

___ "Una filosofía práctica", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 23, 2012, pp. 183-186.

___ "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta" en ZAMORA BONILLA, J, (Ed): *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Editorial Comares, 2013, pp 69-90.

___ "El mono fantástico (Notas sobre «la ciencia del hombre» de Ortega)", en *Revista de Occidente*, n° 384, pp. 5-22.

___ «Meditaciones del Quijote», cien años después" en *Claves de la razón práctica*, n° 135, 2014, pp. 90-99.

___ «Siete palabras sobre Meditaciones del Quijote» en *La generación del 14*, Madrid, Biblioteca Nacional de España- Acción cultural española, 2014, pp. 31-41.

___ "La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana" en *Scio, Revista de Filosofía*, n.º 10, 2014, pp. 81-125.

___ «La razón histórica como crisis de la razón» en *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso de la Red española de Filosofía*. Vol. XV, 2015, pp. 31-39.

LEDESMA PASCAL, F. *Realidad y ser: un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Madrid, Universidad Complutense, 2011.

LEIBNIZ, G. W. *Monadología*, trad. Ezequiel de Olaso, Estudio introductorio de Javier Echevarría, Madrid, Gredos, 2011.

LERÍN RIERA, J. "Ortega y el Método. Una interpretación fenomenológica de Ensimismamiento y Alteración", en J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 117-126.

LEVÈQUÊ, J. C. "Ortega y Dilthey", en *Hermenéutica y acción*, Lluís Álvarez (ed.) Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193-218.

— "Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en La idea de principio en Leibniz" en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 139-181.

— *Forme della ragione storica*, Torino, Traube, 2008.

— ORTEGA Y GASSET, J., "Notas de trabajo de la carpeta «Dilthey»", (Edición) en *Revista de estudios orteguianos*, nº 18, 2009, pp. 49-75.

— ORTEGA Y GASSET, J., "Notas de trabajo de las carpetas «Alrededor de Dilthey desde la razón vital»", (Edición) en *Revista de estudios orteguianos*, nº 19, 2009, pp. 33-37.

LLANO ALONSO, F Y CASTRO, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

LÓPEZ SAENZ, M. C. "El problema de la intersubjetividad en Ortega", *Cuadernos de investigación filológica, publicaciones del Colegio Universitario de La Rioja*, nº 17, 1991, pp. 199-229..

LORENZO ALQUÉZAR, R. *El concepto de creencia en Ortega*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1999.

— "Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset." *Stvdium*. Revista de Humanidades, nº 13, 2007, pp. 141-170

LUENGO RUBALCABA, J. "Crisis de la «crítica de la razón histórica» en Ortega", en *Letras de Deusto*, Vol. 30, nº 86, 2000, pp. 177-192.

LYNCH, E. "La perspectiva y la crítica del conocimiento" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, CXXXV, nº 403-404, 1984, pp. 81-92.

BIBLIOGRAFÍA

MARCO FURRASOLA, A. "Una hermenéutica del silencio en Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 4, 2002, pp. 89-110.

MARIAS, J. *Introducción a la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

___ *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

___ *Ortega y tres antípodas, un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente Argentina, 1950.

___ *La idea de la metafísica*, Buenos Aires, Columba, 1954.

___ *La estructura social. Teoría y método*, Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1955.

___ *Circunstancia y Vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

___ *Antropología Metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

___ *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

___ Estudio introductorio y edición de ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984.

___ "La metafísica de Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 6, 2003, pp. 217-224.

MARQUEZ PADORNO, M. "La misión de la Universidad al servicio de la necesidad pública", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 2, 2001, pp. 193-196.

MARTÍN, F; DE SALAS ORTUETA, J. *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

MARTÍN, F. J. *La tradición velada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

___ "Hacer concepto. «Meditaciones del Quijote» y filosofía española", en *Revista de Occidente*, n° 288, 2005, pp. 81-105.

MARTÍNEZ, F. J. "La metafísica en tanto que superación de la filosofía en la obra de Marz, Heidegger y Ortega", en *Filosofía de la filosofía*, O. Nudler, (ed.), Madrid, Trotta, 2010, pp. 423-454.

MASSA RINCON, F. J. *El concepto de "naturaleza" en Ortega y Gasset*, Editora Universitaria, Barcelona, 1996.

MASSÓ LAGO, N. *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Castellón, Ellago Ediciones, 2006.

MEDIN, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1994.

__*El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

__*Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1956)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

MELLIZO, C. "Creencias orteguianas y «belief» humeana (un intento de comparación)", *Los ensayistas*, Vol. 4, 6-7, 1979, pp. 65-74.

MERMALL, TH. "Entre episteme y doxa; el trasfondo retórico de la razón vital", *Revista hispánica moderna*, n° 47, 1994, pp. 72-85.

__"Experiencia, teoría y retórica, el paradigma de Ortega y Gasset" en, *El Ensayo, entre la filosofía y la literatura*, ed. Comares, Granada, 2002, pp. 157-172.

__"Ortega y sus vacaciones de humanidad", en V. MARTÍN (Ed), *Clarines de pluma: Homenaje a Antonio Regalado*, Madrid, Síntesis, 2004, pp- 253-262.

MINDÁN MANERO, M. "Principios de metafísica según la razón vital o viviente", *Revista de estudios orteguianos*, n° 19 , 2009 p. 193-204.

MOLINUEVO J. L. *El idealismo de Ortega*, Madrid, Narcea, 1984.

__"Salvar a Fichte en Ortega" en *Azafea* n° 3, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 103-150.

__Estudio introductorio a ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916, 1928*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

__ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Heidegger: primera parte", Edición junto a HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., en *Revista de estudios orteguianos*, n° 2, 2001, pp. 9-27.

__ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Heidegger: segunda parte", Edición junto a HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., en *Revista de estudios orteguianos*, n° 3, 2001, pp. 5-31

__*Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.

MONFORT PRADES, J. M. "La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 341-358.

La cultura en Ortega; ámbito en el que se realiza la vida humana. (Tesis doctoral), UNED, Madrid, 2011.

MONTERO MOLINER, F. "El mundo en el sistema de Ortega", en J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 147-166.

MORENO MÁRQUEZ, C. "Solidaridad de soledades. Caminos de soledad e intersubjetividad", en J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 45-66.

MORENO PESTAÑA, J. L. *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra civil*, Madrid, Biblioteca Nueva 2013.

MORO ESTEBAN, P. L. "La crisis del deseo: «La rebelión de las masas» a la luz de «Meditación de la técnica»", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, 2001, pp. 215-222.

MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.

— "La idea de lo social en Ortega", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 671-691.

MUÑOZ, J. "Los límites de la creencia" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 219-226.

NAVARRO CORDÓN, J. M. "Materialidad" en LASAGA, J., M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO (Eds.) *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 77-110.

NAVARRO GONZÁLEZ, A. en "La realidad exterior como resistencia según Dilthey", *Themata*, nº 35, 2003, pp. 361-379.

NAVARRO SAN PÍO, J. "De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 8-9, 2004, pp. 219-232.

NICOL, E. "La crítica de la razón: vitalismo e historicismo. Ortega y Gasset", en *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 341-379.

NIETZSCHE, F. *El origen de la tragedia*, Eduardo Ovejero Mauri, Madrid, Austral, 2006 .

ORRINGER, N. *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.

— "Sobre la historia de la razón histórica en Ortega" en *Aporía. Revista de actualidad filosófica*, Vol. VI, 1983/84, pp. 59-81.

— "La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 3, 2001, pp. 147-1667.

— *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Ed.), Madrid, Cátedra, 2007.

ORTEGA SPOTTORNO, J, *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.

ORTEGA SPOTTORNO, M, *Ortega y Gasset, mi padre*, Barcelona, Planeta, 1983.

ORTEGA SPOTTORNO, S, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1885-1955*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación José Ortega y Gasset, 1983.

ORTIZ DE LANDÁZURI, C. "Las fuentes hispanas de la noción pragmática de creencia a través de D'Ors, Ortega, Unamuno y Ganivet." *Anuario Filosófico*, XL/2, 2007, pp. 451-469.

OSÉS, J. M. *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989.

OVEJERO BERNAL, A. *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

— "Aspectos construccionistas en La idea de principio en Leibniz de Ortega y Gasset", en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 207-222.

PADILLA MORENO J. "La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds) *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 173-192.

PAPPAS, G. F. "Peirce y Ortega", en *Anuario Filosófico*, nº 29, 1996, p. 1225-1237.

PAREDES MARTÍN M. C. "Ortega y la crisis de la cultura", en PAREDES MARTÍN, M. C., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, (Ed), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 101-117.

— "Elementos para una teoría del paisaje en Ortega y Gasset" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 177-193.

— "La dialéctica del «nosotros» en Ortega", en *Contrastes*, Vol. V, 2000, pp. 145-159.

PASCERINI, M.C. "Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en «La rebelión de las masas»: ¿Una visión dantesca de la sociedad?", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 2, 2001, pp. 265-272.

PELLICANI, L. "La teoría epistemológica de Ortega", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, n° 403-405, 1983, pp. 71-81.

— "Ortega y el misterio de la sociología", *Revista de Occidente*, n° 205, 1998.

PÉREZ-BORBUJO, F. "La metafísica de la voluntad en el raciovitalismo orteguiano", en *Revista de Occidente*, n° 372, 2012, pp. 25-37.

PÉREZ FUSTEGUERAS, A. "El tema de la orientación radical en "Unas lecciones de Metafísica", *Teorema*, Vol. XIII/3-4, 1983, pp. 385-406.

PEIRCE, CH. *La fijación de la creencia/Cómo aclarar nuestras ideas*, trad. Lorena Millamil García, Oviedo, KRK, 2007.

PINTOS PEÑARANDA, M. "La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: Ciencia radical", en J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 127-136.

PLATÓN, *Obras completas*, Traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 3 vols., 2014.

POSER, H. "Ortega, una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar", en *Revista de Occidente*, n° 132, 1992, pp. 95-105.

RABI, L. "Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 23, 2011, pp. 83-105.

REDONDO, G. "Las creencias de Ortega y Gasset" en *Nuestro tiempo*, n° 309, 1980, pp. 84-89.

REDONDO SÁNCHEZ, P. "El radicalismo de Ortega en «La idea de principio en Leibniz»" en PAREDES MARTÍN, M. C., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, (Ed), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 119-132.

REGALADO GARCÍA, A. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

ROCKELL, G. *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

RODRÍGUEZ DE LECEA, T. "La crítica de José Gaos a La idea de principio en Leibniz de Ortega", en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 291-300.

RODRÍGUEZ FOUZ, M. "La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (I)" en *Revista de filosofía*, Vol. 28, n° 1, 1998, pp. 51-73.

— "La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (y II)" en *Revista de filosofía*, Vol. 29, n° 2, 1998, pp. 33-54.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R. "Ortega y la reforma de la noción de ser", en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, Univ Complutense, Madrid, 1983, pp. 35-49.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. "La cuestión del *yo* en Ortega" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp.15-23.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. *Perspectiva y verdad*, Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, Madrid, 1966.

— *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos, 1994.

— *Ethos y logos*, Madrid, Uned Aula Abierta, 1996.

— *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

— "Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega", en *Revista de estudios orteguianos*, n° 6, 2003, pp. 207-218.

RODRÍGUEZ MOLINERO, J. L. "La concepción de la antropología filosófica como saber específico en Ortega y Gasset" en PAREDES MARTÍN, M. C., *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, (Ed), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 133-153.

ROLDÁN PANADERO, C. "La presencia de Leibniz en el libro de Ortega", en ÁLVAREZ, L. X, DE SALAS ORTUETA, J. (Coords.), *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 27-44.

RUIZ FERNÁNDEZ, J. "El método de la ciencia: la razón vital", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 18, 2009, pp. 171-191.

— "Ortega y la razón histórica en la historia de la filosofía", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 28, 2011, pp. 213-228.

— "José Ortega y Gasset: la justificación de la filosofía" en *Ideas y valores*, Vol. LXI, nº 150, 2012, pp. 65 - 90.

SAN MARTÍN, J. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Uned, 1986.

— *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

— (ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992.

— *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994.

— "Dimensiones metafísicas y políticas de la creencia en Ortega" en VV.AA. *Estudios sobre la creencia en Ortega*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1994, Cuadernos de Trabajo I, pp. 67-97.

— "¿La primera superación de la fenomenología?" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 109-131.

— *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid, Tecnos, 1998.

— "Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote" en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds) *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 193-232.

— "La antropología de Ortega como filosofía primera" en *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 69-79.

— *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

— «Ortega y la técnica», *Revista de Occidente*, nº 372, 2012, p. 11-23

— "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo" en ZAMORA BONILLA, J. (Ed), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Editorial Comares, 2013, pp. 47-68.

SANCHEZ CÁMARA I. "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 1, 2000, pp. 159-170.

— ORTEGA Y GASSET, J. "Notas de Trabajo sobre Husserl", Edición junto a FERREIRO LAVEDÁN, M. I., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 4, 2002, pp. 7-28.

— ORTEGA Y GASSET, J. "Marta y María", Edición junto a FERREIRO LAVEDÁN, M. I., en *Revista de estudios orteguianos*, nº 4, 2002, pp. 7-28.

SARABIA, B "La idea de generación en Ortega y Gasset" en RODRÍGUEZ, M. DOMINGUEZ, A. MUÑOZ, J. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1997, pp. 197-207.

SAVIGNANO, A. "El proyecto filosófico de Ortega: El epílogo de la filosofía", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 233-258.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M. "Ortega y el problematismo", en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (Eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 259-307.

— *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011.

SILVER, P. W. *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978.

SOLER GRIMA, F. *Hacia Ortega. I El mito del origen del hombre*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1965.

BIBLIOGRAFÍA

- TEJADA, R. "La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos", en *Revista de estudios orteguianos*, nº 7, 2203, pp. 139-172.
- TUTTLE, H. N. "La crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger", en *Revista de Occidente*, nº 108, 1990, pp. 61-71.
- URIARTE, F. "La crisis de la creencia en Ortega y Jaspers", en *Anales de la Universidad de Chile*, nº 100, 1955, pp. 81-84.
- USCATESCU, J. "Ortega y Gasset y la idea de cultura", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, 1984, pp. 149-166.
- VELA, F. *Ortega y los existencialismos*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1961.
- VICENS FOLGUERA, J. A. "El Descartes de Ortega. La crítica orteguiana a la filosofía moderna", en *Pensamiento*, vol. 56, nº 214, 2000, pp. 91-123.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. Edición de ORTEGA Y GASSET, J. *—Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- "Kant desde dentro". *Isegoría*, nº 30, 2004, p. 67-90.
- "Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida" en LASAGA, J., M. MÁRQUEZ, J. M NAVARRO (Eds.) *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 165-184.
- VILLALOBOS, DOMÍNGUEZ, J. "Aurora de la razón radical", en Ortega Muñoz, J. F. Y Parmeggiani, M. *Retorno crítico de la modernidad*, Suplemento 2, *Contrastes*, 1997, pp. 211-230.
- VILLOORO, L. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.
- "La noción de creencia en Ortega" en *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 41-77.
- VV.AA. *Pensamiento filosófico español*, MANUEL MACEIRAS (Ed.) Madrid, Síntesis, 2002.
- WALGRAVE, J. H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- WILLIAMS, G. "Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)" en *Res publica*, nº 13-14, 2004, pp. 151-164.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*, trad. Jacobo Muñoz, e Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

___ *Sobre la certeza*, trad. Josép Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 2003.

ZAMBRANO, M. «Unidad y sistema en Ortega» en *Sur*, nº 241 (Homenaje a Ortega), 1956, pp. 40-49

___ *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1955)*, Valencia, Ed. Univ. Politécnica de Valencia, 2005.

___ *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011.

ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza Janes, 2001.

___ "La razón histórica", en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013.

ZUBIRI, X. *La estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza-Fundación Xabier Zubiri, 1989.

