

*Camino de la reflexión  
En torno a la teoría orteguiana  
de las ideas y las creencias*

[PRIMERA PARTE]

Jorge GARCÍA-GÓMEZ  
(Long Island University)

**RESUMEN:** Mediante conceptos como el de “azoramiento” se muestra que la imaginación es la función central de la vida. Esta última es un entitativo saberse que genera mundos interiores a fin de hacerle frente a las dificultades del vivir. He aquí el fundamento de la teoría de las ideas y las creencias.

**SUMMARY:** By means of concepts like “befuddlement”, the imagination is shown to be the core function of human life. Life is an entitative self-awareness generating inner worlds by means of which to come to terms with the difficulties of living. This is the foundation of the theory of ideas and beliefs.

**Introducción a la problemática de las ideas y las creencias**

Al parecer las siguientes son dos de las determinaciones esenciales de la vida humana: descubrir quién soy e interpretar o dar sentido a la realidad del mundo. Actividades tales sólo pueden cumplirse a cabalidad, según Ortega, si de hecho se toman en función recíproca, pues llego a saber quién soy a base de mi comprensión del mundo y logro entender el mundo en función de mi

autognosis<sup>1</sup>. Lo que esta posición implica no es difícil de indicar, a saber: que la vida no se nos da dotada de una esencia *material* ya establecida, de la cual mi comportamiento o conducta en el mundo sería la manifestación o la realización. Sin embargo, ya sea expresa o tácitamente, no conlleva ello de necesario corolario el que la vida aparezca originariamente como si estuviera desprovista de significado a modo de caos primigenio, ya que al menos una de estas dos descripciones puede considerarse adecuada a la situación actual en que me encuentro:

1. Existe un repertorio de *creencias* que sirve para estructurar una vida concreta determinada —y esto ya y desde siempre y de modo material—, puesto que vienen *co-dadas* como los “fundamentos” del mundo socio-histórico en el cual alcanzo a ser constituido originalmente.

2. Tengo mi vida como biografía o serie de acontecimientos en mutua implicación personal. No me limito simplemente a “sufrir” esta o aquella experiencia, sino que lo hago en vista de alguna *idea* particular —sea profunda o superficial, mía o apropiada, errada o certera— por medio de la cual hago acopio tanto de mí mismo como de lo otro. Pero no hay ninguna idea que esté, por así decirlo, encerrada en sí misma, pues, si surge, lo hace en cuanto respuesta al *reto*<sup>2</sup> que consiste en que algo se dé como ininteligible *a base de mi pasado y de mi vocación*, ya sea de modo parcial o en algún sentido (que es lo consueto) o total y radicalmente (que es lo insólito, digamos, de la filosofía primera o de la meditación religiosa sobre los orígenes)<sup>3</sup>.

Concebir así la vida, es decir, hasta las raíces, equivale a decir que consiste primordialmente en *acción*, si por este vocablo se entiende no sólo la consecución de planes (o, al menos, el intento de cumplirlos), sino también y fundamentalmente la actividad misma de fraguarlos y proyectarlos. El hombre se halla, pues, llamado a descifrar enigmas —los de su vida cotidiana— mediante el ejercicio de la raigal capacidad suya de imaginar. En ello le va la

<sup>1</sup> Cf. José Ortega y Gasset. “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983), VI, p. 209. En lo adelante, como aquí, citaré esta colección pero mediante las siglas OC, seguidas del número del volumen (en romanos) y del de la página (en arábigos); también se prescindirá del nombre del autor siempre que la obra citada sea de Ortega.

<sup>2</sup> Cf. *Una interpretación de la historia universal*, cap. x-xi, OC, IX, pp. 183 ss.

<sup>3</sup> Vide “Historia como sistema”, OC, VI, pp. 33 y 36-44. (En lo adelante me referiré a esta obra mediante las siglas HS). Cf. además *Origen y epílogo de la Filosofía*, OC, IX, pp. 349-366; “[Prólogo] A [la] *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, OC, VI, pp. 388-393, 401-409 y 416-418 y Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, *La pensée et le mouvant en Oeuvres* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), pp. 1430 ss.

vida, ya sea en vista del precio de la muerte propia o del de uno de sus sucedáneos (digamos la parálisis a que llevaría la mera repetición o algún otro modo extremo de “alteración”)<sup>4</sup>. De hecho, la vida de cada quien es el *acontecimiento*<sup>5</sup> que tiene su origen en la fantasía, como se ve de que la *comprensión* de tal fenómeno parece ser solidaria de una “investigación” genética, o sea, del llegar a saber (o, al menos, vislumbrar) el porqué y el para qué estructurantes de mi vida individual en cada una de sus coyunturas<sup>6</sup>. Pero hay dos modos de captar la génesis de algo, a saber: el causal y el lógico. El examen causal del origen del hombre resulta a fin de cuentas imposible, ya que el acceso a la situación en que se habría de ensayar de cada vez —es decir, la mía, la de aquí y ahora, según el caso en que me encuentre— estaría como tal determinado por dos requisitos, a saber: (a) que el hombre que intentara tal análisis trascendiese al hombre mismo, o sea, que se colocase en un lugar y en un momento antes de que en absoluto hubiese eso llamado “hombre”, y no únicamente con respecto a este u otro ser humano; (b) que tuviéramos a nuestra disposición los datos pre-humanos pertinentes a la originación del hombre como tal, los cuales son en principio inaccesibles, ya que todo dato viene mediado por la actividad constitutivo-interpretativa del hombre, quien siempre lo “recibe” como herencia de sí mismo. Por el contrario, el análisis lógico concreto de la génesis de mi vida es sin duda factible, ya que, aunque obviamente en él nos proponemos identificar las condiciones que posibilitan el surgir del hombre, lo hacemos siempre a base de un nexo hermenéutico dado, a saber: el nexo preciso en que me hallo en cada momento de la vida<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. *El hombre y la gente*, OC, VII, cap. 1, pp. 79 ss. (En lo adelante me referiré a esta obra mediante las siglas HG). Para el concepto de acción en sentido lato que aquí se emplea, vide Alfred Schütz. “On Multiple Realities”, i-2 y “Choosing among Projects of Action” en *Collected Papers*, 1, ed. M. Natanson (La Haya: Martinus Nijhoff, 1962), pp. 209 ss. y 70 ss. respectivamente.

<sup>5</sup> Cf. Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982), pp. 109 ss.

<sup>6</sup> Cf. HS, p. 40; *¿Qué es Filosofía?*, OC, VII, p. 430; HG, pp. 99 ss. y “Tesis para un sistema de filosofía”, i en “Anejo 1º” a *Unas lecciones de metafísica*, OC, XII, pp. 131-132; A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 2a. ed. (Viena: Springer, 1960), cap. 2, §§ 17-18, pp. 93 ss.; *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. R. Zaner (New Haven: Yale University Press, 1970), cap. 2, E, pp. 45 ss. y “Choosing among Projects of Action”, pp. 70 ss. Vide además mi estudio intitulado “Nexus, Unity, Ground. Reflections on the Foundations of Schutz’s Theory of Relevance”, *Man and World*, XV (1982), pp. 227 ss.

<sup>7</sup> Para las nociones de “complejidad” y “situación”, cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 121 ss. y 151 ss. respectivamente.

Con todo, el interés en que vivimos por lograr una identificación causal es demasiado intenso como para que se esfume ante una insuperable dificultad lógico-existencial. Es por ello, creo yo, que más de una vez intentara Ortega dar cuenta de lo humano mediante algo que, si bien excede a la "razón" buscada, es lo que el intelecto reconoce como lo que más se le parece o aproxima cuando ha agotado todos sus recursos propios y legítimos. Al proceder así, Ortega tenía perfecta conciencia de que los resultados obtenibles por tal recurso carecerían de la validez y la seriedad científicas que por sí solas serían capaces —de una vez por todas— de colmar el deseo radical por llegar al fundamento último de las cosas. Nos propone entonces un mito, y en eso —a sabiendas— sigue los pasos del gran Platón quien, en repetidas ocasiones, ejerciera una controlada mitopoyesis para lidiar precisamente con dichas cuestiones de raíz<sup>8</sup>. En el caso del origen de la vida humana, el mito creado por Ortega, a pesar de que éste parezca proponerse lo contrario, no nos presenta en verdad la vida en condiciones pre-humanas, sino que —bien leído— apunta ya, aunque sólo sea veladamente, a las características que ha de mostrar en cuanto vivida aquí y ahora. Oigámosle, pues, en sus propias palabras:

Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que *simbólicamente* llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad, que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; ésta origina una consecuente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental —cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías— en que, como es sabido, aun los animales superiores son tan pobres; es decir, que se encontró dentro *con* todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior de que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que, desde entonces, esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos —el de dentro y el de fuera—, por tanto, irremediablemente y para siempre, inadaptado, desequilibrado; ésta es su gloria, ésta es su angustia. El hombre es el animal fantástico; nació de la fantasía, es hijo de "la loca de la casa". Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenarío de ir poniendo orden en esa desaforada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos *razón* no es sino *fantasía puesta en forma*. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en

---

<sup>8</sup> Cf., v.g., el *Fedro*, 246 b ss.

general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos “justicia” y eso otro que llamamos “felicidad”?”<sup>9</sup>

Este largo y rico texto nos hace ver claramente el lugar pre-eminentemente que ocupa la imaginación en la concepción orteguiana del hombre en cuanto humano. De acuerdo con esta noción, no se puede explicar lo que el hombre es a menos que sea posible responder a la pregunta: ¿qué es la fantasía? Por lo pronto, hay que decir que, para Ortega, no se trata de un dispositivo a punto o de una facultad más entre las que posee el “alma” humana. Como se afirma explícitamente al final del pasaje citado, los productos de las varias formas de la razón —v.g., la matemática, la física y la ética— derivan sin excepción de una sola función, a saber: la imaginación. Por así decirlo, la fantasía se difunde según él por todos los reinos de la vida, y lo hace de ese modo especial que redundaba en la *generación de sentido*. En términos generales, ello equivale a mantener que esa actividad o *érgon*, en que la vida humana a fondo consiste, es lo que le permite al hombre surgir en cuanto humano en aquellas situaciones en las cuales alguien se percata *por cuenta propia* de que hay algún recoveco de desorden (o ininteligibilidad) en su mundo. Pero es ésta precisamente la tesis que, si no me equivoco, el propio Ortega propugnó cuando en otro lugar escribiera lo que sigue:

Observad al animal en la selva. Tiene que estar constantemente atento a lo que pasa en su alrededor. Su mundo es un permanente y omnímodo peligro. No le queda respiro para desentenderse del contorno y volver la atención hacia sí... la retorsión de la atención hacia dentro de sí es, zoológicamente considerado, un apartamiento del contorno más radical y profundo que el sueño mismo. Es el soñar despierto, pensar. El hombre no llega a serlo *suficientemente sino en aquellas condiciones de paisaje que no son premiosas* y le permiten recogerse en sí mismo, concentrarse, aislarse o cerrarse frente a la Naturaleza.<sup>10</sup>

Para entender esto a cabalidad, es menester comenzar, según creo, por hacer algunas precisiones. Por un lado, hay que decir que la superación de lo premioso del paisaje (y del peligro de aniquilamiento biológico que lo contrario representaría) constituye únicamente el *primer estadio* en el proceso de

<sup>9</sup> *Una interpretación de la historia universal*, pp. 189-190. (Los últimos subrayados son de mi responsabilidad). Cf. “Ideas y creencias”, cap. 1, ii y cap. 2, iii, OC, V, pp. 391 y 402 ss. respectivamente. (En lo adelante me referiré a esta obra mediante las siglas IC).

<sup>10</sup> “En el centenario de Hegel”, iv, OC, V, p. 427. Cf. HG, cap. 1, pp. 79 ss.

generación de sentido que es consustancial al vivir. En otras palabras, es ello exclusivamente el *sine qua non* del movernos *hacia la completa humanización* de la vida y el requisito para establecer el *simple poder llegar a ser hombre* en grado suficiente (para expresarlo en términos del propio Ortega), lo cual es siempre función del pasado, de la situación presente y del proyecto de vida en que nos encontremos enfrascados (tanto a nivel global como local). Por otro lado, es necesario tomar eso mismo en cuenta a fin de no malentender lo que se afirmó antes de la cita, pues no toda *ininteligibilidad mundana* tiene un papel que jugar en nuestra vida, sino que solamente lo hace la que surge como tal a la luz del proyecto de existencia mediante el cual articulamos tal simple poder de llegar a ser hombre en grado suficiente. O lo que es lo mismo, la *ininteligibilidad decisiva*, la que hemos de tomar en cuenta sobre todo por provocar perentoriamente el ejercicio de la imaginación, es la que nos *importa* para ser *capaz* de vivir y de *seguir* viviendo con sentido en la situación en que nos hallemos. No se trata, pues, de mera ignorancia o de formulación lingüística alguna que la agote (o que, por mecanismo idóneo, pueda hacerlo). Para ponerlo en palabras de Charles S. Peirce,

la mera transformación [gramatical por la cual se pasaría] de una proposición a [la] pregunta [correspondiente] no lleva a la mente a esforzarse por arribar a la creencia. [Para ello]... lo que debe haber es la duda real y viva, pues sin ella toda discusión es inútil.<sup>11</sup>

Ahora bien, la posición límite que a este respecto adopta Ortega no carece, sin embargo, de raíces históricas. No deja de tener consecuencias el detalle, al parecer fortuito y quizá hasta azaroso, de que Ortega no sólo haya hecho estudios post-doctorales en Alemania, sino que además los haya llevado a cabo principalmente bajo la dirección de Hermann Cohen y Paul Natorp en Marburgo, que fuera por aquel entonces —a principios de siglo— uno de los centros principales de la docencia filosófica neo-kantiana en el mundo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> "The Fixation of Belief", § 4, No. 1, *Pragmatism and Pragmaticism*, II, iv, § 374 en *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne *et al.* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press/Harvard University Press, 1963), V, p. 232. Empero, es preciso aclarar que el significado del vocablo "creencia", tal y como lo emplea Peirce aquí, no corresponde al que tiene en la teoría de Ortega, sino más bien, *grossso modo*, a lo que éste llama "idea" cuando ha sido verificada y establecida con el mayor rigor factible. Cf. la "Segunda Parte" de este estudio para la formulación y la justificación de la distinción entre ideas y creencias y para la consideración de la experiencia dubitativa y de sus consecuencias a tal respecto.

<sup>12</sup> Cf. Julián Marías, *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Madrid: Revista de Occidente,

El mismo Ortega reconoció que durante diez años vivió inmerso en la atmósfera del pensamiento de Kant, lo que consideraba de la mayor importancia, pues, según nos ha dicho,

... dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus vicisitudes y sus limitaciones.<sup>13</sup>

Y lo que es más aún: Ortega se dio cuenta con toda claridad de que para el pensador prusiano ya jugaba la imaginación un papel principalísimo, como puede comprobarse fácilmente por el hecho de que Kant hizo "... girar su sistema, como sobre un gozne, sobre la *Einbildungskraft*, imaginación"<sup>14</sup>. Ortega estará de acuerdo con este último en lo que se refiere al lugar central en que hay que colocar a la imaginación, aunque se niegue a considerar como papel primordial de la misma el que desempeña en la mediación que haría posible ---de nuevo según el filósofo prusiano--- el conocimiento empírico de índole científica<sup>15</sup>. Sin duda, es la imaginación para Ortega la función radical a base de la cual la razón se constituye y desarrolla en sus varias formas, si se la toma en el sentido restringido de "*organon científico lato sensu*", pero, con todo, su posición no llega a coincidir con la de Kant o con la tradición filosófica en general, pues para el filósofo español, según nos ha dicho Fernando Vela, la imaginación

no es tan sólo un instrumento para el conocimiento ---interés esencial de Kant y otros filósofos que identifican pensamiento y conocimiento,... [sino] que, para Ortega [,] éste no es más que uno de los modos o especializaciones del pensamiento...<sup>16</sup>

De acuerdo con esta interpretación, Ortega entonces habría concebido el conocer como estilo particular del pensar y el pensar, en cuanto consiste en

1960), pp. 210 ss. y Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (México: El Colegio de México, 1959), pp. 33 ss.

<sup>13</sup> "Kant. Reflexiones de centenario", OC, IV, p. 25.

<sup>14</sup> "Las dos grandes metáforas", OC, II, p. 400.

<sup>15</sup> Cf., v.g., Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 137-147/B 176-187.

<sup>16</sup> F. Vela, "La 'fantasía' en la filosofía de Ortega", *La Torre*, IV (1956), Nos. 15-16 (julio-diciembre), p. 439. Quizá fuera más exacto decir que para Kant el conocimiento científico resulta de la limitación del pensamiento a la esfera de la experiencia (sensible) en la esquematización trascendental de las categorías que se logra mediante la imaginación.

*lógon didónai*, como una forma especial del imaginar<sup>17</sup>. La lección orteguiana sobre la imaginación, si esto es así, la haría solidaria de la humanidad de la vida del hombre en cualquiera de sus manifestaciones.

Fijemos la atención por un momento en esa modalidad de la imaginación a que me he referido con el nombre de pensamiento. En tanto y en cuanto la circun-stancia se le aparece a alguien determinado como *enigmática*, se puede afirmar de tal hombre que vive en estado de “azoramiento”<sup>18</sup>. Ahora bien, para entender esta tesis con exactitud, es preciso hacer algunas aclaraciones, a las que paso de inmediato. Empleo aquí el término en su acepción *directa*, o sea, cuando sirve para referirse al asustarse, aturdirse o turbarse que resulta de *percatarnos* de que *no sabemos a qué atenernos* sobre aquello que nos es necesario “conocer” o saber *en el mundo de las cosas cotidianas y en el comportamiento de los otros* allí, a fin de poder vivir eficazmente en una situación dada, es decir, para ser capaces de *pervivir* con el mínimo de inteligibilidad que el deliberar y la acción requieren en la vida consueta. Se trata así de un sobresaltarse o irritarse por *lo trascendente* cuando hemos de contar con ello y no podemos hacerlo, si es que vamos a vivir y seguir viviendo humanamente. Podríamos afirmar que corresponde ello al sentido de “extrañarse” o “sorprenderse”, aunque el azoramiento va aún más lejos, pues su acento es más pragmático que especulativo; a lo sumo, habría que decir que, a los efectos de la acción mundanal, el extrañarse o sorprenderse es un

<sup>17</sup> Cf. “Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia”, OC, V, pp. 525-540. Vide Stanley Rosen, “Nietzsche’s Revolution”, *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 201: “Es de interés advertir que Nietzsche interpreta ... las leyes de la ciencia como si fueran Ideas platónicas [y lo hace así por serle irreal el devenir cósmico. Procede por tanto] ... de modo muy parecido al de Hegel en *La fenomenología del espíritu*. Para Nietzsche, claro está, eso quiere decir que [tales leyes] son poemas o proyecciones de la voluntad humana”. Si descartamos el fuerte irracionalismo del filósofo alemán y ponemos “imaginación” o “fantasía” en lugar de “voluntad”, creo que no nos encontraríamos muy lejos de la posición fundamental de Ortega. Rosen además nos remite de inmediato a un pasaje de *El crepúsculo de los dioses*, en el que Nietzsche nos dice que todo ello conlleva no sólo la destrucción del mundo verdadero (o sea, del cielo permanente de las Ideas o de las leyes o de los principios de la Naturaleza), sino también la del verdadero y la del aparente a la vez. (*Nietzsches Werke*, ed. K. Schlechta [Munich: Carl Hanser, 1954], II, p. 96). En lo que a Ortega respecta, lo que habría que afirmar es más bien que el mundo verdadero se descubre a medida que se le construye interpretativamente en conexión con las apariencias, a base de nuestra limitada experiencia del contingente devenir de la vida y por contraste con éste, que le sirve tanto de “motivo” como de esencial control.

<sup>18</sup> Cf. HG, cap. I y “Sobre el estudiar y el estudiante”, OC, IV, pp. 545 ss.

momento del azorarse<sup>19</sup>. Dejo de lado, por consiguiente, el sentido *reflejo* de “azoramiento”, el cual se constituye a base del fenómeno de la *vergüenza*, que tiene lugar cuando —en el asustarnos, conturbarnos o sobresaltarnos— la atención *se desvía de la dirección original ad extra y se centra en uno mismo* (condición que, sin duda, le es necesaria pero no suficiente, como se indicará enseguida, porque, si no, sería ello equivalente a la reflexión *simpliciter*). Cuando sucede tal reversión, es más exacto valerse del vocablo “azoramiento”, derivado de “azarar”, cuyo significado primordial parece ser “avergonzarse” y aun “ruborizarse” y “sonrojarse”, lo cual es justo hasta tal punto que a veces indica el encontrarnos en “un estado de ánimo que... [nos] impide hablar u obrar con desenvolvimiento”<sup>20</sup>. No es esto, repito, lo que tengo presente aquí cuando uso la palabra “azoramiento”, aunque es ello ciertamente de lo que habla Ortega cuando intenta *explicar* el azoramiento como lo que

se produce en la medida en que alguien descubre aquella intimidad nuestra que muy especialmente queremos tener oculta. Así, el que miente se azora. Ésta es la iniciación del fenómeno. Pero luego lo que queremos ocultar es precisamente nuestro azoramiento... [y después] queremos también ocultar este nuestro deseo de ocultar, y así sucesivamente... El que está azorado lo está cada vez más.<sup>2</sup>

Es ésta la razón por la cual, en un “escrito” anterior suyo, distinguía Ortega esta especie de azoramiento tanto del miedo como de la timidez<sup>22</sup>. Afirmaba entonces, con toda coherencia, que el azoramiento no se reduce, por un lado, al *miedo*, ya que éste “se puede tener ante las cosas y los animales”<sup>23</sup>, mientras que el azoramiento sólo se produce “ante los hombres”<sup>24</sup>; ni equivale tampoco, por el otro, a la *timidez*, por cuanto puede uno sufrir de

<sup>19</sup> Cf. *Meditación de nuestro tiempo* (Conferencias en Buenos Aires: 1928), ii y iv en *Meditación de nuestro tiempo. Las Conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. J. L. Molinuevo (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), pp. 222 y 245. Vide el *Diccionario de la lengua española*, 20a. ed. (Madrid: Real Academia Española, 1984), I, p. 161, col. 1 y María Moliner, *Diccionario de uso del español* (Madrid: Gredos, 1966), I, p. 322, col. 1.

<sup>20</sup> M. Moliner, *ibid.*, p. 320, col. 2; cf. *Diccionario de la lengua española*, I, p. 160, col. 2.

<sup>21</sup> “Mallarmé”, *Goethe desde dentro*, OC, IV, pp. 482-483, n. 1.

<sup>22</sup> Cf. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (Conferencias en Buenos Aires: 1916), viii en *Meditación de nuestro tiempo. Las Conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>24</sup> *Ibid.*

ésta, digamos, “antes de entrar en el salón donde va a explotar por completo... ; en cambio, el azoramiento exige la presencia de otra persona”, ya sea visualmente o por otro medio que la supla real aunque inadecuadamente, como es el caso del teléfono, según él mismo nos lo dice<sup>25</sup>. Distingamos, por consiguiente, el sentido *directo* (que tengo presente ahora) del *reflejo* (o psíquico-moral) del vocablo “azoramiento”, diferenciación que es perfectamente compatible con el empleo de “azorarse” en la conversación de todos los días al aplicarlo —en la primera acepción, que *no* en la segunda— a la conducta de ciertos animales domésticos (v.g., los perros), en cuanto experimentan y *confrontan* éstos el fracaso de sus anticipaciones vitales a base perceptiva<sup>26</sup>. Además, es menester aseverar que, si bien es verdad que ambos sentidos del término tienen de común el estrato significativo de “des-cubrimiento”, la dirección de su utilidad es inversa en cada uno de los dos casos, ya que, mediante el empleo de la acepción directa, me refiero al estado de ánimo que en mí viene provocado por el darme cuenta de mi ignorancia sobre *lo otro*, en cuanto me es necesario lo que así me falta para vivir; mientras que el uso de la *refleja* da expresión al hecho de que me encuentro en un estado mental que, por tanto, es también mío, cierto, pero que resulta cuando el otro cobra acceso a mi propia intimidad —o cuando sospecho que lo ha logrado— en cuanto la quiero secreta (o en su condición sólita), ya sea la derivada (o psíquico-moral), ya la inmediata (i.e., la parcial o total desnudez del cuerpo que se hace patente a la mirada ajena —y vergonzante— cuando se dirige a uno de manera desautorizada y sin provocación)<sup>27</sup>. De aquí que se produzca la vergüenza en el segundo caso y no en el primero, donde lo que acontece es la confusión, ora a nivel meramente psicológico, ora en el radicalmente cognoscitivo, como pasaremos a ver a continuación.

Conforme a esto, habrá que decir que el azoramiento, en el sentido directo de la palabra, es el estado de “conciencia” que surge en cada uno de nosotros cuando la circunstancia se nos presenta —o cuando la recibimos— íntegramente o tal y como es en sí misma, o sea, cuando la tomamos en *su modo*

<sup>25</sup> *Ibid.*; ver también las pp. 153-156.

<sup>26</sup> Para las significaciones conexas de *aestimativa naturalis* (en algunos animales) y *cogitativa* (en el hombre), cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4, “Responsio” y Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro* (Madrid: Rialp, 1990), ii, I, cap. 13, § 4, pp. 433 ss.

<sup>27</sup> Cf. Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl* en *Schriften aus dem Nachlass*, I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2a. ed., 1957, *Gesammelte Werke*, ed. Maria Scheler (Bern: Francke), X.

*de darse originariamente*, a saber: como un todo en parte falto de organización —al menos, desde el punto de vista *propio*, y por tanto nada subjetivo, de quien entonces la “mira” en la ocasión determinada— o quizá hasta carente en absoluto de estructura (*posibilidad* real, angustiosa y agobiante que no puede sencillamente descartarse o pasarse enteramente por alto, aunque por ello la falsifiquemos una y otra vez en la experiencia cotidiana o científica). A base de tal, puede llegarse a esta fórmula como expresión de una de las tesis radicales de la metafísica orteguiana: el hombre se azora si y sólo si se percata de algo *originariamente*. Para intentar mostrar la posible validez de este axioma, creo que es menester que precisemos —si hemos de pensar con responsabilidad— el sentido de “experiencia originaria”. A mi juicio, en la obra total de Ortega cabe identificar dos significaciones diversas que sin embargo corresponden a dicha noción:

1. Por un lado, parece referirse al estado mental de aquél ante quien hace algo *acto de presencia*<sup>28</sup>, cuando lo hace en “condición” previa a la de *objeto*, o sea, cuando aún no goza de la determinación de lo que es uno en el seno de la multiplicidad cualitativa<sup>29</sup>. Si tal caso fuera en absoluto posible, habría que decir que su correlato “noemático” también lo sería, dada la naturaleza “intencional” de la vida, en cuanto estructura constituable *a posteriori*<sup>30</sup>, y justo como conjunto pre-objetivo de impresiones que recibiríamos en cuanto fungible, o como lo que “está” a punto de esfumarse o ausentarse (v.g., este matiz de azul, esta peculiar configuración rectangular, este penetrante y particular olor a sándalo), ya sea por razones objetuales o subjetivas. No obstante esto, tan pronto como la atención *se fija*, el “caos de impresiones”<sup>31</sup> se organiza en función del punto de vista que se “adopta” como fundamento de

<sup>28</sup> Para el sentido de “presencia”, cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 125 ss.

<sup>29</sup> Cf. Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege* en GESAMT-AUSGABE, V (Frankfurt: V. Klostermann, 1977), pp. 7 ss. y la noción de *Darstellungsfunktion* tal y como la emplea Ernst Cassirer en *Philosophie der symbolischen Formen* (Berlín: Bruno Cassirer, 1929), III, ii, cap. 1, en particular en la p. 132.

<sup>30</sup> Vide Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. M. García Morente y J. Gaos (Madrid: Revista de Occidente, 1976), v. cap. 2, §§ 10 (pp. 490 ss.) y 13 (pp. 498 ss.); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), § 36, pp. 81 s. y § 84, pp. 198 ss. (en lo adelante me referiré a esta obra mediante la abreviatura *Ideas*, I) y *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), § 14, pp. 78 ss.

<sup>31</sup> Para la noción de “caos”, vide, v.g., *Meditaciones del Quijote*, OC, I, pp. 319 y 336; *Investigaciones psicológicas*, OC, XII, pp. 370 s.; *En torno a Galileo*, OC, V, pp. 24, 26 y 34. Para el concepto de “caos de impresiones”, cf. *Meditaciones del Quijote*, pp. 334-336 y 353 y

tal apertura, punto de vista que no precisa surgir de la reflexión y que por cierto no se caracteriza por la simplicidad, sino por una complejidad que cabría resolver *a posteriori* en las dimensiones de lo espacial, lo temporal, lo valorativo, lo vocacional, etc. de la mirada<sup>32</sup>. El correlato noemático que corresponde a tal nexo, y que se produce sin exigir de inmediato mediación conceptual alguna, es algo que podría llamarse “mundo”, con todo lo rudimentario e inarticulado que pueda ser, pues goza ya de un nuevo estatuto, a saber: el de un todo cuyos “ingredientes” y “acontecimientos” se organizan jerárquicamente —en las dimensiones aspectuales mencionadas— con respecto a quien sufre “experiencia” tal<sup>33</sup>. Si esto sucede y es así, cabe entonces afirmar que el sentido de “experiencia originaria” que correspondería a este caso sería el de un proceso que, con todo lo *sui generis* que resulte ser, posee fundamentalmente una índole *psicológica*<sup>34</sup>.

2. Por otro lado, puede tener que ver con la actitud que Ortega relaciona con el descubrimiento de “lo problemático” *stricto sensu*<sup>35</sup> y que se funda —en último término— en percatarse de que algo es, por lo pronto, lo que le parece ser a cada quien. Cuando un hombre se da cuenta de que nada le es asequible directamente, sino mediante lo que Bergson llamara una “traducción”<sup>36</sup> y Ortega una “interpretación”<sup>37</sup>, no se encuentra ya dispuesto sin más a darle crédito a las apariencias bajo las cuales la “cosa” se presenta. Ahora

---

J. Marías, “Comentario a *Meditaciones del Quijote*”, publicado en un solo volumen con el texto de este libro (Madrid: Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1957), pp. 293-294, 307 ss. y 347. (En lo adelante me referiré a este obra mediante el título abreviado de “Comentario”). Cf. J. Marías, *Razón de la filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), p. 229.

<sup>32</sup> Cf. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, 2a. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1985), pp. 99 ss.

<sup>33</sup> Cf. *Meditaciones del Quijote*, pp. 399 ss. y J. Marías, “Comentario”, pp. 330 ss.; HG, pp. 109 ss. y cap. 3. Como dice Ortega, las creencias “hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo”. (*En torno a Galileo*, p. 24). Vide la “Segunda Parte” de este estudio.

<sup>34</sup> Cf. *Meditaciones del Quijote*, pp. 319 y 335 e *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, ii, pp. 59-60.

<sup>35</sup> *Investigaciones psicológicas*, cap. 4-6; *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, ii, pp. 54-55; *En torno a Galileo*, p. 34; *Unas lecciones de metafísica*, pp. 102-103 y *¿Qué es conocimiento?*, iii, 3 (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984), pp. 99 ss. Vide la “Segunda Parte” de este estudio.

<sup>36</sup> Cf. H. Bergson, *loc. cit.*, p. 1396.

<sup>37</sup> Cf. “Ensayo de estética a manera de prólogo”, OC, VI, pp. 250-261. A diferencia de Bergson, Ortega no cree que nos sea posible captar la realidad enteriza y única de algo de un modo puramente extra-simbólico o completamente a-conceptual. Vide “Ni vitalismo ni racionalismo”, OC, III, p. 273; *Meditaciones del Quijote*, p. 343 y J. Marías, “Comentario”, pp.

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)<sup>38</sup>. 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 al 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”<sup>39</sup>.

Así pues, la forma *primordial* o fundamental en que los contenidos de la circun-stancia hacen su aparición ante mí es la de “lo enigmático”, lo cual es irreductible por tanto a la condición de simple correlato (caótico) de un mero estado psicológico de confusión, ya sea breve o duradero. Y ello, en cuanto tal, es lo que no me queda más remedio que descifrar, si es que mi vida ha de continuar desenvolviéndose con sentido<sup>40</sup>. Y esto quiere decir que, en la medida en que la circun-stancia adquiere dicho cariz para un hombre, le es posible a éste corresponderle motivadamente mediante el inicio de una actividad suya que de otro modo no tendría lugar, a saber: la del aparato intelectual<sup>41</sup> que poseo y “cuyo órgano principal... es la imaginación”<sup>42</sup>. Dicha forma de conducta *puede* llegar a ser fructífera, eventualidad en la cual el hombre

... [c]rea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente “mundos”, porque tienen figura y son un

342-344. En lo que se refiere a la idea como *opinión* o “lo que se dice” y, por consiguiente, en cuanto “se superpone a lo real y lo encubre”, cf. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 222.

<sup>38</sup> Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 416-417.

<sup>39</sup> Cf. *En torno a Galileo*, pp. 15-16; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, p. 238 y J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, 9a. ed. en *Obras*, 2a. ed. (Madrid: Revista de Occidente, 1962), II, p. 94.

<sup>40</sup> Cf. IC, p. 404. Vide Platón, *Apología*, 38 a y mi trabajo intitulado “The Problematicity of Life: Toward the Orteguian Notion of Universal Spectator” en *José Ortega y Gasset, Proceedings of the Espectador Universal International Interdisciplinary Conference*, ed. N. de Marval-McNair (New York: Greenwood Press, 1987), pp. 31-32.

<sup>41</sup> Cf. IC, p. 400.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 404.

orden, un plano. Estos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación.<sup>43</sup>

En otras palabras, el hombre hace frente a lo enigmático por medio de la constitución de estructuras interpretativas o de significado, que variarán de índole material según el momento de la historia y el lugar que ocupe aquello en la vida del hombre en cuestión. El fin *ideal* de tal esfuerzo es, como se ve, la adecuación de “mundo” y “enigma”, lo cual, por supuesto, no se logra por completo jamás. Se trata, pues, de la clásica noción de verdad como correspondencia, de la *adaequatio rei et intellectus*. Pero es precisamente el insuperable hiato que ello involucra —el que se da entre “lo real” y los productos de la humana actividad interpretativa— la mayor virtud de que “adolecen” éstos, ya que, en tanto y en cuanto nos mantengamos conscientes de la necesaria discrepancia que existe entre interpretación y “enigma”, no podremos darnos el lujo de reificar los mundos interiores que así y para ese objetivo hemos inventado (o caer en la tentación de identificarlos con la realidad misma)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 400. Cf. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, VIII, pp. 78-80. (En lo adelante me referiré a esta obra como *La idea de principio*).

<sup>44</sup> “Adecuación”, “discrepancia”, etc. son nombres que nos sirven para expresar el posible nexo entre un mundo interior en su integridad (que va constituido por el conjunto de relaciones entre sus componentes o ideas y la “idea de la realidad” que le sirve de intrínseco fundamento; *vide* la “Segunda Parte” de este estudio) y la totalidad de la circunstancia. (Cf. “Ideas sobre Pío Baroja”, OC, II, p. 83; *En torno a Galileo*, p. 16; J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, p. 192 y *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, pp. 490-491; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, pp. 201 y 208 y José Lasaga Medina, “Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias”, *Éndoxa*, UNED [Madrid], Series Filosóficas No. 4, p. 228). La tesis orteguiana, que es a la vez sustantiva y metodológica, cabría en última instancia formularla así: la motivación que nos impele a seguir el camino hacia la *adaequatio* nace, a la vez, de un *nisus* necesario e ínsito a la vida y de su consiguiente y reiterada frustración. Y ello no puede ser de otra manera porque nos movemos en su curso *de enigma en enigma*, o sea, de aquí que se constituye a nivel de lo aparente por radicalización reflexiva que redundo en la remoción de interpretaciones acumuladas y del que se busca como final resolución mundana del *nisus* vital, resolución siempre *in via* y que sólo de ese modo se alcanza, en cualesquiera hitos que marquen nuestro andar, si bien eso sucede a niveles diversos de concreción y especificación. Para la noción orteguiana de lo racional *sensu stricto* como lo que viene acotado entre dos zonas de ininteligibilidad, cf. “Ni vitalismo ni racionalismo”, pp. 275 ss. y *La idea de principio*, § 2; véase también A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, pp. 201, 208, 211 y 240 ss. Para el *sentido fuerte* de la noción de coherencia, cf. la “Segunda Parte” de este estudio. Para el concepto de perplejidad o del sentirse

Nociones orteguianas como las de “realidad misma” y otras conexas (v.g., “realidad auténtica”, “realidad desnuda”, “enigma”, etc.) sirven de *points de repère* mediante los cuales ejercer control sobre nuestros mundos interiores. El empleo de tales conceptos indica que la circun-stancia no es, por lo pronto, un orden, sino que se halla —en el mejor de los casos y a nivel de los fenómenos— en camino hacia aquél que se logra cuando se la interpreta a la luz de algún mundo interior. Y esto quiere decir, a mi juicio, que la posición de Ortega es incompatible tanto con el uso de la idea de “caos” como con el de la de “cosmos”, si se toman como posibles descripciones esenciales de lo que hay en cuanto dado o aparente. Es por ello que la distinción que acabo de proponer entre los dos sentidos de “experiencia originaria” (o sea, entre el significado psicológico y el cognoscitivo del término) no nos debe llevar a emparentar la tesis radical de Ortega con la de Nietzsche, para quien el horizonte de ultimidades se constituye como “Chaos sive Natura: *de la deshumanización de la Naturaleza*”<sup>45</sup>. Y no debemos hacerlo, entre otras cosas, porque:

1. El proceso de enucleación (o, lo que es lo mismo, de identificación y remoción) de las interpretaciones que —histórica o secuencialmente hablan-

perdido entre las cosas que nos rodean, véanse, v.g., *Unas lecciones de metafísica*, pp. 26 y 28 y mi estudio intitulado “José Ortega y Gasset’s Categorical Analysis of Human Life”, *Analecta Husserliana*, LVII (1998), pp. 151 ss. Para la noción clásica de verdad como correspondencia y algunas de sus repercusiones, vide Aristóteles, *De interpretatione*, I, 16 a 6-8; *Metafísica*, IV, 7, 1011 b 26 ss.; V, 29, 1014 b 25 ss.; VI, 4, 1027 b 25 ss.; IX, 10, 1051 b 7 s.; Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1, “Responsio” (“veritas est adaequatio rei et intellectus”), a. 2, “Responsio” y ad 2; *Summa contra gentiles* I, cap. 59; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1; y *Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 7; I. Kant, “Einleitung”, vii, *Logik in Werke*, Akademie Textausgabe (Berlín: Walter de Gruyter, 1968), IX, pp. 50-51 y *Kritik der reinen Vernunft*, A 58, 191 y 642; Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Degrés du savoir*, cap. 3, § 9 en J. y Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes* (Fribourg: Éditions Universitaires y París: Éditions Saint-Paul, 1983), IV, pp. 422 s. y *Réflexions sur l’intelligence et sur sa vie propre*, cap. 1 (§ 10) y 2 (§ 10) en *op. cit.*, III (1984), pp. 30 ss. y 80 ss.; y Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), § 44, a, pp. 235 ss. Para el concepto de verdad como coincidencia del hombre consigo mismo, cf. *En torno a Galileo*, cap. 7.

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche, “Esbozo de Zarathustra, I”, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, ed. G. Colli et al. (Berlín: Walter de Gruyter, 1980), IX, pp. 519 s. (“Cuaderno” 11, 197 [1881]), *apud* Stanley Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 283, 331, n. 1 y 341, n. 79. Para expresiones tales como “realidad desnuda”, “enigma” y otras conexas, cf., v.g., IC, cap. 2, pp. 398 ss. y A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 2, p. 130; cap. 5, § 3, pp. 235-236 y § 4, pp. 239 y 247.

do— han venido a recubrir la “realidad desnuda” de las cosas es lo contrario de una *deshumanización*. Seguir tal camino no nos colocaría ante la Naturaleza, si por esto se entiende lo que es en absoluto independiente de la experiencia humana; paradójicamente dicho intento redundaría en lo opuesto, ya que —trátese de la pura Naturaleza, de la realidad desnuda o del enigma— nos encontraríamos al fin de cuentas con el fruto de un esfuerzo “humano, demasiado humano”. Por consiguiente, *pace* Nietzsche, lo que Ortega nos propondría como tesis fundamental habría que formularlo de modo contrario, a saber: “Enigma sive Natura: *de la humanización de la Naturaleza*”, pues, sin lugar a dudas, hallémonos o al nivel final del *orden* histórico de las interpretaciones o en el punto-cero gnoseológico que corresponde al enigma o a la “realidad desnuda” como resultante de la remoción metódica de las mismas, estaríamos con todo en un lugar al que nos habría llevado el hacer humano, aun cuando lo que allí se dé trascienda el *locus* hermenéutico así logrado y exceda a la interpretación que se produzca, como teleológica y sustantivamente exige el caso.

2. El caos no es enigma, porque, para ponerlo en palabras de Rosen, “... el caos no tiene un orden de índole interna o secreta... [y, por tanto,] es algo sujeto a cualesquiera interpretaciones que decidamos *imponerle*, es decir, que se encuentra *expuesto* a toda posible interpretación”<sup>46</sup>. Ahora bien, el caos así entendido nada tiene que ver con el hombre, ni siquiera como producto de un hacer negador y reductivo. Y lo que es más aún: es por completo incompatible con nuestro esencial modo de existir, como puede verse de lo siguiente:

Si hay algo que el correr de la vida nos hace intolerable es el vernos en el error. Pero, ¿cómo cabría hablar y sentir así si la última dimensión de la Naturaleza fuera el caos y si, por consiguiente, la vida consistiera en la *libérrima* —por arbitraria— *im-posición* de cualesquiera interpretaciones a aquello con que nos topamos? Si es verdad que es consustancial a la vida un *querer seguir viviendo*<sup>47</sup>, y si el seguir viviendo conlleva no sólo el *sobrevivir* biológicamente sino también el hacerlo biográficamente (o sea, el esforzarse por existir con un mínimo de sentido)<sup>48</sup>, no nos quedará otro remedio que enfrascarnos en el intento de encontrar la *justa* interpretación de la situación en que nos hallemos y de las dificultades a que nos aboquemos en ella (a la

<sup>46</sup> S. Rosen, *The Question of Being*, p. 283. El énfasis es mío.

<sup>47</sup> Cf. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 131-132, 135 y 139-140.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, n. 40.

luz de nuestros proyectos y decisiones). Pero no es esto algo en que escojamos tener injerencia, sino que a ello nos fuerza el *decurso* de la vida misma. O para decirlo de otra manera: la vida es *conatus* y va en busca de sí misma y es, en ese sentido, *causa sui*, si me permito emplear los vocablos de Spinoza —aunque en acepciones casi opuestas a las suyas— al proponerme dar respuesta a la “provocación” a pensar que nos hace Rosen, cuando añade que “*Chaos sive natura* es, por supuesto, una revisión radical de *deus sive natura* de Spinoza”<sup>49</sup>. Es por todo ello que habría que afirmar, por último, que el *decurso* de la vida, si en verdad es propiamente humana, ha de poder estar jalonado por múltiples instancias de lo que he llamado “experiencia originaria” en el sentido *psicológico* de la expresión, pero que sólo cabe hacerlo con la significación *cognoscitiva* de la misma en contadísimas ocasiones y en situaciones vitales especialísimas y deliberadas que son el fruto del expreso recurso metafísico a la duda (como es el caso en el pensamiento filosófico de Ortega) o del empleo de algún otro método de vivir *in extremis*, pues únicamente así surge ante el hombre la realidad en cuanto enigma.

Conforme a esto, cabría aplicar ciertas nociones de Plotino al nivel primordial de la vida (o sea, al plano vital espontáneo y anterior a lo intencional *sensu stricto*), a condición, por supuesto, de que hayan sido re-interpretadas y, de ese modo, liberadas de las limitaciones que las afectan, en tanto que su significado actual queda determinado en el gran pensador de la Antigüedad por una orientación objetivista que nos llevaría a interesarnos en “algo” fundamentalmente por ser de índole cósmica *lato sensu*. De la misma manera en que es posible decir del Uno que es el Inteligible “en cuanto es aquello a lo que la mirada del Intelecto se dirige”<sup>50</sup>, sin que por ello haya que afirmar de aquél que sea idéntico a éste (y con tal de que el carácter de *a pos-*

<sup>49</sup> S. Rosen, *The Question of Being*, p. 283. Cf. Baruch Spinoza, “Carta VI a Henry Oldenburg”, Rhynsburgo, abril de 1662, *circa finem* en *Werke*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: 1925), IV; *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, Definiciones 1, 3 y 6; Propositiones I, V, VIII, XI y XIII y *Korte Verhandeling [Breve Tratado]*, I, cap. ii, 2 (1), 3 y 12 en *Oeuvres Complètes*, trad. y ed. R. Caillaud et al. (Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1954), pp. 75-76 y 78. Para la transformación del sentido de nociones que fueran clásicamente empleadas en conexión con Dios como consecuencia de su uso para describir la índole propia del hombre, como son las de *natura* y *causa sui*, por ejemplo, *vide*, v.g., HS, pp. 33 y 41; S. Agustín, *De genesi ad literam*, VI, 13, 24; y B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, Definiciones 1 y 6 y Propositiones IX, XI (Scholium), XIII-XIV y XX.

<sup>50</sup> John Peter Kenney, *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology* (Hanover y Londres: Brown University Press y University Press of New England, 1991), p. 107.

*teriori* de la relación entre el Inteligible y el Uno se entienda lógica y *no* temporalmente), también podría proponerse que la vida —en el sentido orteguiano ya mencionado— es inteligible en la medida en que constituye aquello a lo que la mirada del humano intelecto es capaz de dirigirse, sin que por ello se siga que sea la vida idéntica ni al intelecto ni a la actividad intelectual del hombre, aunque en este caso el carácter de *a posteriori* de la relación entre éstos y aquélla haya que tomarlo tanto lógico como temporalmente. Por consiguiente, cabe aseverar del intelecto y de su actividad con respecto a la vida humana lo que Plotino dijera del Intelecto en relación con el Inteligible, a saber: que es *deficiente* por cuanto “todas las cosas pertenecen... [al Inteligible] y se encuentran en él y van consigo”, o sea, que no se hallan de por sí en el Intelecto que lo contempla sin hiato temporal, si bien que con resultante “multiplicidad”<sup>51</sup>. Hay que advertir, sin embargo, que la razón de la deficiencia es ahora —cuando se trata de la vida humana— la finitud en última instancia insuperable que caracteriza a ésta, no sólo por “naturaleza” o esencia formal, sino en virtud de ser frontera irrebalsable del propio y necesario *conatus* que en ésa se funda. Y esto quiere decir —al parecer— que la deficiencia en cuestión hemos de intentar remediarla mediante el ejercicio de nuestra actividad intelectual, que conlleva motivaciones tanto objetivas como subjetivas, y que exige, por ello, un esfuerzo por “conocer” (ya práctico, ya teórico, según los requisitos del caso y la necesidad vital que nos precise). La idea de “la pertenencia de todas las cosas a algo” es sin duda aplicable a la vida *qua* realidad radical, aunque sólo en cierto sentido, ya que —con respecto a la relación de las cosas con ella— no exige el uso de tal concepto el recurrir ni a la noción de causalidad necesaria ni a la presencia de sabiduría ínsita específica alguna<sup>52</sup> ni al goce del sentimiento de plenitud ni a la condición de infinito ni a la virtud de la trascendencia absoluta. Ahora bien, a partir de las tesis así resumidas, concluye Plotino sobre el Inteligible lo que nosotros podríamos asimismo deducir en torno a la vida humana, a saber: que “es del todo capaz del discernimiento de sí mismo”, que “su pensar sobre sí propio es él mismo” y que “existe por una especie de autoconciencia inmediata”<sup>53</sup>. Pero sería menester, por el contrario, *negarse* a aplicar a la vida humana ciertas otras precisiones que Plotino hace con referencia a la noción

<sup>51</sup> Vide Plotino, *Enéadas*, V.4.2, vv. 16-17. Cf. Jesús Igal, “Introducción general”, iii-iv a su traducción y edición de dicha obra (Madrid: Gredos, 1992), I, pp. 35 ss.

<sup>52</sup> Cf. *¿Qué es Filosofía?*, p. 414.

<sup>53</sup> Plotino, *op. cit.*, 17-18. Cf. *¿Qué es conocimiento?*, i, “Problemas”, § 9, p. 20.

del Uno *qua* Inteligible, a saber: que “contiene todas las cosas”, en cuanto *fons et origo* de todo lo que hay, y que existe “en eterno reposo”<sup>54</sup>. Por último, para hacernos cargo del sentido primordial de la vida humana en el pensar metafísico, podría sernos útil el valernos de la concepción del Uno a que da expresión Plotino cuando nos dice que *es* todas las cosas y que, sin embargo, *no* las es<sup>55</sup>, en virtud de que el Uno es en última instancia inefable y de que es el “fundamento trascendental de todas las cosas”<sup>56</sup>. El dar este paso, *sin embargo*, nos lleva de inmediato a toparnos con serias dificultades, pues las razones que hemos de dar como justificación de ello son precisamente las contrarias de las que Plotino aduce<sup>57</sup>, pues no es permisible decir de las cosas que son la vida porque *se derivan* de ésta (ya que la vida no es la causa *originaria* de ellas), y que no la son por cuanto, pese a permanecer en sí, les da la vida la existencia, ya que ello sólo sería cierto *per accidens* y a lo sumo en ciertos casos que dependen intrínsecamente de la actividad creadora del hombre, pero, sobre todo, en virtud de que *contradiría el rasgo de transitividad o transparencia que caracteriza esencialmente a la vida*<sup>58</sup>.

Ahora bien, todo esto equivale, en el caso del hombre, a negarle a la palabra “vida” el sentido que posee cuando Plotino la emplea para hablar del Uno<sup>59</sup>, a base del “principio de la productividad de lo perfecto”<sup>60</sup> o, como dice Ortega, de Dios, pues para Plotino es el Uno “el *ens exuperantissimum*, el exuberante, la *realidad superabundante*, el ser a quien le sobra ser; y por eso se rebosa de sí mismo..., superfluye, mana o emana...”<sup>61</sup>, aunque, a pesar de ello, da de sí sin merma<sup>62</sup>. La vida humana es, por contraste, ese fluir *finito* que empieza, que crece y disminuye (ocasional y situacionalmente y hasta —a veces— por azar) y que —por fin y no sin consecuencia— parece (quizá, en ciertos de sus aspectos, por razones inmanentes y que no son en lo absoluto accidentales). Constituye, pues, lo que, a ojos de Plotino, sería —para ponerlo en palabras de Ortega que expresan únicamente su vertiente negativa— la “porción sobrante del ser divino, esa realidad superflua..., el mundo

<sup>54</sup> Plotino, *op. cit.*, vv. 16 y 19.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V.2.2., v. 24.

<sup>56</sup> J. P. Kenney, *op. cit.*, p. 144.

<sup>57</sup> Plotino, *op. cit.*, vv. 25-27.

<sup>58</sup> Cf. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, ii, pp. 114 y 119-120.

<sup>59</sup> Cf. Plotino, *op. cit.*, v. 27.

<sup>60</sup> Cf. J. Igal, *loc. cit.*, ii, § 16, No. 2, p. 29.

<sup>61</sup> *La razón histórica* (Buenos Aires: 1940) en *Sobre la razón histórica*, OC, XII, p. 173.

<sup>62</sup> Cf. J. Igal, *loc. cit.*, ii, No. 3, p. 30.

y... nosotros, los hombres”<sup>63</sup>. Podríamos, además, llegar a sugerir que la vida es —como nos dice Plotino del Uno— una especie de *línea recta que se extiende por todo*<sup>64</sup>, al menos como posibilidad real y constitutiva, pero sólo si le *restamos* —entre otras cosas— el carácter de infinitud que por ello le pertenecería, aunque exclusivamente lo fuera en potencia. La vida es, entonces, idéntica a sí propia y diferente de sí misma a cada momento, en cuanto es a la vez *raíz y fruto* de sí. Resulta ser idéntica a sí propia siempre y en todo lugar, en virtud de la presencia inmediata de sí ante sí en cuanto *locus* de radicación de todas las “cosas”, aunque, como es evidente, no lo es porque ejerza dicha presencia por automatismo o con el carácter de eternidad. Más bien sucede todo lo contrario. Veámoslo.

Sin duda es verdad la tesis de que la vida consiste en ser un proceso de autoconstitución que se sabe a sí mismo, a condición de que en ella se dé expresión a lo que la vida es fundamental e inmediatamente, o sea, a la “*presencia* del ser ante mí que no es de especie objetiva, sino directamente *entitativa*”<sup>65</sup>. Y ello es así, por cuanto todo lo que la vida humana es (o llega ser), tanto en el plano del yo como en el de las cosas, lo es (o llega a ser) en virtud de sí propia, aunque únicamente en el sentido restringidísimo de que *lo otro* en cuanto tal (o sea, lo que se origina por causalidad externa a mí, ora en la esfera de las cosas, ora en la de mis determinaciones subjetivas) se establece como lo que surge *en la vida* y adquiere significado y se recibe sólo allí como “objeto” (y se le otorga por ello importancia, ya sea positiva o negativa) en cuanto función de nuestra proyectividad<sup>66</sup>. Cabe por tanto distinguir la vida como *raíz* de los *frutos* que en ella se constituyen o que de ella en tal sentido se derivan, como ya lo he indicado, por cuanto, si bien es verdad que sin ella no tendrían lugar, también es cierto que lo son por poder ser ella *más* de lo que es *actualiter* y por ser capaces sus frutos de trascenderla como *lo otro* de ella, tanto conceptualmente como por su manera de existir. La radicalidad de la vida, en el sentido orteguiano del término, es, pues, la modalidad del permanecer en sí que le es característica, y que lo es en la medida en que la vida se transforma *desde sí* y no consiste, por ende, en ser eso a lo que algo acontece meramente o aquello que se dispara hacia sí por naturaleza subyacente. O para ponerlo sucintamente: la vida humana reside en sí misma

<sup>63</sup> *La razón histórica*, p. 173.

<sup>64</sup> Cf. Plotino, *op. cit.*, vv. 27-28.

<sup>65</sup> *¿Qué es conocimiento?*, i. “Problemas”, § 9, p. 19. El énfasis es mío.

<sup>66</sup> Cf. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, ii, pp. 161 ss.

al fundar precisamente lo otro de sí, lo cual la separa nocionalmente tanto del Uno de Plotino (por las razones indicadas) como del Dios cristiano (en cuanto *libre, omnisciente y todopoderoso* creador *ex nihilo* de lo que hay).

De acuerdo con esto, habría que afirmar que las transformaciones de la vida no sólo *se suceden* unas a otras en la medida en que son diversas, sino que además *se unen* en cuanto “lo anterior no perece en lo ulterior”<sup>67</sup>, al pertenecer a la misma trama y por virtud del mismo argumento *in via*. Pero tal cosa nos autoriza a ver las fases y los aspectos de la vida, en cuanto *finita y motivada*, como ingredientes y partes *diversos* de una y la misma *totalidad*, aunque lo sean exclusivamente en ciernes e *in fieri*. Por consiguiente, si bien podemos decir que la vida es una *unidad* a la par *sistemática e innovadora* (lo cual no es óbice para que sea bicorne mediante la reciprocidad de yo y mundo que esencialmente la constituye)<sup>68</sup>, no cabe, sin embargo, llevar esa idea hasta la *exacerbación*, como lo hiciera Plotino según Ortega<sup>69</sup>, sino que, por el contrario, hay que tomarla como la que sirve para dar expresión al decurso de la propia menesterosidad<sup>70</sup> y al reiterado esfuerzo por superarla según las condiciones y las dificultades de cada situación, con los ocasionales triunfos y fracasos que ello conlleva. Queda ahora claro —si no me equivoco— que la unidad por autoconstitución en que la vida consiste —y el “saber” a que ello equivale— no están reñidos con la imperfección de nuestra existencia, sino que la exigen *a priori* y no como mera cuestión de hecho en uno u otro contexto.

Volvamos ahora al mito del origen del hombre que compusiera Ortega y retomémoslo al final, donde nos habla de cosas tales como el punto y la línea recta de la geometría plana de un Euclides, la felicidad a que aspiramos (según Aristóteles y Sto. Tomás, por ejemplo) y la justicia por la que se lucha (pongamos por caso en la *prâxis* política y social correspondiente a una reforma liberal o a una intontona revolucionaria)<sup>71</sup>. A pesar de la enorme diferen-

<sup>67</sup> Plotino, *op. cit.*, vv. 29-30.

<sup>68</sup> Cf. *Meditaciones del Quijote*, p. 322 y J. Marías, “Comentario”, pp. 266 ss. Vide además *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, pp. 65 y 167 y *Meditación de nuestro tiempo*, p. 189.

<sup>69</sup> Vide “Estética en el tranvía”, *Confesiones de “El Espectador”* en *El Espectador*, i, OC, II, p. 34. Cf. Plotino, *op. cit.*, VI.2.11.

<sup>70</sup> Cf. *¿Qué es Filosofía?*, p. 410.

<sup>71</sup> Para la noción de “utopismo”, vide, v.g., “Fraseología y sinceridad”, *El Espectador*, v, OC, II, pp. 483 ss.; *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, p. 200; “El ocaso de las revoluciones” (primer apéndice a esta obra), pp. 207 ss.; “Ni vitalismo ni racionalismo”, p. 279 y “Miseria y esplendor de la traducción”, OC, V, p. 438.

cia que existe entre ellas, Ortega no vacila, a sabiendas, en ponerlas todas juntas, en tanto y en cuanto son *productos* de la fantasía pura. Esta tesis no resulta de una consideración accidental y mucho menos de la arbitrariedad. Al contrario, existe la buena razón para ello de que entidades tales pueden ser definidas —sin excepción— con *exactitud*<sup>72</sup>. Mas, si esto es así, se siguen dos cosas: por un lado, lo que tienen de común todas ellas no es precisamente que sean criaturas de la imaginación sino el hecho de que lo son de *cierto* modo, pues son fantasías exactas; por otro lado, tanto por su origen como por su modalidad, quedan privadas del derecho de ciudadanía en la circunstancia, pues no hay nada ahí que, como tal, se rija por tal filiación y estatuto<sup>73</sup>. Las imágenes exactas surgen como fruto de la actividad creadora o constructiva de la mente y no forman parte —ni actual ni potencialmente— del inventario del mundo vital o de la cotidianeidad. Esto lo podemos comprobar sin mayor dificultad si tratamos de emplearlas en tal mundo, que, en cuanto tal, no es imaginado sino presentado por los sentidos<sup>74</sup>. Digamos que me propongo valerme de la noción de punto geométrico para entender la apariencia o el comportamiento de una realidad física (como serían, por ejemplo, el tamaño de sus caras o su traslación de un lugar a otro). Tan pronto como lo intento me encuentro ya haciendo otra cosa, o al menos algo *adicional*, pues, en el caso en cuestión, el punto como tal —o sea, en cuanto carente de dimensiones e inmóvil— no me sirve para dicho propósito a menos que lo contextualice, es decir, si no lo hago extenderse o mudarse de un lugar a otro en la actividad de *medir*. Por consiguiente, las imágenes que me sirven *de guía* por los vericuetos del “mundo”, para así lidiar *a posteriori* con las “cosas” de todos los días, sufren en tal empeño una serie de “degradaciones” que podríamos recoger bajo la “rúbrica del más o el menos”. Con todo, el alcance radical de la posición orteguiana al respecto no se vislumbra adecuadamente si no se añade un corolario que, expresado en palabras del filósofo español, reza así: “Lo propio que acontece a los personajes poéticos. Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías”<sup>75</sup>, con tal de que precise que lo son según la misma modalidad, a saber: la de “figuras” exactas, pues no son —como otras imágenes—

<sup>72</sup> Véanse, v.g., las definiciones de punto y línea recta de Euclides (cf. *Elementos*, I, 1 y 2) y las de la felicidad (*Banquete*, 202 c y 204 d) y la justicia (*República*, IV, cap. 12, 433 d y cap. 14, 443 b) de Platón.

<sup>73</sup> Cf. IC, p. 406.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 404.

desdibujadas o confusas y hasta indeliberadas, aun cuando sean —en algún caso— las fórmulas de ciertos seres en su vagarosidad. Llegamos, pues, a la misma conclusión una vez más, a saber: que los habitantes de los mundos interiores son de otra ralea que la de los de este mundo.

Es de notar que Ortega nos habla de los mundos interiores más diversos como si constituyeran una unidad “genérica”. No importa, por ejemplo, que mencione el mundo de la física por oposición al de la poesía; Ortega insiste en el hecho de que distinción tal —evidentemente innegable— es factible sólo a base de la “identidad”. Sin duda, el mundo de la poesía es fruto de la fantasía: eso se da por descontado, pues ni a un poema ni a una novela se les considera como realidades ni, desde hace ya largo tiempo, se les admite mediante la *creencia* de que la realidad es lo que hace su aparición en el mundo poético (o al menos por su medio)<sup>76</sup>. No obstante, nos comportamos con respecto a los varios mundos poéticos de una manera muy semejante al modo en que lo hacemos con los mundos del conocimiento, pues, así como “vivimos mucho rato alojados en el orbe poético y ausentes del real”<sup>77</sup>, nos

<sup>76</sup> Pasemos por alto la paradoja que esto representa, a saber: dar forma no sólo explícita sino también proposicional a una creencia. (Cf. la “Segunda Parte” de este estudio). *Vide* mis artículos sobre la posibilidad de la creación y del establecimiento de mundos interiores: “Dreaming and Wakefulness: On the Possibility of Crossing between Worlds”, *Journal of Phenomenological Psychology*, XXI (1990), pp. 68 ss.; “Anna-Teresa Tymieniecka’s Phenomenology of Creative Experience and the Critique of Reason”, *Analecta Husserliana*, XXXIV (1991), pp. 77 ss.; y “Poetry as a Worldly Vocation. Home and Homelessness in Rilke’s *Das Stunden-Buch*”, *Analecta Husserliana*, XLIV (1994), pp. 173 ss. Véanse además mis estudios sobre la constitución de los mundos poéticos: “Aproximaciones a la poesía”, *Islas* (Universidad de las Villas, Cuba), enero-agosto de 1960, pp. 643 ss.; “La estructura imaginativa de Juan Pablo Castel”, *Revista Hispánica Moderna* (Columbia University), julio-octubre de 1967, pp. 232 ss.; “La poesía, la piadosa. Introducción y apuntes a un poema de Roberto Fernández Retamar”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, enero de 1970, pp. 176 ss.; “The Passion of Finitude and Poetic Creation: On Pedro Salinas’s *El Contemplado*”, *Analecta Husserliana*, XXVIII (1990), pp. 233 ss.; “En busca de la esencia de la poesía. En torno a Pedro Salinas” en *Imagen y expresión*, ed. G. Maturo (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1991), pp. 183 ss.; “The Swan and Erotic Love: Light, Color, and Myth in Rubén Darío’s Poetics”, *Analecta Husserliana*, XXXVIII (1992), pp. 207 ss.; y “Reflexiones sobre una antropología metafísica” en *Saints, Sovereigns, and Scholars*, Studies in Honor of Frederick D. Wilhelmsen, ed. J. Lehrberger *et al.* (New York: Peter Lang, 1993), pp. 281 ss.

<sup>77</sup> IC, p. 403. Esta fórmula es válida, claro está, cuando el mundo poético en cuestión es cosa facultativa, o sea, como es el caso entre nosotros, cuando ya no nos es realidad o, lo que es lo mismo, cuando su principio rector nos es ya asequible de inmediato por no ser creencia. Cf. la “Segunda Parte” de este estudio; *vide* además A. Schütz, “Symbol, Reality, and Society”, vi, §§ 3-5. *Collected Papers*, I, pp. 343 ss. y “Don Quixote and the Problem of Reality”,

encontramos inmersos también en el mundo de las explicaciones científicas y filosóficas, si es que nos son respuestas para descifrar lo desconcertante o azorador del mundo de la vida, cuando la sabiduría ordinaria o de sentido común ya no nos basta para ello. Y la razón de esto reside en última instancia en el hecho de que “la ciencia y la filosofía... [no] son sino fantasía...”<sup>78</sup>.

Empero, la unidad fundamental de los mundos interiores no nos debe ocultar el hecho de que son diversos entre sí. El criterio de la diferencia no se halla a nuestra disposición mientras permanezcamos alojados en la interioridad, ya que ahí tales mundos son en principio equivalentes. Mas la criba cae en nuestras manos tan pronto como damos el salto *imaginario* mediante el cual adoptamos el punto de vista de la exterioridad, pues nos es posible “separar” todo mundo interno del externo —y por implicación uno interior de otro— si propugnamos un mundo interior cualquiera como presentación “adecuada” del externo. Así somos capaces de establecer una comparación y un contraste entre ambos —mejor aún, no nos queda más remedio que hacerlo<sup>79</sup>. Si como resultado de tal maniobra llegáramos a la conclusión de que el mundo de la ciencia, digamos, es “más real” que el de la poesía, nos veríamos obligados entonces a aceptar aquél como nuestro medio *principal* de hacernos cargo del mundo externo, pues en esto consiste una de las dimensiones esenciales del vivir. Pero esto no debe inclinarnos hasta tal extremo de que se nos pase inadvertido el hecho de que la diferencia *funcional* entre ambos mundos interiores es sólo una cuestión de grado. El que logremos hacer —y hasta fundar— la susodicha distinción intermundanal no debe

---

*Collected Papers*, II, ed. A. Brodersen (La Haya: Martinus Nijhoff, 1964), pp. 135 ss. (Hay versión española de este último artículo, la cual fue llevada a cabo por Martha Díaz de León de Recaséns: “Don Quijote y el problema de la realidad”, *Diánoia*, I [1955], pp. 312 ss.).

<sup>78</sup> IC, p. 403.

<sup>79</sup> El medio de hacer tal cosa —quizá por antonomasia— lo constituye la experiencia sensible. (Cf. *supra*, n. 74). Sin embargo, notemos que, aunque esto sea así, la comparación o el contraste entre el mundo interior y la circunstancia *no* se lleva a cabo *directamente*, como si hubiera una relación mutua y unívoca entre los dos ámbitos. Ortega propone, más bien, que la relación entre ellos se verifica únicamente en cuanto *totalidades*, para lo cual ningún dato de los sentidos o conjunto o configuración de impresiones sensibles basta, sino que es también menester la presencia y la mediación de una noción “integradora”, a saber: el *criterio de realidad* que caracteriza al mundo de que se trate. Tal “idea” de la realidad es precisamente el principio sistemático a base del cual se establece y ordena el mundo interior en cuestión. (Cf. *La idea de principio*, pp. 78-80). Para la pertinente noción de “orden de existencia”, *vide* Aron Gurwitsch, *El campo de la conciencia*, trad. J. García-Gómez (Madrid: Alianza Editorial, 1979), Sexta Parte, pp. 445 ss.; cf. la “Segunda Parte” de este estudio para las dificultades a que da lugar el concepto de “idea de la realidad”.

hacernos olvidar —o peor, aniquilar— aquellos mundos que más remotos nos parezcan de nuestra circun-stancia presente, tal y como ésta se nos dé en una situación determinada según el grado de organización que nuestra actividad interpretativa ya le haya otorgado *cum fundamento in re*. La genuina posición en que nos hallamos en cada una de dichas coyunturas es en verdad mucho más compleja, pues lo que en realidad hacemos es *complicar*<sup>80</sup> o conjugar varios mundos interiores al proyectarlos imaginativamente en el seno de lo exterior, de modo que surja una interpretación pragmática de tal que —abstractamente considerada— no es sino “una gigantesca articulación”<sup>81</sup> a base de diferencias. Dicho producto dista sin duda de ser simple, pero jamás será equiparable a una mezcla de ingredientes que procedan de diversos órdenes, ya que presenta el carácter de totalidad *relativamente* sistemática a base de principios de coordinación y subordinación que dan expresión a la *semejanza* del mundo interior al “todo” que me sirve de *control* (es decir, a mi propia circun-stancia según su índole específica en cuanto resultado de la decantación interpretativo-histórica)<sup>82</sup>, o ponen de manifiesto el grado de proximidad de aquél a éste. Esto significa en concreto que no damos el mismo crédito a todos los mundos interiores o a los ingredientes de los mismos que simultáneamente empleamos como medios para existir en una ocasión determinada; lo que hacemos es más bien vivir “cada uno de esos mundos con una dosis de ‘seriedad’ diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía”, como lo pone espléndidamente Ortega<sup>83</sup>. Y lo que es más aún: el “sistema” que abarcaría todos los mundos interiores no es un *plano* dibujado de una vez por todas o 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 azar<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Para las nociones conexas de complicación y complejidad, cf. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 121 ss.

<sup>81</sup> IC, p. 406.

<sup>82</sup> Cf. *supra*, p. 18.

<sup>83</sup> IC, p. 406.

<sup>84</sup> Cf. Wilhelm Dilthey, “Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften”, § 3, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* en GESAMMELTE SCHRIFTEN (Stuttgart: B. G. Teubner y Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), VII, p. 74: “[Die Selbstbiographie]... ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter”, es decir: “[La autobiografía]... es una interpretación de la

Si contemplamos la circun-stancia desde el particular punto de vista que se constituye a base —entre otras cosas— del “sistema” de mundos interiores que tiene validez en un período determinado, aparece iluminada como si fuera el mapa de un “universo” en el cual quedarían indicadas tanto las tierras conocidas como las ignotas, que son, respectivamente, las regiones correspondientes a las *creencias* (o interpretaciones reificadas o que se identifican sin más con la realidad) y las que presentan un viso enigmático y por tanto exigen que produzcamos hipótesis o *ideas*, a fin de poder lidiar con lo que en ellas se encuentra con el mínimo de inteligibilidad que la acción precisa en la situación dada. Estos productos —las ideas en el sentido orteguiano del término, como ya veremos<sup>85</sup>— son los materiales con los que fabricamos los mundos interiores en cuanto frutos de la imaginación o función del hombre como tal. Con este fundamento, nos es posible caracterizar de dos maneras los resultados de la actividad creadora o constructiva de la mente humana. Podemos decir, por un lado, que no son ni el reflejo automático de la realidad ni lo que surge de procesos abstractivos que se aplicarían a ésta en cuanto percibida por los sentidos; al contrario, solamente son, por lo pronto, posibles imágenes estructurantes de los datos. Pero cabe afirmar, por otro lado, que son modelos que proponemos primordialmente como medios de hacer frente a dificultades vitales de índole práctica, de manera tal que cada

---

vida en cuanto misterioso nexo de azar, destino y carácter”, o como lo traduce Ortega sucin-  
tamente: “La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter”. (“Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, p. 169). Pudiéramos verificar dicha tesis mediante un ejemplo. En el sistema de mundos interiores que hoy en día está vigente, el orden que se emplaza a la “raíz” de la vida es el mundo de la ciencia, pero “... [h]a habido épocas en que lo más próximo a la realidad fue para el hombre la religión y no la ciencia. Hay una época de la historia griega en que la ‘verdad’ era para los helenos —[para] Homero, por tanto— lo que se suele llamar poesía”. (Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, cap. 10; vide Eric A. Havelock, *Preface to Plato* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963]. Parte I. Ver la “Segunda Parte” de este estudio, así como mi artículo intitulado “La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y las creencias en la filosofía de Ortega”, *Torre de los Lujanes* (Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País), N° 34 (octubre de 1997), pp. 122 ss. y, en particular, las 126 ss., para el examen de la noción de *vigencia en conexión con los conceptos de mundo interior, idea de la realidad y creencia*). No quisiera dejar sin apuntar que la presentación descriptiva a base de *estudios* a que he aludido en la comparación y el contraste entre un mundo interior y el externo (y la de las posibles relaciones entre mundos interiores) no implica en absoluto que corresponda a ninguna secuencia metódica cuyo ejercicio histórico sea identificable como tal. Lo que aquí se ha detallado es antes bien una cuestión de principio; la práctica correlativa es sin duda mucho más compleja y —según el caso— menos íntegra.

<sup>85</sup> Cf. la “Segunda Parte” de este estudio.

mundo interior que así emerja no será más que *uno de los modos posibles* de hacerse cargo del “mundo” externo en el cual —y mediante cuyos “contenidos”— vivimos<sup>86</sup>. Se trata, pues, no sólo de que —psicológica o hasta cognoscitivamente hablando— no quede de hecho más remedio que tomar como punto de partida la *prâxis* misma, sino que, según Ortega, se trataría de algo con validez *de iure*, a saber: el primado de la razón práctica sobre la teórica, o el principio según el cual, como no se cansa de repetírnoslo el filósofo español, es verdad siempre que *primum vivere, deinde philosophare*. La preocupación práctica de que se trata aquí es, en última instancia, aquélla que tiene que ver con el éxito o el fracaso, pues no es sólo de interés que determinemos el grado de probabilidad de que las formaciones ideativas nos ayuden en verdad a dar en el blanco, sino que es además necesario que intentemos hacerlo, si han de servirnos de guía en el vivir<sup>87</sup>. Para ver la importancia de esto nos bastará examinar, creo yo, una experiencia pasada cualquiera, porque ínsita en ella hallaríamos —en forma rediviva— una o varias de las “imágenes” que nos sirvieron en algún momento para intentar comprender la realidad, ya que las empleamos como guía en la deliberación y en la decisión que en aquel entonces dieron pábulo a alguna acción determinada, imágenes que, por lo mismo, se encuentran ya parcial o significativamente superadas. Así entendidas las cosas, existiría la necesaria posibilidad de que la interpretación fuera errónea, en la medida en que siempre hay potencialmente —por definición— un *hiato* entre ella y la realidad interpretada. No quiere esto decir, sin embargo, que haya que des-acreditar toda interpretación en cuanto tal, como si se tratara de un *mero* error. Si en la actualidad se viviera como errónea o caduca una interpretación concebida y aplicada otrora, no se seguiría de ello que el valor de dicha experiencia es puramente negativo. Si esto fuera posible, nos encontraríamos con la prueba fehaciente de un escepticismo y un relativismo

<sup>86</sup> Cf. IC, p. 405. Aunque carecemos de libertad con respecto al imaginar, ya que es la actividad constitutiva de la vida misma, somos a veces libres, sin embargo, de dirigir la fantasía en una u otra dirección y de elegir entre las imágenes que de ella brotan. Excepciones notorias a esto lo son el soñar despierto (o el pensar en las musarañas), el soñar corriente (por lo general) y (quizá) el alucinar.

<sup>87</sup> Cf. Alfred Schütz, *Reflections on the Problem of Relevance*, pp. 5 ss. y 126 y “On Multiple Realities”, *Collected Papers*, I, p. 213, n. 8; *vide* también mi estudio intitulado “Moral Responsibility and Practice in the Life-World”, *Analecta Husserliana*, XXII (1987), pp. 187 ss. y, para evitar malentendidos, los principios de una refutación del pragmatismo en mi trabajo intitulado “Perceptual Consciousness, Materiality, and Idealism”, *Analecta Husserliana*, XXXIV (1991), pp. 307-308.

radicales, o sea, de un nihilismo universal, pero no lo es ni puede serlo, pues posiciones tales contienen el germen de su propia refutación<sup>88</sup>. Más bien acontece lo opuesto, ya que la identificación del carácter erróneo de pasadas interpretaciones de la realidad nos hace asequible su valor de verdad, tanto en lo que se refiere al des-cubrimiento de la que no lo es ya (y de su porqué) como en lo que respecta al papel que juega en servirnos de motor para poder llegar a la que lo es, al convertir a las interpretaciones superadas en “los únicos *points de repère* que tiene... [el hombre, pues] son lo único verdaderamente logrado y consolidado... *De aquí la importancia de conservar los errores*, y esto es [por lo pronto] la historia”<sup>89</sup>.

Ahora bien, si ello es así, la clásica noción de verdad como *adaequatio rei et intellectus* implica —desde un punto de vista ideal— que la verdad es *una e invariable*<sup>90</sup>. Afirmar esto último —o sea, que la verdad que buscamos es intemporal o acrónica— no sólo no se encuentra reñido con el carácter tempóreo de aquél que indaga y la llega a percibir, sino que además le viene exigido<sup>91</sup>, pues, ¿cómo podría ser de otra manera si el *télos* del vivir es el per-vivir con sentido, la condición necesaria de lo cual es precisamente el vivir mismo en cuanto querer saber a qué atenerse en el seno de nuestra perplejidad constitutiva, a fin de poder actuar certeramente y así dar en el “blanco” de nuestras vidas (y, por consiguiente, ser capaces en principio de alcanzar la felicidad)? Pero justo eso es lo que Ortega nos propone cuando nos dice que

... puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen ellas por sí un *ser* |en el sentido de naturaleza

<sup>88</sup> Cf. *Investigaciones psicológicas*, cap. 10-14 y *El tema de nuestro tiempo*, cap. 3.

<sup>89</sup> IC, p. 405. Ortega se vale de la expresión “experiencia de la vida” para referirse —negativamente, dado el contexto— al fruto de dicha serie de errores, en tanto y en cuanto se funda ésta en el desarrollo de una vida individual determinada. Es mediante dicha experiencia y la de la historia que el hombre se mantiene alerta y cobra conciencia del mencionado hiato para su propio beneficio en el vivir. Más aún: habría que añadir que el saber sobre tal hiato posee, a la vez, función reguladora y presencia constitutiva en la misma vida, en tanto que fin y en cuanto a lo que logramos entender y lograr en el hacer (respectivamente), pues, ¿cómo si no explicar que, después de dar al trasto con tanto error, persistamos en la búsqueda de la verdad, si bien que curados de optimismo? Cf. “[Prólogo] A [la] *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, p. 417 y *Sobre la razón histórica*, p. 300; vide Platón, *República*, I, cap. 1, 331 b (*circa finem*) y d. Para la noción de *Aufheben* y de dialéctica en el sentido orteguiano de los términos, véase *Origen y epílogo de la filosofía*, cap. 3.

<sup>90</sup> *El tema de nuestro tiempo*, p. 157.

<sup>91</sup> Cf. *¿Qué es Filosofía?*, pp. 281 ss. y 300 ss.

material dada], y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, y no tiene más remedio que *hacerles un ser, que inventárselo*.<sup>92</sup>

Con todo, no implica necesariamente tal cosa arbitrariedad por parte del que así procede al no caberle más remedio, aunque sin duda sea ello posible. Si no se quiere, pues, pagar el inaceptable tributo de la muerte —ya biográfica, ya biológica—, debe cuando menos encontrarse uno ya en posesión de alguna orientación primordial en el vivir, o sea, en el decidir y en el actuar. O lo que es igual: ha de poderse contar con indicios prácticos a fin de no extraviarse en la faena del hacer o el inventar<sup>93</sup>. Y por cierto es eso lo que acontece, ya que, aunque no se le entregue por lo pronto a ningún hombre el cuadro completo de las “cosas” o *mundo*, sí que “le son dadas las penalidades y las alegrías de la vida”<sup>94</sup>, las cuales pueden servirle de guía en medio de la peregrinidad y de base para proponer un mundo posible donde vivir (es decir, en el que pervivir con sentido) y de tal modo —y por lo mismo— intentar la verificación de su consistencia<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> *En torno a Galileo*, pp. 84-85. El énfasis es mío.

<sup>93</sup> Cf. mi estudio intitulado “Señales de orientación en el mundo de la vida: Ortega y Schütz”. *Revista de Occidente*, No. 72 (mayo de 1987), pp. 63 ss.

<sup>94</sup> IC, p. 394.

<sup>95</sup> Para las nociones a que este planteo da lugar (v.g., pre-ocupación, decisión y temporalidad), cf. *En torno a Galileo*, p. 26; *¿Qué es Filosofía?*, pp. 432-436 y *Unas lecciones de metafísica*, pp. 37-38. En conexión con ello (y ya a nivel doctrinal), véase J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, p. 112 para la presentación *in nuce* de la dialéctica lógico-histórica que lleva a los que cultivan la filosofía primera de sustentar la tesis del *absolutismo del intelecto* al *relativismo*, pasando por el *idealismo*. En tal discusión, el “absolutismo del intelecto” —denominación que según el autor fuera acuñada por Dilthey— parece coincidir con el sentido fuerte del *realismo*, posición que consiste, *a simultaneo* y recíprocamente, en tomar la realidad como *independiente* del intelecto y en asignar a la verdad como correspondencia un valor *absoluto*. El *idealismo* surge allí como el intento fallido de obviar las dificultades del relativismo por medio de la reducción de la *adaequatio* a la verdad como coherencia. (Cf. la “Segunda Parte” de este estudio). Vide J. Marías, *op. cit.*, p. 113 para la resolución en principio de tales dificultades a base de la identificación de la posición que permite la superación crítica tanto del realismo como del idealismo, o sea, la tesis de la vida *qua* realidad radical, si por tal se entiende la unidad dinámica por reciprocidad del yo y la circun-stancia, principio que incluye —como ingrediente esencial— la noción de *perspectiva* de la realidad en cuanto vivida en su ordenación jerárquica por referencia al yo y su fundamentación vocacional. (Cf. *Meditaciones del Quijote*, pp. 321-322 y J. Marías, “Comentario”, pp. 256-258; ver además HG, cap. 2, 3 y 7; *Goya*, OC, VII, pp. 548 ss. y A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II). Como ha señalado Marías, “... la mera multiplicidad de creencias o ideas acerca de una ‘misma’ realidad no prueba la falsedad de ellas, porque sólo en un sentido peculiar la rea-

Expresemos esta noción de otra manera, a saber: en función del papel que juega la fantasía en la concepción egológica que de la vida tiene Ortega. A base de ello, habremos de decir que el *azoramiento* da pie al *ensimismamiento*, que consiste precisamente en la *retirada o anábasis imaginativa* por parte del hombre desde la realidad —en cuanto se nos ha hecho enigmática, ya parcialmente, ya *in toto*— hacia un *chez soi* o *intus*, que coincidiría y surgiría *a simultaneo* con los mundos interiores u orbes de ideas que resultan de nuestra capacidad imaginativa, en la medida en que la actividad de ésta viene precisada por la situación en que se halle uno, y que, por tanto, *no la preceden*, ni lógica ni temporalmente. Por así decirlo, son obras “pictóricas” que paradójicamente existen tan sólo mientras nos encontremos enfrascados —“píncel” en mano— en traerlas a la “vista”<sup>96</sup>. Pero esto implica, como lo

.....  
 lidad es *misma* o idéntica, lo cual no quiere decir, por supuesto, que *cualesquiera* ideas pueden [*sic*] ser concebibles o verdaderas”. (*Introducción a la Filosofía*, pp. 114-115). Y en esto tiene Marías razón, con tal de que la oración “sólo en un sentido peculiar la realidad es *misma* o idéntica” quiera decir algo así como que “hay un *polo* de unificación de todas las perspectivas sobre algo” (es decir, de aquéllas que se den *cum fundamento in re* o en el vivir de las “cosas”), de modo que, a partir de ellas, de las perspectivas, podamos lograr forjar—valedera y justificadamente— ideas que capten la realidad como tal. Eso sería, en consecuencia, lo que habría de corresponder al “sistema de ideas” *in fieri* en que se integrarían todas las verdades posibles “obtenidas desde la totalidad de las perspectivas” (*ibid.*, p. 114), sin que por ello la “cosa” haya de escapar conceptualmente de tal, ya sea como *nooúmenon* o como *géométral*.

<sup>96</sup> Cf. IC, p. 401 y HG, cap. 1, pp. 79 ss. Si se quiere formular esto sucintamente, se puede decir que la conciencia de sí que *por concomitancia* acompaña a todo acto de la vida se abre así pues a la explícita, aunque haya que poner de relieve el hecho de que tal “conciencia” implícita no es primordialmente la del yo (como contrapartida de la circun-stancia), sino la del acto de vivir (en cuanto es el que viene ejercido por la totalidad del yo y la circun-stancia en dinámica y espontánea reciprocidad), acto que redundaba —secuencial y proyectivamente— en la constitución del yo *sensu stricto*. (Cf. *¿Qué es conocimiento?*, i, “Problemas”, No. 9, pp. 17-20; HG, pp. 191 s. y *Goya*, pp. 548 ss; A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 69, 75, 92, 95-96, 113-114, 116, 145, 148 y 157-158; vide además Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, cap. 10). Para la noción de extrañamiento (en cuanto idéntica o al menos como estrechamente vinculada a la conciencia de sí), cf. *supra*, pp. 22 ss.; “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, p. 177; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 5, § 4, pp. 243-244; y mi estudio intitolado “Type and Concept in *Lazarillo de Tormes*: Self-Knowledge and the Spanish Picaresque Narrative”, *Analecta Husserliana*, XLI (1994), pp. 145 ss. Con respecto a las nociones de “encontrarse” y “transparencia” como categorías de la vida humana, cf. *¿Qué es Filosofía?*, pp. 425 y 428; vide A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 5, § 2, pp. 216-217 y 218 y *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 112-113, 119-120 y 136. Véanse también E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, i, § 11 y María del Carmen Paredes Martín, “Dimensiones fenomenológicas de la creencia” en *Estudios sobre la creencia en Ortega*, II, ed. J. de Salas *et al.*, Seminario de Estudios Ortegaianos, Cuadernos de Trabajo, II (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 1994), p. 20:

hubiera podido decir Ortega, que hay que rizar el rizo, pues el ensimismamiento no es un proceso que concluya en sí mismo, sino que por él se sale de nuevo del *sí propio* así constituido al punto de partida original, es decir, que se vuelve a la circun-stancia, con tal de que ese regreso al mundo “exterior” se tome como lo que en verdad es, a saber: un retorno en que se va ya per-trechado de lo que antes —en el azoramiento— carecíamos, o sea, de la uni-dad indivisa que forman la (nueva) óptica y el proyecto de acción fundado en ella. Y este instrumento no es otra cosa que una idea que, en cuanto miembro de un mundo interior que el hombre se ha creado, le permite por cuenta pro-pia hacerle frente a lo que se experimenta en la vida como callejón sin sali-da, ya sea dicha idea original o no, o se caracterice por su profundidad o por la falta de ella, aunque, eventualmente y de alguna manera, algunas de las ideas se consoliden en creencias<sup>97</sup>. Mas, sea de esto lo que fuere, lo que radi-calmente separa al hombre de la bestia se encuentra justo en la posibilidad de ejercer la actividad interpretativa por medio del ensimismamiento, es decir, que se halla en la actividad imaginativa suya que viene a sujetarse —de cada vez y por necesidad— a disciplina mayor, si es que el hombre ha de sobrevi-uir<sup>98</sup> en un mundo “externo” cuya creciente problematicidad y dificultad es en parte función de los frutos de su fantasía. En rigor, la existencia imagina-ria del hombre en cuanto humano no le pertenece accidentalmente, sino que constituye su absoluta realidad<sup>99</sup>.

---

“... si según el principio fenomenológico clásico la conciencia es el medio en que aparecen todas las demás realidades, *antes de que se conviertan en objetos para el hombre*”.

<sup>97</sup> Cf. IC, p. 401 y la “Segunda Parte” de este estudio.

<sup>98</sup> Cf. IC, p. 401.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.* Este estudio continuará en el próximo número.