

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

[SEGUNDA PARTE]

Jorge GARCÍA-GÓMEZ  
(Long Island University)

**RESUMEN:** La exposición crítica de la doctrina de las ideas y las creencias nos lleva a formular ciertas dificultades teóricas que surgen a la luz de la interrelación entre dos nociones de verdad (a saber: las de correspondencia y coherencia) y en función de la experiencia dubitativa primordial en cuanto correlato suyo.

**SUMMARY:** The critical exposition of the doctrine of ideas and beliefs leads us to the formulation of certain theoretical difficulties arising in light of the interrelation of two notions of the truth (namely, those of correspondence and coherence) and as a function of the primordial doubting experience as the correlate thereof.

**La doctrina de las ideas y las creencias: teoría y aporética**

En la breve presentación de las tesis orteguianas sobre la imaginación que hice con anterioridad,<sup>1</sup> empleé los vocablos “idea” y “creencia” sin mayor explicación. Sin embargo, en virtud del hecho de que dan ellos expresión

<sup>1</sup> Véase la “Primera Parte” de este estudio en el número anterior de esta Revista.

—de modo preciso y formalmente hablando— a frutos “diversos” de la fantasía, no es posible seguir adelante de tal modo y nos es pues menester fijarnos ahora en ellos.

A menudo, encontramos análisis históricos de una época determinada en que el autor se vale del concepto de “ideas de un hombre” como guía en su intento de darle forma apropiada a las susodichas investigaciones y de esa manera poder llevarla a feliz término. Noción tal le sirve —por así decirlo— de filtro y criba para recibir y agrupar los datos que se juzguen “pertinentes” al tema que se examina. Quiere esto decir que la “validez” de los resultados a obtener dependerá del concepto de base (o del axioma en que se acoja). Mas si aquél —y por ende éste— fuera utilizado con ambigüedad, no nos quedaría más remedio que hacer un esfuerzo por aclararlos, so pena de ser incapaces de disipar las inevitables dudas que su aplicación suscitaría. Ahora bien, según Ortega, cabe al menos distinguir entre dos posibles significaciones fundamentales de la fórmula “ideas de un hombre”, como puede verse por el hecho de que, en su uso real, la frase o se refiere a los pensamientos que se *me* ocurren sobre una dificultad particular que tengo que resolver o sirve para indicar pensamientos *ajenos* que “implícitamente” adopto, lo que me otorga la *capacidad de plantear* el problema de que se trate y por tanto me permite moverme hacia su posible solución<sup>2</sup>. *Grosso modo*, la primera de las dos corresponde al sentido de “idea”, mientras que la segunda apunta ya al de “creencia”. O para decirlo con otras palabras: vivo de las creencias sin haber reproducido previamente ni su génesis ni el proceso de evidenciación y de justificación de las mismas<sup>3</sup>, lo cual ciertamente no es el caso de las ideas, al menos en principio.

Tratemos de formular esta distinción con mayor exactitud. Para ello nos es menester hacer frente a la constitución de los mundos interiores en cuanto frutos de la fantasía, aunque haya que hacerlo de una manera muy especial, a saber: no por procedimiento ni lógico ni psicológico, sino mediante la demostración del hecho de que tales mundos se encuentran en última instancia *radi-*

<sup>2</sup> Cf. José Ortega y Gasset, “Ideas y creencias”, *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983), V, p. 383. En lo adelante citaré esta colección mediante las siglas OC, seguidas del número del volumen (en romanos) y del de la página (en árabigos); también se prescindirá del nombre del autor siempre que la obra citada sea de Ortega. En lo que sigue, me referiré a este ensayo por medio de las siglas IC.

<sup>3</sup> Es ésta una caracterización de las creencias que, aunque necesaria, no resulta suficiente, como sin duda ya veremos. Cf. Alfred Schütz, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. R. Zaner (New Haven: Yale University Press, 1970), cap. 4 (C y D) y cap. 5.

*cados* en la vida concreta e individual de cada quien. Es así que cuando “pensamos” en algo, es decir, cuando vivimos en función de una “idea” determinada, ya sea como ocurrencia propia o como “mentefactura”<sup>4</sup> del prójimo, nos vemos ante un acontecimiento que tiene lugar en una “vida” que *lo antecede* y que sólo se comprende *integralmente* a partir de ella<sup>5</sup>. Ahora bien, vivir significa - para cada uno— hacerse cargo de sí mismo y del “mundo” circundante o circun-*stancia*<sup>6</sup>. Pero esto implica que, en cada coyuntura de la vida, habrá que intentar llevar a cabo el examen “adecuado” de lo que es o de lo que sucede en ella, aunque siempre haya que proponérselo en concreto y en función de las “motivaciones” del momento. Sólo de ese modo podemos esperar que se nos haga commensurable, es decir, que seamos capaces de justipreciarlo y, por consiguiente, de llegar a existir con sentido a base de ello. O lo que es igual: hemos de aprender en cada nexo de la experiencia cómo funciona en nuestra propia vida lo que nos acongoja o regocija. Pero, a esos fines, se precisa contemplarlo a la “luz” de las ideas y las creencias, “instrumentos” mediante los cuales captamos ---explícita o implícitamente--- todo lo que hay o tiene lugar en la vida de cada cual en cuanto dificultad o facilidad<sup>7</sup>. Según Ortega, se debe ello a que

... [l]a vida en la cual una idea determinada prueba su utilidad se halla constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas... Mas ese mundo y ese “sí mismo” con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de “ideas” sobre el mundo y sobre sí mismo<sup>8</sup>.

Al parecer, el filósofo español no funda entonces la diferencia entre los dos sentidos de “idea” en una supuesta heterogeneidad de contenido, sino en el diverso “lugar” que a tal “cosa” le *es posible* ocupar en una vida particular (y, con ese fundamento, en el distinto papel que le *cab*e desempeñar ahí). La mayor parte de las nociones de que nos valem<sup>os</sup> en la vida *no* son por tanto ideas *stricto sensu*, sino *creencias*, en cuanto dan apoyo a nuestra vida

<sup>4</sup> Cf. “Rectificación de la República”, OC, XI, p. 416.

<sup>5</sup> Cf. “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, OC, V, p. 538.

<sup>6</sup> Cf. IC, p. 383.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 384. Vide, v.g., *El hombre y la gente*, OC, VII, pp. 109-110, 117, 122-123, 128-129 (n. 1) y 176. En adelante me referiré a esta obra mediante las siglas HG.

<sup>8</sup> IC, p. 384. Cf. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, viii en *Meditación de nuestro tiempo. Las Conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. J. L. Molinuevo (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), p. 153.

y le sirven de firme soporte, o sea, en la medida en que son los *medios* relativamente inamovibles —ya sean de índole histórica o no— de *recibir* la realidad y las bases del poder articularla *a posteriori* a través de las ideas<sup>9</sup>. Y es esto hasta tal punto verdad que nos es imposible notar divergencia o hiato alguno entre “noción” y realidad mientras la “idea” en cuestión funcione así, es decir, hasta que la distinción *a posteriori* entre realidad y creencia no tenga lugar, en el supuesto de que tal cosa sea factible sin que la creencia cese de ser lo que es (o sea, de funcionar como fundamento de la apertura espontánea a la realidad o de la colocación inmediata nuestra en la misma), aunque únicamente sea ello por simple debilitamiento y empobrecimiento. En el repertorio de “mis” ideas cabe por lo mismo identificar las que no percibo como interpretaciones propuestas para “entender” lo que aparece o —lo que es igual— para hacerme cargo de su problematicidad. Y lo que es más aún: podríamos llegar hasta el extremo de afirmar que tales “ideas”, o sea, las *creencias* de que se nutre nuestra vida, son en sí *inadvertibles* mientras funcionan como tales, ya que entonces son para nosotros lo mismo que la propia realidad<sup>10</sup>. Según Ortega, la razón de ello es que las ideas —las puras ideas que surgen originariamente como criaturas de nuestra personal imaginación cuando nos esforzamos por hacerle frente a la problematicidad de la vida— se transforman al cabo en otra cosa, es decir, en creencias o nociones *reificadas*, sea la que fuere la región de la experiencia vital con la que tengan que ver. En otras palabras, a fin de que jueguen el papel de creencias en nuestra vida, las ideas han de perder su nota más esencial, a saber: “el carácter de... pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido”<sup>11</sup>, y en principio han de verse privadas del ejercicio patente de toda posible función mediatrix.

Cabe todavía expresar la diferencia en cuestión de otra manera. Las creencias no existen porque las pensemos o las formulemos; su valor fundamental no depende en absoluto de la actividad de nuestro entendimiento. En honor a la verdad, hay que decir lo contrario, o sea, que las creencias no son requisitos lógicos (ni siquiera lógico-trascendentales), sino condiciones *vivi-*

<sup>9</sup> Cf. IC, p. 384.

<sup>10</sup> Decir que las creencias ocupan dicho lugar y llevan a cabo tal función en la vida de cada quien tiene su contrapartida *subjetiva* en afirmar que, en verdad, no tenemos creencias, sino que las creencias nos constituyen o que las somos. (Cf. *ibid.*; y Julián Marías, *La estructura social*, 3.ª ed. en *Obras* [Madrid: Revista de Occidente, 1961], VI, cap. 4, § 27, p. 254).

<sup>11</sup> IC, p. 384. Una idea es, pues, “el germen de una posible tradición” (*Unas lecciones de metafísica*, OC. XII, p. 90), o sea, de lo que yo llamaría un régimen credencial.

*das*<sup>12</sup> que permiten el funcionamiento del intelecto *lato sensu* y que por ello posibilitan el pensamiento o el ocurrírseles de las ideas, pues aquéllas “parecen estar ahí antes de que nos ocupemos en pensar...”<sup>13</sup> y “operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo”<sup>14</sup> por medio de las ideas. O lo que es lo mismo: no las hacemos explícitas en situaciones normales, a fuer de confundírseles con la realidad misma (y ciertamente no por mera ignorancia, sino por sobrada sabiduría), mientras que lo opuesto acontece necesariamente en el caso de toda formulación “teórica”, que “sólo existe... mientras [es] pensada...”<sup>15</sup> A lo sumo, en tanto que las creencias funcionen como tales, “nos contentamos con *aludir* a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma”<sup>16</sup>. Pero es esto precisamente lo contrario de lo que ocurre con las ideas *stricto sensu*, ya que son la *huella inmediata* de mi hacer personal, por lo cual ha de afirmarse que dependen de mi propia vida<sup>17</sup>.

Por consiguiente, nos es posible decir de las ideas que son, por contraste con las creencias, aquellos pareceres “que nosotros elaboramos sin creer demasiado en... [ellos]”<sup>18</sup>. La realidad de que están dotadas es por tanto problemática y se subordina a la de las creencias, que vivimos como la realidad misma, en inmediatez. Cabe de hecho llegar a proponerse esta u otra idea antes, ahora o con posterioridad, pero el nexo entre uno y las creencias va soterrado, o sea, que es tácito y permanente mientras funcionen ellas en mi vida como tales, ya que una creencia —o el “sistema” de las mismas— funda necesariamente un *modus vivendi* que consiste en fiarse en ellas, en contar

<sup>12</sup> Vide “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, OC, VI, p. 190. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25 y A 55-57/B 80-81 y Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, ed. P. Janssen, Parte II, cap. 1, § 66, pp. 152-153 en *Gesammelte Werke*, HUSSERLIANA (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), XVII, p. 178-179.

<sup>13</sup> IC, p. 385.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.* Las construcciones teóricas *ut sic* no son, por lo pronto, más que un caso particular de las ideas *sensu stricto*. Cf. *Meditación de nuestro tiempo*, iv en *Meditación de nuestro tiempo. Las Conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, p. 254: “El pueblo, ... según entonces se llamaba ..., el pueblo *sabía* ya que era soberano pero no lo *creía* “. (El énfasis es mío). Vide también *ibid.* . i, p. 201.

<sup>16</sup> IC, p. 385.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.* ., p. 384.

<sup>18</sup> Manuel Granell, “El sistema de Ortega” en *Homenaje a Ortega y Gasset* (Caracas: Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1958), p. 23.

con ellas.<sup>19</sup> Cascalès formula con toda claridad la distancia que las separa cuando afirma que

... [l]es croyances constituent en effet le *fondement* de notre vie, le *terrain* sur lequel elle *se produit*. La différence essentielle qu'il y a entre l'idée et la croyance, c'est que la première n'est qu'une "occurrence" que la conscience abite momentanément, tandis que l'autre est une réalité vitale sur laquelle on peut *compter* <sup>20</sup>.

Y no puede ser esto de otra manera, en virtud de que las ideas son, por lo pronto, "respuestas" específicas de orden práctico a dificultades particulares que la realidad nos impone. O para resumir el pensamiento de Ortega en palabras de Granell: las ideas surgen, para empezar, "de una necesidad en la *alteración* mundana, se producen en el *ensimismamiento* y tienen como finalidad la *acción*"<sup>21</sup>.

Tomemos un ejemplo aducido por el propio Ortega. Supongamos que el lector ha decidido salir a la calle. Si en ese momento se le propusiera que examinara su conciencia a fin de ver si le es posible encontrar en el inventario así obtenible la idea de que la calle existe ahí, como el firme pavimento fuera de la casa sobre el cual poder cumplir la decisión suya, lo probable sería que el esfuerzo redundase en el fracaso, pues al parecer no hay pensar actual ninguno que consista en *poner* la existencia de la calle. Pero este descubrimiento le representaría al lector gran paradoja, ya que

... [n]o se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista. En rigor, es lo más importante de todo, el *supuesto* de todo lo demás...<sup>22</sup>,

<sup>19</sup> Cf. IC, p. 386.

<sup>20</sup> Charles Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), p. 46. O pongámoslo de manera incisiva y dinámica en palabras de Antonio Rodríguez Huéscar: "... la *verdad de la vida* no es sólo la de las creencias ... 'positivas', sino también —y con mayor radicalidad ...— ... la de las *no creencias*, la de los *problemas*, o sea, la *vida como problema* ... La *verdad de la vida que llamamos '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 pensar o de los pensamientos* —verdad del 'conocimiento'." (*Perspectiva y verdad*, 2.<sup>a</sup> ed. [Madrid: Alianza Editorial, 1985], p. 201). Cf. *infra*, n. 69 para una distinción conexas pero esencialmente diferente, a saber: la que se puede establecer entre las creencias positivas y las negativas.

<sup>21</sup> M. Granell, *loc. cit.* (Cf. HG, cap. 1).

<sup>22</sup> IC, p. 386. Aquí el significado de la palabra "supuesto" va más allá del de "premisa" o

es decir, una *conditio sine qua non* del posible acontecimiento y de todo aquello que quiera o sea capaz de hacer después de abandonar el recinto de mi casa. Con todo, la falta actual en uno del pensamiento en torno a la existencia o a la inexistencia de la calle no implica que tal cosa no haya jugado ningún papel en mi comportamiento. Antes bien lo cierto es lo contrario; más aún, constituye ello un factor decisivo para que el suceso en cuestión tenga lugar,

... [y l]a prueba de ello la tendría [el lector] si al llegar a la puerta de su casa descubriese que la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o que ante él se había abierto una sima. Entonces se produciría en la conciencia... [del mismo] una clarísima y violenta sospecha. ¿De qué? De que no había aquella<sup>23</sup>.

Es importante hacer notar que, por lo general, no llego a pensar en “la existencia de la calle” (o en cosas por el estilo) sin motivación alguna o por mera curiosidad. En verdad, lo hago solamente si la calle adquiere en la experiencia un viso negativo o se convierte en obstáculo a la decisión de salir de casa. Sólo cuando tal es la situación *real* en que vivo es que, de modo urgente y originario, vengo a ocuparme de la realidad de la calle. Contar con que haya algo (o creer que lo hay) no me permite por tanto la consideración explícita de si ese algo existe o no, ya que esto a lo sumo *comparece* por alusión (como ya se indicó con anterioridad)<sup>24</sup>. O para ponerlo con otras palabras: la posición de Ortega —de nuevo, en función del ejemplo dado— consiste en tomar el hecho de que no pienso en la existencia (o en la inexistencia) de la calle a los efectos de decidir si he de salir de casa o no como *insuficiente* a los fines de demostrar la tesis de que la existencia (o la inexistencia) de la calle no juega papel alguno en decisión tal. Antes bien, según él, sirve para establecer exactamente lo contrario, a saber: que he *contado* con la existen-

del de “concepto” tácito, ya sea en el sentido propio (o explícito) o en el de inconfesado principio o noción (que correspondería a lo que se llama *assumption* o *Annahme*). Por consiguiente, en el texto se trata —estrictamente hablando— de una creencia (o de su correlato) y no de algo que, por ser idea, sería de inmediato formulable proposicionalmente.

<sup>23</sup> IC, p. 386.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 4 y n. 16. Y lo que es más aún: ese “recuerdo” por alusión no es sólo lo que permite el idcar a base de la creencia, sino también y sobre todo lo que lo exige allí donde la creencia nos falta por vaga o por inexistente. O como nos dice Ortega: “Los huecos de nuestras creencias son ... el lugar vital donde insertan su intervención las ideas”. (IC, p. 394; el énfasis es mío. *Vide* la p. 398).

cia de la calle hasta tal punto que no me ha sido menester *pensarla* en lo absoluto, pues no me hace falta que me haga cargo de algo cuya evidencia está más allá de toda duda, *por cuanto se vive como la realidad misma*. Es exclusivamente lo problemático lo que contribuye a la formación del ámbito de cosas y acontecimientos con respecto al que ejercemos el pensamiento o en conexión con el cual nos enfrascamos en el esfuerzo por forjar *ideas*.

Además, hay que tener bien claro que la diferencia entre *idear* y *creer* no es de índole material. Tratemos de hacerlo patente mediante otro ejemplo. Juzgar que esto es un león y juzgar que esto otro es un perro son dos actos diversos, aunque sean —como en verdad lo son— de la misma especie (y aunque fuera posible también que ocurriesen simultáneamente), pues su diversidad resulta precisamente del hecho de que mediante tales actos juzgo —he ahí su identidad formal— dos materias distintas. Por el contrario, 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, o sea, en las diversas modalidades de *poner* algo que respectivamente quedan involucradas en el contraste en cuestión, aunque el hiato sea aquí más profundo que el que existe, digamos, entre juzgar que esto es un león y admirar este león. En otras palabras, la distinción de que se trata es de naturaleza *formal* a nivel categorial, al basarse en el papel y en el lugar diferentes que, respectivamente, una y la misma cosa juega y ocupa en mi vida<sup>25</sup>. Ahora bien, es mi vida la que se encarga de asignar las diversas funciones que han de desempeñar en sí propia las mismas “ideas”, en el sentido de con-formación y no necesariamente de creación o hasta de auto-imposición libérrima, de modo tal que el papel que pueda jugar el yo en tal cosa resultaría secundario<sup>26</sup>. A esto pudiera dár-

<sup>25</sup> Para la cuestión del análisis categorial de la vida y, en particular, para su posible aplicación en el caso de los conceptos de idea y creencia, cf. Paulino Garagorri, *La paradoja del filósofo* (Madrid: Revista de Occidente, 1959), p. 106; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 2, § 5, p. 129 y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982), Parte II; José Lasaga Medina, “Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias”, *Éndoxa*, Series Filosóficas No. 4, 1994 (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Madrid), p. 224 y n. 20; y mi estudio intitulado “José Ortega y Gasset’s Categorical Analysis of Life”, *Analecta Husserliana*, LII (1998), pp. 341 ss.

<sup>26</sup> Cf. *Meditaciones del Quijote*, OC, I, p. 322. Cf. J. Marías, “Comentario a *Meditaciones del Quijote*”, publicado en un sólo volumen con el texto de este libro (Madrid: Universidad de

sele la expresión siguiente, que toma la forma de principio último del gobierno de la razón vital: “Es la vida humana, siempre, la que confiere su forma primaria a lo que en ella aparece”<sup>27</sup>. El esfuerzo de Ortega por pensar la vida *a radice* —que es lo que le hace ir más allá de la consideración de su capacidad generativa, de los productos como tales de ésta y de las relaciones entre los mismos— implica, a mi parecer, la imposibilidad de concebir la metafísica orteguiana como si equivaliese a una nueva “teoría de las ideas” (en el sentido moderno del vocablo) o como si se fundase en tal cosa. Es esto lo que exige, por consiguiente, que rechazemos la noción de que haya podido él proponerse, en última instancia, la formulación de una nueva clasificación de las

Puerto Rico/Revista de Occidente, 1957), pp. 266 ss. (en lo adelante me referiré a esta obra mediante el título abreviado de “Comentario”) y *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), pp. 408-410.

<sup>27</sup> P. Garagorri. *op. cit.* Es posible reformular la distinción entre idea y creencia (a base de las “actividades” que son sus correlatos) mediante el empleo de la pareja de conceptos “pensar en” y “contar con”. Este procedimiento se halla confirmado y justificado por estas palabras del propio Ortega: “Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la ‘idea’ de esa cosa, sino que simplemente ‘contamos con ella’.” (IC, p. 388). Esta última noción queda fenomenológicamente precisada por Ortega cuando afirma que “... [e]sa forma de conciencia que en nosotros tienen las ‘creencias’ ... no es un ‘darse cuenta’, una *nóesis*, sino un simple y directo ‘contar con’.” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, VIII, p. 28); en lo adelante me referiré a esta obra como *La idea de principio*. Cf. “Prólogo para almanacs”, OC, VIII, § 4, p. 43; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 2, § 5, p. 127 y cap. 5, § 2, pp. 206 y 209; 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), pp. 3, 5, 6, 13-14, 16 y 19; véanse también *infra*, p. 12; *Unas lecciones de metafísica*, OC, XII, pp. 64 ss.; A. Rodríguez Huéscar, “Sobre el origen de la actividad teórica”, *Con Ortega y otros escritos* (Madrid: Taurus, 1964), p. 96, n. 2; y mi trabajo intitulado “The Problematicity of Life: Toward the Ortegaian 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 ss. Podemos ahora valernos de la noción de “disposicionalidad”, recientemente empleada por Jaime de Salas, a fin de dar expresión a un aspecto descriptivo esencial del “contar con” en cuanto es el modo primordial que tienen las creencias de funcionar en la vida. Ahora bien, si vamos más allá de la modalidad de la creencia en la razón que es característica de la Edad Moderna (y en particular del estilo peculiar que adopta en el caso de Leibniz), es posible afirmar que el concepto de la disposicionalidad de la creencia se refiere al “... hecho de que [ésta] se presenta en múltiples manifestaciones o enunciaciones a las que da lugar sin agotarse en ninguna de ellas”. (J. de Salas, *Razón y legitimidad en Leibniz* [Madrid: Tecnos, 1994], p. 100; cf. J. de Salas, “La creencia en la razón en Leibniz” y Beatriz Larrea Jaspe, “La naturaleza simbólica de las creencias. Aproximación desde una perspectiva orteguiana”, *Estudios sobre la creencia en Ortega*, II, pp. 91 y 30-31 respectivamente).

ideas, según la cual los “contenidos” de los mundos interiores se dividirían en dos grupos, a saber: los de las ideas *sensu stricto* y el de las creencias<sup>28</sup>.

Ortega distingue dos *aspectos* del concepto (o idea en el *restricto* campo del *conocer*), a saber: la veracidad y la logicidad. Así nos dice que

... el concepto sólo es lógico, esto es, sólo sirve para entrar en las *relaciones lógicas*, en la medida en que es término. No es, pues, su verdad o validez para las cosas lo que hace de un pensamiento un pensamiento lógico, un *lógos*, sino su precisión, su exactitud. La verdad de un concepto viene a éste en su *relación con las cosas*; por tanto, con algo *externo* a él. Su precisión, en cambio, es una virtud que el concepto tiene o no, por sí mismo, *en cuanto pensamiento* y sin relación a nada extrínseco<sup>29</sup>.

Ya me he referido a lo que Ortega llama *veracidad* mediante la expresión “verdad como correspondencia”<sup>30</sup> o *adaequatio*; cabría hablar ahora de lo que denomina *logicidad* por medio de la fórmula “verdad como coherencia”<sup>31</sup>. Es menester subrayar, sin embargo, que Ortega apunta aquí a algo

<sup>28</sup> Cf. J. Marías, *La estructura social*, cap. 3, § 25, p. 245. Aquí se encuentra, si no me equivoco, una de las fuertes motivaciones que llevaron al filósofo español a rebasar la concepción ideal de *lógon didónai* que es característica de la Edad Moderna, a saber: la que consiste primordialmente en dar cuenta y razón de algo en función de su *génesis* a partir de la experiencia (actual o posible). Cf. Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen* (Hildesheim: G. Olms, 1962), pp. 108 ss.; *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, trad. W. Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), II, pp. 65 ss.; *Philosophie der symbolischen Formen* (Berlín: B. Cassirer, 1929), III, Parte iii, cap. 4, §§ 1-2. Para la elaboración de una nueva noción categorial de la razón que sea adecuada para la tarea de pensar la vida de modo genuinamente fundamental y el desarrollo complementario y paralelo de una crítica del idealismo moderno, *vide* A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*.

<sup>29</sup> *La idea de principio*, § 10, p. 104. Con la excepción del primero, todos los subrayados son míos. Cf. p. 370.

<sup>30</sup> Cf. las nn. 44 y 79 de la “Primera Parte” de este estudio y Harold H. Joachim, *The Nature of Truth. An Essay* (Oxford: The Clarendon Press, 1906), cap. 1.

<sup>31</sup> *Vide* H. H. Joachim, *ibid.*, cap. 3. En la n. 79 de la “Primera Parte” a que me acabo de referir (cf. *supra*, n. 30), puede verse ya que la noción de *adaequatio* y la de coherencia —o sea, las de veracidad y de logicidad— no son independientes entre sí. Valga hacer notar que Ortega, en el presente contexto, procede analíticamente al adoptar una perspectiva *terminista* y no proposicional, aunque pueda aquélla traducirse —lo que a mí me parece que debe hacerse— a esta última, en la medida en que el juicio —o la proposición en tanto que nos pronunciamos por ella— es una toma de posición por nuestra parte con respecto al estado de cosas de que se trate.

nuevo, pues pasa de inmediato a señalar la consecuencia que el pensamiento filosófico y científico —en su desarrollo histórico en pos del conocimiento— llegó a sacar de la citada distinción. Así pues, comienza por afirmar que los dos intereses que han guiado al hombre en ello (a saber: la logicidad y la veracidad) se encuentran reñidos, por cuanto aquélla busca la exactitud y ésta la correspondencia con las cosas sensibles, a menudo de carácter difuso y hasta confuso<sup>32</sup>. Pero ello equivale a decir que el “pensar exacto, precisamente por serlo, no era válido para las cosas en torno al hombre”<sup>33</sup> y, por consiguiente, que “el conocer... se vuelve al revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas, se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos”<sup>34</sup>. Y esto, si no me equivoco, es justo lo que el idealismo significa, en tanto que consiste en el esfuerzo por hacerse cargo de la experiencia y, por ende, de la realidad en cuanto constituye el *télos* y correlato *ideal* del conocimiento o forma radical de la experiencia.

Ahora bien, con anterioridad ya había indicado Ortega que

... tenemos dos sentidos del término “verdad” totalmente extraños uno a otro: *verdad como razón* [que es el nombre que al parecer da al *sentido fuerte* de la verdad como coherencia o logicidad, ya que, según tal, una proposición se considera verdadera cuando se sigue de otras de acuerdo con principios lógicos] y *verdad como evidencia* [o sea, como intuición del carácter *per se notae* de los axiomas que avalan el proceso racional en cuestión, lo cual es, si no me equivoco, la expresión *ideal* —o al menos fundamental— de lo que va arriba expresado mediante la fórmula “verdad como correspondencia”]<sup>35</sup>.

No creo que sea posible hablar con mayor *dramatismo* del conflicto insisto en el esfuerzo histórico por llegar a conocer en el sentido pleno de la palabra, tanto del lado de los éxitos logrados como del de los fracasos a que nos allegamos en el mismo. Pero es justamente la aguda conciencia que tuvo de dicho conflicto lo que movió a Ortega a argüir que la *vida humana* es la realidad apropiada a tal fin, en virtud de sernos dada directa o intuitivamente y por poseer —en sí misma— una articulación formal y, por tanto, asequible

<sup>32</sup> *La idea de principio*, p. 104. Cf. la “Primera Parte” de este estudio para las pertinentes nociones de caos, azoramiento y experiencia originaria.

<sup>33</sup> *La idea de principio*, p. 104.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 68. (El énfasis es mío). *Vide* las pp. 121-122 y A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, pp. 204-205.

*intrínsecamente* a sí propia, por lo cual cabe decir no sólo que poseemos la facultad de la razón (la cual se aplicaría *ad hoc* y se desarrollaría históricamente), sino, además y sobre todo, que la vida es ya razón en ejercicio en un sentido básico. Y lo que le permitió plantearlo así fue el descubrimiento de que dicha realidad es, en última instancia, *perplejidad* o problema de sí propia ante sí misma (o sea, el sentirse perdido en la circunstancia enigmática). Y esto implica, por ende, el esfuerzo consiguiente de la vida de cada quien por lograr coincidir consigo misma, al carecer de firme, constante y pre-establecida naturaleza material. Mas es esta inclinación —inclinación no renunciable con impunidad— lo que constituye el fundamento y el origen de la verdad y la felicidad en cuanto aspiraciones esenciales e indeclinables nuestras<sup>36</sup>.

Conforme a esto, lo que sostiene Ortega también pudiera enunciarse así: cabe predicar las ideas de las cosas mediante proposiciones modales de materia contingente, pues las ideas no son por lo pronto más que *posibles* interpretaciones de las cosas en cuanto *fenómenos*. Pero, si tal cosa es cierta, nos veremos de inmediato ante el problema de determinar en qué consiste la “verdad” de las cosas. Si no yerro, Ortega querría decir por ello que una idea es verdadera cuando es *compatible* con otra central, a saber: la que nos da el “criterio” de realidad. O lo que es igual: cuando no hay *repugnancia* entre ella y las otras ideas pertenecientes al mismo mundo interior, ya que todas ellas son *concebibles* con respecto a una fundamental, a saber: la que nos permite decidir lo que es real o no. Esto aparece claramente y con la mayor urgencia cuando se trata de una ciencia o de la filosofía, mundos interiores en relación con los cuales el uso de vocablos como “compatible” y “concebible” se rige principal y estrictamente por principios lógicos. Mas parece exigir eso que también esté a nuestra disposición un principio de índole *material* en términos del cual los axiomas lógicos —que son puramente *formales* y por tanto *vacíos* de todo contenido concreto— puedan aplicarse a cada cosa o acontecimiento particular, con el fin de decidir en cada caso si aquello de que se trata puede ser visto a la luz del mundo interior en cuestión, o sea, si es ejemplo de lo que viene indicado por alguna idea válida. Esto es, a mi juicio, lo que *sugiere* la noción orteguiana de “idea de la realidad”. Permítaseme aclarar a continuación lo que entiendo por ello.

Supongamos que la expresión proposicional de mi idea de la realidad es

<sup>36</sup> Cf. *En torno a Galileo*, OC, V, cap. 7 (en particular la p. 88) y *supra*, n. 25.

la siguiente: “lo real es lo corpóreo”<sup>37</sup>. Quedaría yo entonces obligado a afirmar que todo aquello —idea, cosa o acontecimiento— que no contradiga dicho axioma, o sea, que no carezca de las propiedades de lo corpóreo, o cuyas consecuencias no contravengan los requisitos del comportamiento propio de los cuerpos, puede aceptarse como real<sup>38</sup>, mientras que todo lo demás, aunque sea percibido, habrá de ser consignado al campo de “lo irreal” *lato sensu*<sup>39</sup>. Como puede colegirse de esto, la determinación del valor de verdad de una idea cualquiera —o de una cosa o acontecimiento enjuiciado a la luz de ésta— no se lleva a cabo mediante una confrontación directa con la realidad, sino sólo gracias a un proceso en el cual se establecería si la idea en cuestión es compatible con la que tengo de la realidad (que, en el ejemplo aducido, sería la de corporeidad). Ahora bien, la verdad resultaría ser entonces o la relación existente entre una *interpretación* de algo que vivimos y la “idea” fundamental o, al menos, el fruto resultante de “poner” (o suponer) un nexo de esa especie<sup>40</sup>. O como nos lo dice sucintamente Ortega: “Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad”<sup>41</sup>. Queda así claro lo que quiere decir él por logicidad (o verdad como coherencia).

Aquí se esconde, creo yo, una serie de graves problemas filosóficos. En primer plano surge el del estatuto de lo que Ortega denomina “idea de la realidad”. ¿Puede acaso decirse que sea ésta una auténtica idea? Me sospecho que Ortega hubiera afirmado que no lo es en propiedad, como me parece que pudiera comprobarse a la luz de las siguientes razones conexas:

A. La llamada “idea de la realidad” no puede llegar a formar parte de ningún mundo interior, ya que su condición *no* depende de las ideas contenidas en éste, sino al revés, aun cuando únicamente sea por nexo de compatibilidad.

B. Esto es así necesariamente en virtud de que dicha idea sería *sui generis*, por cuanto habría de relacionarse directamente con la realidad, de lo que en principio son incapaces las ideas, las cuales, a causa de ser miembros de algún mundo interior y a fin de encontrar la prueba o justificación de que han menester, requieren la mediación no sólo de otras ideas (al menos por razón

<sup>37</sup> Cf., v.g., Gorgias de Leontini, “Del no ser” o “De la naturaleza”, i, b en Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, vii, 68 ss.

<sup>38</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 99 d.

<sup>39</sup> Cf. Parménides, “Poema”, fragmentos 2, 6, 7 y 8.

<sup>40</sup> Cf. las nn. 74 y 79 de la “Primera Parte” de este estudio.

<sup>41</sup> IC, p. 388.

de compatibilidad), sino de lo que es —como mínimo— *funcionalmente* otro (es decir, de eso que Ortega llama “idea de la realidad”).

C. El carácter externo de dicha “idea” con respecto a un mundo interior determinado se pone de manifiesto por servir precisamente para *con-formar* tal mundo, lo cual es posible a causa de una “elección” que es previa a la constitución del mundo interior en cuestión. Pero ello implica que tal “elección” es independiente de cada una de las ideas que se encuentren en tal mundo con legitimidad, lo que es, al parecer, justo lo contrario de lo que válidamente puede afirmarse de ellas. Y lo que es más: el que esa “elección” sea así, cuando menos desde un punto de vista lógico, queda garantizado por un criterio que excede a toda idealidad y al mundo mismo, aunque sea, sin embargo, interno al vivir, a saber: la *eficacia* que pruebe tener, una y otra vez, en dar sentido y orientación a mi vida.

De este análisis se sigue que el criterio de la verdad de las ideas *sensu stricto* (o de sus equivalentes proposicionales) se reduce a la mera *coherencia*, lo que hace por consiguiente dudoso su aporte al conocimiento y pone en entredicho la diferencia que pueda haber entre un producto de la fantasía *ut sic* y lo que, por añadidura, juega un papel cognoscitivo<sup>42</sup>. Además, si esto es así, resulta claro que no es posible emplear este concepto de verdad en el caso de la supuesta idea de realidad, ya que aquél es o un nexo exclusivamente intramundano (o sea, entre ideas en sentido propio) o un producto derivado de él, que es precisamente lo que Ortega enuncia al afirmar que la verdad, en este sentido, es “cuestión de ‘política interior’ dentro del mundo imaginario de nuestras ideas”<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, XVIII, XVIII-XIX n. y XXVI (la n. inclusive) para la distinción entre pensar y conocer.

<sup>43</sup> IC, p. 388. Puede decirse que la coherencia entre las ideas —y, en última instancia, la que hay entre una idea y la idea de realidad propia de un determinado mundo interior— es una noción que he empleado en sentido lato, pero que no excluye en absoluto el riguroso que rige la deducción lógica. Al contrario, la “política interior” de un mundo imaginario, cuando es de índole o función cognoscitiva, la exige si es que orbe tal ha de ponerse en forma. Cf. *La idea de principio*, § 2; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Parte II, cap. 5, § 2, pp. 204 ss.; J. Marías, *La estructura social*, cap. 4, § 27, p. 255 (vide p. 257) y además, por contraste, el cap. 3, § 18, p. 225 en torno a la noción de “encadenamiento de las creencias”, “fundamentación vital” o *vivificación* como posible “forma superior de fundamentación lógica”. (Al respecto, véase también a J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, 9.ª ed. en *Obras*, 2.ª ed. [Madrid: Revista de Occidente, 1962], II, cap. 5, § 42, pp. 143 s.). La brevisima alusión que hago aquí a los conceptos de compatibilidad y coherencia ideativas implica, como tal, una simplificación. Cf. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Parte I, A, cap. 1 y 3 y Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), pp. 61 ss.

Ahora bien, ¿habrá por ello que concluir que la cuestión de la verdad de nuestra “idea de la realidad” no puede plantearse, por ser algo ininteligible o, peor aún, el fruto de la pura “decisión” y la total arbitrariedad? No creo que Ortega hubiera podido responder afirmativamente a esta pregunta, porque, de haberlo hecho así, no se comprendería que su dedicación a la filosofía no hubiese sido anulada e impedida en principio por la contradicción, dado el continuado sentido de búsqueda real y sistemática de la verdad que ha caracterizado a tal disciplina tanto en su vida como en la historia occidental<sup>44</sup>. La solución de Ortega a este problema es muy otra y va ya expresada, según me parece, cuando nos afirma que “... *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir”<sup>45</sup>. Mas para entenderla a cabalidad nos hace falta saber lo que nos quiere decir mediante la noción de “contar con” algo en la vida, lo que por fortuna ya nos había aclarado un momento antes al mantener que “... [c]uando creemos de verdad en una cosa *no* tenemos la ‘idea’ de esa cosa, sino que simplemente ‘contamos con ella’.”<sup>46</sup> Y esto es expresar negativamente lo que positivamente equivale a sostener que se trata de creer en ello o, lo que es lo mismo, de estar situado en la cosa con la *inmediatez de lo real*<sup>47</sup>.

O para decirlo con otras palabras: en mi vida hay a la vez un *hiato* y una *identidad*, o dos relaciones que —en cuanto ejercidas— constituyen al vivir como tal, a saber: una *externa*, que es la que existe y se realiza entre una *idea* o resolución hipotética de una dificultad en que vivo y yo mismo en cuanto la experimento, y otra *interna*, que es la que se da entre la *creencia* que soy yo y yo mismo en cuanto me encuentro en lo real sin mediación alguna. Nótese y póngase de relieve la paradoja que representa decir que la vida

<sup>44</sup> Cf. *Investigaciones psicológicas*, OC, XII, cap. 9-14; *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, cap. 3-6 y 10; *¿Qué es Filosofía?*, OC, VII, §§ 26 ss. Vide E. Husserl, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” (Conferencia de Viena), “Abhandlung” 3, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 2.<sup>a</sup> ed., ed. W. Biemel en *Gesammelte Werke*, HUSSERLIANA (La Haya: Martinus Nijhoff, 1962), VI, pp. 314 ss.

<sup>45</sup> IC, p. 388.

<sup>46</sup> *Ibid.* (El énfasis es mío). Cf. *supra*, n. 27.

<sup>47</sup> Cf. mi estudio intitulado “Perceptual Consciousness, Materiality, and Idealism”, *Analecta Husserliana*, XXXIV (1991), pp. 299 ss. Vide “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, p. 534 para la noción de creencia como aquello que simplemente es “para el individuo la ‘realidad misma’” y, en virtud de ello, para el concepto de la cuestionabilidad última de la filosofía en cuanto *lógon didónai* radical.

como *totalidad* de lo que hay y se vive consiste en ejercer una relación *externa*, la cual paradoja únicamente puede solventarse si ésta es —de algún modo esencial o constitutivo— interior a aquélla. A ello es a lo que Ortega en su madurez da expresión mediante la fórmula “unicidad operante (*werktätige Einzigkeit*)”<sup>48</sup>, a la luz de la cual se comprende a cabalidad, creo yo, el célebre axioma orteguiano “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, según reza en las originarias *Meditaciones del Quijote*<sup>49</sup>. A este nivel fundamental, cabe afirmar que la relación *externa* corresponde a la confrontación del segundo yo de dicho principio (o sea, del sujeto objetivante que tiene conciencia de la circunstancia) con ésta misma como su contrapartida (o en cuanto se nos presenta como facilidad o dificultad), mientras que la *interna* equivale al “ser” *in actu exercito* del primer yo que aparece en la misma tesis (es decir, a la vida como unidad dinámica y total de reciprocidad), por lo cual no es ella otra cosa que el nexo de mi propia y completa realidad consigo misma, en cuanto se encuentra siempre en ejecución por sí como lo que está “absolutamente ‘siendo-para-sí.’”<sup>50</sup>

Si no me equivoco, es ése el contexto en el que hay que tratar de entender la proposición según la cual “nuestra idea de la realidad *no* es nuestra realidad”. Con ésta puedo *contar* por ser de índole credencial, lo cual es precisamente lo que soy incapaz de hacer con ninguna idea, que como tal es interpretación de la realidad y no la realidad misma. En otras palabras, una idea *sensu stricto* es una hipótesis propuesta por alguien a fin de resolver un problema suscitado por *la realidad*, la cual lograría a lo sumo hacer de tal manera acto de *com-parecencia*, ya que, necesariamente, no se presenta ni puede presentarse *como tal* ante mí en la vida consuetada. Mas, una vez sentado esto, no es legítimo afirmar que “nuestra idea de la realidad”, *si de hecho es idea*, quede exenta de cumplir tal requisito, por lo cual se ve que tal expresión ha de referirse a algo que sólo pertenece a un mundo interior (aunque eso se

<sup>48</sup> Cf. “Problemas”, § 7 en *¿Qué es conocimiento?*, i, ed. P. Garagorri (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984), p. 15 y mi artículo intitulado “José Ortega y Gasset” en *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. L. Embree *et al.* (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 507 ss. y, en particular, la p. 511, col. 1.

<sup>49</sup> OC, I, p. 322. Cf. J. Marías, “Comentario”, pp. 266 ss. y A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, p. 111.

<sup>50</sup> *¿Qué es conocimiento?*, p. 20. En lo que sigue, cf. la n. 44 de la “Primera Parte” de este estudio en lo que se refiere a las fuentes de la noción de verdad como correspondencia. Para las nociones de facilidad y dificultad, *vide* HG, cap. 3-4 y *Una interpretación de la historia universal*, OC, IX, cap. 11.

cumpla de modo básico exclusivamente), si bien es cierto que, por su otra vertiente, ha de apuntar a la vez a la realidad misma, que por su propia naturaleza lo excede. Por tanto, habrá que decir que es verdad, en cuanto idea, si se ajusta al requisito de *coherencia* con las otras que forman parte del mismo mundo imaginario, aunque también tendrá que afirmarse que, en cuanto es “idea de la realidad”, no puede limitarse a poseer simplemente carta de ciudadanía en un mundo (interpretativo) dado, ya que, además y sobre todo, es intrínsecamente diversa de todo otro miembro del mundo interior de que se trate, por cuanto es la única a la que le corresponde la función de idea de “nuestra realidad”, gracias a su esencial referencia *trascendente* a la circunstancia. Nos encontramos, por consiguiente, ante un dilema al parecer irremovible, pues o afirmamos que vivimos, en última instancia, en el seno de una oscuridad insuperable o aceptamos que el estatuto de la “idea de la realidad” es contradictorio, en virtud de que ha de cumplir, al mismo tiempo, los requisitos incompatibles de ser miembro de un mundo interior y de relacionarse directamente con la realidad (de la vida). Ahora bien, lo más grave de esto no es que nos haya abocado a una contradicción ni siquiera que nos sea imposible optar por ninguno de los términos que la constituyen, sino que por ello quedaríamos obligados a abandonar la búsqueda de inteligibilidad que es connatural a la vida y que, como condición necesaria de la verdad, llega a la exacerbación en ese hacer vital que llamamos “filosofía”, la cual no puede ser otra cosa que un empeño por “salvar las apariencias” con legitimidad máxima y fundamento radical. O puesto en otras palabras: si la formulación a la que hemos llegado de la noción orteguiana de “idea de la realidad” es justa, habría que pensar que, en el seno mismo de la teoría de las ideas y las creencias, se halla algo así como un resabio o pre-juicio cartesiano que la invalidaría. Si ello es así, sería menester abandonarla por no contener el recurso que hubiera permitido a Ortega lograr lo que se proponía al tratar de pensar la vida *a radice*; mas, si no lo fuera, no cabría simplemente valerse de una repetición y proclamación dogmáticas de la teoría y de sus principios, sino que habría que proseguir con la reflexión a fin de llegar a una demostración satisfactoria. Intentemos hacerlo.

A base de lo ya dicho, es menester afirmar que la “idea de la realidad” se reduciría, en el mejor de los casos, a ser un mero *reflejo* ideativo de la realidad. Pero eso nos sirve para poner en evidencia —una vez más, si bien de modo mínimo e inexplicable— que en la vida humana funciona también, entre otras, la forma de verdad que Ortega llamara veracidad (como ya vimos con anterioridad), o sea, la que equivale a la *correspondencia* entre mi idea

de la realidad y la realidad misma. Mas, ¿cómo es esto posible? Según ya se ha indicado, toda idea —por así decirlo— es otra que su *ideatum*, lo que es menester gracias a su carácter de hipótesis interpretativa, cuya defectuosidad puede corregirse pero no eliminarse por la experiencia, mientras que podemos contar *sin más* con la realidad, dada su intrínseca índole credencial. Y lo que es más: aunque lo contrario se lograra, continuaría sin embargo existiendo una diferencia ideal y esencial entre los dos “sectores” correspondientes. Es por todo esto, pienso yo, que hay que tomar en serio la calificación de “nuestra” empleada por Ortega, pues la vida comienza por ser así y nunca llega a ser propia y completamente mía<sup>51</sup>. Mi vida se encuentra entonces *escindida* en dos bandos, que podríamos caracterizar, respectivamente, como *lo que me pertenece* (ya por propia creación, ya por adopción personal deliberada) y como *eso a lo que pertenezco*. Se trata, por un lado, del todo constituido por los mundos interiores o imaginarios que invento *yo* y, por otro, de la realidad que *somos*, de modo que pudiera afirmarse que la vida es el esfuerzo por apropiarse de ésta mediante la acción inteligente que se funda en aquéllos. En eso consiste, si no me equivoco, el acto de vivir por el que siempre aspiro a seguir viviendo con un mínimo de sentido. Soy, por tanto, una unidad *in fieri* que resultaría de la oposición y la colaboración de dos cosas *a simultaneo*, a saber: el mundo imaginario o interior (es decir, la totalidad que integran las ideas que propongo en serio como solución a los problemas en que vivo) y el conjunto (el repertorio, diría Ortega) de las creencias que permiten dichos problemas y que —hasta en ocasión— los suscitan. Para entender ese nexo con justeza es menester, empero, que advertamos con toda claridad que la inmediatez con que se nos da la realidad como tal es el equivalente de dicho nexo credencial. En el plano del conocimiento, el vínculo que establecemos como propio y constitutivo de la vida *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.

La realidad de la vida —*nuestra* realidad— no es, por consiguiente, idea

<sup>51</sup> Para el concepto de creencia como *uso intelectual* que esto implica, cf. mi estudio intitolado “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), No. 34 (octubre de 1997), pp. 117 ss. y en particular las pp. 123 ss.

alguna, sino lo que va integrado por todo aquello con que contamos, o sea, el “sistema” de nuestras creencias y otros usos<sup>52</sup>. Vivir de estas determinaciones de la vida y por ellas es ya vivir en lo real. O para ponerlo de otra manera: la realidad siempre trasciende a las ideas; es el exceso de la vida que continúa latiendo siempre más allá de su auto-interpretación. Mas es justo esta trascendencia o exceso lo que me permite determinar si la “idea de la realidad” — la que se halla a la base del mundo interior que he adoptado como el mío primordial y que le sirve de fundamento originario— es verdad o no, en un sentido último de la palabra, o sea, en el de la *verdad de la acción inteligente*, que es lo que propicia tanto la coherencia como la correspondencia. Es ésa, creo yo, *otra de las nociones posibles de verdad*, la cual de hecho queda identificada por Ortega mediante la fórmula de “coincidencia del hombre consigo mismo”<sup>53</sup>. Es con el apoyo de la verdad así entendida —y por medio de la práctica que de ello resulta— que la idea fundamental que empleo como guía en la vida activa cotidiana me permite dar sentido y organización a mi vida. Por tanto, parece evidente ahora que las creencias (o la realidad credencial que somos), aun cuando de algún modo tengan su *génesis* en ideas pasadas, pertenecen sin embargo a otro estrato de la vida donde la modalidad de nuestra “conciencia” es de índole pre- o infra-intelectual, si la palabra “intelectual” se toma en sentido riguroso.<sup>54</sup>

Si ahora procedemos a generalizar lo que se halla implícito en lo dicho y en las varias problemáticas conexas<sup>55</sup>, podríamos afirmar que ni la ciencia ni la filosofía —máximos exponentes del conocimiento— han de considerarse como meros hechos que nos encontraríamos en la vida. En honor a la verdad, habría que opinar lo contrario, ya que corresponden a paradójicas formas de comportamiento en tanto y en cuanto se proponen presentarnos la realidad tal y como es en sí misma, pues, aunque lo hagan a base de la experiencia, nos hablan fundamentalmente, sin embargo, de entidades y relaciones que,

<sup>52</sup> Para ponerlo de otra manera: 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*. Vide mi estudio intitulado “Interpretación mundanal e identidad propia”, *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, III (1990), No. 4, p. 121.

<sup>53</sup> Cf. *En torno a Galileo*, cap. 7. Ver *infra*, n. 72.

<sup>54</sup> Vide IC, p. 388 y *¿Qué es Filosofía?*, pp. 345-346. Cf. *infra*, n. 72.

<sup>55</sup> Para ello véanse IC, pp. 402-403; *La idea de principio*, pp. 76-80 y §§ 4 ss.; *En torno a Galileo*, cap. 9 y 11; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Parte II, § 9 (h-k), “Abhandlung” 1 y “Beilagen” 3 y 17; y A. Schütz, “On Multiple Realities”, i-7, ii y v en *Collected Papers*, I, ed. M. Natanson (La Haya: Martinus Nijhoff, 1962), pp. 226 ss., 229 ss. y 245 ss.

como tales, no están a la vista en momento alguno de ella. Jamás me he topado ni habré de toparme con átomos, fuerzas mecánicas, campos electromagnéticos, los principios de la conservación de la materia y la energía, las estructuras de las sustancias químicas, la ley de la oferta y la demanda, el estado, el alma, la justicia y muchas otras “cosas” por el estilo. Y, ello no obstante, se nos propone, como requisito impuesto en dichas disciplinas, que entendamos lo que es objeto de la experiencia en sus regiones varias ya como lo constituido, ya como lo regulado por dichos “cuerpos” sutiles. Las autorizadas exigencias de la ciencia o de la filosofía parecen a menudo basarse en una “tesis” a la que es difícil dar automático asentimiento, a saber: que la realidad no es como se hace patente en su inmediata apariencia y en los vínculos que vienen dados en ella, sino lo que resulta de la construcción teórica<sup>56</sup>. Ahora bien, sólo si *ya* nos encontramos “inmersos” en *creencia* tal, nos es posible de buena gana aceptar las aseveraciones científicas o filosóficas sin ni siquiera notar su extrañeza. Si esto es así, no podremos de ahora en adelante admitir ni a las ciencias ni a la filosofía, sin antes hacerles presentar sus *cartas credenciales* ante el tribunal de la vida de todos los días o, lo que es lo mismo, sin pedirles que fundamenten y justifiquen su legitimidad como tareas vitales de índole especial. ¿Qué exige esto de nosotros? En primer lugar, que reconozcamos que tales disciplinas prestan servicio imprescindible al vivir cuando los recursos a nuestra disposición a nivel cotidiano no nos bastan, pues algo esencial nos falta en tales circunstancias para lograr la propia auto-comprensión y la consiguiente resolución de nuestras vidas. Pero, en segundo lugar, es preciso también que hagamos constar que ello implica un esfuerzo sistemático y deliberado por llegar a principios, teoremas y elementos, esfuerzo que no forma parte primordial de la espontánea racionalidad de la vida consueta y que, además, es *sui generis*, al redundar en productos que corresponden justamente al estilo mismo que los que ejercen dichas disciplinas tienen de concebirlos, el cual sin duda no es el de la forma de vida en cuyo servicio fueron inventados *ab origine*.

Esta dualidad conflictiva sirve, precisamente por ser constitutiva de la vida, de motor del posible desenvolvimiento de la razón. Hay que acostumbrarse, por tanto, a comprender la esencia de las ciencias y la filosofía como la que corresponde a actividades por las cuales se crean respuestas especiales a dificultades circunstanciales muy determinadas cuando la espontaneidad del vivir no es suficiente para ello. Mas, si las circunstancias han de causar-

<sup>56</sup> Cf. “Sensación, construcción e intuición”, OC, XII, pp. 487 ss.

nos provocaciones de dicha especie, es menester que constituyan una situación en que la “humanidad” se encuentre ya en estado de crisis. O lo que es igual: es preciso que vivamos en condiciones en que no podamos contar sin más con régimen credencial vigente ninguno. Funciones tales como la ciencia y la filosofía —y otras por las que se inventan otros mundos interiores— no existen *sub specie aeternitatis*, sino que son acciones de competencia global que llevamos a cabo “porque un buen día se encuentra [el hombre] con que *está en la duda* sobre asuntos que le importan y aspira a *estar en lo cierto*”<sup>57</sup>. Pero, aun cuando sea verdad que el “estar” en la duda sea el *origen* de la idea o hipótesis interpretativa *básica* que inventemos a ese fin, por cuanto dicha “condición” es acicate de su propio aniquilamiento, no nos es posible sin embargo defender la posición según la cual la *duda* constituiría el estado *originario* del hombre y, correlativamente, propugnar la tesis de que aquello de lo que vivo es, por lo pronto, lo que va expresado por el vocablo “ser” (cualquiera que sea la acepción en que se tome)<sup>58</sup>. El *estar en la duda* no es una situación en que nos hallemos por naturaleza o sin precedente histórico alguno, lo cual quiere decir, por ejemplo, que hasta el método radicalizador de Descartes estuvo en parte determinado por razones de índole histórica, es decir, que se encontró esencialmente posibilitado en virtud del colapso del “sistema”<sup>59</sup> de creencias característico de la Edad Media, así como de las secuelas del mismo que constituyen el escepticismo y el relativismo imperantes en la época en que vivió<sup>60</sup>. O para expresarlo en las propias palabras de Ortega:

... el *estar* en la duda supone que se ha *caído* en ella en cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar... Ocuparse en conocer no es, pues, una cosa que no esté condicionada por una situación anterior<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> IC, p. 407.

<sup>58</sup> Cf., v.g., “Filosofía pura. Anejo a mi folleto ‘Kant’”, OC, IV, pp. 54 ss.; “Pidiendo un Goethe desde dentro”, OC, IV, pp. 403-404, n.; HG, pp. 128-129 y n.; y *La idea de principio*, pp. 276 ss. *Per contra*, véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 3, 5-6, 43 (c) y 83 en *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), II.

<sup>59</sup> Cf. mi estudio intitulado “La acción y los usos intelectuales”, pp. 118 ss. para una breve consideración de las dificultades que surgen de hablar de “sistema” en conexión con las creencias.

<sup>60</sup> Vide René Descartes, *Discours de la Méthode* en *Oeuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, 2.<sup>a</sup> ed. conjunta de Le Centre de Recherche Scientifique (Paris: J. Vrin, 1965), VI, pp. 2-13. (En lo adelante me referiré a esta colección mediante las siglas A.-T.). Cf. *En torno a Galileo*, cap. 10-11.

<sup>61</sup> IC, p. 407. Cf. “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, pp. 529 ss.

Mas esto no basta. El estar en la duda no es únicamente la situación que sirve de origen y motivación a la ciencia y a la filosofía; es además —y sobre todo— la perenne *disponibilidad* que las sostiene, pues los resultados a los que llega el que inquiere “sólo son verdades del *conocimiento* en la medida en que resisten toda *posible* duda”<sup>62</sup>. Ahora bien, la forma primordial que la certidumbre adopta en la vida ordinaria —y que es por tanto satisfactoria en vista de los fines prácticos que ésta persigue— no le es suficiente ni al hombre de ciencia ni al filósofo. El hombre en la vida cotidiana —o sea, el hombre que razona en cuanto radicalmente *creyente*— tiene la certeza de que algo es A precisamente porque A *no es responsabilidad suya*, pues, mientras creamos en A o seamos de la opinión de que una “cosa” es verdad en función de nuestro creer que A es lo real (o la naturaleza de lo real), no estamos conscientes de los fundamentos de lo que mantenemos ni nos preocupamos de ello. Pero, cuando nos enfrascamos de modo originario en el esfuerzo por *conocer*, lo hacemos como consecuencia de encontrarnos en la duda, es decir, como efecto de haber “perdido precisamente [la creencia, o sea,] esa certidumbre *regalada* en que estábamos...”<sup>63</sup> Al suceder esto, ya nos hallamos en vías de construirnos —“con nuestras exclusivas fuerzas”<sup>64</sup>— otra y muy especial certeza, a saber: aquélla que nos vendría de idear y, en particular, de conocer (o sea, de hacerlo en forma). Se trataría entonces de la certeza que es propia de la consideración genuina de una idea, o sea, la que corresponde a algo cuyo estatuto de legitimidad podemos defender en principio y *ex professo*.

Las ideas, por consiguiente, no son equiparables ni a las meras opiniones ni a las puras creencias<sup>65</sup>. No quiere esto decir, empero, que en la formulación y en la justificación de aquéllas no jueguen papel alguno estas últimas, aun en el caso de que el esfuerzo ideativo nazca del prurito de conocer *in extremis*, o sea, cuando lo motive una situación en que al hombre *se le disuel-*

<sup>62</sup> IC, p. 407. (El énfasis es mío). Cf. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, ii, p. 64.

<sup>63</sup> IC, p. 407. El énfasis es mío.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. A. Schütz, *Reflections on the Problem of Relevance*, cap. 4-5; María del Carmen Paredes Martín, *loc. cit.*, pp. 8-9; y mi estudio intitulado “Interpretación mundanal e identidad propia”, pp. 121 ss. y 127 s. Para la cuestión conexa de la difusión de las ideas (y hasta, paradójicamente, la de su inevitable deterioro por el uso no riguroso que les depara la vulgarización), vide J. Marías, *La estructura social*, cap. 4. § 34, pp. 284 ss; para la distinción entre idea y opinión, cf. *ibid.*, § 35, pp. 292 ss.

ve la actitud creyente según la cual vivía. En coyuntura tal, no deja la creencia de desempeñar —para quien ejerce la ciencia o la filosofía como medio de “salvación”— una función de la mayor importancia. Pues, aunque haya sufrido la terrible experiencia en que habría “visto” venirse abajo el mundo que se había edificado a base de las creencias y los otros usos vigentes en el período histórico determinado en que le había tocado vivir, no se vería espontáneamente inclinado, pese a ello, a recomenzar la búsqueda de nuevas certidumbres. Si de hecho se lanza por camino tal, intentará seguirlo a contrapelo y no lo hará en última instancia en virtud de pruebas o justificaciones racionales de especie alguna; en honor a la verdad, no logrará proceder así porque únicamente cabe afrontar la experiencia de la sinrazón y del desorden mediante armas igualmente poderosas<sup>66</sup>. La condición que posibilita *a priori* el que “pensemos en” una cosa es la situación que consiste en hallarnos ya viviendo al nivel de “contar con” algo<sup>67</sup>. Es claro que podríamos preguntarnos —con toda legitimidad— cuál sería entonces el “objeto” de nuestra creencia, ya que tendría ésta que ofrecernos un grado de firmeza que nos permita construir un mundo interior mediante el cual seamos capaces de llegar a habitar circun-stancia tal con cierta seguridad. No hay que olvidar que, en ocasión de esa especie, el esfuerzo por construir sucedería al resquebrajamiento de la confianza. Ortega advierte que, especialmente en crisis socio-históricas radicales (como es, por ejemplo, la que representó el otoño de la Edad Media y sus secuelas o ésa en que vivimos nosotros desde hace ya largo tiempo), todo intento por inventar y edificar —cosa que es siempre preca-

<sup>66</sup> Cf., v.g., Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), I, fasc. 1, p. 120: “Le thème d’Éros et, d’une manière générale, celui de l’inspiration divine, met à nu le fond affectif de la science platonicienne. La philosophie n’est pas pour Platon une méthode purement et étroitement intellectuelle”. Y, por analogía, vale decir que para Ortega no lo es tampoco ni la ciencia ni la filosofía (véanse *Meditaciones del Quijote*, pp. 349 ss. y J. Marías, “Comentario”, p. 335), ya que, de acuerdo con él, se fundan ambas en algo previo, a saber: lo que Bréhier caracteriza de “fond affectif” y lo que Ortega toma como el binomio formado por lo irracional de la creencia y lo que sea su contrapartida en el “caos” de la muda o ininterpretada realidad. (Cf. la “Primera Parte” de este estudio). O puesto de otro modo: “... toda creencia es una forma de adhesión afectiva...” (B. Larrea Jaspe, *loc. cit.*, p. 40), lo cual es apto con tal de que el sentido de “adhesión afectiva” no implique ni una separación ni una subordinación necesarias de la dimensión “intelectual” de la creencia a la afectiva (o viceversa), ya que se trata más bien de la totalidad de la vida de cada quien en cuanto dual unidad dinámica por reciprocidad *in via*. (Cf. *supra*, n. 54; véanse además el “[Prólogo] A [la] *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, OC, VI, pp. 377 ss. y *¿Qué es Filosofía?*, OC, VII, cap. 7 y 9).

<sup>67</sup> Cf. *supra*, n. 27.

ria— le es del todo imposible al hombre si “no cree que tiene fuerzas para ello”<sup>68</sup>, cualquiera que resulte ser la índole o el estilo de dicha aventura. Y esto nos hace notar el sorprendente hecho de que la energía credencial *no puede anularse por completo* en la vida humana, si es que ésta ha de sobreponerse a las vicisitudes y cuasi-aniquilaciones de aquélla. La vida humana es *factible* exclusivamente a base de la creencia, por disminuida y desvalida que parezca<sup>69</sup>.

Volvamos a la fundamental cuestión de la verdad. Pudiera proponerse, a la luz de lo ya expuesto, que la posición teórica de Ortega equivale a afirmar que *la idea de la realidad* conforme a la cual pensamos y actuamos pertenece al repertorio de las creencias vigentes en una sociedad en un período histórico determinado. A pesar del atractivo de simplicidad y economía que le es propia a esta interpretación, no creo sin embargo —según ha hemos visto<sup>70</sup>—

<sup>68</sup> IC, p. 407. Cf. *En torno a Galileo*, cap. 11-12. En el caso de la superación de la crisis “final” del Medioevo, tales fuerzas toman cuerpo en una nueva creencia, a saber: la de la auto-suficiencia de la razón. (Cf. *ibid.*, p. 396 e “Historia como sistema”, OC, VI, pp. 15-16, 18 y 20 ss.). La suplantación de una imagen ya caduca de un orden construido a base de la creencia central en Dios es realizable exclusivamente si nos encontramos *ya* en una nueva “fe”, o sea, la que nos permita otra vez edificar una imagen del mundo para así poder proseguir con los planes, las decisiones y las actividades de la vida cotidiana. Esta nueva creencia fue la fe en la *sola ratio* del hombre o en el *lumen naturale*, es decir, en la *capacidad* de hacernos cargo por cuenta propia de cualquier cosa que valga la pena (o de entenderla adecuadamente). Y la manera de lograr esto fue sin duda la encarnación o concreción de la razón en las ciencias físico-matemáticas. Cf. R. Descartes, *Discours de la Méthode en Oeuvres*, A.-T., VI, pp. 1-2 y 19-20; E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, I (2.ª ed., 1965), Libro II, ii, N.º 2; y Frederick Copleston, *History of Philosophy* (London Burns & Oates, 1963), III, p. 285.

<sup>69</sup> Para la volatilización y la adhesión intelectual como formas de debilitamiento de la creencia, cf. J. Marías, *La estructura social*, cap. 4, § 29, pp. 261 ss. Un ejemplo importante de dicho debilitamiento lo encontramos, en la Edad Moderna, en el funcionamiento del reducto de la creencia griega en el ser, por contraste con el papel fuerte que juega la creencia en la razón en dicha época. (Vide “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, p. 535; María del Carmen Paredes Martín, *loc. cit.*, p. 23). Para el interesantísimo concepto de creencia negativa, cf. J. Marías, *La estructura social*, cap. 3, § 22, pp. 238 y 239-240, § 23, pp. 240-241 y § 24, p. 243; y cap. 4, § 28, p. 259; vide, además, su *Razón de la filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), pp. 201-202. (Cf. *supra*, n. 24, donde las propias palabras de Ortega nos sirven para identificar uno de los sentidos de ausencia credencial, el cual resulta distinto por referirse más bien a la ideación que al funcionamiento *sui generis* de una creencia negativa). Compárese eso con la noción de “vigencia vacante” en J. Marías, *La estructura social*, cap. 3, § 25, p. 250. Mas, ¿no había hablado ya Marías de la “carencia credencial” de nuestros tiempos? (Cf. *Introducción a la Filosofía*, p. 100).

<sup>70</sup> Cf. *supra*, pp. 9 ss.

que quepa aceptarla como correcta. En virtud del hecho de que la noción de verdad operante en el contexto que nos ocupa es el de la “coherencia” entre las ideas pertenecientes a un cierto mundo interior, y como al parecer tal coherencia se reduce —a fin de cuentas— a la que existe entre cualquiera de ellas y “nuestra idea de la realidad”, *no nos es posible legítimamente proponer la tesis de que nuestra idea de la realidad sea una creencia*, pues eso sería igual que mantener lo que Ortega ha negado, a saber: que la verdad resulta de la confrontación directa de una idea con la realidad, aun cuando se trate de la idea fundamental correspondiente a un cierto mundo interior de índole cognoscitiva (que es lo que Ortega ha denominado “nuestra idea de la realidad”), en tanto y en cuanto vivir en una creencia (o de ella) es hallarse ya en la misma realidad. Además, sería contradictorio tomar las cosas así y a la vez sostener con Ortega que un conjunto de ideas constituye un mundo u orden interior sólo a base de un principio sistemático de organización, el cual no podría ser otra cosa que dicha “idea de la realidad”, porque, según tal razonamiento, únicamente ésta habría de cumplir los dos requisitos indispensables para ello, es decir, por un lado, que no trascienda al mundo interior de que se trata y, por el otro, que sea el fundamento de éste. De lo contrario, se argüiría, la vida de la “conciencia” quedaría reducida a una mera serie temporal de puntos de iluminación que desaparecerían —en su esencial desconexión material— sin dejar huella alguna tan pronto como hicieran acto de presencia<sup>71</sup>.

A mi juicio, la única manera factible de dar cuenta de la tesis orteguiana consistiría en mantener que —de entre las ideas que forman parte del mundo interior particular a la luz del cual de hecho proyectamos, decidimos y actuamos en la vida cotidiana en un cierto momento y lugar— la que es fundamental (o sea, “nuestra idea de la realidad”) es *la más próxima al repertorio de creencias vigentes* en nuestra sociedad en una época histórica determinada. Pero no es suficiente esto para lograrlo, pues haría falta añadir algo esencial, a saber: que de “algún modo inmediato” la idea en cuestión *se deriva* de nuestra “percepción” de la realidad, es decir, de la que consiste en estar ya en la realidad por la creencia. Es obvio que el significado de esta proposición resultará oscuro hasta que se pueda precisar el sentido de tal restricción, que es justamente lo que parece escaparse de todos los análisis orteguianos que son explícitos al respecto. A mi juicio, no carece esta dificultad de importan-

<sup>71</sup> Cf. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, *La pensée et le mouvant en Oeuvres* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), p. 1398.

cia; al contrario, dado el papel central y básico de dicha tesis en la teoría de la vida que nos propone Ortega, no seremos capaces de entender ésta a cabalidad (y mucho menos de justificarla por entero), a menos que logremos aclarar suficientemente la *modalidad de tal derivación* y demostremos la ausencia de lo que pudiera constituir un círculo vicioso. Para ello, si no me equivoco, sería menester superar los conceptos de verdad ya discutidos (o sea, el intra-mundano de coherencia y el trans-mundano de correspondencia) mediante otras nociones que les sirvan de fundamento. Y éstas no son otras que las que darían expresión al *verdadar* de la vida (para usar un término de Xavier Zubiri), es decir, a la *dual experiencia de auto-iluminación y transparencia* en que la vida consiste *a radice* y en que se tiensa ella —*sponte sua*— en pos de la felicidad. Me parece que es a ello a lo que Ortega se refiere cuando nos habla, respectivamente, de *alétheia* y de “coincidencia del hombre consigo mismo”. Tales son los requisitos a que se encuentra sujeta la vida, condiciones que son de índole activa y que operan en reciprocidad en su propio seno. Cabría entonces tomarlas como aquellas exigencias que hacen del vivir un 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). Si esto es así, habría que afirmar que la vida es —en sí y por sí— una re-velación espontánea de la realidad propia, pero sería necesario añadir que, aunque acontecimiento tal tenga lugar una y otra vez, no ocurre ni por automatismo alguno ni tampoco dando palos a ciegas. Nos guía en ello un *télos* que es esencial e ínsito a la vida, finalidad que por lo pronto labora *sotto voce* y que nos instiga repetidamente hacia adelante, hacia el futuro de la felicidad, suprema instancia de la vida. No es éste, sin embargo, el lugar apropiado de examinar estas cuestiones, ya que —por su carácter decisivo, tanto en sí mismas como en lo que se refiere a la justa comprensión de la filosofía de Ortega— merecen y exigen un especial esfuerzo reflexivo y un *consiguiente desarrollo aparte que les sean adecuados*. quede ello, pues, para otra ocasión<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> A esta problemática me refería con anterioridad (*vide* p. 14) al hablar del “reflejo” de la realidad en el pensamiento (o del misterio de lo que hay, al menos en cuanto captable por el intelecto humano) y, por tanto, de la correlativa y oscura noción de correspondencia como segundo concepto de verdad en la doctrina de las ideas y las creencias de Ortega. En mi opinión, esto introduciría en tal posición teórica un abismo al parecer insalvable, a menos que tanto la “coherencia” como la “correspondencia” sean fenómenos intrínsecos a la vida y co-funcionales en ella. A fin de que esto se logre la propia vida, en cuanto totalidad, debe ser una

A estas alturas del análisis, cabría hacer una objeción al pensamiento de Ortega que se fundaría en su propia posición teórica. Si es cierto que defiendo él la tesis de que hay una distancia necesaria —la distancia interpretativa— entre el yo y las ideas que produce éste, tanto si se toma el vocablo “yo” en su acepción de “capacidad objetivante” (la que corresponde a su segunda mención en el célebre principio y apotegma de las *Meditaciones del Quijote*) como si se le asigna la de “espontánea actividad de iluminación”<sup>73</sup> (que es lo que convendría a la primera mención del término en dicho axioma, por dar expresión a una característica fundamental de la totalidad de la vida de cada quien en cuanto tal), habría que preguntarse cómo ha sido posible que el hombre occidental se haya hecho cargo de su vida a base de ideas de índole científica al menos durante los últimos doscientos años. Al parecer conlleva ello la contradicción que consiste en aceptar —al menos implícitamente— que, cuando se habla de ideas, se trata en realidad de frutos de la imaginación humana con los que, sin embargo, el hombre habría logrado *identificarse*. A esto se respondería —y de hecho así lo hace Ortega con toda sencillez, al recordarnos— que “entre las creencias del hombre actual es una de las más importantes su creencia en la ‘razón’ [físico-matemática]”<sup>74</sup>. Si el cuerpo de las verdades de la ciencia moderna hace hoy las veces de “guía de perplejos”, se debe ello a que no funciona *puramente* como sistema de ideas, sino como integrante a profundidad del *régimen credencial* según el cual vivimos. Cuando el modo en que las “ideas” nos “son” pasa del “pensar en” ellas (o idearlas) al de “contar con” ellas (o creerlas), deja de haber “experiencia” de las mismas (en el sentido riguroso por el cual habría conciencia del *hiato*

*marcha hacia la verdad*, en un sentido que trascienda a los dos anteriores al concretarse como motivado proceso de des-cubrimiento (*âlêtheia*) de la realidad *in via*. (Cf. *supra*, p. 16 y n. 54). Para este concepto de verdad, cf. *Meditaciones del Quijote*, pp. 335-336; vide J. Marías, “Comentario”, pp. 296 ss. y Ortega, *I. Circunstancia y vocación*, Sección iii, cap. 6, §§ 80-81, pp. 465 ss. Véanse también el “[Prólogo] A [la] *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, pp. 409 ss. y *¿Qué es conocimiento?*, pp. 19-20; A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 119-120 y 138-139; Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 2.ª ed. (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), Parte III, cap. 8, § 1, p. 119; M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, §§ 4 ss., *Wegmarken* en GESAMTAUSGABE (1976), IX, pp. 187 ss.; y *supra*, pp. 10-15. Véase *En torno a Galileo*, cap. 7 para la conexión entre la verdad como “coincidencia del hombre consigo mismo” y la felicidad y, por consiguiente, para la la relación motivacional entre ésta y la *âlêtheia*.

<sup>73</sup> Cf. *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.

<sup>74</sup> IC, p. 390. Cf. *ibid.*: “Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre, una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos”.

entre idea y realidad) y se viven entonces *como la realidad misma* o en *unidad con la vida*, es decir, sin solución de continuidad entre ésta y aquélla.

No obstante esto, es menester añadir una aclaración esencial. El hombre moderno ha creído en la razón<sup>75</sup>, pero *no* en las ideas sucesivas que ha propuesto para interpretar eso en que cree, lo que todavía es cierto del hombre contemporáneo, con todo lo débil que pueda ser hoy su creencia en ella. Ahora bien, si el hombre hubiese adoptado ideas tales (o sea, las interpretaciones de lo que la razón —aun la físico-matemática— pueda ser o lograr) como *justificación* de su adopción de la *creencia* en la razón, habría perdido años ha la susodicha “fe”. Pero de hecho ésta “ha *aguantado* imperturbable los *cambios* más escandalosos de sus teorías, inclusive los cambios más profundos sobre qué es la *razón misma*”<sup>76</sup>. Mutaciones tales no han redundado, pues, en la necesaria destrucción de dicha “fe”, ya que han afectado primariamente la *forma* en que creemos en la razón y *no* la razón como aquello en que creemos<sup>77</sup>. Han sido responsables, empero, de una metamorfosis en el argumento del drama de nuestra vida, como puede verse en el hecho de que ésta no se vive y no transcurre igualmente

... si se está en la *creencia* de que un Dios omnipotente y benévolo existe que si se está en la *creencia contraria*. Y también es distinta la vida, aunque la diferencia sea *menor*, de quien cree en la capacidad *absoluta* de la razón para descubrir la realidad, como se creía a finales del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> En conexión con Leibniz en cuanto eximio representante del racionalismo moderno, cf., v.g., Jaime de Salas, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Parte i, cap. v y *passim*.

<sup>76</sup> IC, p. 390. El énfasis es mío.

<sup>77</sup> Claro está que si el proceso de interpretación que se ha iniciado en torno a la razón — es decir, el que tiene por objetivo la determinación de la naturaleza de eso en que se cree— se llevara hasta el extremo, el resultado que se obtendría sería el de la volatilización de la “fe” en la razón a base de la cual vivimos. Si esto sucediera —al menos, consideremos tal posibilidad en principio— el “contenido” de la creencia en cuestión adquiriría de nuevo el estatuto de “idea”, aunque en dicha situación ya no le acontecería ello *originaliter*, sino en el seno de una vivencia modalizada en la que se le restauraría su cuestionabilidad o problematicidad en cuanto subsiguiente a la disolución de la creencia por la que se estaba de inmediato en la realidad. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 107, pp. 219-220, ed. K. Schuhmann, 3.ª ed. en *Gesammelte Werke*, HUSSERLIANA (La Haya: Martinus Nijhoff, 1976), III-1, p. 245. En lo adelante me referiré a esta obra como *Ideen*, I.

<sup>78</sup> IC, p. 391. Todos los subrayados, con excepción del primero, son de mi responsabilidad.

Pese a todo, nuestra condición de “creyentes” no nos permite situarnos al abrigo de la perfección. En el tejido que forman las creencias en que vivimos, encontramos aquí y allá troneras y escotillones por los cuales podemos *caer en la duda*. Al fin y al cabo, las creencias, como apunta Ortega, no constituyen un sistema lógico, sino más bien un organismo o totalidad viviente<sup>79</sup>. En virtud de ello, es menester señalar que lo que se quiere decir por *experiencia dubitativa*, en este contexto, no es en absoluto asimilable a lo que significó la cartesiana duda universal o metódica. Y la razón de tal cosa es que el vivir en la duda a un nivel tan *fundamental* no es algo que resulte ni de decidirse a hacerlo ni por esfuerzo teórico alguno; es más bien “un modo de creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida”<sup>80</sup>. Pero, ¿no cabe entonces preguntarse si esta identidad modal y funcional sería lo mismo que la simple identidad? Si es cierto que las creencias son el sedimento que sirve de base a nuestra vida cotidiana, nos veríamos, por tal supuesto, *convertidos en duda*, pues nuestra “sustancia” se transformaría, por consiguiente y paradójicamente, en *ser dubitable* (como “entidad” ínfima asignable al vivir), cuandoquiera que nuestras creencias nos fallaren o se disolvieren *sin que fuesen con ello —o por ello—* sustituidas por otras, aunque sólo tuvieran un carácter negativo<sup>81</sup>. Pero “acontecimiento” tal conllevaría *efectos* o consecuencias *diversos* de los que se seguirían normalmente de una creencia. Como nos dice Ortega, aunque “... [t]ambién en la duda *se está*... [, en ella] se está como en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad”<sup>82</sup>. O mejor aún: la *estabilidad* que nos suministra la duda es precisamente es la de *estar en la falta de estabilidad*, lo cual, como es obvio, nos

<sup>79</sup> Cf. “Historia como sistema”, OC, VI, p. 14 y *Unas lecciones de metafísica*, pp. 102-103. *Vide* también J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, p. 99: “Nuestra circunstancia, para ser vividera, tiene que tener figura de ‘mundo’, y para ello es menester que nuestras convicciones se ordenen en una perspectiva... Esto remite a la exigencia de una certidumbre *radical*, es decir, en la cual encuentre su raíz toda otra certidumbre; este carácter confiere a esa certidumbre postulada cierta *universalidad*, no en el sentido de que abarque o comprenda las demás, sino en el de que todas se ordenen y articulen en función de ella”.

<sup>80</sup> IC, p. 392. Cf. *¿Qué es Filosofía?*, cap. 5-7 y *La idea de principio*, §§ 27 y 30.

<sup>81</sup> Cf. *supra*, n. 69.

<sup>82</sup> IC, p. 392. El “carácter de ser algo en que se está” consiste al menos en *no ser lo que “hacemos o ponemos nosotros”*. (*Ibid.*) Cf. *La idea de principio*, p. 288: “... a todo el que, violentando las cosas... ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería”. *Vide* A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 81 ss. y 90 ss. para la evaluación crítica del nexo entre la duda y la reducción fenomenológica.

pone en una situación de *forma* necesariamente precedera, puesto que no cabe continuar viviendo a partir de dicho “fundamento”, cuyo único carácter fidedigno o “firmeza” es la pura ausencia de lo que se creía, lo cual no hace a la vida ni tolerable ni factible.

Pero, si esto es verdad, ¿cómo puede Ortega afirmar que esos dos estilos de vivir —el consueto de *estar en la creencia* y el extraordinario o de crisis que es el de *estar en la duda*— sean idénticos en modalidad y función, que no en contenido? El indicio más importante por el que es posible reconocer que una creencia determinada lo es en verdad es el *apoyo* que nos da al permitirnos vivir con eficacia, es decir, el que consiste en saber a qué atenernos y en poder decidir y actuar a base de dicho fundamento. Ahora bien, resulta por lo pronto contradictorio afirmar otro tanto del estar en la duda, ya que, como Ortega mismo lo ha señalado, la duda es justamente “la negación de la estabilidad”. Mas, ¿será del todo cierta esta impresión? Quizá sea también aquí muestra de sabiduría seguir el consejo socrático de no cejar en la comparación<sup>83</sup>. A ese fin, permítaseme reformular la posición de Ortega de manera intencionadamente paradójica al decir que la *duda primordial* consiste en vivir *sobre* el abismo, el ejercicio de cuya “virtud” consiste en *sostenernos* (y precisamente en el abismo), aunque sólo sea de modo insólito, pues lo hace *afirmándonos en la caída*, ya que no nos permite únicamente caer en principio, sino que, además y sobre todo, nos hace caer de hecho. Digámoslo con crudeza: el estar en la duda es una manera de vivir que consiste en *sostenerse en vilo*, o sea, en efectuar un modo de mantenerse en vida que no cabe en principio mantener. Pero es justo este *permanecer* en la caída lo que apunta en la dirección de una eventual salida de la duda mediante la creación de una nueva forma de vivir consueto, aunque sólo sea esto una mera posibilidad real, pues ¿qué mejor oportunidad y qué mejor aguijón tendríamos para *poder llegar* a superar la duda que dicha *permanencia en la caída de la duda*? Lo que es claro es que o la trascendemos o arribamos al término de nuestra vida, ya sea biográfica o biológicamente. Hay que afirmar, pues, que la duda —en este sentido primordial y *no metódico*— es por necesidad una *especie* de creencia, al menos en cuanto *se establece* de nuevo ocupante del estrato vital correspondiente al de la creencia que se desvanece o que ya se ha esfumado, ya que nos permite afianzarnos tanto como para que *se nos posibilite la vida en épocas de crisis*<sup>84</sup>, aunque sólo sea por el momento y sin certeza

<sup>83</sup> Cf. Platón, *República*, II, cap. 8, 375 d.

<sup>84</sup> Acentuemos aún más lo paradójico de esta novedad: la duda primordial se convierte en

de triunfo y así de supervivencia. O para ponerlo en las mismas palabras de Ortega: "... considero muy difícil *describir* lo que es la verdadera duda si no se dice que *creemos* nuestra duda"<sup>85</sup>.

Como sabemos, una de las posiciones fundamentales de Ortega es que, a diferencia del idear, el creer nos coloca directamente en la realidad. Ahora bien, si la *forma primordial del dudar* —no la metódica, que es cuestión de ideas<sup>86</sup>— es una manera de creer, no quedará más remedio que concluir que ese modo de dudar nos ha de poner también en la realidad sin mediación alguna<sup>87</sup>. Pero eso quiere decir que la viviremos entonces como lo impermanente y ambiguo<sup>88</sup>. O para expresarlo con mayor precisión: la duda nos sitúa en el precario "estado" en que *nos entregamos a creencias opuestas* "sobre" lo real, condición que nos aboca a ello con tal viso y directamente. Mas, en cuanto ingrediente esencial del dudar, la "caída" —tanto en el sentido de vernos abandonados a ella de súbito como en el de precipitarnos abismo abajo al carecer del suelo firme que nos ofrecería un cuerpo credencial sólito— es el resultado *no* de creer en eso o en aquello (y ni siquiera de creer en eso y en aquello) cuando ambas cosas se contradicen, *sino* de vernos arrojados por alternación y sin cesar de la ceca (que consiste en creer que esto es lo real) a la meca (en que creemos lo opuesto). Es éste el significado del dudar cuando se lo vive *a radice*, o sea, en cuanto "fluctuación" que nos deja "sin suelo

una forma de *fidelidad* a sí mismo en cuanto *esperanza* de su propia remoción, y es así también de índole *metódica*, aunque no lo sea (en el sentido cartesiano) en virtud de que se articule mediante reglas y secuencias lógicas de imperativos experienciales.

<sup>85</sup> IC, p. 392. (El énfasis es mío). Cf. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, iii, p. 71, *¿Qué es Filosofía?*, pp. 418-419 y *Unas lecciones de metafísica*, p. 111; vide también A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 123-124 y mi trabajo intitulado "José Ortega y Gasset's Categorical Analysis of Life", pp. 155 ss. para las nociones conexas de "llevarse a sí mismo en vilo" y "pesadumbre de la vida".

<sup>86</sup> Para ver cómo se aplicaría esto a la reducción fenomenológica, cf. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, Parte I, cap. 3.

<sup>87</sup> Esto es cierto con tal de que de la "extensión" del término "mediación" no excluyamos el camino por el cual venimos a caer en la duda, lo que por cierto no hace Ortega. Y no procede así sólo *de facto*, sino además y sobre todo *de iure* y metodológicamente. La ciencia satisfactoria o completa de la duda —en el sentido más radical de Ortega y no en el de Descartes o en el de Husserl— abarca la historia esencial de los motivos —personales y socio-históricos— que nos han llevado no sólo a caer en la duda, sino también a vivirla precisamente como esta duda en particular o como esta especie de ella en las circunstancias dadas. Cf. *La idea de principio*, pp. 191 ss. y A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 75-76.

<sup>88</sup> Cf. IC, p. 393.

bajo la planta. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda<sup>89</sup>. Pero ese “estado” en que nos hallamos al dudar de manera primordial es justamente lo que nos hace ver con claridad que ello es también cuestión de creer. Y lo que es más: de creer *demasiado*, pero —valga la paradoja— con la angustia de no dar pie, lo que quizá sea la razón por la cual se encuentra en las antípodas de la superstición<sup>90</sup>. Por tanto, no se trata de *dejar* de creer, sino de *no poder evitarlo*, pero de modo que el creer en cuestión resulta *insuficiente*, lo cual da pábulo a vivir también de otra cosa o *al menos en el entorno de tal en cuanto posibilidad*, aunque con igual debilidad. O como lo pone Ortega con esa

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 394. Cf. *La idea de principio*, p. 291 e *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, ii, pp. 56-57 y 58. La etimología de “dudar” es la siguiente: proviene “... del [vocablo] lat[ino]... *dubitare* [=] ‘vacilar’..., derivado de *dubius* [=] ‘vacilante’..., que a su vez lo es de *duo* [=] ‘dos’, por las dos alternativas que causan la duda”. (Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* [Madrid: Gredos, 1954], II, p. 200, col. 2). Un elemento necesario aunque insuficiente para encontrarse en la duda es lo que cabría caracterizar de *momento de inteligibilidad*. Así nos dice Ortega que “para que la duda exista es menester que tenga sentido...” (*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, vi, p. 116; cf. *Investigaciones psicológicas*, OC, XII, cap. 11, p. 424 y E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, i, § 14, trad. Manuel García Morente y José Gaos [Madrid: Revista de Occidente, 1976], pp. 251-252), o lo que es lo mismo: que tener sentido o ser inteligible implica, como es obvio, la indubitable distinción entre los dos opuestos ante los cuales vacilamos cuando estamos sujetos al dudar y, además y sobre todo, la que cabe establecer entre lo que se duda y aquello sobre lo que no hay duda (al menos en ese momento y nexos vitales: cf. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, p. 117). Es justo por esto último que Ortega añade precisiones esenciales, como puede colegirse de lo siguiente pese al alambicamiento de la sintaxis: “Dudar de algo es *entenderlo*, es *distinguirlo* de todo otro algo. Yo puedo dudar de A pero no puedo dudar de que lo que yo entiendo por A y someto a mi duda, sea lo mismo que lo que entiendo por B. Yo podría dudar de la verdad [en el caso del escepticismo *à outrance*] pero lo que no puedo dudar es de que lo que yo entiendo por ‘verdad’ mientras estoy dudando de ella es algo muy *distinto e inconfundible* con lo que yo entiendo por ‘error’ o por ‘falsedad’” (*ibid.*; el énfasis es mío). Cf. *Investigaciones psicológicas*, p. 400.

<sup>90</sup> La etimología de este vocablo es de por sí sugerente, pues procede de la palabra “[lat[ina]... *superstitio*..., profiamente]... ‘supervivencia’, deriv[ada]... de *superstare* [=] ‘sobrevivir’.” (J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 2.<sup>a</sup> ed. [Madrid: Gredos, 1967], p. 548, col. 2). Parece pues referirse a un creer positivo exagerado y, correlativamente, a una confianza cuasi-ilimitada en algo o en alguien; si así fuera, tendría ello que ver con un deseo por sobrevivir a toda costa (o a base de una firmeza insólita por lo extrema), en virtud de lo cual quizá equivalga al recurso de desesperación que consiste en tratar de superar la duda no tanto por ideación como por supresión. En la ideación, por contraste, aun en la que redundaba en una tesis evidente de toda evidencia, la duda permanece viva como lo que ha sido superado, aunque sólo se dé —en cuanto dimensión de la posición correspondiente— como lo que es en principio reactivable por el pensar *sensu stricto* o por cuenta propia, si es que en algún momento surge la necesidad de verificarlo.

su genial capacidad de nombrar y, por consiguiente, de conceptualizar con perspicaz penetración: la duda “consiste en la superfetación del creer”<sup>91</sup>. Cuando dudamos a este nivel y no como resultado del empleo de un recurso metodológico<sup>92</sup>, no nos vemos privados de la realidad, o sea, de lo que fundamenta y posibilita de inmediato el vivir, aun cuando sea por *mera* o hasta *provisional suspensión*. Más bien sucede lo contrario: la amenaza al vivir que va ínsita en la duda primordial y la angustia que tiene sus raíces en ella, en cuanto factores equipolentes de la misma, se nutren de lo opuesto, a saber: “... *esta [r]* en dos creencias antagónicas...”<sup>93</sup>, en dos realidades antitéticas.

La conclusión que se sigue es que no nos será posible sufrir largamente una situación dubitativa a ese nivel, como se ve en el denodado esfuerzo por salir de ella que puede surgir en las vidas y en las épocas caracterizadas por una crisis credencial<sup>94</sup>. “Estar en la duda” (o encontrarnos cara a cara con *la realidad de lo dudoso*) equivale a no saber qué hacer ante ello<sup>95</sup>, de lo que quizá provenga la superficialidad y la frivolidad generalizadas que son típicas de ciertos períodos como el nuestro, en los que se carece de tareas *propias* con que encargarse del vivir. La vida es siempre urgente cuestión de decisión y de acción que, en el mejor de los casos, procede en ésta a base de aquélla, aunque a menudo venga desprovisto todo ello de dramatismo alguno. Pero, como en coyuntura tal no se trataría de ignorancia sobre esto o lo otro sino sobre la propia indole de la realidad, nos veríamos entonces sujetos al imperativo tanto de intentar superarla como de hacerlo satisfactoriamente *en grado superlativo*, pues, para decirlo con franqueza, nos iría en ello la vida misma. Es de la mayor importancia saber a qué atenerse sobre aquello cuya naturaleza de última instancia *posibilita* —como requisito real o vivido— el vivir y, por tanto, la experiencia en cuanto generadora de auténtico sentido. Mas es esto exactamente de lo que estamos privados en los nexos críticos de

<sup>91</sup> IC, p. 394.

<sup>92</sup> Cf. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, i-ii y *Meditationes de prima philosophia*, i-ii; E. Husserl, *Ideen*, I, § 31; y A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 59 ss.

<sup>93</sup> IC, p. 394. El énfasis es mío.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.* Y esto al parecer ha de acontecer así, a menos que, como parte integral de los tiempos en que se vive, encontremos la peculiar falsificación de la vida que redundará en la ocultación o en la obnubilación de la duda por medio de una ingente *ideologización* (como sucede, en variadas formas, en las situaciones características del presente siglo). Cf. J. Marías, *Razón de la filosofía*, pp. 206-207.

<sup>95</sup> Cf. IC, p. 394.

la vida. A ese fin el hombre inventa *ab origine* —o, al menos, re-inicia de manera genuina— una actividad *sui generis*, pues no sólo consiste ésta en tratar de hacerse cargo de lo dudoso, sino además en intentar hacerlo con total justificación. Llamémosla *pensar*, al uso de Ortega. Como es obvio, no cabe esperar, cuando practiquemos esta formar de idear o imaginar, que procedamos de manera acostumbrada ni —lo que es más aún— que tengamos la seguridad de dar en el blanco. Lo que nos es preciso es que nos esforcemos —ni más ni menos— por lograrlo y que lo hagamos con la clarísima conciencia de lo que está en juego. Sin embargo, lo que por lo común hacemos cuando “nos ponemos a pensar en algo” es, en honor a la verdad, enfrentarse únicamente con uno u otro problema *a base de las creencias vigentes*<sup>96</sup>, pero lo que viene a exigirse de nosotros en situaciones de crisis es *exactamente lo contrario*, a saber: poner el intelecto en juego de lleno, que es lo que se necesita cuando lo que se acomete es justo el establecimiento del *horizonte mismo de la inteligibilidad*, o sea, del contexto donde se dirime la *problematicidad de la realidad como tal* y, por tanto, la concreta *posibilidad* de la propia vida y del vivir como tal en dichas circunstancias. Por consiguiente, es menester afirmar que el pensar *stricto sensu* está de más cuando se vive de la creencia, que es lo sólito, pero, cuando ésta falla, el hombre necesita de aquél y “se agarra a él como a un salvavidas”<sup>97</sup>, lo cual hay que tomarlo no sólo en serio sino hasta *in modo recto*, por cuanto lo que le va a aquél en ello es la propia vida, quizá biológicamente, pero sin duda en el sentido biográfico que correspondería al de la máxima socrática, según la cual “una vida sin examen no es vida [humanamente vividera para el hombre]”<sup>98</sup>. Y para esto no importa, por tanto, lo penoso del esfuerzo<sup>99</sup>. Claro está, pues, que el pensar busca *por lo pronto* rellenar precisamente los agujeros interpretativos que afectan *siempre* el tejido credencial de la realidad en que vivimos, pero podemos ir

<sup>96</sup> Para la noción de vigencia, Cf. HG, p. 266 y mi estudio intitulado “La acción y los usos intelectuales”, pp. 126-127. El cuerpo de las creencias vigentes sirve para establecer el *marco* que posibilita la acción vital y el pensar que ella requiere, al abarcar todos los grados de certidumbre de que es capaz este último. *Vide* mi estudio intitulado “Interpretación mundanal e identidad propia”, p. 121 y J. de Salas, “La creencia en la razón en Leibniz”, p. 87.

<sup>97</sup> IC, p. 394.

<sup>98</sup> Platón, *Apología* 38 a en *Obras Completas de Platón*, trad. P. de Azcárate (México: Compañía Editorial Continental, 1957), I, p. 109 y *Obras Completas*, trad. J. D. García Bacca (Caracas: la Presidencia de la República de Venezuela y la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 1980), I, p. 238.

<sup>99</sup> Cf. IC, p. 394.

aún más lejos al enfrascarnos en dicha labor, puesto que, en principio, nos es posible llevar dicho descubrimiento hasta sus últimas consecuencias, aunque esa manera de hacerlo *in extremis* sólo la precisen algunos hombres y —de entre ellos— la cultiven exclusivamente unos pocos. En dicho caso, y cuando se trate de ese estilo de pensar que desde antiguo se caracteriza de *metafísico* (ya sea *sensu lato* o *strictissimo*), nos veríamos inclinados precisamente a dar el salto cualitativo que consiste en reconocer que el pensar se ha transformado en un dudar de eso en que creemos o en que hemos creído, para así intentar captar lo real en su total desnudez, logrémoslo o no.

De acuerdo con Ortega, la filosofía primera es la forma última que el pensar *sensu stricto* puede adoptar<sup>100</sup>. Fue el estilo intelectual de comportarse que se inventaron algunos a fin de poder llegar a sobrevivir una vez que el repertorio de sus creencias hizo crisis o se puso fundamentalmente en tela de juicio<sup>101</sup>. Fue una nueva manera de pensar el mundo y la vida, pues consistió desde un principio en sustituir “las creencias entonces vigentes” por “la fe en el poder esclarecedor de la propia razón humana... la fe en la mera razón como intérprete de la enigmática realidad que nos rodea”<sup>102</sup>. La filosofía primera resulta ser así no sólo la actividad crítica decisiva del hombre en cuanto humano, sino también la fuente del mundo *ideal* que corresponde a la nueva creencia, o sea, a la “fe” en la razón como instrumento y actividad de interpretación que permite y exige —por propia responsabilidad— la tentativa de superar lo problemático de la realidad en cuanto tal, como se hará patente a través de la historia de las crisis que jalonan y definen la órbita y el trayecto de dicha nueva *práxis* intelectual. Tiene por tanto la filosofía primera *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

<sup>100</sup> Cf. *¿Qué es Filosofía?*, pp. 309-310 y *La idea de principio*, § 28. Véase la *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, i, p. 50: “... una ciencia de los últimos fundamentos de la vida. Éste es el sentido de la filosofía”. Paradójicamente el aspecto salvífico de ésta —al menos como pre-tensión— va mediado por el esfuerzo de llevar la duda al grado superlativo o, en palabras de Ortega, de “ampliar[la]... hasta el infinito, dudar de todo” (*ibid.*, ii, p. 61). Para el concepto de pre-tensión, vide A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, pp. 136-137, 156, 161 ss. y 168 y *Éthos y lógos*, ed. J. Lasaga Medina (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996), pp. 115, 138-139 y 142-143.

<sup>101</sup> Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, OC, IX, p. 409. Vide la p. 422 para las cautelas necesarias en el empleo del nombre “pensador”, sin duda anacrónico, con respecto a los jónicos y a otros de los fundadores de la “filosofía”.

<sup>102</sup> P. Garagorri, *Ortega, una reforma de la filosofía* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), p. 24.

sea, de sí mismo y de la circun-stancia, 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 (*alétheia*)<sup>103</sup> de lo cual es precisamente lo que la *origina* y a donde hay que retornar en toda situación de crisis radical. Pero para eso se exige que la filosofía se ejerza en cuanto esfuerzo deliberado y auto-consciente por dar razón de la creencia en la razón que le sirve de base (y, por consiguiente, de lo que se entrega o puede entregarse por tal tamiz). Y tal cosa es, claro está, lo que la diferencia de todo otro modo de idear y la hace redundar, por lo mismo, en un paradójico aunque necesario progreso hacia sí misma en cuanto actividad auto-justificativa<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Cf. *supra*, pp. 21-22 y n. 72.

<sup>104</sup> Cf. IC, p. 394; “[Prólogo] A [la] *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”, pp. 401-409 y *Origen y epílogo de la filosofía*.