

Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega

El atenuamiento a la realidad

La filosofía de Ortega se abre con una vinculación de unanimidad entre el yo y el mundo. En ella, la nueva imagen —«tercera gran metáfora»— que expresa la relación inmemorial del sujeto y el universo es la de los *Dii consentes*, «esas parejas de divinidades que según la religión de la antigua Grecia y Roma, tenían que nacer y morir juntas..., a las cuales llamaban por eso los dioses unánimes»¹. Con esto se postula figurativamente no sólo una solución al problema gnoseológico, sino también una respuesta a la pregunta por el ser que queda irremediabilmente atrapada y propuesta en aquél². Por desgracia, esta pregunta es sustancialmente equívoca. *Qué* sea el ser como predicado y *quién* el ser de que se predica, no son cuestiones idénticas, aún refiriéndose ambas interrogativamente a lo mismo. Entre ellas media la distancia que va de un planteamiento correcto *ab origine* a otro erróneo, siendo este último a los ojos de Ortega el propio de toda la tradi-

¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Sobre la razón histórica*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1979, pág. 54; (desde ahora se citará como RH). Cfr. asimismo: *Obras Completas*, vol. VIII, Revista de Occidente, 3.ª ed., Madrid, 1970, págs. 70-71. En adelante la sigla OC seguida de indicación de tomo y página remitirá a esta edición (vols. I y II, 7.ª ed., 1966; III y IV, 6.ª ed., 1966; V y VI, 7.ª ed., 1970 y 1973; VII y IX, 3.ª ed., 1969 y 1971), por la que citaremos siempre que sea posible. Únicamente las obras *Unas lecciones de metafísica* (Revista de Occidente, Madrid, 1974) y *Epistolario* (Revista de Occidente, Madrid, 1974), además de la citada al comienzo, se mencionarán con siglas particulares: LM y E respectivamente.

² «El suspicaz —escribe Ortega sobre Kant— se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real, Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella». OC, IV, 32.

ción occidental hasta Kant; pues, al pasar ésta por alto la primera cuestión, hereda subrepticamente —dándola por supuesta— una solución determinada: «ser» significa «ser-en-sí»³. Consolidándose esta trasposición metonímica, el uso efectivo del término acaba siendo inconciliable con su sentido original de pregunta —y respuesta— por «lo que hay». Así en Ortega la misma palabra puede funcionar dando nombre a hechos distintos y siendo a la vez criticada y necesaria⁴.

En realidad, la diferencia entre los dos sentidos mentados consiste en su oposición. Escamotear la pregunta por el *qué* del ser ha supuesto, en efecto, el apoyo a la noción del ser suficiente o «en-sí» (cuyo *quién* es la sustancia, sea mundana o subjetiva). Pero, por el contrario, proponer abiertamente esa cuestión conduce, sin duda, a reconocer la prioridad del problema sobre sus respuestas (en particular las heredadas) y, como consecuencia, a hacer de él elemento esencial de la solución que se postula. Con esto, el concepto de «ser» asume como propias la tarea, tendencia y pregunta humanas que lo hacen posible. De ahí que «ser» ya no pueda significar «ser-en-sí» sino, al contrario, «*ser-para-alguien*», relación, acto⁵. El ser se constituye en la comunicación entre el hombre y la realidad: así, al tiempo, se explica a partir de esa relación y se aplica prioritariamente a ella. Tal función dinámica (entre yo y circunstancia), «*ser-para*» o *perspectiva*⁶ constituye el *qué* último del ser que metaforizan los *Dii consentes*. Y el *quién*, el nombre de esa realidad relativa es el de «*vida humana*». Bien entendido: la vida es, en un sentido, el presupuesto mismo de que haya ser (de ahí que éste sea, como veremos, una creencia humana); pero, a la vez, la vida es ser —«ser-para»— en la medida en que con ella se responde a una pregunta del hombre por aquél: en este caso la pregunta del filósofo. Para la filosofía, por eso, la vida es clave hermenéutica de sí misma y simultáneamente explicación del universo. En último término, «la filosofía... va detrás de sí misma, se ve como forma de vida, que es lo que es concretamente y en verdad: en suma, se retrae a la vida, se sumerge y ella —es por lo pronto, meditación de nuestra vida»⁷.

El reconocimiento de que la filosofía radicada en la vida es inelu-

³ OC, IV, 54-55.

⁴ Para esta ambivalencia cfr.: OC, VII, 394, 407-408 y 410-411.

⁵ «El sujeto *pone* en el universo el ser; sin sujeto no hay ser. El, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse. De este modo se convierte el ser de "cosa" en acto. Pero no se recaiga en lo que precisamente queremos evitar: no se trata de que ahora lo único que *es* (donde *ser = en sí*) resulte un acto, con lo cual no haríamos sino convertir al acto en una *causi-cosa* o *quisicosa*. No es el acto *quien es*, sino que el acto "produce" el ser, lo pone». OC, IV, 56.

⁶ «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?». OC, I, 321; también OC, XI, 369-373.

⁷ OC, VII, 405. (Y el genitivo es aquí tanto objetivo como subjetivo.)

diblemente pregunta por el ser⁸ y de que, no obstante, este ser es ya una hipótesis propuesta en la pregunta, brinda así a Ortega una óptica nueva (acaso no muy conscientemente practicada). Y ello en lo referente a la limitación ontológica que, bajo la forma de una idea antropológica del ser, se impone a sí misma la doctrina⁹. Porque la noción de vida humana que aquí subyace «ni es "puesta" ni "dada", sino "tematizada" como una nueva hipótesis, una nueva forma de "dar ser", de "salvar la apariencia"»¹⁰; y es así explicable desde la misma teoría del ser, desde la propia ontología a que da lugar. Por eso puede decirse que «sólo nuestra vida tiene por sí misma "sentido", y por tanto es inteligible... Nuestra vida es el intérprete universal»¹¹.

Este principio explicativo da origen a una teoría del saber, a una teoría del proceso vital en que se hace posible el conocimiento; tal es el lazo interno último que vincula la metafísica a la epistemología en Ortega. Pero en ello radica precisamente el problema. Porque todo saber es, al tiempo que consecuencia, también requisito de sentido de la vida; el saber es primariamente una necesaria toma de posición ante un elemento diverso y, eventualmente, adverso. El ser constituye sólo una de las posibilidades que se abren como respuestas interpretativas, como modos de saber. Haya o no «ontificación» de la realidad (una realidad que, en cuanto referencia preinterpretativa, únicamente puede aparecer como enigma), siempre hay «mundificación». Es decir: formación de una imagen intelectual del universo que el hombre desde su situación y en su intimidad —*ensimismamiento*— practica tras la inmersión directa en él —*alteración*—¹². Así, el tema del ser queda remitido a la función de orientación vital que lo origina; y el saber toma el lugar rector que, como medio o método de «mundificación», le corresponde¹³.

Los «mundos» (o «*mundos interiores*»), como operaciones de orientación y dominio exigidas por la vida, conforman conjuntos de ideas, de contenidos de pensamiento propuestos a la realidad; son *cosmos* o

⁸ OC, IV, 54.

⁹ Aunque no hay que exagerar esta posición, como GARAGORRI, P.: *Relaciones y disputaciones orteguianas*, Taurus, Madrid, 1965, págs. 42-43 nota. Más plausible es la opinión de FERRATER MORA, J.: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, 3.ª ed., Barcelona, 1973, págs. 135-137.

¹⁰ SILVER, P. W.: *Fenomenología y razón vital*, trad. de C. Thiebaut, Alianza, Madrid, 1978, pág. 170.

¹¹ OC, VI, 385. Cfr. también LM, 148-149, donde partiendo de la vida como sujeto definido de la pregunta ontológica, se concluye lógicamente en ella como respuesta, origen objetivo de la pregunta.

¹² OC, V, 24, 33-34 y 400-401.

¹³ En rigor la dependencia del saber respecto a la praxis vital implica, a la inversa pero por lo mismo, una necesidad práctica de saber para actuar, es decir, una dependencia de la acción respecto a la interpretación. OC, VIII, 70-71, 267; OC, V, 304.

perspectivas intelectuales sobre «lo que hay»¹⁴. De ahí que, por un lado, se trate de imágenes de lo real surgidas de conductas imperativas también reales y, por otro lado, de irrealidades, existencias intangibles producto de la interpretación. Esta es la aporética dualidad del saber. «Si... tomamos las ideas según son —meros esquemas subjetivos— y las hacemos vivir como tales... —en suma, si nos proponemos deliberadamente realizar las ideas—, habremos deshumanizado, desrealizado éstas. Porque ellas son en efecto irrealidad. Tomarlas como realidad es idealizar —falsificar ingenuamente. Hacerlas vivir en su irrealidad misma es... realizar lo irreal»¹⁵. La ceguera ante esta exigencia conduce a una doble paradoja. Primero, a la noción de «adecuación» entendida como coincidencia —aunque sea «virtual»—, según la cual queda en la mente la huella hueca de la cosa, a la vez pretendidamente ausente y presente en ese su propio vacío. Segundo, a la idea de la supresión epistemológica del sujeto, que ha de estar sin estar, como ejecutor del acto que es simultáneamente ajeno e irresponsable de su contenido. En ambos casos lo que está en juego es la propia explicación del proceso de referencia del saber a la realidad.

Con todo, no queda claro cómo puede una concepción vital y «pragmática» del saber compaginarse con esa imagen dualista de «lo real» y «lo ideal» y, caso de lograrlo, en qué beneficiaría a la aclaración del problema epistemológico. Si las ideas (la «cultura») son interpretaciones, irrealidades, ¿cómo consiguen cristalizar en un comportamiento que tenga sentido, sea una prueba viva de las bases poéticas de que nace y, además, cuente con una efectiva relevancia práctica? El enunciado de esta tarea, según Ortega, está en la definición misma de la razón entendida como *razón vital*: «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad..., con lo trascendente»¹⁶ —se entiende: en el contexto de una praxis. Pero el cómo de esta función es precisamente lo que se trata de explicar. La cuestión radica aquí en el proceso concreto a través del cual la irrealidad esencial del pensamiento entra en contacto con la dureza de lo fáctico y nos lo ofrece traducido a mundo o a ser, es decir, como *interpretación*. Para ello la razón, si quiere operar como tal, ha de atenerse no sólo al gobierno ideal del sujeto sino también a las exigencias de la objetividad. De lo contrario, la fantasmagoría y la mistificación son inevitables y, en ese caso, lo es igualmente, con toda seguridad, la impotencia de la praxis. De ahí que también para el sujeto se haga necesaria la consecución de un lazo íntimo con la realidad que proporcione sentido al mundo y seguridad a

¹⁴ OC, V, 24 y OC, VI, 352. Cfr. asimismo RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 123.

¹⁵ OC, III, 376. Es innecesario advertir que el término «realidad» se usa aquí en dos acepciones: como realidad propiamente dicha y como existencia.

¹⁶ OC, VI, 46-47.

su vida¹⁷. ¿Cómo?, ¿cuál? Hay, sin duda, distintas razones, diversos sentidos posibles del mundo, determinados en cada caso por la vida, «intérprete universal». Pensar es tanto el pensar mítico como el científico, el religioso como el artístico; todos trazan vías diferentes hacia lo mismo: la seguridad. Cada mundo, cada *Weltanschauung*, es una unidad de sentido originada en la práctica de un *modo de pensar*, de un *método* peculiar —incluido el conocimiento, orientado al ser¹⁸.

Pero lo decisivo es el mecanismo que puede hacer efectivos esos métodos, independientemente de su diversidad. Porque el desarrollo concreto de todo saber es vitalmente idéntico. La búsqueda de seguridad, en cuanto *seguridad intelectual*, se traduce en la necesidad de afirmación de la realidad a través del pensamiento. Se intenta acceder a lo trascendente porque en el origen de la tarea poética hay siempre un problema vital sobre lo que nos rodea, una ignorancia que genera inseguridad y que, por tanto, exige ser superada. A tal fin están dirigidas en general las ideas. Con ellas, la razón hace un ensayo de dominio del problema planteado. Y para que este ensayo proporcione seguridad no basta con su mera existencia, sino que requiere nuestra adhesión, la adhesión a su verdad¹⁹. En el orden de las ideas, por consiguiente, el mecanismo que puede aportar seguridad es la *claridad* y la *verdad*. Es decir, el asentimiento subjetivo (certeza) otorgado a una idea que se nos presenta con la evidencia de ser la realidad misma²⁰.

Ahora bien, ¿es esto bastante? ¿Puede el sistema de las ideas verdaderas cumplir el objetivo de seguridad que la vida demanda, habida cuenta que su verdad no es, de nuevo, más que una «combinación de ideas»?²¹ Dicho de otro modo, ¿son las ideas verdaderas «reales» para el hombre? Sin duda alguna, no; la racionalidad de los pensamientos ciertos no es el fondo de la racionalidad sino su superficie. La razón, entendida como *razón vital*, desciende hasta los fundamentos vivenciales del saber que sustentan y sirven de trama a las ideas. Estos fundamentos son precisamente las creencias.

¹⁷ Cfr. OC, V, 530.

¹⁸ Cfr. OC, V, 531. La pregunta por el ser es la pregunta filosófica por excelencia únicamente en la medida en que el propio «lenguaje» cognoscitivo la exige; pero no es una pregunta necesaria ni radical en un sentido general o absoluto —para el pensamiento, para la vida.

¹⁹ BAYÓN, J.: *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, págs. 65 ss. y 94.

²⁰ OC, V, 388, 402. Cfr. igualmente BOREL, J. P.: *Introducción a Ortega y Gasset*, trad. de L. Pérez Latorre, Guadarrama, Madrid, 1969, págs. 242-243.

²¹ OC, V, 389.

Saber y creer: la noción de creencia

Las ideas son constitutivamente fluctuantes; ocupan el rostro variable de la vida y, en esa medida, reclaman como la otra parte de sí mismas, como su complemento esencial, un principio de firmeza²². Ellas no forman en última instancia más que un momento pasajero de atenuamiento a la realidad; ni son cronológica ni jerárquicamente primeras. Ante ellas están las creencias, por debajo las creencias las sostienen. Los problemas, que dan origen a la máquina intelectual, surgen allí donde previamente impera la seguridad de la creencia y, en las zonas básicas de la vida, la carencia de seguridad tiende a ser cubierta de nuevo con creencias. En suma, si el mundo del hombre está compuesto de creencias, problemas e ideas²³, son aquellas las que tutelan genética y ejecutivamente a éstas y no a la inversa. Para cada individuo las ideas son *contenidos propios* sobre la realidad, pero las creencias son directamente *continentes reales*; es decir, además de contribuir a la formación de «mundos imaginarios» constituyen parte de la circunstancia²⁴. «Creencias y medios son lo *dado* a cada vida humana: *mediante* ellos vive, es decir, hace otras cosas (por ejemplo, inventa nuevas ideas que en su hora llegarán a ser creencias...). En la tarea de subsistir en un mundo constituido por esas creencias y medios, más los problemas frente a los cuales se encuentra sin creencias ni medios, consiste lo que llamo el "argumento" de la vida»²⁵.

La creencia es la seguridad primitiva y original de la vida. Comienza siendo la «tierra firme» última de la existencia, su mundo —*creencia viva*—. Sin dejar de funcionar como sustento vital puede asimismo debilitarse y perder eficacia en su acción, convertirse en tópico o manera de decir; deviene entonces *creencia inerte o muerta*²⁶. Tras ella crece generalmente la duda. Según Ortega es la duda un modo de creencia, pertenece al mismo estrato vital. «La duda no es un "no creer" frente al creer ni es un "creer que no" frente a un "creer que sí". El elemento diferencial está en lo que se cree»²⁷. La duda se distingue de la creencia perdida precisamente en que su estar es un estar en y entre dos creencias, un estar sobre lo inestable, o sea, en una situación insostenible. Por ello se moviliza inmediatamente el intelecto, dando lugar a las ideas. «Pensamiento es cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto»²⁸.

²² BAYÓN, J.: *O. c.*, págs. 69-70. Cfr. OC, IX, 720.

²³ OC, VI, 17; OC, V, 500; OC, IX, 400.

²⁴ OC, V, 124. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *O. c.*, pág. 196.

²⁵ E, 117.

²⁶ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *O. c.*, pág. 129.

²⁷ OC, V, 393; OC, IX, 417.

²⁸ OC, V, 530.

Más aún, el pensamiento verdadero, «la certidumbre [de la idea] es el *Ersatz* de la creencia»²⁹. En una palabra: el *optimum* vital de cada idea reside en la creencia correspondiente, que a su vez está o puede estar *in fieri* en ella. Se diría, en este sentido, que las creencias son la condición de posibilidad vital de las ideas.

Ahora bien, estructuralmente ¿qué es una creencia?, ¿cuáles son sus notas distintivas?³⁰ Se trata aquí precisamente de perfilar el lugar lógico y las conexiones que definen su sentido en la obra de Ortega, de compilar y de sugerir sus rasgos centrales y su alcance teórico.

1. La creencia se aparta y opone a la idea como consecuencia de la diversidad de su *función vital*. La distinción entre ambas no es, pues, psicológica porque no es el acto psíquico lo decisivo; tampoco es gnoseológico puesto que el estatuto y el rango cognoscitivo de ambas pueden ser idénticos. Carecen también la lógica y la ontología de relevancia para ella, porque lo que aquí está en juego no es ni la índole de la realidad tratada ni el tipo y la validez del discurso utilizado para llegar a ella³¹. Lo creído puede ser tanto una realidad empíricamente inexistente (*i.e.*, el *Fatum*), como, a la inversa, un mecanismo de la naturaleza (el heliocentrismo); y puede serlo de igual modo de principio lógico (como el de identidad) que un dogma lógicamente contradictorio (la Trinidad). Por ello, sólo en la medida en que estos contenidos ocupan un lugar u otro en el universo vital del individuo, pueden distinguirse como ideas o creencias. La vida consiste justamente en esa actividad necesaria y selectiva del sujeto en el mundo³²; por consiguiente, la creencia sólo aparece como tal —y es discernible de la idea cuando se presenta como acción o, mejor aún, como ingrediente orgánico de una acción. Tan sólo el papel que diferencialmente pertenece a una y a otra en la práctica individual o histórica concreta es así capaz de arbitrar un criterio³³.

2. Las creencias son, por encima de todo, «*draomas*», es decir, «ideomas» hechos acción viviente. Denomina Ortega «ideoma» a todo pensamiento que explicita un dogma... sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo... El ideoma cuando es

²⁹ OC, VIII, 290.

³⁰ Pasamos aquí por alto el problema de la formación de la teoría de la creencia en Ortega e, incluso, el de sus influjos más directos. Cfr. sobre esto MORÓN, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, págs. 277-278 y 163; además GARAGORRI, P.: *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid, 1970, pág. 214.

³¹ Nos excusamos de entablar una discusión explícita (que no está en Ortega, aunque podría reconstruirse) sobre estas observaciones. Aquí se trata únicamente de «situar» el sentido de la creencia orteguiana respecto a otros significados con que ha contado. Ortega hace casi por completo abstracción de ellos y tan sólo menciona algunos de pasada (y acaso no los más importantes): los estoicos (OC, VIII, 250-251), Sto. Tomás y Suárez (OC, VIII, 253-256), Stuart Mill (OC, VI, 17 nota), por ejemplo.

³² OC, VII, 414-415.

³³ Cfr. OC, V, 384 y OC, VIII, 259.

puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente... se convierte en una efectiva realidad y es un «*draoma*»³⁴. El contenido —*dictum*— puede ser idéntico; es el *modus* de la acción el que precipita la diferencia. La acción es así contexto único en el que una creencia existe. Si acaso tiene algún sentido hablar de las ideas como objetivaciones extrañadas al pensamiento, no cabe en absoluto un lenguaje similar sobre las creencias; ellas no son un contenido sino la función ejecutiva de un contenido, no un producto sino un acto —aunque un acto interminable—. Por eso pueden ser consideradas como «principios *a tergo*», contrapunto de los principios ideomáticos del contenido y presupuesto suyo³⁵. En este sentido, también el orbe intelectual del individuo está sujeto a ellas, al modo como se está sujeto a la tierra que se pisa. Dicho de otra manera: las creencias son *fuerzas latentes*, ajenas al horizonte inmediato de cada acción o cada pensamiento del sujeto, pero *compresentes* en cada uno de ellos y en su integridad³⁶. Esa latencia vital se manifiesta psicológicamente quizá bajo la forma de lo inconsciente o lo habitual, pero desde el punto de vista de la vida es un síntoma del nivel *más profundo* en que se sitúan las creencias respecto a las ideas³⁷.

3. Como consecuencia, el rango funcional de las creencias es distinto y superior al de las ideas; ambas ejercen como medios de atenuamiento pero de modo muy dispar. La creencia es la *actualización* de un *estado* vital firme y temporalmente estable³⁸, mientras que la idea —el pensarla— es, hablando con propiedad, una *actividad discreta*³⁹. La idea, la opinión ha de ser formada y vindicada, si es necesario reformada y, con mucha frecuencia, abandonada. Idea es objetivación del pensamiento, y éste es una perpetua mutación, un proceso que «termina» pero no acaba, un constante «progreso hacia sí mismo»⁴⁰. La creencia establece el suelo para ese movimiento, la base en que se asienta. Hablando en general, la creencia constituye el fondo último de nuestro sistema de atenuamiento a la realidad; las ideas con su andamiaje intelectual. Por ello repite Ortega que hay ideas —*creencias*— que somos, en que estamos, que nos tienen o sostienen, en que nos encontramos, e ideas —*ocurrencias*— que tenemos, producimos, con que nos encontramos⁴¹. A causa de esta actividad, su función dista también en alcance. Cada creencia, como estado, impregna sin pausa todo nuestro

³⁴ OC, VIII, 258 nota.

³⁵ OC, VIII, 258-259; OC, IX, 516.

³⁶ OC, VIII, 259-260.

³⁷ OC, V, 386-387 y 500.

³⁸ OC, VI, 13-14; (podría decirse también que es la perpetuación de un acto).

³⁹ OC, VI, 391.

⁴⁰ OC, VI, 413-415.

⁴¹ OC, V, 384-386; OC, IC, 720-721.

comportamiento y ejerce la máxima eficacia sobre él. Las ideas, sin embargo, se dirigen a objetivos determinados, puntuales y, aún así, su vigencia es limitada y exigen renovación continua; son un rehacer constante del hombre frente a la estabilidad dada de la creencia⁴².

4. El modo de existencia o de presencia efectiva de lo que se cree es el «*contar-con*» (a diferencia del pensar, reparar o tener conciencia con que nos aparecen las ideas). «“Reparar”... equivale a lo que tradicionalmente se llamaba “tener conciencia de algo”, y el simple “contar con” expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación»⁴³. Así pues, en la creencia no se ejerce ninguna operación intelectual, por más que quepa tratarla *a posteriori* como un contenido susceptible de ser pensado. Esto es justamente lo definitorio del creer: la adhesión preintelectual o, más bien, la *suposición* vital de algo⁴⁴. Pero ello es asimismo lo característico de la realidad, en tanto que ésta es para el hombre aquello con lo que topa y se encuentra. «Esto es creencia —dice Ortega—: contar con algo porque *nos* está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos»⁴⁵. Esa correspondencia explica el que las creencias se confundan con la realidad o, para mejor decir, que sean para nosotros la realidad misma⁴⁶. Ellas, como las cosas, *nos constan* independientemente de nuestra voluntad; las ideas, al contrario, dependen en gran medida de ella. Pero, lo que es más importante, la propia posibilidad de pensar algo exige que ese algo haya estado en una relación previa conmigo que no sea meramente pensarlo, sino contar con ello⁴⁷. La creencia, por tanto, constituye un modo de vivencia primario de la realidad. *Id est*, la realidad nos aparece bajo la especie de creencias: éstas se superponen a ella proporcionando una imagen fija que nos permite la conducta. De ahí que las creencias sean, en todo caso, creencias *reales*, donde «realidad» no significa fidelidad a lo que hay, sino efectividad u operatividad vital.

5. Las creencias ejercen como *facilidades* en la vida. Pero no es, sin embargo, el mundo tratado bajo la forma de creencias simplemente un cúmulo de facilidades o de *prágmata*⁴⁸, pues es él ya una interpretación; tampoco nos dan necesariamente las creencias una imagen optimista de las cosas. Lo decisivo es que, en general, nos aportan una vi-

⁴² Cfr. OC, IX, 721; OC, V, 387; OC, VI, 14.

⁴³ LM, 53-54. Cfr. asimismo OC, V, 386-387 y OC, VIII, 288.

⁴⁴ Cfr. FERRATER MORA, J.: *O. c.*, pág. 85; y OC, VI, 14.

⁴⁵ OC, VI, 62.

⁴⁶ OC, V, 405.

⁴⁷ OC, IX, 57-58; LM, 91.

⁴⁸ Que no lo es primariamente, porque la creencia, aunque sólo sea por lo que tiene de idea, desborda ese nivel de realidad: para ella hay ya cosas y sentidos. Cfr. la opinión diversa de RODRIGUEZ HUESCAR, A.: *O. c.*, págs. 130-131.

sión de la realidad que, sea del signo que sea, nos facilita su trato. Y esta facilidad vital que proporcionan no es adicional, potestativa o superflua, sino precisa para que el sujeto pueda mantenerse a flote: no hay vida posible sin creencia. Si el hombre tuviera que hacer consciente todo aquello que necesita saber para actuar, el más mínimo comportamiento exigiría de él un esfuerzo intolerable; ¿qué decir de las conductas más técnicas o especializadas? Cuanto más elevado es un comportamiento vital, según Ortega, tanto menor es su firmeza y tanto mayor la posibilidad de error. Por ello juega la creencia, en cuanto fenómeno básico, en todo momento como facilidad, relativa pero indispensable para el cumplimiento y la inteligibilidad de cualquier práctica humana⁴⁹.

6. Las creencias poseen asimismo *estructura histórica*, en tanto que son expresión de la historicidad radical de la vida humana. Ello no debe confundirse con la mera ontogénesis a partir de la idea; pues, por ésta tan sólo se da fe del origen objetivo de un contenido creído en su gemelo pensado. Se mantiene así en el aire el proceso concreto que aclara cada transición singular; y, sobre todo, queda inexplicada la realidad filogenética y el desarrollo preciso de las creencias, *i. e.*, su *res gestae*. Se trata, por tanto, de *comprender* no sólo el nacimiento de las creencias, sino también su sedimentación, modificación y expansión social, la relación entre ellas y con los demás ingredientes de la situación, el cambio de su papel histórico, su decrepitud, muerte y sustitución. A todo ello habría que añadir la propia relevancia histórica de la creencia como mecanismo decisivo de asunción del pasado en el presente y proyección de éste hacia el futuro; gracias a esto «el hombre es, por encima de todo, heredero», y «tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica»⁵⁰. Por lo demás, la subordinación gnoseológica, por su origen, de la creencia respecto a la idea, invierte el proceso histórico real, en el que es ésta la que se fundamenta en aquella; y contraviene, al tiempo, su primacía vital —metafísica, podríamos decir—, pues aunque una creencia sea refutada como idea continúa operando efectivamente como creencia (sigue siendo creída)⁵¹.

«En una creencia no se entra, sino que mágicamente se encuentra uno en ella desde siempre. La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre “la fe de nuestros padres”, es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegásemos...»; «se está en ella, y entonces es para nosotros la realidad misma. Un buen día nos despertamos, y no menos mágicamente se ha volatilizado, sin dejar rastro»⁵². Esta configuración determina varios caracteres especiales de las creencias, derivados di-

⁴⁹ OC, VII, 346; OC, V, 534.

⁵⁰ OC, V, 399; OC, V, 534.

⁵¹ Cfr. RH, 22.

⁵² OC, V, 502.

rectamente de la historicidad. Primero el hecho de que la creencia sea subjetivamente *irrevocable* frente a la ductilidad y refutabilidad de la idea; ello es debido a la sedimentación histórica que hace de lo tradicional la representación de la realidad misma⁵³. Esa es también la fuente de la *ceguera de y ante* las creencias: *de* porque la creencia puede pasar por alto e, incluso, oponerse a muchos resultados cognoscitivos, *v. g.*, de la percepción misma⁵⁴; y *ante* porque el sujeto usualmente ignora sus creencias, que «no están, sin más en la superficie visible y audible de una época, de una vida»⁵⁵. Por último, la creencia resulta objetivamente *perecedera*, aunque esta constatación no está al alcance del sujeto particular más que, precisamente, en la medida en que la creencia entra en crisis y, con ella, la propia vida. En suma, mediante la creencia el hombre vive a crédito del pasado y, por consiguiente, determina según él su propio mundo, que adquiere así una profunda dimensión histórica.

7. Las creencias son irracionales, y lo son en un sentido preciso aunque no absoluto. «Las ideas son ideas de o sobre algo y..., por lo tanto, sólo son ideas cuando nos hemos hecho presentes, además de su sentido riguroso, las razones que fundan su verdad y demuestran su error. Sólo entonces, gracias a sus razones, son racionales»⁵⁶. Pero «...una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en razones ni en motivos. En el momento en que esto acontece, no sería pura creencia»⁵⁷; porque no hay creencias ciertas y creencias falsas, sino sencillamente creencias. Estas lo son, en rigor, no cuando es verdad su contenido (*creencia-idea verdadera*), sino cuando se tiene fe en su realidad (*verdadera creencia*). Así cada acto de fe del sujeto es indiferente a la racionalidad que porta o, al menos, tolera su objeto. Es decir, la creencia no encuentra su justificación en el individuo concreto en que opera; éste es irresponsable de ella. Y sin embargo no carece de racionalidad en la medida en que constituye una forma de atenuamiento a la realidad; si bien su esquema de racionalidad es deudor de su función y no de su semántica, del pasado y no del presente, de la comunidad y no del individuo. Con la creencia el sujeto asimila, así, ignorante de su razón, lo que es radical y vitalmente razón. Y, más aún, *de facto* la creencia actúa igualmente como razón del individuo, aunque como razón no poseída intelectualmente por él, como razón inconsciente. Por ello justamente la creencia alcanza el mayor grado de atenuamiento —o «saber»— y el *maximum* de eficacia práctica; en este sentido puede afirmarse paradójicamente que constituye «el nivel más profundo en que

⁵³ OC, VIII, 289; también RH, 235.

⁵⁴ OC, II, 734.

⁵⁵ OC, V, 500; OC, VIII, 254; OC, IX, 50.

⁵⁶ OC, VII, 263.

⁵⁷ OC, V, 501.

la razón opera como razón vital»⁵⁸ o, mejor aún, como razón histórica. De hecho, advierte Ortega, los cambios de actitud, las variaciones vitales, las crisis históricas están todos ellos inspirados y mediados por creencias e interacciones de creencias. Ellas ocupan, por tanto, el plano verdaderamente serio de la vida, frente a la racionalidad fantástica de la ciencia y de las teorías⁵⁹.

8. Las creencias *componen un sistema*. Pero su sistematicidad no procede de la materia creída; no se trata de una articulación ideológica o semántica. Bajo esta óptica forman simplemente un «repertorio»⁶⁰ y existe entre ellas una incongruencia potencial, como consecuencia de la respectiva irracionalidad de su asunción. Peor, por el contrario, desde la perspectiva de la funcionalidad vital, se integran en lo que podría denominarse una «unidad básica de atenuamiento»; «unidad» por el objeto singular que las anima, «básica» por urdir tan sólo la trama común en la que juegan su papel respectivo problemas, ideas y ulteriores creencias. Así, en un momento histórico determinado, para un individuo se arma un sistema que sirve de urdimbre al mundo⁶¹, ya que éste se ciementa y construye *desde él*, a su costa. Tal sistema tiende a ser completo pero nunca lo consigue (a tal fin las ideas actúan cubriendo ortopédicamente el hueco de las creencias); se trata pues de un *sistema abierto y móvil*⁶². Además *se estructura en estratos jerárquicos*; cada uno de ellos cuenta con mayor relevancia vital que el posterior y, a la vez, le sirve de apoyo. Hay así creencias primitivas y creencias derivadas de creencias, del mismo modo que la articulación del sistema hace posible en la práctica la combinación orgánica de unas creencias con otras. Si, por el contrario, una estructura sistemática estuviese ausente en absoluto del ámbito de las creencias, no sólo se harían inviables un atenuamiento unívoco y una conducta coordinada, sino que también «sería imposible el conocimiento de la vida humana»⁶³.

9. Las creencias son fundamentalmente *sociales*. Cierto que existe la fe individual; cierto también que en todo caso hay alguna modifica-

⁵⁸ BAYÓN, J.: *O. c.*, pág. 66. Véanse, por ejemplo, OC, VII, 345-346 y OC, IX, 548-549. Cfr. ASIMISMO MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, 11.ª ed., Madrid, 1971, págs. 203-204. Por el contrario, opinión que imputa un irracionalismo neto a Ortega en lo tocante a las creencias es la de NICOL, E.: *Historicismo y existencialismo*, Tecnos, 2.ª ed., Madrid, 1960, pág. 344.

⁵⁹ Cfr. RH, 234 y 24; OC, IX, 548.

⁶⁰ OC, VI, 14.

⁶¹ OC, V, 135.

⁶² GAETE, A.: *El sistema maduro de Ortega*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, pág. 86: «Siendo nuestro proyecto de vida en todo momento total necesitamos una interpretación de la realidad igualmente total. A eso tiende nuestro sistema de "creencias" sin lograrlo completamente nunca». Como consecuencia, el sistema de creencias ha de ser considerado como un subsistema del sistema global de atenuamiento a la realidad, de nuestro «mundo».

⁶³ OC, VI, 14-15; RH, 234.

ción singular, de rango secundario, en las creencias. Pero éstos son testimonios inversos de lo mismo, a saber: que en el sentido riguroso del término, creencia equivale a creencia colectiva y sólo analógicamente puede referirse a lo personal o a la comunidad particular⁶⁴. Más aún, coincidan o no entre sí el sentir del individuo y el de la sociedad, es siempre para aquél la creencia social una realidad mundana que se le impone forzosamente. La creencia colectiva posee siempre mayor firmeza y es hegemónica sobre la personal⁶⁵; su objeto deviene así en «dogma social». «La realidad... tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia»⁶⁶. La vigencia es justamente la propiedad definitoria de todo lo social. Ortega denomina «usos» a los fenómenos propiamente colectivos y hace constar que lo son únicamente en la medida en que se mantienen vigentes⁶⁷. Como realidades sociales, forman parte de nuestra circunstancia y, en cuanto tales, se nos imponen; como hechos humanos son históricos y, por ende, mutables. Por ello, la *vigencia* es a los usos lo que la existencia física a las cosas. Dicho con otro giro: si realidad es aquello que hallamos ante nosotros y distinto de nosotros, entonces es tan real la dureza de una piedra como el capricho de una convención social o la disparatada pretensión de una creencia⁶⁸. El que ésta, por ejemplo, se nos presente como tal depende de su vigencia social; se comprende así por qué no se dan estrictamente creencias individuales. La norma de conducta impersonal, lo que *se hace*, el uso, no depende de modo alguno de su actualización singular; al contrario, la origina. El tránsito de una convicción —idea— a una creencia —uso— equivale, pues, al tránsito de lo personal a lo colectivo. Así la creencia queda investida de los caracteres y propiedades de los usos con respecto a los individuos que los ejercen. Ello explica, primero, el que carezca de sentido o sea *ininteligible* para cada una de las existencias particulares. La *generalidad colectiva* de la creencia, su extensión a todos los miembros de la comunidad, es asimismo una nota derivada de la noción de uso. Pero es de destacar, por encima de todo, el carácter *coactivo* con que se impone y, por consiguiente, la previsible consecuencia penosa que causa su contravención⁶⁹. En realidad, la creencia pertenece a los llamados «usos débiles y difusos», aquellos que, a diferencia del poder directo del derecho o el Estado («usos fuertes y rígidos» am-

⁶⁴ OC, VI, 61; OC, VIII, 255.

⁶⁵ Cfr. RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *O. c.*, pág. 129.

⁶⁶ OC, VI, 19.

⁶⁷ Cfr. por ejemplo OC, IV, 297.

⁶⁸ E, 123.

⁶⁹ OC, VII, 234-238 y 264-265.

bos), se imponen por decantación consuetudinaria y ambiental⁷⁰. Mas no por ello les es ajena la coacción. A los ojos de Ortega, la eficacia máxima de lo social en el sujeto no se logra mediante un control disuasorio directo sobre él, sino a través de las «formas colectivas de la sociedad», que *constituyen* un estado primario de su persona; así «aunque, ejecutando un acto violento yo me separé de esa sociedad la llevaré dentro de mí»⁷¹. La creencia, de este modo, se erige como una de las fuerzas colectivas mayores y más profundas y, a la vez, como la mejor de las señas de identidad de un pueblo y de una época. Con la ayuda de un procedimiento comparativo puede, por tanto, el análisis de las creencias convertirse en un método de investigación histórico-social importante⁷².

Creencia, verdad, sociedad

La creencia es una línea de escape del saber; en ella éste pierde el carácter ideal del pensamiento para hacer posible la esencia de su función vital: el atenuamiento a la realidad y la seguridad que de ello se deriva. Este proceso de «reificación» significa, en efecto, la pérdida de regiones de la propia individualidad; inconsciencia, tradición, uso, imposición, heteronomía equivalen, para Ortega, a inautenticidad vital. Con las creencias penetran en el hombre los designios de lo fáctico, lo heredado, lo determinado, lo irracional; se hacen posibles el «instinto social» y el comportamiento «reflejo» en el mundo histórico. Pero, en contraste, a su través es viable el engranaje con un «mundo objetivo» y la presencia de una realidad incuestionable de la que depende el resto de la vida. Si en las ideas se afirma con nitidez la singularidad del sujeto y la pretensión de verdad de sus «mundos» en conflicto con los de los demás, las creencias arman «el escenario en el que representamos con verosimilitud primaria la siempre confusa ceremonia de lo real»⁷³.

En base al rechazo implícito de hacer del juego «imaginativo» de las ideas el fundamento de la conducta, el saber mundano resulta, a través de las creencias, inevitablemente social. El ámbito de la fantasía personal y, con él, el ilimitado campo de la radical individualidad de la vida, quedan también así, en la práctica, restringidos. «Mi mundo... estaba constituido por cosas cuyo ser consistía en *ser para* mí... Pero este nuevo mundo objetivo, común a tí y a mí y a los demás, que ni es mío ni es tuyo, no puede estar compuesto de cosas que se refieren a ningun-

⁷⁰ OC, VII, 228.

⁷¹ E, 124.

⁷² Cfr. OC, VI, 15.

⁷³ CUETO, J.: «Creencias mundanas, ideas académicas», *El País*, 18 de octubre de 1980, pág. 30.

no de nosotros, sino de cosas que pretenden existir independientes de cada una de nosotros... En suma, ...se compone de cosas que me aparecen poseyendo un *ser* propio y no un mero *ser para*»; «el llamado mundo objetivo que es de todos los hombres en cuanto forman sociedad en el correlato de ésta»⁷⁴.

La constitución y asimilación de una realidad tal se verifica o actualiza en cada acto singular de la vida cotidiana, porque ésta cuenta a *nativitate* con «un estado previo e inactivo de abertura» a lo social⁷⁵. No puede decirse, por consiguiente, que sólo las creencias contribuyen a esa formación objetiva; aunque el componente de ideas que hay en ella es, ciertamente, secundario respecto al de creencias, ya que únicamente a través de éstas puede imponerse como propiedad y parte de una vida singular algo que auténticamente no lo es⁷⁶. Sin duda, también el mundo objetivo se va construyendo mediante pensamientos personales que se incorporan al patrimonio común con el carácter de verdades, de ideas que reflejan adecuadamente aquella realidad cogestada y que, por tanto, sirven de vínculo social entre los individuos. Pero «no es *el* mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común y objetivo, lo que Kant llamaba el mundo "allgemeingültig"»⁷⁷. La validez general de tal mundo —de su «existencia»— está, por ello, sujeta sobre todo a la vivencia social de cada uno de los rasgos que lo afirman y refuerzan. De hecho, «los hombres sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo», y sin embargo eso «es suficiente para que... creamos todos... vivir en un mismo y único mundo»⁷⁸. Lo decisivo es, pues, la *vivencia* inmediata de esa realidad básica. Y si realidad es aquello con lo que se cuenta, tan sólo sobre el suelo de nuestras creencias pueden, en última instancia, articularse en cada sujeto la vivencia de una estructura real común. Incluso las ideas personales que lo desbordan o lo corrigen, a él remiten como marco de referencia; es decir, lo dan por supuesto aún cuando se le opongan. Por ello, «lo que hay de más vivaz en las "ideas" —escribe Ortega— no es lo que se piensa paladinamente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *soto-piensa* bajo ellas, lo que queda sobre-dicho al usar de ellas»⁷⁹.

⁷⁴ OC, VII, 176.

⁷⁵ OC, VII, 150.

⁷⁶ Como ya se ha dicho, lo social representa para Ortega, en mayor o menor grado, la pérdida de autenticidad de la vida; así en OC, C, 203 y OC, VII, 529. Aunque, por supuesto, cabe hablar también de una autenticidad socio-histórica; cfr. al respecto OC, V, 467.

⁷⁷ OC, VII, 176.

⁷⁸ OC, VII, 152.

⁷⁹ OC, VII, 47.

Se comprende que la idea de verdad sólo aparezca «cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros»⁸⁰. La situación en que una creencia contraria es considerada también digna de crédito, la iguala automáticamente a las propias y expone todas ellas al examen paralelo de la crítica. La verdad, en su origen, aparece pues, primero, como mecanismo sustitutivo de la seguridad de la creencia y, segundo, como objeto de —y solución a— la discrepancia y la contrastación personal. De ningún modo puede contar con la realidad primaria de las creencias. «Entre nosotros y nuestras ideas hay... siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario»⁸¹ —también podría decirse: la que separa la existencia social de los ideales personales. ¿Quiéreme decir esto que, al no expresar las creencias valores o situaciones intrínsecamente válidos y, por tanto, universales, sino una dependencia del devenir histórico, del desarrollo social, son por eso simple y fatalmente «subjetivas»? Sin duda alguna no es este punto de vista axiológico y gnoseológico el que las define⁸². ¿Acaso plantearlo así no significa ya pretender salir de ellas hacia una región, digamos, «absoluta»? Pero éste no es el propósito de Ortega; la verdad, para él, es un *complemento* histórico de seguridad de la creencia —de algunas creencias—, no una alternativa, no su cancelación definitiva. Dicho de otro modo: ni la historia es caprichosa ni puede el hombre vivir solamente de verdades.

El cruce de la teoría de la creencia —descriptiva— con la de la verdad —descriptivo-normativa— resulta así sumamente fructífero. No es posible negar la existencia de contenidos que funcionan históricamente como expresión de realidades y que la posteridad refuta. Pero tampoco cabe ignorar la continuidad inacabada de este proceso y, por ende, el arraigo de cada nueva verdad tanto en la urdimbre teórica a la que pertenece, como en el sistema de creencias que su tiempo le ofrece y que ella misma contribuye a modificar. Esto no equivale a afirmar que la creencia sea también un *modo de verdad*⁸³. Si ello fuera así el término «verdad» carecería de valor diacrítico y entorpecería el poder explicativo de la doctrina de la creencia frente a una teoría exclusivamente gno-

⁸⁰ OC, VIII, 286.

⁸¹ OC, V, 390 y 389.

⁸² Aunque tal es la opinión de GUY, A.: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, trad. de M. L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, pág. 205.

⁸³ Como se hace a continuación: «Verdad es, en primer lugar, un estado en que nos encontramos cuando sabemos a qué atenernos; y, en segundo sentido, aquello que nos hace recobrar la seguridad y la certidumbre perdidas; sólo esta última, que podemos llamar la *verdad conocida*, nos hace reparar en la primera, esto es, en el *estado de verdad* en que, por lo visto, nos encontrábamos sin saberlo». El texto es de MARIAS, J.: *O. c.*, pág. 121; también pág. 138. Cfr. la opinión concordante de RODRIGUEZ HUESCAR, A.: *O. c.*, pág. 201: «la "verdad" de la creencia, en cuanto creencia, consiste en que funcione eficazmente como tal, independientemente de su *contenido*».

seológica del saber. La verdad consiste estrictamente en un mecanismo de afirmación —la *evidencia*— que permite otorgar a las ideas un grado de seguridad vital *tendente* al que ofrecen las creencias. Pero los «mundos interiores» de las ideas no se confunden nunca con el «mundo exterior» y objetivo de las creencias, ni en consecuencia la verdad con la realidad. Por ello, únicamente en la medida en que la verdad es integrada en el *único proceso de atenimiento* a «lo que hay» pero, a la vez, discriminada del operar preintelectual de las creencias, puede ser despojada de todo «utopismo» intelectualista y, al tiempo, considerada como promotora de objetividad. Este es el sentir de Ortega⁸⁴.

Creencia y verdad son cronológicamente incompatibles aunque metódicamente dependientes; ambas se alimentan de las fronteras que les separan. Si éstas se diluyesen habría que admitir *a fortiori* una doctrina de la doble verdad, porque la posibilidad teórica de conclusiones que contradigan las creencias es un hecho histórico que no necesita mayor prueba. Y, al revés, el hacer consciente una creencia cuyo contenido se reconoce *ipso facto* como falso acarrea en la práctica el riesgo de su desaparición. Esta beligerancia de la conciencia contra la aparente sinrazón de las creencias es uno de los más firmes rasgos de la verdad. En el curso vital en el que ésta tiene lugar, el momento preciso de la evidencia —*alétheia*— va precedido de un proceso de desenmascaramiento de creencias, que ofician de encubridoras de la «realidad desnuda». Desde este supuesto la creencia juega paladinamente el papel de alienadora del propio punto de vista en una perspectiva ajena, inauténtica⁸⁵. Es el reverso de la verdad: aquella oculta la realidad y, con ella, nuestra verdadera perspectiva y la autenticidad vital; ésta destierra el ingrediente impersonal de la existencia y nos pone sin bagajes ante el propio ser y ante el rostro sin apariencias del mundo. La cuestión estriba en el punto hasta el cual es viable el cumplimiento íntegro de esta tarea y, en consecuencia, en el significado preciso de la verdad y la realidad «desnudas» frente a la ocultación de las creencias.

Prima facie la verdad se presenta como fruto de una prueba o como expresión directa de una intuición. Pero, a la postre, esta dualidad desaparece: toda proposición que quiere expresar una verdad o bien reclama su propia evidencia o bien recurre a una cadena de razones que se funda en la evidencia de los principios. Las primeras enuncian *datos radicales*; las segundas, certezas derivadas. Pero incluso aquellas exigen el auxilio de los principios, pues «formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio»⁸⁶. Es decir, toda verdad descansa en la evidencia de un limi-

⁸⁴ Cfr. OC, V, 402-404.

⁸⁵ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: O. c., pág. 240.

⁸⁶ OC, VIII, 63.

tado repertorio de «verdades» primeras. Y sin embargo, e. g., «la "evidencia" del principio de contradicción no tiene... nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* e *idola tribus*. Aristóteles creía en él con maciza creencia»⁸⁷. En suma, la verdad misma se basa en la creencia de los principios que la sustentan; o, dicho de manera distinta, la condición de posibilidad de la verdad es la *creencia en la verdad*. El conocimiento surge sólo allí donde se cree en el ser y en su afín consistencia con la mente humana, requisito de su aprehensión, la verdad⁸⁸. Precisamente porque «no está dicho que la estructura de lo Real coincida con la estructura de lo intelectual»⁸⁹ y porque, por lo tanto, no se puede «contrastar una idea... golpeándola directamente con la realidad»⁹⁰, es necesaria al hombre la creencia en la verdad. En ella la certeza aparece como un mecanismo paradójico e ineludible de la vida humana. Por un lado, pretende ser el fruto de una relación adecuada y sin traba (sin pre-juicios) del sujeto con el mundo y es, al cabo, una forma de ficción, de fantasía. Más, por otra parte, las verdades son el instrumento con el que operamos la transformación del mundo (son «ciencia») y, asimismo, la fuente de la formación de nuevas creencias. Tales son, en último término, los límites de su «desnudez».

Resulta imposible evitar esta recurrencia de la verdad, a través de sus principios (lógicos y vitales), a la creencia. Porque no existe un *fundamento absoluto* del saber, ajeno a las perspectivas de cada vida, de cada comunidad, de cada época; no hay una *pedra de toque* única para todo posible conocimiento (ni una realidad trascendente e indisputable ni un contenido universal, etc.). La teoría de la creencia propone un marco, entre otros, en el que la pretensión primaria del saber —la seguridad— se cumplía: es un lugar vacío —*leere Stelle*— que la historia y las sociedades llenan de contenido. En realidad, «la estructura histórica de la vida no viene determinada por las condiciones materiales de vida y por el sistema económico de producción (contra Marx), tampoco por las ideas (contra Hegel), sino por la *creencia*, es decir: el sistema de seguridades sociales, no problemático y en gran parte indeliberado, que el hombre no piensa, ni tiene, sino que *es*, con el cual cuenta y que es el que determina su ser histórico y su mundo»⁹¹. Sobre ese cimiento se levantan todas las posibles construcciones intelectuales. Y por ello «el intelecto del individuo no es... individual en el

⁸⁷ OC, VIII, 212. Más adelante Ortega sugiere incluso la asimilación de la *fantasía calaléptica* estoica a la noción de creencia, en relación al problema de la evidencia. Cfr. OC, VIII, 250-251.

⁸⁸ Cfr. OC, V, 531.

⁸⁹ OC, VIII, 205.

⁹⁰ OC, V, 389.

⁹¹ WALGRAVE, J. H.: *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. de L. G. Daal, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pág. 314.

sentido de que esté en su mano forjarse *a nihil* todas sus ideas, sino que está desde luego constituido por la herencia de lo colectivo histórico»⁹².

La sociedad, la historia, mediante la teoría de la creencia, establecen así el ámbito en que aparece la verdad: el saber antes que teoría es realidad, ejercicio de la existencia. La piedra angular del sistema de atenimiento del hombre no es la formación de imágenes «adecuadas» e irreales de las cosas sino el *contar efectivamente* con esta o aquella realidad incuestionable; solamente sobre ello es posible la construcción de un verdadero y efectivo edificio intelectual.

J. Carlos GÓMEZ MUÑOZ

⁹² OC, VI, 208. Estas ideas que se proponen, no exentas de disputabilidad, recalcan, a nuestro juicio, hasta qué punto hay en Ortega elementos para una sociología del conocimiento. (Cabe recordar que ya en 1925 encontraba él en la *Sociología del saber* de Scheler «las más sorprendentes coincidencias» con un reciente escrito suyo; cfr. E, 98). Sin duda, la socialidad e historicidad de las ideas hacen referencia aquí —como por otra parte en Scheler— a su producción, no a su validez. Pero, para Ortega, el punto de vista de la producción del conocimiento (es decir, el lugar, la época, la sociedad del sujeto) interviene decisivamente en el proceso mismo de la verdad y en su contenido, de tal manera que no cabe una verdad que no recoja y exprese una perspectiva particular, parcial, limitada. Es de mencionar que el patriarca de la sociología del conocimiento, Mannheim —al que Ortega había leído—, echaba de menos justamente una mutación de este calibre en la gnoseología, para evitar su contradicción con aquella. Por lo demás, no hay sombra de duda respecto al rechazo orteguiano del planteamiento más rigurosamente radical de la sociología del saber (que él interpretaba como relativismo y determinismo social; cfr. OC, IV, 82-83 y OC,V, 299). Por encima de ello es de destacar el valor de un concepto como el de «creencia» para este tipo de estudios.