

# De las creencias a la trascendencia

Luis Núñez Ladevéze

ORCID: 0000-0002-5684-9885

## De Platón al arquero

En su compendio de ensayos *Creencia y realidad* (2025), Javier San Martín culmina una incesante tarea de investigación sobre Husserl y Ortega y Gasset. El conjunto hilvana el pensamiento orteguiano en su dependencia de la fenomenología, lo cual lleva a aclarar pasajes en que Ortega malinterpreta al maestro de Friburgo. Algunas matizaciones de Ortega son imprecisas porque Husserl no siempre dice lo que en esas ocasiones Ortega dice que dice. Dada la ascendencia del filósofo madrileño, estos desvíos han llevado a muchos especialistas a una incorrecta comprensión de la relación entre Ortega y Husserl. Me he sentido interpelado por este espléndido trabajo al punto de aceptar desdecirme de algunos deslices en un reciente libro (2025c). La corrección solo afecta a párrafos relativos a los desajustes de Ortega para con Husserl en *La idea de principio en Leibniz*, por lo que confío en que no alcanzan al diseño, conclusiones, ni al método empleados.

He dedicado un comentario a tan exigente estudio (Núñez Ladevéze, 2026), donde el autor esclarece la noción fenomenológica de *creencia* en un minucioso examen, cuyas sugerencias me animan a ampliar el foco centrado para encuadrar el panorama que se abre cuando se levanta la vista del camino mientras se lee. Ortega coincide, a su manera, en proseguir el rumbo instaurado por Husserl. Me valdré de San Martín para atender al panorama abierto por Ortega tras ocuparse, principalmente en *La rebelión de las masas*, del agravamiento actual de la profunda crisis de valores europeos. Mi pretensión es ubicar su diagnóstico de entonces en la actual circunstancia de la globalización del mundo que esta obra anunció.

El detallado cotejo de *Creencia y realidad* de la labor de Ortega y Husserl muestra que la fenomenología entraña un paso decisivo para que ambos repelan la tendencia al idealismo, actitud entonces dominante en la filosofía alemana y actualmente en auge en las derivaciones progresistas. Ambos coinciden en que la realidad constitutiva de la acción humana reside en el fundamento último en que se soporta la creencia, no en una radicalización idealista que toma el *cogito* como un supuesto que asegura el conocimiento al presuponerlo primer principio indubitable. El cotejo de San Martín confirma que

### Cómo citar este artículo:

Ladevéze, L. N. (2026). De las creencias a la trascendencia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 159-179.  
<https://doi.org/10.63487/reo.622>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
N° 52. 2026  
mayo-octubre



la aportación fenomenológica abarca una enmienda total al pensamiento de la posmodernidad. Al volver aquí la mirada elevando la vista, se vislumbra que este rechazo del idealismo en Ortega implica rectificar la influencia que recibe de Nietzsche en su etapa juvenil y localizar otra ruta del pasado que lleva de Heráclito a Platón para arribar a Aristóteles.

Veamos de dónde parte esta ruta y lo que implica seguirla. San Martín comprueba que los precedentes de la *creencia* en la filosofía presocrática llevan a entender el origen del lenguaje como una secuela de la expresividad gestual. Platón encuentra que el logos nace del gesto; el gesto es imitación, mimesis, y del mimetismo gestual procede el lenguaje. Entendido así, la acción humana consiste en un desdoblamiento de la intención de hacer algo que, desde los escolásticos, distingue la actividad expresiva, *noesis*, del contenido expresado, *noema*. Este desdoblamiento antecede al desdoblamiento lingüístico entre significativo y significado. Desde antes de Platón se previene de que la acción mimética precede a la palabra y que lo originariamente humano no procede del hablar, como presupone la filosofía analítica, sino que el hablar procede de la capacidad mimética, o sea, la expresividad corporal.

Veamos ahora sucintamente cómo el entronque de Platón con Aristóteles lleva a Ortega a acoger a Aristóteles y prescindir del idealismo de Nietzsche. Confirma San Martín, siguiendo a Fink, que en Heráclito ya es patente que el lenguaje procede de la mimesis gestual. En efecto, las cosas cambian, están en un fluir permanente, pero este flujo genera la *δόξα*, “una expectativa de que las cosas van a seguir como están” (p. 141). Esperar que sigan como están en Heráclito concuerda con medio siglo, durante el que Ortega simbolizó, en el logotipo del arquero, su actitud filosófica, en la colección de sus obras en Revista de Occidente. Lo asoció a un párrafo de la *Ética a Nicómaco* que procede de la metáfora del arco que Heráclito, a quien Aristóteles cita dos veces (1146b30 y 1155b), relaciona con la muerte. Conectado el fluir heracliteano con la ética aristotélica, el arquero expresa la sustitución del inmoralismo nietzscheano por el realismo aristotélico. El logotipo sirve de emblema durante una travesía intelectual que llega a *La rebelión de las masas* y proseguirá hasta su conferencia, en 1951, “Pasado y porvenir para el hombre actual” (VI: 1109, en Ortega y Gasset, 2004-2010). La “expectativa” de que las cosas van a seguir como están, que preña de Aristóteles y de la contingencia belicosa de Heráclito a Ortega (cfr. Núñez Ladevéze, 2025c: 116), lo hace incompatible con todo idealismo. Siguiendo a Nietzsche, Ortega decidió abandonar las pretensiones idealistas de Hegel y Marx. Al reconocer al arquero, se decide también a abandonar, al menos, lo que impregna de idealismo al inmoralismo de Nietzsche:

Europa se ha quedado sin moral (...) ¿cómo se ha podido *creer en la inmoralidad* de la vida? Sin duda, porque toda la *cultura y civilización moderna* llevan a ese

convencimiento (...) una *mera negación*, negación que oculta un efectivo *parasitismo* (IV: 496-498. Las cursivas son mías).

Un cotejo centrado solo en la creencia da lugar a detenerse en que este explícito repudio parcial de Ortega a Nietzsche coincide casi literalmente con el diagnóstico de Comte sobre los orígenes y el desenlace de la crisis europea. Comte calificó como “estadio metafísico” el decurso de la exasperada crítica a que sometieron los antecesores de la Ilustración al aristotelismo, proseguida por la constante obstinación de los ilustrados en desautorizar la tradición grecolatina, que tuvo como primer desenlace la Revolución francesa. Su justificada alarma por la revolución, cuyo desvarío confirmó después la soviética, propició el giro orteguiano para encauzar el “indócil” porvenir (X: 69). La influencia de Nietzsche ha sido bastante estudiada, no la de Comte. Pero la reacción positivista al idealismo filosófico amparó el diagnóstico de Ortega en *La rebelión de las masas* para validar al arquero aristotélico. El positivismo es, según su fundador, una versión “dinámica”, historicista, de la “sociología estática” aristotélica. “La vida es una operación que se hace hacia adelante. Cada uno de nosotros es primero y ante todo porvenir” (VI: 946); si “nuestro porvenir personal depende en máxima parte de nuestro porvenir colectivo, diremos, general humano” (X: 68-69), ahora esta dependencia es forzosa en la globalización. Pocos se han detenido en que Ortega elevó a Comte a fundador de la razón histórica por ser pionero del estudio de la sociedad como una dinámica abierta al porvenir alentada por ideas. Según Comte, el idealismo es total carencia de positividad, radical *negación* del pasado, porque ignora a Aristóteles, *padre* de la sociología. Estas hebras *comteanas* abren en Ortega una ruta del pasado al porvenir que no puede cotejarse en un análisis solo centrado en Husserl, en el que prácticamente se prescinde de Nietzsche.

La hebra menos estudiada de la crítica de Ortega a la modernidad enlaza parcialmente a Nietzsche con Comte, Platón y Aristóteles. Ortega asume la crítica de Nietzsche al idealismo objetivo, rechazando su idealismo subjetivo disfrazado de inmoralismo. La ética apolínea del logotipo afianza la tradición platónico-aristotélica de la mimesis y de la ética. *La rebelión de las masas* anuncia una crisis sin porvenir germinada según Comte desde el Renacimiento, potenciada por el idealismo, que eclosiona en sangrientas revoluciones. Tras el naufragio idealista, otea su blanco el arquero.

## Del arquero a la mimesis

Vallamos a la mimesis. En varias ocasiones se ocupa San Martín del pasaje del *Menón* donde Sócrates examina los conocimientos de aritmética de un criado analfabeto del anfitrión, para preguntarse cómo adquiere un tipo de conocimiento, por el que “nunca podríamos decir que las respuestas del esclavo

de *Menón* son opiniones” (pp. 160-161). La opinión formada en circunstancias mudables no es certidumbre, es insegura. Sin embargo, el esclavo de *Menón* sabe de aritmética perenne sin haberla aprendido. Esa preconcepción del conocimiento seguro del esclavo implica que, si la creencia no es opinión, tampoco es “un hecho colectivo”, porque lo que se cree en común es opinión socializada (cfr. San Martín, p. 188). Si todo saber verdadero fuera socializado creeríamos en la realidad de las cosas porque lo dicen los demás, conclusión inadaptable a la evanescencia histórica, que es concreta y fugaz, no fruto de un acuerdo que abstrae lo concreto; también es incompatible con que el fámulo sepa apodócticamente lo que nadie le enseñó. ¿Por qué sabe? Sabe porque la permanente certidumbre de la aritmética no está impregnada de desgaste social. En la *República* se explica esta pureza, tras comentar el mito de la caverna. Allí Sócrates alaba el cálculo, la aritmética y la geometría, porque elevan al alma a verdades universales, ni opiniones ni concretas (525a-527d). Como la praxis pedagógica que luego se describe en la organización del trabajo en la *República*, desmiente que haya un saber preexistente, anterior a haber nacido, es forzoso examinar cómo se combina esta contradicción en la madeja platónica.

El hombre como animal vive en un mundo fugaz, materialmente concreto, “la vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno” (VII: 408), entre el yo y su concreta circunstancia. El cálculo lógico sustrae al esclavo de la animalidad, porque es un saber independiente del alma; pero también lo sustrae de la vida, porque no es experiencia vivida. Lo concreto de la vida no late en *l'esprit de géométrie*, es un automatismo recibido por el esclavo antes de vivir. La particularidad humana procede de que la opinión es un producto destilado en la experiencia vivida cuya matriz es concreta. Lo concreto es nacer para vivir. Tan concreto que realmente no podemos conocer lo que dijo Platón, pues su enseñanza oral, explica Reale (2003), era reservada a discípulos selectos, mientras que, como escritor, menospreciaba la escritura, ingrátido sustitutivo de la memoria. Como la menospreciaba, destinaba sus diálogos a que los no iniciados los leyeran como condición para ser discípulos. Obviamente, las conversaciones de Sócrates son falsas, no son concretas, son artificios para aparentar vitalidad con objeto de difundir a los aprendices un pensamiento no vivido. Disimulan su falsedad; nadie puede memorizar un diálogo para reescribirlo fuera de la situación como no sea por un medio mecánico, una grabación inmutable, geometría, aritmética. Lo escrito no expone lo que concretamente aconteció en una situación irrepetible. Sin embargo, lo escrito deja un rastro de comprobación de lo concreto abierto a la investigación. En el caso de Platón, podemos comprobar los desajustes de su huella simbólica en las reproducciones que exponen un modo literario de transcribir lo hablado. En el trasfondo de la praxis platónica se manifiesta un reconocimiento de la realidad concreta. Su propia reserva para enseñar a unos pocos muestra que el enlace

con la experiencia vital se produce en la materia que nutre a los sentidos en una situación irrepetible. Al reservar lo esencial de su doctrina a enseñarlo oralmente, y reproducir lo divulgativo en diálogos, la praxis platónica contradice que el saber aritmético del esclavo pueda existir antes de haber nacido porque asume que “real es solo lo concreto” (X: 223), lo vivido.

La cuestión se desplaza a averiguar dónde posa una creencia que nazca de la concreción de la vida, no del arbitrio colectivo. Es la cuestión fenomenológica. Observa San Martín que “Ortega supera una interpretación muy deficiente de la fenomenología” (p. 181, n. 3), pues “ya hacía tiempo que sabíamos que la subjetividad trascendental husserliana era el «yo concreto» e individual, por tanto, *corporal, social e histórico*” (p. 189). Esta incardinación de la creencia en la animalidad desmiente la aspiración de Platón de que el alma disponga de una verdad ideal, una aritmética eterna que recuerda un esclavo sin haberla estudiado, de la que solo vemos sombras fugaces reflejadas en paredes cavernícolas. Si la aritmética es una verdad eterna, ¿cómo la sabe un esclavo que solo ve sombras? Hay una respuesta esquiva. En su praxis de pedagogo y consejero, el lenguaje es un *órganon*, un utensilio inmaterial, artificial. En eso coincide con la geometría. Se distingue de ella en que está anclado en las sombras. Lo artificial, como pasa con la aritmética, no lo produce la naturaleza. Pero, al contrario que la aritmética, su pedagogía política es una metáfora de lo que el hombre ve, una imitación de lo visto entre sombras. La naturaleza no hace aritmética porque no sabe, tampoco hace metáforas porque tampoco imita. La imitación de lo visto en la naturaleza no es ideal, pero coincide con la aritmética en que es un artificio que nadie ha aprendido, viene dado antes de tener experiencia. Ser metáfora distingue la imitación de la aritmética, pues en la caverna ve sombras fugaces, y la remeda porque tampoco las ha aprendido. La actividad noética de la mimesis es un artificio natural que necesita experiencia para ver ideas en la caverna y aprender a activar la *noesis* para saber hacer aritmética sin aprenderla. El esclavo sabe imitar sin haber aprendido antes a imitar.

En la *República*, Platón es ambivalente: reprueba, en unos casos, la mimesis y, en otros, la aprueba. En el libro II recrimina el mimetismo pedagógico de la mitología que enseña a los niños conductas de los seres míticos impropias de hombres (377b) y en el libro X (697b) expulsa a los poetas de la república por corromper a la juventud con enseñanzas míticas. El mimetismo es reprobado, no porque imita las sombras que ve, sino porque los poetas alaban seres incongruentes que no ven. Luego propone en el libro II una mimesis antitética que reprueba los mitos para satisfacer las necesidades de la ciudad: cómo alimentarse, habitar y vestir. Vuelve a ella en el libro X, al atribuir funciones sociales a artesanías miméticas como la carpintería y la pintura (369b, c y d). El arte del taller que mimetiza la naturaleza sirve para conservar la ciudad cuya utilidad proviene de que la división del trabajo la hace autosuficiente (αὐτάρκης).

Para esta artesanía no importa que, en la caverna, solo se vean sombras; lo que importa es que el artesano haga, para los demás, cosas que ayudan a sobrevivir a cada uno. Para idear artesanías no hay caverna, hay república. Caverna o república, ironiza Marcos Alonso, “en el plano práctico y cotidiano, siguen aprovechándose de los tangibles beneficios de la técnica” (2026: 99).

La equívocidad platónica, que nutre la experiencia de sombras de ideas a una praxis social que se desentiende de que sean o no sombras, es rectificadora por Aristóteles al radicar en la observación y la experiencia las fuentes de conocimiento. No hay reminiscencia de un saber anterior del alma que transmigre al esclavo, el saber procede de que el esclavo aprende por ser animal inteligente. Comte encuentra en la sociología de Aristóteles que la organización somática de la percepción —el sentido común transmitido al pensamiento— es permanente por ser estática. Interrogado sobre aritmética, no cabe duda de que el esclavo piensa, pero también que no piensa en las *cosas* artesanas con que se las tiene que haber para vivir.

En el pasaje inicial de la *Política*, Aristóteles distingue al animal gregario (ἄγελαιού, 1253a8) del social (πολιτικόν). Encuentra, como Platón, la animalidad en la dependencia, y sitúa, como veremos, lo diferencial humano en la capacidad de distinguir lo bueno y lo malo. Ortega absorbe del exaltado Zarathustra que, para no ser animal, hay que separar la subjetividad humana de la masificación gregaria. No es casual que el título *La rebelión de las masas* proceda del despecho despectivo de Nietzsche sobre Wagner: “el teatro es la rebelión de las masas”<sup>1</sup>. Para Nietzsche, la rebelión es gregaria por estar impulsada por normas morales. El logotipo simboliza lo contrario: un animal social no es gregario porque, como enseña Aristóteles, ser social es ser moral, no ser gregario. Ortega es un nietzscheano que rompe con el inmoralismo para encontrar en la ética del arquero el sentido común de la responsabilidad moral. La crítica a la modernidad limpia de idealismos y logicismos conduce al aristotelismo. Ser moral no es equivalente a la masificación de la manada, es sociabilidad que el positivismo recibe de Aristóteles y de “Augusto Comte, el demente genial” (V: 543).

Diferenciar la animalidad gregaria de la humana y atender a su circunstancia histórica contrapone a Aristóteles con Nietzsche: mira el incierto porvenir cruzando los dos principales temas de Comte. *La Meditación* se enfoca a detectar la singularidad animal del hombre; *La rebelión*, a diagnosticar la situación de esta singularidad cuando se anuncia la crisis europea que acarreará

<sup>1</sup> En la nota 4, del *postscript* de *El caso Wagner* de las *Obras* de Nietzsche editadas por Kaufmann se lee: “*Ein Massen-Aufstand*: the phrase is here introduced in the very same sense in which Ortega y Gasset (1883-1955) gave it world-wide currency when he made it the title of his best-known book in 1930, Nietzsche’s influence on Ortega was very great” (*Basic Writings of Nietzsche*. Ed. de Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1967, p. 639).

la globalización: Aristóteles, Comte y un Nietzsche despojado de inmoralismo por la disciplina del arquero.

### De la mimesis a la *urdoxa* común

Emplacemos a Comte. Si lo real es concreto, el mundo cultural radica en que su consistencia se experimenta en un devenir contingente. Experimentar, dice Comte tras Aristóteles, es afirmación positiva; si la crítica solo niega, alienta idealismos inconsistentes. La modernidad entra en crisis porque el idealismo reniega del pasado. Comentando a Rodríguez Huéscar, San Martín afianza que

*la fenomenología es el canto de cisne del idealismo* (cursivas mías) porque estaba ya superado en 1914 (...) se supera el idealismo por las *Investigaciones lógicas*, en donde frente a la construcción, se apuesta por la intuición, lo que continuará en *Ideas* en la que se consagra el “principio de los principios”, por el cual lo que se da de modo original es principio de legitimidad racional (p. 255).

Cuando Comte arremete contra el idealismo revolucionario argumenta que “necesariamente restringido a la sociología estática, Aristóteles vino a ser el verdadero fundador” de la sociología (1851: II, 281; III, 310). Acoge el *logos* aristotélico para distinguir lo real concreto de la regla inmaterial culturalmente convenida, como respuesta a la ambivalencia platónica: la inserción carnal del principio de arbitrariedad del *logos* que la mimesis gestual traspasa al lenguaje. Nietzsche la comparte, pero desecha la diferenciación aristotélica entre gregarismo animal y sociabilidad humana. Para Zaratustra, el *logos* transmitido por el lenguaje prostituye la subjetividad, transmite lo común, lo gregario. Ortega rechaza en *La rebelión* un inmoralismo reacio a cualquier signo de socialización, recurriendo a la *ética* simbolizada en el logotipo. El *logos* es principio diferencial de moralidad. Pero Aristóteles no basta, es estático; Comte sí, es dinámico.

La realidad no se repite, “se da de modo original”. La persistente consistencia de la materia esconde un dinamismo mutable; cada instante concreto es una variación para la experiencia vital que se muestra en invenciones aportadas por distintas respuestas de la mimesis en circunstancias dispares. En esta dispersión de circunstancias hay cosas que se creen integradas en la realidad de la vida y otras que no. Es lo que lleva a Husserl a distinguir la “actitud natural”, realismo ingenuo aristotélico, que no aprecia en la realidad concreta lo socialmente dado a la experiencia, de la “actitud trascendental”. El método fenomenológico aísla la realidad dada por la creencia solo por medio de la convención o del acuerdo –como los mitos, las reglas de cortesía, los juegos, el derecho, la moral, realidades que materialmente no existen aunque particularizan y distinguen a unos mundos culturales de otros–, de la realidad materialmente

concreta percibida por los sentidos, en la que participan todos los mundos culturales por ser común en todos los individuos la distribución orgánica dada por la naturaleza a una singular especie animal. En esta organización se unifica espontáneamente la multiplicidad de la percepción mimética junto a la inventada como valor cultural por acuerdo colectivo, el amuleto. Al apedrear a un animal para cazarlo, el valor mimético de la piedra sería, en la misma circunstancia, el mismo para todos; el valor cultural del cuarzo petrificado con que se apedrea difiere de una cultura a otra. Lo que sucede al hacer fuego con un pedernal y adjudicar a un pedernal una función decorativa, sucede también al utilizar un lingote de oro como piedra arrojada o guardarlo en una caja fuerte por su valor económico.

El método fenomenológico separa lo común a los distintos mundos de la vida atendiendo a la base material de las particularidades de los condicionamientos humanos, de la regularidad de las relaciones intersubjetivas, procedente de las circunstancias sociopolíticas y culturales: segrega lo común a la especie, lo común *para todos*, y prescinde de lo específico de cada mundo cultural. La particularidad es dada por la historia, la geografía, la raza, transmitida desde el pasado, lo cual el fenomenólogo puede suspender sin trascender la pertenencia al mundo común en que todos los mundos culturales participan, por la invariable constitución específica del animal humano. Esa constitución es *grosso modo* lo que Aristóteles llamaba “naturaleza” y ahora podía ser la invariancia psicosomática de una especie que se distingue por ensimismarse, al pensar espontáneamente sin necesidad de pensar que piensa; atribuyendo funciones a cosas que no las tienen por sí, sino por ser atribuidas por una intención a una cosa. Si la verdad radical es la coexistencia con el mundo, este asentamiento de la animalidad humana no se aposenta como pertenencia animal al mundo, sino como afirmación intelectual de un mundo en el que se cree. Santayana llamó “fe animal” a esta afirmación que, para Aristóteles, era el *sentido común* del *logos*. Comte, Moore, Popper y otros, entendieron el *logos* como la reorganización de la percepción transmitida por los sentidos en un *sentido común* a una especie extravagante, para unificar las percepciones. El *sentido común* regulado por el entendimiento interpreta la dispersión sensorial del mismo modo en todos los individuos de una especie. Es lo constitutivo de la *urdoxa*, “creencia primaria”. No se trata de un leve matiz si se tienen en cuenta las divagaciones a que da lugar el pensamiento animalista al equiparar lo animal a lo humano, o viceversa.

### De la *urdoxa* común a la técnica para todos

“La creencia básica no viene de la sociedad (...) una donación originaria incluye el *ser para todos*. Esa es la esencia de la razón, el ser para todos” (San Martín, p. 202, cursivas mías). La organización de los sentidos es, para todos,

participación de toda creencia en lo común a todos; la “fe animal” de la que carecen los animales por no saber tener fe, lo común a las creencias si son despojadas de sus variaciones culturales. Obviamente la organización sensorial de la observación por los sentidos es común, y lo que distingue a los mundos culturales es la variación interpretativa de lo observado, o la invención de funciones que se atribuyen a una cosa ajenas a la materialidad de la cosa. La observación, por ser común, es objetiva, independiente del mundo cultural. La “donación originaria incluye el ser para todos”. Obviamente, si “yo soy yo en una circunstancia”, la perspectiva de la circunstancia histórica y la social es variable, no es “para todos”. Si fuera astronauta, mi circunstancia sería el espacio cósmico. La creencia de “que la silla me sostiene (...) es el modo individual de percibir esa realidad que llamo silla (...) es resultado de mi propia experiencia (...) es personal e intransferible. La puedo decir, pero cada uno la tiene que asumir” (San Martín, p. 200). Si *cada* uno la tiene que asumir, asume también que todos los demás asumirían esa misma experiencia si las variables de cada circunstancia quedaran entre paréntesis, y esto es posible hacerlo cuando se entiende que “la esencia de la razón, el ser para todos” es soporte de la creencia primaria. Reparemos en que los efectos de los artilugios técnicos en el organismo son los mismos “para todos”. La lanza, el bisturí, la brújula, la imprenta sirven “para todos” cuantos aprendan a usarlos. Hay que distinguir el costo del aprendizaje de una percepción que es la misma para todos los observadores. Lo que el astronauta ve es lo mismo que el astrónomo vería si estuviera en su lugar, y viceversa. Vería lo mismo un esquimal o un bosquimano, aunque no supieran apreciar del mismo modo lo que cada uno viera, como tampoco sabrían sentarse en la silla de la aeronave o manejar un tenedor solo por verlos. Aristóteles no llegó a pensar algo así, no porque estuviera confundido al apelar al sentido común, sino porque desconocía qué es el cromosoma y el ADN como distintivo de una especie y no disponía de microscopios ni de telescopios con los que aprender a distinguir qué significa mirar “para todos” cuando algunos no han aprendido a saber qué es lo que miran.

Entonces es más que discutible sostener que “la razón a la que *se opone* la vida es la razón científica que está más allá de la vida y de la experiencia directa” (San Martín, p. 191, cursiva mía), porque el sustrato en que se apoyan ambas, “razón científica” y “razón de la vida”, es “para todos”. Los productos de la razón científica son modos de prolongar el campo de observación sensible más allá de la experiencia sensorial inmediata, lo cual confirma el reproche de Nietzsche a Heráclito: “Heráclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten, ni como creyeron los eleáticos, ni como creyó él: no mienten, sencillamente” (Nietzsche, 1969: “la «razón» de la filosofía”, §2, p. 331). Los artilugios de la vida y de la ciencia no son invenciones más opositivas a la vida que las manos del estrangulador o que el ojo del cazador. Mantienen la misma raíz del tacto manual y de la vista del ojo; los prolongan, focalizan, particularizan, amplían,

los centran mejor o peor, más acá o más allá de su campo natural, palpan lo que hay cerca o descubren lo que hay lejos. Los artilugios son prolongaciones o acercamientos eventuales externos a los órganos. Las prótesis, rectificaciones artificiales de sus posibles defectos. Productos de la invención técnica, arraigan en la unidad somática, no la modifican; confirman la autoridad de los sentidos al acomodar la percepción a los instrumentos. Desconfiamos del bisturí si lo maneja un inexperto, no tanto si lo maneja un experto cirujano, y menos si es sustituido por un robot aún más preciso en el arte de la cirugía. Al subsanar la capacidad natural de daños congénitos o derivados, como la miopía o las caries, las prótesis internas o externas, los audífonos o las gafas, o los artilugios que prolongan artificialmente su capacidad, las grúas o los microscopios, pueden descentrar a los órganos de su función vital y provocar problemas nuevos donde no los había. Nadie va con un microscopio por la calle para detectar si sus células cancerígenas avanzan o no, pero si su mundo de creencias no lo frustra, el médico acudirá al microscopio para comprobarlo. La técnica es tanto protección como destrucción para todos. McLuhan, lector de *Meditación de la técnica* y otros ensayos, tematizó su influencia al concebir los medios como prolongaciones de los sentidos, como creo haber mostrado al estudiar su relación (Nuñez Ladevéze y Nuñez Canal, 2022).

La primera creencia ve en la Tierra un “suelo inmediato que nos sostiene”, el mismo suelo material que los científicos pisan mientras ven en el firmamento un suelo que no nos sostiene. Narciso tiene los mismos motivos para saber que la imagen reflejada en el río es la suya que cualquier otro personaje ficticio o real los tiene para saber que la Tierra reflejada en el ilimitado escenario abierto por el espejo de la ciencia es la misma que la que ve por sus ojos desnudos (Nuñez Ladevéze, Nuñez y Álvarez, 2023). Sabemos que la Tierra es redonda, no porque lo digan la ciencia o Galileo, sino porque el ojo adiestrado para mirar por el telescopio lo comprueba. No es distinto de que, cuando el médico mira radiografías, ve lo que no sabe ver el inexperto en verlas. No hay *oposición*, sino *prolongación* entre lo que la ciencia descubre, el espacio copernicano, y lo que los sentidos descubren en la tierra que habitamos. Si “la razón vital no opone la vida a la razón, sino que integra la razón a la vida”, no hay por qué pasar, lo dijera o no lo dijera Ortega, a que “la razón a la que *se opone* la vida es la razón científica que está más allá de la vida y de la experiencia directa”, cuando se asume que la experiencia vital directa es ratificada “para todos”, por la ciencia y sus instrumentos técnicos, en la conducta cotidiana de todos. Admitir que la raíz para vincular la creencia a la conformación de los sentidos es la prueba de que lo científico solo puede refutarse o comprobarse apelando a los sentidos, no impide que los sentidos puedan prolongarse por artefactos técnicos que participen con su función sin oponerse a ella. Es una colaboración para ampliar funciones específicas moralmente bien o mal regulada. Ahí aumenta la distancia entre el realismo fenomenológico y el realismo ingenuo.

Si la creencia básica es una originaria donación orgánica común para todos, incluye a la ciencia y la técnica “para todos”. Esta es la *objetividad*, “el mundo de las objetividades físicas” (San Martín, p. 176), con un matiz añadido: los mismos efectos del ser para todos son comunes a la variable intimidad subjetiva, psicológica y carnal de cada uno. La intimidad no palpita en la lente del microscopio sino en la carne del ojo que ve, a la que se incorpora la lente protésica.

El físico teórico puede estar muy cierto de la corrección y la adecuación de sus cálculos; mas, para estar seguro de que éstos no son *aegri somnia* o simples construcciones de su mente, necesita creer –saber creyentemente– que hay un mundo real al que tales cálculos podrán ser convincentemente aplicados. Otro tanto sucede cuando damos por real (...) las cosas que diariamente vemos y tocamos; porque lo que entonces sucede en nosotros es que creemos que la opacidad y la dureza del muro que nuestros ojos ven y nuestras manos tocan no son arbitrarias creaciones de nuestra sensibilidad (...), la primaria “impresión de realidad” que otorga al hombre su relación sensorial con el mundo (Zubiri) no podría convertirse en plena “convicción de realidad” sin creer que efectivamente es real lo que impresiona nuestros sentidos. Otro tanto sucede, a mi entender, con los contenidos de nuestra intimidad. Esos contenidos son para nosotros reales. (Laín Entralgo, 1985).

## De la técnica para todos al *telos* natural

La aceptación fenomenológica del mundo real en la creencia primaria aproxima a Ortega más a Aristóteles que a otro filósofo, aunque obste su distanciamiento del “realismo ingenuo”. La *ingenuidad* procede principalmente de no haber distinguido el Estagirita la percepción sensorial directa de la descubierta por artefactos, ni la creencia convenida por acuerdo de la creencia básica en los sentidos. No supo que los instrumentos son prolongaciones que corrigen o deterioran extensiones de la percepción. Ortega fue ambiguo en la *Meditación*, alojando al hombre en una atípica envoltura animal, una “nueva naturaleza” (V: 558, cursiva mía), por ser histórica; también *nueva* como facultad intelectual artificial que cohabita un hábitat natural. La actitud fenomenológica acoge al realismo aristotélico en el modo de historicidad iniciado por Comte. El hombre muestra tener naturaleza por pertenecer carnalmente a ella, y tener historia porque su particularidad consiste en la capacidad técnica de inventar funciones para adjudicarlas a cosas que no las tienen. El apotegma orteguiano “el hombre no tiene naturaleza sino historia” reviste la forma paradójica que estilísticamente tanto gustaba a Ortega: la naturaleza del hombre como ser histórico consiste en apartarse de la naturaleza, en ser “un desertor de su animalidad” (X: 26). Deserta con la primera invención técnica de la mimesis: el hombre “produce lo que no estaba ahí”; no inventa el fuego, inventa hacerlo, “hace fuego cuando no hay fuego” (V: 556); así la piedra no tallada fue usada

por azar, o un amuleto simbolizó por vez primera una creencia inventada. Deserta de la “natural” animalidad corporal como inventor técnico que reacciona ante “un elemento extraño, hostil, a su condición: *este mundo*” (IX: 951). Deserta para ingresar en la historia.

Según Aristóteles, se aprende a vivir dentro de la materialidad carnal que emerge en todo conocimiento natural o científico. Mientras se madura a valer por sí como persona se aprende a saber que los sentidos, inherencias naturales de la carne, no disponen de la última palabra. Si la última corresponde a la ciencia, siempre quedan pendientes, según Ortega, más palabras por estabilizar que las que científicamente se han conseguido fijar. La ciencia incrementa más palabras pendientes cada vez que fija una; lo cual muestra que, con solo la primera que fije miméticamente, le basta para ser humano. Inventa un uso desgajado del objeto que percibe, un desdoblamiento intencional producto de “una capacidad que es precisamente la que falta al animal” (V: 556). Ahí le distingue que el “animal (...) se deja morir” (V: 556), mientras que, en su equivocidad contra el entorno, el hombre espera instintivamente morir, pero intelectualmente *no se deja*; agrade la naturaleza, reacciona, adscribe funciones y simbolismos a objetos que no la tienen. Hay que llegar a saber, a partir de una primera creencia incommovible para la vida, que, del mismo modo que el hombre sabe que morirá, “no se deja morir” como cualquier animal, así como así. Como la primera palabra no se corresponde con la última, Ortega asume que se puede comprobar en una situación presente, si se coteja la última palabra con la de una circunstancia anterior, si hay progresión o regresión entre una y otra. También asume que la primera palabra, para no dejarse morir fácilmente, no la puede afrontar un individuo en soledad, incapaz de sobrevivir sin cooperación con otros. La irreductible dependencia del individuo respecto de los demás procede de que ninguno puede sobrevivir aislado: para no dejarse morir necesita comunidad. La cooperación puede ser progresiva, si la colaboración aumenta, o regresiva si disminuye. Desde la primera palabra experimentamos que el vigor para mantener la vida depende de los demás y puede ser más vulnerable cuanto más aumente el desamparo.

Aristóteles observó que esta dependencia nos asemeja a los animales gregarios, pero encontró en la específica normatividad de ciertas creencias un rasgo diferencial. Cuando define al hombre como ser social “ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον” (1252a3) esta condición solo es posible entenderla si procede de que hay una normatividad natural, pues “la naturaleza es fin” (φύσις τέλος ἐστίν, 1252b33). El τέλος de la naturaleza aparece porque un órgano puede funcionar peor o mejor. Si el ala del pájaro es defectuosa o si desfallece por agotamiento –en esto se fija Aristóteles al distinguir la vida instintiva o gregaria de la social o humana–, toda vida animal es teleológica; concierne a la contingencia de la naturaleza de la que participa el deterioro normativo de la corporalidad. En esta normatividad arraigan mejor o peor las prótesis y los

artefactos que la prolongan sensorialmente. Es la función de la técnica medicinal del cuerpo y de “los contenidos de nuestra intimidad” que, según Laín, entrañan en la carne. Como nadie es tan autosuficiente que pueda vivir solo, Aristóteles dice que “los ciudadanos tienen en común una misma ciudad”: *πολιται κοινωοὶ τῆς μιᾶς πόλεως* (1261a1). Todo individuo nace desvalido, tiene que aprender, necesita el auxilio de sus progenitores o sustitutos mientras aprende a valerse por sí mismo. El aprendizaje de la vida es la creencia previa, irreductible frente al aprendizaje del mundo cultural que se comparte y del que se puede dudar o poner a prueba, sobre la base de una previa normatividad natural dada por vivir en dependencia. Aprendemos a saber que necesitamos al otro porque experimentamos desde que nacemos que no nos valemos por cada uno. Lo enseñó Aristóteles, “el individuo separado no se basta a sí mismo”: *γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς* (1253a26). La descendencia no sobreviviría sin cooperación.

Aristóteles da un paso más al observar que “la palabra es para manifestar lo justo y lo injusto” (*λόγος ἐπὶ (...) καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον*) lo cual es exclusivo del hombre (*τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον*, 1253a14-17). En la específica normatividad que se desprende de la raíz de exclusividad humana se halla la mimesis. El lenguaje es un derivado posterior. La vida del hombre se deteriora por ser viviente, como los gregarios, pero se distingue de ellos porque se da normas que puede cumplir o no, bien porque para algunos sea malo y para otros bueno cumplirlas, bien porque las normas sean justas o injustas y unos propongan rectificarlas y otros se opongan a la rectificación. Los animales gregarios no se dan ni infringen las normas del hormiguero o del panal. Aristóteles resbala al presumir que la *polis* es perfecta, autosuficiente (*πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας*, 1252b28-29), por no percatarse de que parece serlo si se la equipara a la contingente autosuficiencia del panal. La naturaleza social no deviene de que la comunidad sea perfecta, sino de no ser autosuficiente desde que el hombre nace, convive, enferma, se reproduce, trabaja, enloquece o muere. En sus cotidianas situaciones necesita auxilio para combatir el deterioro natural hacia la muerte. El panal no es autosuficiente para asegurar su propia persistencia. La *polis* tampoco es perfecta ni autosuficiente porque nada hay en una naturaleza variable y contingente de lo que pueda predicarse que sea perfecto por ser autosuficiente, o viceversa. La vida humana trasciende el vitalismo gregario, pues no sitúa la creencia en el *τέλος* de la naturaleza, sino en la posibilidad de cumplir o infringir las normas de la *polis*, o de rectificarlas cuando discrepa de que sean justas. No ser somáticamente autosuficiente implica ser dependiente en las distintas circunstancias de la vida propia por las variaciones psicósomáticas de la normatividad defectuosa, tales como la deficiencia orgánica, la enfermedad, los defectos de la carne, o, como dice Laín Entralgo, si “los contenidos de nuestra intimidad” son desviados, como suelen serlo, de su normatividad natural. La locura entendida como una desvia-

ción del ensimismamiento carnal. Esta es la normatividad aristotélica que emana del  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  natural en que se incluye la psico-somatización humana dependiente de la cooperación. Si la condición de una norma, incluso psicósomática, es que se pueda o no cumplir, entonces esa ya no es la norma vital del gregario. El ave no infringe una norma vital porque desea romper su ala. La norma que se infringe porque se desea romper o cumplir es de otra clase, es voluntaria, corresponde a la peculiaridad del indeterminismo humano que va más allá de lo instintivo. Al tratarse de un cumplimiento o una infracción voluntarias –o sea, una condición de la libertad– pasa de ser norma natural a norma moral. Como la norma moral va más allá del instinto, también lo social va más allá de lo gregario. Ortega rectifica a Nietzsche al alinearse junto a Comte con la ética aristotélica; se aparta de Comte para asegurar la libertad personal frente al autoritario dirigismo positivista.

### Del *telos* natural a la moral para *Prometeo*

Una novedosa línea interpretativa encuentra el sentido unitario de las variaciones del filósofo madrileño en la encrucijada de su sucinta *Meditación de la técnica*, cuya entraña aparece diseminada en sus escritos, y *La rebelión de las masas*, el más leído. Dos perspectivas se cruzan para complementarse: el rastreo de la peculiaridad del animal humano como ser histórico en la *Meditación*, y el estudio de la circunstancia histórica en que se encuentra el filósofo en *La rebelión*. La tesis de Marcos Alonso es el trabajo que aborda más explícitamente esta senda, anticipada, entre otros precedentes, por la tesis de García Magdalena (2019). Alonso facilita entender las relaciones internas del *corpus* de las *Obras completas* al unir su concepción del hombre como ser históricamente cambiante, por ser técnico, con el enjuiciamiento de su circunstancia concreta en un mundo global. Suscribimos que “todo lo propio del ser humano es técnica (...) hasta la matemática será una técnica. La filosofía de la técnica se nos convierte así en la filosofía primera” (San Martín, p. 422, n. 11).

Desde esta óptica, el punto de partida fenomenológico consiste en entender el desdoblamiento del acto intencional en la mimesis como un artificio –un acto técnico, una intromisión artificial en el reino natural de la materia dada– que penetra dentro de la naturaleza para abrir lo humano a la moralidad, una facultad de cumplir y rectificar normas que se dan para convivir trascendiendo la normatividad natural impresa en los instintos. Es la propuesta que Chomsky aplica al “problema de Platón” para resolver el enigma del *Menón* (Núñez Ladeveze, 2025a): que faculta a la acción humana a ser más adaptadora que adaptativa. Es la tesis fenomenológica insinuada por Aristóteles. La agresiva actividad contra su *Umwelt* convierte a un animal en un bípedo disconforme con su hábitat, un rebelde que se adscribe a un mundo material plantándose o enfrentándose al entorno en que se incardina. Puede parecer una interpretación

abusiva, pero la leemos explícita en el §5 de *La idea de principio en Leibniz*: “el único instrumento que el hombre tiene para transformar el mundo es la técnica y la física es la posibilidad de una técnica infinita” (IX: 951). Afirmación no única que se correlaciona con que el primer instrumento del hombre es el cuerpo, como profesa en *El hombre y la gente*. Así, si “podemos definir la técnica (...) como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”, no parece aventurado sostener que el acto que la hace posible, el desdoblamiento intencional, sea un acto técnico, producto de una facultad irreductible que introduce lo artificial de la mimesis en lo natural de la vida, conductora de la permanente “circunstancia que lleva (...) a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza” (V: 558).

Esta perspectiva facilita comprender las disputas generadas en la nueva circunstancia de la globalización aérea, donde los reinos vitales interdependientes han asumido la ciencia, la tecnología automática, la Inteligencia Artificial, y la técnica económica de producción en serie para rivalizar entre ellos, porque sirven para todos. En este escenario de pugna por la supremacía, que Ortega anuncia en *La rebelión*, los rivales no pueden permitirse bajar la guardia de la automatización tecnológica, principal instrumento para hacerse valer en la rivalidad. También es el principal recurso de que dispone la medicina para impulsar el proceso de robotización ortopédica y de alteración genética que prolonga la longevidad corporal frente al deterioro carnal que no “se deja morir” fácilmente. Las tendencias asexuales en amplios entornos del progresismo occidental impulsan la desmoralización del cuerpo, atribuyen la identidad sexual al reconocimiento de descarnados sentimientos inescrutables, propician la sustitución de la intimidad por la aleatoriedad corpórea que tienta la imaginación, promueven un exotérico desenlace entre razonamiento y experiencia, entre teoría y comprobación, entre ciencia y cuerpo.

En la mimesis platónica, entendida como condición primaria para mencionar a otro lo real y lo ideal, lo que se descubre y lo que se inventa, prende el lenguaje. Esta posterioridad del lenguaje a la previa racionalidad de la vida humana, que en Ortega puede leerse en el comentario al *Banquete*, donde la mimesis queda supeditada antes a la gestualidad que a la palabra (Núñez Ladevéze, 2025a), muestra la *intimidad* en el gesto. El ensimismamiento en la intimidad emerge de la capacidad mimética incorporada a la carne viva. Si ensimismarse en la carnalidad viviente introduce al hombre en su condición corporal, desencarnarlo puede entrañar la degradación de lo que le hace constitutivamente humano. Al centrar la intimidad en la carne viva, la Escuela de Madrid (Conill, 2019) apunta un criterio moral para abordar el que se perfila como principal problema ético del futuro: compatibilizar la progresión robótica inmaterial, del modo histórico de ser de la especie humana, con la *intimidad carnal* en la que Ortega enraíza, en la tradición aristotélica de la normatividad del *τέλος*; el ensimismamiento, rasgo carnalmente distintivo de su específica

animalidad. Confirma el principio objetivo de verificación de la realidad concreta, que enlaza el pragmatismo y la fenomenología con el realismo de la praxis científica transmitido por el programa platónico a la ciencia copernicana, y muestra que los mundos culturales se resisten a la futurición de un progresismo, fruto del exacerbado criticismo idealista, donde Comte encuentra el origen de la crisis aportada por la modernidad, que actualmente culmina en *woke*. Occidente queda más solo y devaluado cuanto más se abona a estas idealizaciones, como ha escrito Todd (2024). Ortega lo anticipó en *La rebelión de las masas*.

Este novedoso modo de entender unitariamente las variaciones de la obra orteguiana ajusta un criterio para afrontar el destino del hombre como ser técnico que hace cosas y transita por el espacio aéreo poscopernicano, al oponerse con sus invenciones al modo de ser naturalmente dado del universo cuya actividad altera. Reconocer la tecnicidad como rasgo intelectual de una especie peculiar cuya intimidad nace de la carne, proporciona una guía moral para abordar el agravamiento de la circunstancia generada por el incontenible e irrenunciable desarrollo técnico; el “Prometeo desencadenado”, como lo llamó Hans Jonas hace ya años (1979). Ortega ofrece una respuesta en *La meditación*. Encadenar de nuevo a Prometeo es impedirle ser humano. Afianzar su actividad mediante “una disciplina de contención” (V: 603) simbolizada por el logotipo del arquero (Núñez Ladevéze, 2025b) lo libera de ser gregario en su raíz moral. Autocontrol moral en sociedad es ética aristotélica destinada a mantener el equilibrio entre los efectos de su irrenunciable actuación depredadora y su pertenencia a esa naturaleza, cosmos en expansión, en el que se extiende su actividad para habitarlo, adaptándolo al creciente dinamismo de sus “necesidades superfluas”.

Quienes reprochan la mutación ecológica causada por la técnica humana, exigiendo a unos la contención que no exigen a sus competidores, profesan un ecologismo debilitador para unos y fortalecedor para otros, un ecologismo ideológicamente idealizado que no tiene en cuenta las condiciones de realidad en que se inserta la actividad que recrimina lo que permite. La filosofía orteguiana considera, con Comte, el “idealismo” filosófico como un error de cálculo, pretencioso y enfermizo. El ecologismo es el canto de un fénix que no renacerá de las cenizas mientras no comprenda que la técnica inhiere en la carnalidad. El ecologismo separa lo humano de su materia, unifica al hombre para espiritualizarlo o robotizarlo, lo reduce a una sola dimensión, espiritualista o materialista, que no da cuenta de la autenticidad de su integridad animal; un inventor de lo que materialmente no hay que descubre lo que materialmente hay con sus invenciones. Un animal moral con capacidad metafórica para hacer flecha voladora de la mimesis de un ave de presa.

Las nuevas ideologías, *woquismo*, feminismo, indigenismo, animalismo, robotización, aceleran el declive de Occidente sirviendo en bandeja de plata, en el

nuevo escenario de la globalización, la supremacía a los mundos de creencias que, ajenos a estos devaneos, asumen sin remilgos los instrumentos científico-técnicos ideados por Occidente. Podría no tratarse de conservar la supremacía, sino de para qué y por qué conservarla. Este es el segundo problema moral del que depende la respuesta circunstancial que se dé al primero: supremacía para qué. Supremacía para no hacer de cada hombre un títere en manos de otro. El principal motivo de la crisis no es inocuo, es relativo a la regulación política de la administración del poder “frente a la cual todo filósofo debe definirse, pues debe decidir en qué relación está con el poder”, como advierte San Martín (p. 168) glosando a Platón. El interés fenomenológico por la verdad conduce al compromiso en la circunstancia.

Las ideologías robóticas, ecologistas, feministas, animalistas actúan en la práctica como aliados de los propagadores de la esclavitud, de la subordinación de la mujer al hombre, mientras corrompen la estabilidad de los regímenes democráticos cuya prelación es la protección de derechos, la alternancia en el poder como forma de renovarlo sin recurrir a la violencia o de perpetuar al dictador de turno como árbitro de justicia para administrarla en el régimen tiránico. Esta es la encrucijada actual en que se inserta elegir una acción del futuro. Ya hay severa advertencia procedente del progresismo, en *Ateísmo cristiano*, de Žižek (2025), que rechaza abiertamente el *woke*, el ecologismo animalista, la huida a la robotización, la política de cancelación y regulación de la memoria histórica que anula el principio científico de contrastar la documentación para aproximarse a “la tarea utópica” de averiguar la realidad concreta de una circunstancia histórica concreta. Si el hombre está llamado al porvenir, no puede inventarlo camuflando la realidad que fue su pasado. Alarmado por el vaporoso criticismo occidental que establece muros de incomunicación, Žižek reconoce que, como advertía el “demente genial” Comte, no hay sociedad estable sin un orden legal y moral estable, legado por una tradición moral de principios acordes a la libertad de su voluntad para cumplir o rectificar las normas que aseguren la convivencia entre personas iguales por su constitución orgánica y desiguales por su capacidad intelectual y corporal. Si el modo de frenarlas es el desenfrenado autoritarismo de un comerciante ignaro, casi dará igual para el porvenir de la democracia como sistema jurídico que la administración de la justicia sea independiente del poder político para sustituir al tirano sin matarlo, que la comprobación de la verdad de la realidad histórica concreta quede sometida a la conveniencia social, o que la globalización la maneje Washington, Pekín o Moscú.

### **Del *Prometeo* moral a la trascendencia**

La actitud *natural* acepta los valores tal como se dan en el mundo cultural y la actitud *trascendental* discrimina las creencias asociadas al uso material para

todos, de las admitidas por acuerdo social. La distinción contrapone dos términos para expresar la diferencia. Lo relevante no son los términos usados sino la contraposición. Ambas actitudes comparten la comprensión de que en la vivencia hay dado un objeto como correlato intencional de una actividad. La actitud natural no se detiene a distinguir el correlato material invariable, producido en una circunstancia, del que un sujeto aporta por atribuirlo su particular mundo cultural. La expresión “trascendental” tiene sentido entendida como un desprendimiento de la actitud natural para distinguir metódicamente lo dado materialmente por las cosas, que es común para todos, de lo dado por acuerdo particularizado en cada mundo. Es, pues, un *posterius* respecto del cual la actitud natural es un *prius* indistinto. Del mismo modo que se usa “trascendental” para diferenciar una de otra actitud, podría usarse la voz “fenomenológica” (actitud fenomenológica) o “reflexiva”, o la voz “artificial”, pero ahí entraríamos en la discusión de qué palabra es la más adecuada para apreciar la contraposición. La reducción fenomenológica de la circunstancia es metódicamente relativa. Husserl aísla al fenomenólogo del mundo cultural para llegar a “las cosas mismas”. La interdependencia global aportada por la técnica comunicativa facilita recorrer un camino contrario al de desasirse del mundo de creencias. En lugar de ponerlas entre paréntesis, se pueden detectar los ámbitos de *objetividades* cuya eficacia es común a los distintos mundos. La creencia teórica, las prestaciones de los instrumentos materiales y la productividad en serie de la actividad económica trascienden el mundo cultural por el mismo motivo que lo trasciende la mimesis platónica que antecede a la constitución del lenguaje. Desde esta perspectiva se capta la continuidad de la progresión técnica en su génesis.

Trascender es ir más allá de lo que forma parte de una condición que se rebasa. Si entendemos por trascendencia la “condición de posibilidad” de “algo” posterior, un *prius* frente a un *posterius*, como se lee a veces en Aristóteles y transmite el pensamiento medieval, inmanencia sería la condición de *algo* que es condición de posibilidad de sí mismo. No se puede llegar a “las cosas mismas” trascendiendo a las cosas a las que se quiere llegar. Pensar que el mundo es condición de su propia existencia, porque la existencia precede a la esencia, solo puede valer ante la hipótesis de que el mundo no es una condición que explique su existencia. No hay modo de trascender absolutamente al mundo que se comparte. La trascendencia fenomenológica es una condición relativa que no alcanza a trascender la inmanencia en que se incluye. Lo que trasciende la fenomenología, por ser condición de posibilidad, es la subjetividad relativa de las creencias consolidadas por acuerdo social en el *Lebenswelt*. Su reducción posibilita indagar qué de los mundos culturales es común a todos ellos, cuál es la condición de posibilidad de un mundo cultural compuesto de idealidades, irrealidades o virtualidades de las cuales algunas son particularidades de ese mundo y otras, comunes a todos. La experiencia aportada de modo inmediato

y directo por los sentidos es la condición para la existencia cultural de la irrealidad que particulariza a cada mundo, pues llegamos a sus significaciones irreales a través de sus incrustaciones materiales. No podría inventarse lo irreal si no fuéramos constituidos por la realidad. Esto es lo que nos permite comprobar qué es o no existencia concreta real. Partimos de las cosas por ser *cosas*, animales, realidades; el artificio de la mimesis es la condición de que lo irreal exista para nosotros, mitos, derecho, magia, suerte, juegos, las reglas de lo que se inventa. No lo es de lo que física o materialmente exista, pues eso no se inventa; se descubre, es lo inherente a la encarnación corporal de la mimesis. De otro modo, habría que decir que la causa es condición de posibilidad del efecto, pero la causalidad se inventa como supuesto teórico de comprobación material; no porque sea condición de lo posible, sino porque se proponen teorías y métodos para comprobar el descubrimiento paulatino de una materialidad incuestionable.

La soberbia occidental pudo pensar que *Emilio* podría aprender a hablar por sí en soledad. Esta percepción de la normatividad moral de la dependencia de otro trasciende al mundo normativo de la vida material de la manada gregaria, no de la sociedad. Lo trascendido no puede trascender a lo que le trasciende. La estricta transcendencia está más allá; no la puede probar ni desaprobado su inmanencia, queda como hipótesis que no puede rebatir la hipótesis contraria. Como dijo Heidegger a propósito de Sartre, “el revés de una frase metafísica sigue siendo metafísica” (1970, 24) aunque eludiera ejemplificar cómo se dice una frase metafísica al revés. La transcendencia plena habita fuera de la tesis, es la hipótesis en el *mysterium fidei*, el secreto de la fe que puede dar sentido a un mundo contingente, del que, si solo podemos predicar que no puede dejar de existir mientras existimos, también su perduración es hipotética. Tal vez podamos decir que no podría existir de otro modo de cómo existe, el mejor o el peor de los mundos posibles.

Lo que queda fuera del mundo es lo no reconocible en este mundo, no la “fe animal” que se vive en un mundo que impide cerciorar si es o no imperecedero. La fe trascendente no puede comprenderse por un lenguaje inmanente que solo menciona lo que le trasciende de modo hipotético sin dar opción a comprenderlo. La fe solo certifica su existencia (si es que la palabra “existencia” es válida para ir más allá de su mención): mienta, pero no comprende, como dice San Agustín. Es el problema que paradójicamente aborda la teología al referirse a los misterios de fe: para entenderlos con el impreciso lenguaje en que se formulan misterios que solo se enuncian para creerlos sin comprenderlos. El lenguaje, dice Ortega, no puede decirlo todo o calla más de lo que dice; un lenguaje teológico destinado a vacunar al creyente de “errores de fe” es deficiente y silencioso. Como dice San Agustín en *Sermones* 43, 8-9 (1981, 496) un “ergo intellige ut credas: crede, ut intelligas”, para rectificar el montanismo del *credo quia absurdum* de Tertuliano. San Anselmo dio forma al apotegma al final del

capítulo primero del *Proslogion* I, 100, 10 (1998): “*Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*”, una mención a la hipotética trascendencia del mundo que solo resuelve la fe. No hay un trascender fenomenológico tras el *despojamiento* del mundo de la vida que detecta “lo que es común a todos”, las creencias irreductibles sobre lo que sabemos del mundo.

Distinguimos existencias *inmateriales que las hay* –ideas que nuestra animalidad no ve, ni oye, ni gusta, ni olfatea, ni palpa, pero de las que cabe decir que se sienten, se comprenden, se explican, se escriben, se aceptan o repudian, como obligaciones, ilusiones, moralidad, juegos cuya existencia puede probarse porque se viven y mencionan a través de sus adscripciones materiales–, y *existencias materiales* que, además de *haberlas*, se comprueban con los sentidos o sus prolongaciones, se palpan, se ven, se oyen, se descubren. Son objeto de las ciencias empíricas. La psicología, la historia y la lingüística no lo son, porque no son plenamente por no ser estrictamente materiales, pero adquieren su dimensión empírica objetivada, pues “los contenidos de nuestra intimidad” quedan abiertos a la exploración de la mente por estar impresos en la carne y las reglas derivadas miméticamente se memorizan y transcriben en impresiones materiales, copias que pueden discutirse, comprobarse o refutarse. ●

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Marcos (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC.
- ALONSO, Marcos (2026): *Platón contra las máquinas*. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (1951): *Política*. Trad. de M. Araujo y J. Marías, bilingüe. Madrid: CEPC.
- COMTE, Auguste (1851-1854): *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 tomos. París: Librairie Scientifique-Industrielle.
- CONILL, Jesús (2019): *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA MAGDALENA, Alfonso (2019): *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Madrid: UNED.
- HAVELOCK, Eric (1994): *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- HEIDEGGER, Martin (1970): *Carta sobre el humanismo*, 3.ª ed. Madrid: Taurus.
- JONAS, Hans (1979/1995): *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La intimidad del hombre*. [Online]. Disponible en: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-intimidad-del-hombre/html/fc54d318-c0ec-11e1-b1fb-00163ebf5e63\\_2.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-intimidad-del-hombre/html/fc54d318-c0ec-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html)
- NIETZSCHE, Friedrich (1967): *Basic Writings of Nietzsche*. Ed. de Walter Kaufmann. New York: The Modern Library.
- NIETZSCHE, Friedrich (1969): *Cómo se filosofa a martillazos*, "la «razón» de la filosofía", en *Obras*. Madrid: EDAF.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita (2022): "«Environment» or «Galaxy»: The quotations from Ortega and Gasset that McLuhan cited in *War and Peace*", *Palabra Clave*, 25 (2), e2524. <https://doi.org/10.5294/pacla.2022.25.2.4>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis; NÚÑEZ CANAL, Margarita y ÁLVAREZ DE MON, Ignacio (2023): "Narciso ante el espejo. Prosumidor e interlocutor y citas de McLuhan a Ortega y Gasset", *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 29 (2), 629-638. <https://doi.org/10.5209/espmp.84756>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita (2024): "Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt", *Revista de Estudios Orteguianos*, 49, 63-89. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.19>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025a): "Problema y programa de Platón ante la retórica algorítmica del CHATBOT", *Revista Española de Retórica*, 2, 4-32. <https://doi.org/10.25115/re-ret.vi.10485>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025b): "Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 51, 95-121. <https://doi.org/10.63487/reo.245>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025c): *La involución progresista. Raíces intelectuales de la abdicación de Occidente*. Madrid: Ygriega.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2026): "Examen de la obra de Javier San Martín, *Creencia y realidad*", *Doxa Comunicación*, en prensa.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLATÓN (1955): *Menón*, ed. Bilingüe. Madrid: CEPC.
- PLATÓN (2006): *La República*, ed. bilingüe de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: CEPC. Disponible en [https://archive.org/details/la-republica-bilingue\\_202311](https://archive.org/details/la-republica-bilingue_202311)
- REALE, Giovanni (2003): *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. Trad. de M. Pons. Barcelona: Herder.
- SAN AGUSTÍN (1981): *Obras, VII. Sermones*, bilingüe. Madrid: BAC.
- SAN ANSELMO (1998): *Proslogion*. Trad. de J. Ribas y J. Corominas. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier (2025): *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Sicómoro.
- SANTAYANA, George (1952): *Escepticismo y fe animal*. Buenos Aires: Losada.
- TODD, Emmanuel (2024): *La derrota de Occidente*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, Slavoj (2025): *Ateísmo cristiano. Cómo ser un verdadero materialista*. Madrid: Akal.