ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Verdad, conocimiento y realidad en Ortega

Antoni Defez i Martín
ORCID: 0000-0002-7039-8224

Resumen
Este escrito analiza la teoría del conocimiento de Ortega y Gasset correspondiente al período que Ferrater Mora caracterizara como "perspectivismo" y "racio-vitalismo". Nos interesará destacar tanto la actualidad de los análisis de Ortega, como sus limitaciones. En concreto, nos ocuparemos del alcance de sus antiintelectualismo y antiparmenideísmo, así como de su apelación al concepto de "autenticidad" para explicar el sentido del conocimiento.

Palabras clave
Ortega y Gasset, intelectualismo, parmenideísmo, conocimiento, verdad, autenticidad

Abstract
This paper analyses Ortega y Gasset's theory of knowledge corresponding to the period that Ferrater Mora qualified as "perspectivism" and "ratio-vitalism". We are interested to emphasize both the present importance of Ortega's analysis and its limits. Specifically we will evaluate the scope of his anti-intellectualism and anti-parmenidanism, and his appeal to the concept of "authenticity"' as explanation of the sense of knowledge.

Keywords
Ortega y Gasset, intellectualism, parmenidanism, knowledge, truth, authencity

En 1933, en la lección titulada "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", Ortega combatió la que, en su opinión, era una de las ideas más tercas de la tradición intelectual de Occidente, aquella que considera al hombre como inclinado por naturaleza a conocer, y que permitió definirlo durante siglos como ser racional. Esta concepción del hombre habría ido acompañada por la tesis de que "las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante [...], una realidad latente a la cual llamamos su ser"[1]. En definitiva, otro contumaz prejuicio de la tradición que se avenía perfectamente con el primero, ya que si el ejercicio de la razón había de permitir el descubrimiento del ser oculto de las cosas, esto sólo era posible si las cosas poseían un ser oculto a la espera de ser desvelado. Según Ortega, sin

[1] J. ORTEGA Y GASSET, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", en *En torno a Galileo* (1947). Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 105.

Cómo citar este artículo:
Defez i Martín, A. (2003). Verdad, conocimiento y realidad en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 119-132.
https://doi.org/10.63487/reo.732

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

embargo, tales afirmaciones serían arbitrarias, y frente a ellas propone una vuelta a la radicalidad, una llamada a que el conocimiento se dirija hacia sí mismo cuestionando su fundamento y origen, su sentido y su estatus.

Esta idea programática ya era presente en *El tema de nuestro tiempo* (1923), obra en la que, con la horquilla racionalismo-relativismo, se hacía un balance del pensamiento habido desde la Modernidad. Por racionalismo entiende Ortega aquel estilo de pensamiento que postula la existencia de verdades universales abstractas, siendo la misión de la razón su descubrimiento, para poder así desvelar o determinar, según el racionalismo sea naturalista o idealista, el ser de los entes. Por su parte, el relativismo –donde Ortega incluye a empiristas, pragmatistas y escépticos– representaría la negación de lo que el racionalismo postulaba: la negación de la existencia de verdades universales y de la capacidad de la pura razón para determinar o descubrir el ser de la realidad. Pues bien, ante esta dualidad de planteamientos, Ortega presenta el que era, en su opinión, el tema de nuestro tiempo: la preocupación por determinar el lugar que a la razón le corresponde en la vida humana[2].

El racionalismo era para Ortega algo inaceptable, pues no sólo, como acabamos de ver, haría del conocimiento una labor de la razón pura, sino que además pretendía caracterizar la verdad únicamente como *adequatio* entre el pensamiento y la realidad. Y lo que aún sería peor: para el racionalismo el hombre sólo alcanzaría su perfección cuando desarrolla su supuesta esencia racional, esto es, cuando conoce el ser de las cosas, con lo cual la razón quedaría ubicada fuera de la vida, más allá y por encima de la espontaneidad humana.

A su vez, respecto al relativismo la objeción básica de Ortega es que se trata de una familia de planteamientos que vienen a ser un racionalismo invertido, es decir, posiciones que, partiendo del fracaso del racionalismo, conservan, no obstante, en su interior el peso de su sombra bajo la forma de un *desideratum* inalcanzable. Por ejemplo, en "Verdad y perspectiva" (1916) Ortega presenta al pragmatismo como aquella filosofía positivista que, dada la inalcanzabilidad de los supuestos racionalistas, se conforma con situar el origen y el sentido del conocer en la utilidad, es decir, en el dominio sobre las cosas desde la instancia de la conveniencia[3]. Sin duda, esta caracterización del pragmatismo es injusta: de hecho, nada más lejos del realismo metafísico y de la teoría convergentista de la verdad de Ch. S. Peirce o de la inevitabilidad de la creencia y del humanismo de W. James que el tópico de "la filosofía del hombre de negocios" que Ortega parece aceptar como exégesis suya. Sin embargo,

---

[2] *Vid.* J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Madrid: Revista de Occidente/El Arquero, 1976.

[3] *Vid.* J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", en *El Espectador*, vol. I (1916), Madrid: Revista de Occidente/El Arquero, 1975, pp. 19 ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

este amaño no tiene importancia aquí: lo que interesa es ver cómo Ortega construye su propia posición.

En la supuesta supeditación que el pragmatismo haría del conocimiento a la utilidad –que es llamada por Ortega "lo político", pues la política no sería otra cosa que el pensar utilitario– se exhibiría la actitud vital de nuestra época, ya que el pensamiento queda reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de los fines mismos. Ahora bien, estas tesis son, para Ortega, indeseables. Y, por supuesto, no se trata de que lo útil sea desdeñable. No, el error es otro: radica en elevar esa actividad centrada en la utilidad o en los medios, que es una actividad secundaria en la vida humana, a un nivel de fundamentación del hacer y del conocer del hombre. Y con ello, claro está, aparecen peligros teóricos y existenciales: de una parte, no sería posible entender en qué consiste conocer la realidad; de otra, al confundir lo verdadero con lo útil, la existencia humana podría devenir falsa o inauténtica. De lo que se trata, por tanto, es de reconducir lo útil al lugar que debe ocupar en la vida humana, lugar no puede ser ni su fundamento radical, ni su sentido.

Frente a este tipo de pensamiento interesado, Ortega propone un pensar puro, inútil o desinteresado, como el único que puede darnos nociones claras sobre cuestiones últimas. Ahora bien, la propuesta orteguiana pretende evitar las tradicionales explicaciones intelectualistas del conocimiento, ya que, su fundamentación y origen habrá que buscarlos en la vida humana considerada como "realidad radical". En otras palabras: la propuesta de Ortega será un intelectualismo que no partirá de una supuesta esencia intelectual del ser humano, sino de la desorientación esencial de la vida humana. Pero no vayamos tan deprisa, y veamos por qué el empirismo sería tan insatisfactorio como el pragmatismo.

Ortega asimila el empirismo al escepticismo, y lo opone al dogmatismo racionalista. Esta oposición, sin embargo, no sería total, ya que tanto el escepticismo empirista como el dogmatismo racionalista, compartirían, aunque con propósitos distintos, un supuesto común: la falsedad del punto de vista individual. Así, podemos leer: "La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas; es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad –escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual– racionalismo"[4].

Ni que decir tiene que, de nuevo, Ortega se cuenta la historia de la filosofía en beneficio propio, pues no podemos despachar tan expeditivamente el pensa-

[4] J. ORTEGA Y GASSET, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 24.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

miento empirista con una acusación de escepticismo. Sin embargo, tampoco esto interesa ahora demasiado: lo relevante es constatar cómo el punto de vista individual es justamente lo que Ortega toma como fundamento del conocimiento, y de toda construcción teórica y cultural. Podría decirse que Ortega quiere separarse de las tradiciones del racionalismo y del empirismo justo en la tesis donde éstas supuestamente se originan, ya que sólo desde el punto de vista del individuo "puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa –afirma Ortega– es artificio"[5].

Esto puede parecer chocante, sobre todo si pensamos que tanto el racionalismo como el empirismo son estilos de pensar cartesianos que toman el yo como punto de arranque. Pero aquí, Ortega no está pensando en el sujeto cartesiano, sino en la realidad radical de la vida humana, en la existencia del ser humano individual situado en un mundo de circunstancias con las que tiene que habérselas. Con otras palabras: no se trata de tomar el yo como fundamento epistemológico, sino como fundamento ontológico. Pues bien, una de las notas definitorias de la vida humana, como se nos dice en las *Meditaciones del Quijote* (1914), es instanciar perspectivas: "¿Cuándo nos abriremos –se preguntaba allí Ortega– a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"[6]. Llegados a este punto, claro está, las preguntas se hacen obligadas: ¿por qué la vida humana, con las perspectivas que instancia, es la realidad radical que permitirá fundamentar y dar sentido al conocimiento? Es más: aceptado este nuevo principio del filosofar, ¿cuál es el lugar que corresponde a la razón dentro de la vida humana y cuál el sentido y el estatus del conocimiento? Por último: ¿qué significarán ahora los conceptos de realidad y de verdad si ya no es posible entenderlos ni como el ser de las cosas descubrible o determinable por la razón pura, ni como *adequatio?*

Para Ortega, la realidad o el conocimiento, entendidos como totalidades unitarias y coincidentes de puntos de vista individuales, no pasan de ser abstracciones o ficciones construidas desde lo individual –desde las perspectivas individuales– que es lo único real y existente. Y no es que Ortega niegue la existencia de la realidad, más allá de las diferentes perspectivas, sino que "la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces"[7]. En otras palabras: la realidad existe más allá de las perspectivas, las excede; sin embargo, la perspectiva individual es la realidad radical, primaria y originaria,

[5] J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 25.
[6] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914). Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 24.
[7] J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 25.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

desde la cual el mundo se nos hace presente. No es posible, por tanto, una visión del mundo *sub specie aeternitatis,* tal como el naturalismo materialista ha pretendido con la ciencia, o el racionalismo mediante una razón universal, un sujeto trascendental o un espíritu absoluto. Es más, ni siquiera sería posible pensar en la realidad más allá de las perspectivas.

La teoría de la perspectiva, claro está, tiene sus riesgos. Si, como hemos dicho, la realidad sólo es accesible en tanto que correspondiente a perspectivas dispares, entonces ese perspectivismo parece que dará pie a una realidad caleidoscópica, infinitamente fragmentada que fácilmente puede conducir al irracionalismo o al leibnizianismo. Ahora bien, es el propio Ortega quien intenta zafarse de estos peligros. Así, en contra del idealismo monadológico de Leibniz, propone un realismo pluralista: no podemos hablar de un mundo único, sino de tantos mundos como los creados por la actividad del hombre. A su vez, y a diferencia de Nietzsche, Ortega hace una caracterización de la vida humana como existencia necesitada de orientación racional –y, por tanto, bien distante de los instintos, lo dionisiaco o la voluntad de poder–, pues de lo que se trata es de colocar la razón al servicio de la vida, y no destruir a la razón.

En "Verdad y perspectiva" Ortega esboza lo que entiende por verdad, relacionando este concepto con el concepto más básico de la fidelidad del hombre para con su perspectiva. La situación sería la siguiente: el problema no es que la realidad nos sea accesible únicamente a través de la perspectiva de cada cual, sino que cada hombre, si quiere conocer en verdad la realidad, debe ser fiel a su perspectiva, y no pretender contemplar la realidad ni desde otra perspectiva distinta, ni desde un punto de vista que quiera ser la negación de cualquier perspectiva –es decir, el llamado punto de vista del ojo de dios–. Ahora bien, igualmente hay que evitar el error de considerar la perspectiva propia como si no fuese precisamente eso: sólo una perspectiva. Para Ortega, la perspectiva es absoluta pero parcial o, si se quiere, absoluta pero incompleta, ya que, a pesar de que el punto de vista individual es el fundamento del conocimiento, dado el carácter histórico y social del hombre, sólo a través de la comunidad es como se llega a la verdad. Después de recoger la afirmación de Goethe que sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano, afirma: "dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás que llega a trozos de universo para los otros inasequibles"[8].

Con todo, el problema de la fidelidad no sólo se plantea respecto del conocimiento de la realidad: también tiene, y de forma más originaria, una dimensión existencial o vital. Así, y en contra del irracionalismo, Ortega afirma que

[8] J. ORTEGA Y GASSET, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 26.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

el hombre posee una misión de verdad consistente en la coincidencia consigo mismo y con su perspectiva, mediante la salvación de las circunstancias que lo envuelven o enajenan, consiguiendo con ello además su propia salvación. Veámoslo con más detalle.

Dijimos anteriormente que la idea del hombre como un ser inclinado por naturaleza a saber llevaba pareja la suposición de que las cosas poseían una esencia oculta a ser desvelada o determinada por la mera razón. Para Ortega, sin embargo, ocurre todo lo contrario, lo cual tiene una consecuencia existencial capital: "las cosas no tienen ellas por sí un ser y precisamente como no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo"[9]. El ser de las cosas, por tanto, no es algo latente a la espera de ser descubierto o determinado, sino precisamente aquello en lo que se ha de ocupar el hombre dada su peculiar e irremediable situación de estar perdido, desorientado, entre las circunstancias. Dicho de otra forma: conocer consiste en crear ser a partir del enfrentamiento del hombre con sus circunstancias –circunstancias que configuran su perspectiva–, ya que cuando se encuentra ante las cosas, tiene que habérselas con ellas y necesita formarse un programa de acción. "En efecto –escribe Ortega–, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber"[10].

Así las cosas, tanto el fundamento y el origen del conocimiento, como su sentido, se encuentran más allá de los patrones heredados de la tradición. No el ser oculto de la realidad ni la razón universal; por el contrario, "la vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical y, por lo mismo, inexorablemente seria"[11]. Y no se trata de responder a la pregunta de cuál es o cómo es, de hecho, la realidad en sí misma –como antes decíamos, esto ni siquiera sería pensable–, sino de determinar qué es ser realidad. Y, para Ortega, la respuesta es que el hombre, en el intento de orientar su vida y de escapar de la incertidumbre y la desorientación en que ésta consiste, es quien crea el ser de la realidad. Las cosas –las circunstancias–, pese a su aparente neutralidad, no son indiferentes al hombre, sino que crean un sistema de facilidades-dificultades en su encuentro con él: las cosas, a diferencia de lo que pensaría el naturalismo, son "asuntos" o "importancias" más que sustancias. Y el hombre, por ello, se encuentra enajenado, alterado, desorientado, siendo su obligación,

---

[9] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 108.

[10] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 108.

[11] J. Ortega y Gasset,"La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 106.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

su quehacer ineludible, salvar a las circunstancias y, por ende, salvarse, es decir, coincidir consigo mismo.

Como vemos, el problema de la verdad vital posee, para Ortega, la máxima radicalidad, cosa que hace inteligible por qué la vida humana es tratada como la realidad radical desde la que pensar el conocimiento. No hay vida en abstracto, sino que toda vida se da en unas circunstancias determinadas y bajo una perspectiva específica, dentro de las cuales el hombre existe como un náufrago. Y el hombre no tiene otro remedio que hacer algo para orientarse –incluso cuando cree no hacer nada, Ortega dirá que todavía hace algo: tiempo; y este hacer algo, sin el cual dejaría de existir, consiste en ocuparse de sus circunstancias siendo fiel a su perspectiva. Esta es la forma primaria del existir del hombre. Y se trata de un quehacer que ha adoptado históricamente diversas formas, siendo la forma del conocimiento sofisticado que nosotros, los occidentales de hoy en día, poseemos –razón, ciencia, previsión inductiva de acontecimientos, etc.– sólo una concreción histórica entre otras posibles.

Esta dimensión existencial del conocimiento puede apreciarse claramente en las *Meditaciones del Quijote*. Allí, el problema del quehacer humano se caracteriza como "salvaciones", término que Ortega define de la siguiente manera: "dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor– llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado"[12]. A su vez, la función del hombre es adjetivada de "heroísmo", entendido como la actitud intelectual que salva las circunstancias otorgándoles un sentido –un ser– y que, al mismo tiempo, salva al yo –al hombre– que se encuentra abandonado entre ellas. Como reza el famoso dictum, "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo"[13]. Y es que las circunstancias son las cosas mudas de nuestro derredor, por sí mismas carentes y necesitadas de conexión y sentido. Por ello, darles ser o sentido constituye el destino peculiar del hombre.

Ahora bien, decir que el hombre es quien crea el ser de la realidad equivale a afirmar que el hombre inventa, construye esquemas intelectuales, creencias, conceptos –en definitiva, soluciones– para saber a qué atenerse. Efectivamente, para Ortega, todo el *corpus* del conocimiento, incluidas las ciencias positivas y formales, consiste, no en la captación de verdades en sí, sino en la creación de verdades para el hombre, interpretaciones, construcciones intelectuales surgidas de la necesidad de orientación intelectual, dada la situación de incertidumbre en que vive el hombre, y realizadas desde determinadas perspectivas. Es decir: el conocimiento no es otra cosa que interpretaciones intelectuales condicionadas. He aquí su estatus.

---

[12] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 12.
[13] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 25.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Podemos ver cómo funciona esta idea de que el conocimiento es una construcción que instituye el ser de la realidad en la manera como Ortega distingue y aúna impresiones sensibles y conceptos. Habría una parte de la realidad –nos dice– que se nos ofrece sin esfuerzo, solamente a través de los sentidos: se trata de las impresiones, es decir, el mundo patente, la mera superficie de los objetos que no nos exige ninguna deliberación; frente a las impresiones mantenemos una actitud pasiva, receptora. Ahora bien, la realidad no se agota aquí: también "hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel no es, por ello, menos real"[14]. Sin embargo, no se trata de alguna realidad oculta en las cosas, sino del trasfondo que nos viene dado por los conceptos heredados de la tradición: es el conocimiento recibido.

Según Ortega, el hombre carece de naturaleza, pero no de historia; o mejor: su naturaleza es de índole histórica y cultural. El hombre no vive solamente inmerso en las cosas, sino también entre otros hombres y, así, en un determinado repertorio de ideas y convicciones, las cuales forman también parte de nuestras circunstancias. Las creencias y los conceptos en que nos movemos constituyen el terreno sobre el que nuestra vida acontece, y nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad. Dicho de otra manera: el hombre no parte de cero, sino que nace ya imbuido en toda una tradición histórica, cultural. O, como señala Ortega: el hombre tiene una "esencial preexistencia", ya que en todo lo humano se da una inexorable continuidad.

Así, al menos en teoría, habría dos maneras de "ver" que, de hecho, son inseparables: la puramente sensorial y la conceptual. Ahora bien, si únicamente se diera el ver receptivo, el correspondiente a la pasividad de las impresiones, quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Ocurre, sin embargo, que sobre este ver pasivo hay un ver que interpreta y ve interpretando, un ver que es mirar. Para Ortega, no hay visión de la realidad desnuda, ni un ver primordial; al contrario, el *factum* de las interpretaciones es inevitable, bien mediante nuestras creencias heredadas, bien mediante las posibles creencias innovadoras que el hombre va construyendo.

Con todo, Ortega parece aceptar que las impresiones sensibles constituyen la capa básica de nuestra experiencia: "la impresión –afirma Ortega– es filiada, sometida a civilidad, pensada, y de ese modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad"[15]. Y, así, parece hacer suyo lo que en los últimos años ha dado en llamarse en la filosofía anglosajona "el mito de lo dado", a saber, que es posible aislar teóricamente, y que es epistémicamente relevante, el flujo caleidoscópico de los sentidos –el caos de puntos luminosos de que habla

[14] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 40.
[15] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 57.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Ortega. Y, en consecuencia, que es necesario ofrecer una reconstrucción intelectualista del conocimiento, en general, y de la percepción, en particular, a partir de esta mera presencia sensorial de la realidad todavía no interpretada.

Este intelectualismo de Ortega es congruente con la tajante distinción que establece entre naturaleza y cultura, al negar que el hombre posea naturaleza o al afirmar que la naturaleza humana es su historia y su cultura. Por el contrario, si se afirmase que entre naturaleza y cultura hay continuidad, siendo el caso que en ocasiones no puede determinarse hasta qué punto una concreta conducta es cultural o natural –en otras palabras: si reconociese que la distinción cultura-naturaleza, excepto en casos paradigmáticos, es una distinción intratable, pues en las capas básicas de nuestra conducta sólo hay conducta natural sofisticada, aquilatada o substituida por la cultura–, entonces sería posible ver no sólo la razón como una sofisticación de la naturaleza humana, aunque irreducible a ella, sino que además no quedaría lugar para hablar de lo dado sensorialmente, pues esto dado, supuestamente no interpretado culturalmente o intelectualmente, en realidad ya estaría interpretado, pero no en un sentido intelectual –es decir, no en el sentido de una actividad consciente del sujeto–, sino en el sentido más débil de que no es posible hablar de lo dado independientemente de las reacciones naturales de los seres humanos. Esta, sin embargo, no es la posición de Ortega, que hace suya la idea de lo dado sensorialmente y de las explicaciones intelectualistas que la acompañan. En el fondo, y en la medida en que estas tesis provienen del cartesianismo, Ortega sería más cartesiano de lo que él mismo creía. Pero dejemos este asunto, y veamos cómo elabora Ortega su posición.

Lo dado, la realidad viviente de los sentidos, sería la materia de la sensación, materia caótica, amorfa y desestructurada que está a la espera de que los conceptos –los órganos del meditar, según Ortega– le otorguen un ser. De manera que las cosas, antes presentadas como redes de facilidades-dificultades, ahora son definidas como conjuntos de aspectos sensoriales dotados de una estructura organizada por los conceptos bajo conexiones y estructuraciones determinadas. Pero es más, las cosas interconexionadas a su vez formarían a su vez estructuras, organismos, mundos –y entre ellos, nuestra idea histórica y cultural de naturaleza. Y es que las cosas por sí solas, aisladas, se nos presentan pobres; sólo mediante su interacción con el resto adquieren plenitud de significado, y ésta es la tarea de los conceptos. El mirar del concepto tiende una red de relaciones, ordena –"salva"– a las impresiones en cosas y a las cosas en mundos, porque "el sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás"[16]. Y el hombre, como queda re-

[16] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 60.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

flejado en el conocimiento y la cultura, es el ejecutor de esta función mediante el meditar.

Dijimos que el hombre tenía una misión de verdad –ahora podríamos decir una misión de claridad–, y la tiene porque no tiene más remedio, dada su peculiar situación de incertidumbre y desorientación entre las circunstancias. La claridad racional a la que aspira no es la vida, sino la plenitud de vida, la coincidencia consigo mismo o, como veremos más adelante, la autenticidad. Pero esta plenitud, que comienza por la toma de conciencia de las circunstancias, no puede tener lugar sin el concepto. Y, sin embargo, los conceptos, que están dados como legado histórico, no están dados por y para siempre, pues el conocimiento no constituye una instancia allende y superior a la vida. De hecho, como atestiguarían las épocas de crisis en contra de las épocas en las que los hombres creen saber a qué atenerse –las épocas clásicas, según Ortega–, respecto el conjunto de soluciones que nos ofrece la cultura, siempre cabe la disputa y el cambio a fin de alcanzar por parte del hombre su plenitud.

Ortega afirma que la función de los conceptos no consiste sólo en interpretar o crear ser, sino también en ampliar el mundo, en aumentar la vida, en dilatar la realidad. "Cada nuevo concepto –escribe Ortega– es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible"[17]. Pero no se trata de un estar cada vez más cerca de lo que sea la realidad en sí misma –de hecho, como ya hemos dicho, ni siquiera podemos pensar este concepto–. No, la cuestión es otra: que el mundo, considerado como conjunto de soluciones y problemas, como conjunto de conceptos y creencias, está siempre bajo la posibilidad de ser agrandado. En el fondo, éste es el sentido de la raíz histórica de la verdad y del conocimiento. Como escribía Ortega en 1910 en "Variaciones sobre la *circum-stantia*": "La fidelidad consigo mismo no consiste en decir sino en un hacer [...]. Y la palabra *yo* que antes sugería algo quieto [...] comienza a significar algo activo. *Yo*, es decir, un ensayo de aumentar la realidad"[18].

Sin duda, estas afirmaciones han de resultar extrañas, ya que el realismo metafísico que combaten es nuestra actitud ingenua ante el mundo. ¿Cómo puede ser que la realidad aumente con el conocimiento humano? Aquí, sin embargo, la intención de Ortega es una recomendación a que pensemos el concepto de ser de una manera no tradicional, es decir, que abandonemos la idea parmenídea del Ser no sólo como algo autosuficiente, sino como algo inmóvil, eterno, uno, verdadero, fijo, acabado, etc. Por el contrario, el ser sería un constructo humano a partir de la realidad viviente de los sentidos, y su permanen-

[17] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 68.

[18] J. Ortega y Gasset, "Variaciones sobre la *circum-stantia*", en *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 137-138.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

te reestructuración o alteración supondría una especie de oscilación en sus límites y contenido.

Consideremos ahora el problema de la verdad y de la autenticidad. En *La idea de principio en Leibniz,* obra al parecer redactada en 1947 y publicada póstumamente, Ortega se reafirma en la idea de que hay que pensar la realidad humana "como algo a rajatabla histórico" y, en concreto, en la idea de que el hombre vive siempre imbuido en algún sistema de creencias, de manera que el problema de la verdad sólo se puede plantear cuando "el hombre encuentra eficazmente ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros" o, si se quiere, cuando el hombre deja de sentir como suyo el conjunto de soluciones que las creencias establecidas le deparan. Y "esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es –dice Ortega– lo que llamamos Verdad"[19]. Ahora bien, este estado de no-saber no es ocasional, sino que constituye, como hemos visto, lo esencial de la vida humana: es lo que Ortega intentaba mostrar con los famosos eslogans "la vida es perplejidad" o "la vida como problema".

Como vemos, el mismo inicio del planteamiento orteguiano ya es intelectualista: conceptos como los de "incertidumbre", "desorientación", "estar alterado en las circunstancias", "no saber a qué atenerse", etc., que definen la vida humana en tanto que realidad radical, ya lo son. Sin embargo, como decíamos al principio, su intelectualismo es de un tipo distinto al de la tradición: Ortega no parte de una supuesta esencia intelectual del ser humano, sino de su situación de radical desorientación. Y es esta situación la que exige del pensamiento en aras de alcanzar la plenitud de lo humano. Así nos dice: "Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no podemos nada con plenitud"[20]. Con otras palabras: no se trata de sustituir la vida espontánea y la sensualidad por la razón, sino más bien lo contrario, que la razón se ponga al servicio de la vida, pues la razón, y lo mismo podría decirse del conocimiento y de la cultura, emergen de la vida y son resultado histórico suyo.

Ahora bien, habría otra diferencia importante entre el intelectualismo de Ortega y el de la tradición. Mientras que ésta última tenía una concepción contemplativa del hombre, como mostraría el uso de la sorpresa o la admiración como metáforas de lo originario del conocimiento, Ortega se basa en una concepción del hombre como ser llamado inexorablemente a la acción, una acción intelectual supeditada al logro de una vida auténtica, a la coincidencia del hombre consigo mismo. El hombre se enfrenta a las cosas, pero de ellas sólo le es

[19] J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz* (1958). Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 290.

[20] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 63.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

patente el conjunto de interpretaciones congruentes con las creencias al uso en su circunstancia histórica. Y ante ellas el hombre puede mantener una doble actitud: de autenticidad, cuando las vive como suyas; o de falsedad, cuando no las siente como propias, es decir, cuando no le sirven como solución o interpretación de su vida. En este último caso el hombre se sitúa en la duda y, a la vez, en el camino de la verdad, pues el hombre no puede permanecer en ese estado de incertidumbre. Ahora bien, este camino hacia la verdad que arranca del no saber a qué atenerse pasa necesariamente por una desinterpretación de la realidad, pero no para llegar a las cosas en sí mismas desnudas –no existen las cosas sin interpretación–, sino para reconducir la solución de las cosas, entendidas como problema, a la propia perspectiva de cada cual. De lo que se trata, en definitiva, es pasar de un vivir enajenado a un vivir ensimismado, de su estar perdido entre las cosas y las interpretaciones ajenas, a la elaboración de soluciones sentidas como propias. Como dice el propio Ortega en "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", "el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien, encaja en sí mismo –y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad"[21].

La definición orteguiana de la verdad afecta a la definición tradicional de *adequatio*, pero sin implicar su rechazo. De hecho, lo que Ortega propugna es la anterioridad ontológico-existencial de la verdad como coincidencia consigo mismo frente a la verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad. Como hemos visto, bajo el hecho de la verdad subyace el de la necesidad vital: sólo se busca aquella verdad que se precisa, es decir, aquella en la que el hombre se afana por serle de perentoriedad vital. Así, la verdad como correspondencia estará al servicio de la verdad entendida como coincidencia del hombre con las soluciones que él mismo propone a lo problemático de su existir y que pretenden salvarlo de su desconcierto. No hay, pues, contradicción, sino superación de la *adequatio* a la verdad vital.

De esta manera, el conocimiento se nos presenta como una forma histórica que adquiere la vida humana en su afán de autenticidad. Pero justamente por ello, el conocimiento constituye sólo una de las posibles modalidades que este quehacer ineludible del hombre: de hecho, "antes del modo de pensar perceptivo-conceptual que hizo posible la filosofía –dice Ortega–, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años"[22]. O como reza su ironía contra Heidegger: para los negros del África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Ahora bien, esta historicidad del conocer tiene como con-

[21] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 113.

[22] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 289.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

secuencia que podamos preguntarnos si las creencias de tipo científico y racional, las propias de nuestra época, son un hecho definitivo. Ortega en 1933, tal vez previendo avatares históricos cercanos, apunta a esta posibilidad cuando escribe: "¿Cabe en lo humano substantiva y formalmente la sinrazón como autenticidad o no es más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso? He aquí una gigantesca interrogación"[23].

Y una gigantesca interrogación que, sin embargo, obtiene su respuesta en la manera en que razón y vida estarían relacionadas. Para Ortega, la razón y sus productos no se encuentran por encima de la vida, es decir, la actitud teórica no debe constituir la instancia suprema a la cual deba plegarse la vida: el ideal de vida de Ortega, como ya dijimos, no es el de la existencia teórica. Al contrario, la vida es praxis, y el conocimiento, los conceptos, y la verdad como *adequatio* se encuentran al servicio del hombre en tanto que éste se halla en una constante desorientación entre sus circunstancias: son el quehacer –una de las formas históricas del quehacer– por el cual el hombre –lo humano, podríamos decir– se salva orientándose y coincidiendo consigo mismo, esto es, consiguiendo una vida auténtica y feliz.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta apelación a la autenticidad que constantemente hace Ortega? Sin duda, la autenticidad es un concepto tremendamente resbaladizo y, sin embargo, insoslayable y de capital importancia. Para ver por qué esto es así sólo necesitamos tener presente que una de las tendencias constantes y progresivas de la cultura occidental es el individualismo, esto es, la creación social e histórica de individuos parcialmente desgajados de los valores de la comunidad a la que pertenecen. Este hecho, dentro de la filosofía, habría tenido como consecuencia la aparición de una nueva manera de acercarse al problema de la identidad personal, consistente en entender lo definitorio de esta identidad como narratividad y autocreación o autodeterminación. Pero es más: no es casualidad que esta nueva manera de entender las personas y su identidad suela ir acompañada por nuevas maneras de pensar en general los problemas epistemológicos y ontológicos. En concreto: en la medida que se ha visto el conocimiento como un constructo humano y el ser de la realidad como el resultado de esa acción humana –es decir, en la medida que se ha dejado de aceptar la idea de una realidad en sí misma y la idea del conocimiento como un proceso de descubrimiento de esa realidad en sí misma–, ha aflorado también la idea de que la identidad personal no debía ser contemplada como algo ya hecho, dado y acabado que sólo necesitaría de explicación, sino como proyecto, es decir, como autodeterminación o autoconstrucción y, con ello, habría surgido el problema de la autenticidad.

[23] J. ORTEGA Y GASSET, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 114.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

No podemos detenemos aquí en los detalles de esta situación. Será suficiente, sin embargo, darse cuenta de que el pensamiento de Ortega, como mostraría todo lo que hasta aquí se ha dicho, se ajusta a esta nueva manera de ver las cosas. Con todo, estas observaciones generales dejan todavía incontestada nuestra pregunta anterior sobre la manera como Ortega entendía la autenticidad. Y este es justamente el problema: que Ortega no lo deja claro. Ortega no va más allá de explicaciones más o menos metafóricas –la coincidencia consigo mismo, la fidelidad a la perspectiva de cada cual, la salvación de las circunstancias para salvarse a uno mismo, etc.– que no entran en el detalle de qué sería una vida auténtica. Y esto, en realidad, no sería del todo criticable a Ortega, ya que el problema reside en el mismo concepto de autenticidad que, ya lo dijimos antes, sería un concepto tremendamente resbaladizo. Como ha enfatizado E. Tugendhat en *Autoconciencia y autodeterminación*, en relación del uso que de este concepto hacía Heidegger, la autenticidad no es objetiva ni racionalmente controlable: no sabemos muy bien qué se nos quiere decir con esta palabra o cuál es la demarcación entre lo auténtico y lo inauténtico, pues parece que cualquier explicación deberá depender de la apreciación subjetiva del individuo[24].

Ahora bien, pese a su carácter incontrolablemente evocativo, el concepto de autenticidad apunta a algo que para muchos individuos, al menos de las sociedades occidentales, es altamente importante: su deseo de construir al máximo su identidad y su existencia, el anhelo de ser uno mismo. Esta sería una de las expresiones del individualismo del que antes hablábamos. Sin embargo, a pesar de su relevancia existencial, lo dudoso es que el concepto de autenticidad sirva, como pretende Ortega, para ofrecer una explicación filosófica satisfactoria del conocimiento. Por un lado, como ya hemos sugerido en diversos momentos, reintroduce con un nuevo rostro el intelectualismo: orientación entre las circunstancias, fidelidad con la perspectiva de cada cual, y autenticidad son presentados como logros de la razón y del conocimiento; y serían logros exigidos por la desorientación y el hambre de autenticidad propias de la vida humana. Por otro lado, y este sería el verdadero problema, el intelectualismo orteguiano parece basarse en una visión reduccionista de la vida humana que convierte en esencia de lo humano lo que sólo sería un fenómeno histórico. Y es que ni siempre, ni en todas las culturas ha existido el anhelo de la autenticidad, ni ésta, cuando ha existido, habría tenido ni tiene el papel de fundamento ontológico de la acción humana, en general, y del conocimiento, en particular, que Ortega le asigna. ●

---

[24] *Vid.* E. TUGENDHAT, *Autoconciencia y determinación* (1979). México: F.C.E., 1993, pp. 155 y 182.