

CONSIDERACIONES METAFÍSICAS SOBRE LA RAZÓN HISTÓRICA

ALBA MILAGRO PINTO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. IES VIRGEN DE VICO, ARNEDO (LA RIOJA)

alba.milagro@gmail.com

RESUMEN. El objetivo de la presente comunicación es mostrar la evolución pensamiento de Ortega y Gasset desde su primera exposición en *Meditaciones del Quijote* hasta la noción madura de creencia con la que culmina el paso de la razón vital a la razón histórica. Para ello se realizará un breve recorrido por algunas de sus obras más significativas entre 1914 y 1935 considerándolas como sucesivas propuestas de solución al dilema fichteano entre la filosofía y la vida.

ABSTRACT. The main purpose of this paper is to show the development of Ortega's thought from his first explanation in *Meditaciones del Quijote* until the late notion of Belief with which the turning of the vital reason in historical reason is completed. To do this it will make a brief review of some of his most significant works between 1914 and 1935 as successive proposals to solve the Fichte's dilemma between philosophy and life.

1. EL PRIMER PROYECTO ORTEGUIANO 1914-1916

Toda la obra orteguiana desde sus comienzos está atravesada por la voluntad de encontrar el modo de elaborar una filosofía desde el punto de vista de la propia vida. Esto es: de mostrar la realidad *desde dentro*. Si aceptamos esta hipótesis explicativa como hilo conductor de nuestro itinerario filosófico nos encontramos con que la pretensión de encontrar el modo de mostrar la realidad tal y como acontece queda consolidado entre 1914 y 1916.

1.1. *Meditaciones del Quijote*

El primer libro de Ortega, tan lleno de alusiones, elisiones y secretos recoge la gran preocupación de la generación del 98: la regeneración de España. En gran medida, *Meditaciones* es la puesta de largo del gran proyecto orteguiano de articular las dimensiones vitales que, al aparecer enfrentadas o superpuestas, dan como resultado una visión mutilada e insuficiente de lo real. El célebre *dictum* “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹ recoge la consigna y método de este ensayo de salvación. Para el filósofo madrileño la regeneración de España pasa inevitablemente por encontrar el modo en que sujeto y objeto queden salvados al redescubrir la mutua referencialidad que los constituye. Se trata por tanto, un ensayo de salvación de la vida –representada por el sensualismo mediterráneo– a través de la cultura –cuyas virtudes Ortega identifica con el rigor conceptual germano–. La articulación entre sensación y concepto –que es reflejo de una mayor entre vida y cultura– hace que cada cosa pueda reverberar el plenitud de tal modo que al ser recogida por el alma española ésta llegaría a su propia plenitud y salvación al descubrirse conectada con el resto del universo. Frente al odio “que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad”² convirtiendo toda realidad en algo ajeno a nosotros, Ortega ofrece un nuevo modelo de considerar las cosas, un proyecto de amor intelectual que vaya ligando “cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial”³. La salvación de su circunstancia quedaba cifrada pues, en la posibilidad de hacer “experimentos de nueva España” gracias a un nuevo modo de mirar

¹ ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Meditaciones del Quijote*. en Obras completas. Vol. I, Madrid: Taurus, p 757. Las siguientes citas de este autor irán señaladas con el volumen en romanos y la página en arábigos.

² I, 749.

³ *Íbid.*

filosófico capaz de hacer de cada cosa “el centro virtual del Mundo”⁴ de tal modo que ésta rinda su sentido en la coexistencia con el resto del universo.

Aunque no encontramos en este libro concesiones terminológicas a la fenomenología, su influencia atraviesa todas sus páginas, pues en ella Ortega encuentra el método que estaba buscando. En ese sentido, uno de los réditos filosóficos más interesantes del enfoque fenomenológico lo encontramos en la teoría de la profundidad: Ortega se sirve de la metáfora del bosque para plantear cómo toda realidad posee una dimensión de presencia inmediata y accesible a la conciencia y otra de latencia que queda anunciada por la anterior aunque no se manifiesta a los sentidos. El bosque, se convierte por tanto en un emblema metafísico en el que la complejidad de lo real se muestra a la mirada desde los pares que constituirán a partir de entonces las categorías de su filosofía primera: superficie y profundidad, exterioridad e intimidad, realidad y virtualidad, materialidad y sentido.

1.2. Ensayo de estética a manera de prólogo

En el mismo año en que se publica *Meditaciones del Quijote* encontramos otro texto que tiene especial relevancia para el tema que nos ocupa, me refiero a *Ensayo de estética a manera de prólogo*. En esta obra Ortega también explorará la teoría de la profundidad pero desde un enfoque ya claramente fenomenológico. La distinción entre nóesis y noema que se deriva del análisis de la conciencia aparecerá aquí en la contraposición entre el plano de lo ejecutivo (que se corresponde con la intimidad) y el plano de lo representativo (objetividad). La conclusión que Ortega extrae de este examen es que todo intento de ver la realidad desde sí misma siempre acaba enfrentándose al rígido dilema fichteano entre la filosofía y la vida: ya que si sólo con nuestra vida tenemos una relación íntima y, siendo la intimidad el verdadero ser de cada cosa y lo único que merece la pena conocer, ésta no puede ser objeto del pensamiento puesto que al conceptualizarse perdería precisamente su ejecutividad y dejaría por tanto de ser intimidad. Ambos términos son excluyentes: o se apuesta por la filosofía y se renuncia a la ejecutividad o se apuesta por la vida y se sacrifica a la teoría.

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema; no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una

⁴ I, 781.

cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. (...) Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno⁵.

Aunque de su argumentación se deduce que la intimidad está vedada a todo tipo de representación racional, el texto termina postergando a otra ocasión la cuestión sobre el modo de acceder racionalmente a aquello que parece estar condenado a no ser nunca objeto del pensamiento. No sabemos si la renuncia de Ortega a abordar ese tema se debía realmente a la complejidad metafísica del mismo o a que en realidad no poseía todavía una solución que ofrecer. Lo que sí es cierto es que, a partir de entonces, todos sus esfuerzos filosóficos estarán encaminados a encontrar el modo de no tener que renunciar a ninguno de los términos de este dilema. Como veremos a continuación, la razón vital y el perspectivismo significarán la apuesta orteguiana por representar conceptualmente la vida desde su intimidad ejecutiva.

1.3. Verdad y perspectiva

Si bien es cierto que las bases del perspectivismo ya estaban asentadas en 1914⁶ e incluso unos años antes en *Adán en el paraíso*⁷, no será hasta *Verdad y perspectiva* de 1916 cuando encontremos una exposición completa de esta doctrina. En apenas cinco páginas Ortega expondrá una de las teorías que más peso tendrá en el desarrollo de su filosofía. Frente al tradicional binomio sujeto-objeto que hasta entonces había presidido todas las teorías de la verdad, el pensador madrileño cree haber encontrado en el perspectivismo un nuevo modelo que no solo vendría a sintetizar lo mejor del realismo y del idealismo sino que también las superaría al encontrar el modo de acceder teóricamente a las cosas mismas.

No se trataba, pues, de replantear la cuestión desde el sujeto tal y como lo había hecho la tradición idealista, sino de remontarse a la situación en la que el sujeto quedaba frente al objeto. Esta situación no es otra que la *circunstancialidad*. La tradicional ecuación del conocimiento había ignorado que la constitutiva circunstancialidad de toda perspectiva es un elemento previo a cualquier

⁵ I, 670.

⁶ “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?” I, 756.

⁷ Sobre esta cuestión véase MARIAS, J. (1960): pp. 391-405 y RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): pp. 47-95.

consideración sobre el sujeto. Tanto el realismo como idealismo partían de la consideración del sujeto y el objeto como entes más o menos separados sin reparar en que su concreción como “objeto” o “sujeto” sólo es posible en su mutua referencialidad circunstancial. En otras palabras: ni existe un *yo puro* ubicuo y atemporal como postulaba el dogmatismo, ni inventamos la realidad ante la imposibilidad de aprehenderla en su totalidad como defendía el relativismo. Frente a ambas posiciones el perspectivismo mantendrá que si la única intimidad que nos es presente es la de nuestra propia vida, el punto de vista individual es el “único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad”⁸.

La subjetividad no sólo es el único acceso a lo real sino que constituye nada más y nada menos que un *punto de vista sobre el universo*. Esto quiere decir que por una parte, el sujeto sólo puede acceder a la realidad desde su individualísima circunstancia y por tanto sólo le es dada una parte de la realidad. Pero por otra parte esa misma circunstancia es la vía por la que la realidad se ofrece en un determinadísimo perfil, lo cual garantiza que lo conocido es absolutamente real. Lo cual no significa que la realidad entrevista desde esa perspectiva sea subjetiva: la realidad se nos ofrece en perspectivas individuales, lo que la intimidad individual alcanza a ver de la realidad es solo una porción de ella, relativa a su punto de vista, pero verdadera.

La consecuencia de este planteamiento es que sujeto y objeto quedan mutuamente referenciados a través de su inherente circunstancialidad, es imposible primar a uno sobre otro sin falsearlos. Cuando Ortega afirma que realidad y punto de vista son correlativos está afirmando implícitamente que la objetividad del mundo es correlativa a mi intimidad ejecutiva. El perspectivismo ni disocia, ni confunde al yo con su mundo circundante sino que los presenta como la cara y la cruz de una misma realidad.

Esta es pues, la primera tentativa de solución al dilema fichteano: la objetividad del conocimiento y la subjetividad de la vida quedan anudadas metafísicamente a través de la perspectiva. Desde esta perspectiva considero que la doctrina del punto de vista puede interpretarse como un puente entre la ejecutividad –que queda reconocida en tanto que la subjetividad es el único acceso lo real– y la representación –que queda salvaguardada en la objetividad de lo conocido, puesto que lo visto no es puesto por el sujeto sino que es donación del objeto al ser interrogado por éste–. El perspectivismo se constituye de este modo en el método que nos permitiría hacer teoría desde el punto de vista de la propia

⁸ II, 162.

vida pues en él queda articulada la intimidad ejecutiva del yo y la objetividad de lo real aprehendida por la teoría.

2. LA MODIFICACIÓN DEL PROYECTO EN LOS AÑOS VEINTE. *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO* (1923)

Después de *Meditaciones del Quijote* podemos decir que *El tema de nuestro tiempo* de 1923 supone el primer intento serio de presentar al público una nueva filosofía que sea una síntesis y superación de los modelos anteriores. Las líneas generales de esta obra coinciden con los intereses y problemas que acabamos de ver referidos en el epígrafe anterior. De hecho, el último capítulo del libro en el que Ortega resume su posición filosófica no es otro que “La doctrina del punto de vista”.

Aunque la exposición del perspectivismo en esta obra apenas sufre variaciones respecto a la que aparece en *Verdad y perspectiva*, lo cierto es que mirada desde el conjunto del proyecto orteguiano de 1923 vemos que su función se ha extendido más allá del ámbito ontoepistémico. *El tema de nuestro tiempo* no sólo pretende ser la exposición de un sistema filosófico, también es un intento de fundamentar una ciencia histórica que, reconociendo el pluralismo, evite tanto el determinismo hegeliano como el relativismo. Esta doble pretensión de salvaguardar la objetividad, invariabilidad y eternidad de la verdad, al tiempo que es reconocida la subjetividad, temporalidad y multiplicidad inherente a toda vida humana, es poco menos que la consecución de la cuadratura del círculo que intentará resolver el perspectivismo, pero esta vez desde el ámbito de la Historiografía y la filosofía de la cultura.

La noción de vida que el filósofo maneja en *El tema de nuestro tiempo* distará mucho de la que aparecerá diez años más tarde: en los años veinte el proyecto filosófico de Ortega podría definirse como una antropología filosófica de corte vitalista cuyo objetivo consistía en articular la relación entre la cultura y la vida. Con ese fin, había desarrollado una topografía de la intimidad humana según la cual el individuo estaría compuesto por diferentes estratos cuya base se encontraría en la vitalidad orgánica y la cúspide en la creación de objetos culturales. No podemos entrar ahora en los detalles e implicaciones de este modelo pero sí que es necesario aclarar que ese enfoque en el que vida y cultura siempre aparecen contrapuestas hace prácticamente imposible encontrar un punto de conexión por el que la razón quede efectivamente incardinada en la vida. La solución que Ortega encuentra para esta cuestión está en el problemático término de la “sensibilidad vital”. En la década de los veinte será este íntimo sentir vital el

encargado de conectar la dimensión subjetiva, temporal y múltiple de la vitalidad con la objetividad, invariabilidad y eternidad de los valores culturales.⁹

A pesar de que este término tiene una gran peso pues sirve nada menos que de engarce entre la teoría y la vida, Ortega no llega a definirlo con suficiente precisión. Y esta indefinición en un punto tan importante de su filosofía deja al menos dos problemas sin resolver; por una parte queda sin explicar el mecanismo por el que las sensibilidades vitales individuales convergen en un mismo sentir generacional y por otra parte queda por resolver de qué modo la razón queda incardinada en la vitalidad a través de la sensibilidad vital. Este concepto está ligado al doble imperativo de la razón e implica la existencia de cierta ‘armonía preestablecida’ entre la subjetividad e inmanencia del sentir vital y la verdad trascendente y atemporal de la cultura. En resumidas cuentas: la lealtad consigo mismo garantizaría el acceso a una verdad objetiva y transvital. Es decir, existiría cierta correspondencia entre la verdad de las ideas y la veracidad con que estas se nos presentan. Armonizar lo objetivo y lo subjetivo, lo temporal y lo eterno era precisamente para Ortega el tema de su tiempo.¹⁰

Hubiese sido esperable que tras presentar la doctrina del punto de vista como método de la razón vital Ortega lo pusiese en práctica, sin embargo esto no ocurrió y *El tema de nuestro tiempo* quedó como una mera antesala de una razón vital aún por hacer.¹¹ A la luz del desarrollo posterior de su filosofía podemos decir que lo que le faltaba a Ortega por ver es que la vida no es una cosa que se ejecute sino que consiste formalmente en ser ejecutividad. Este será precisamente el descubrimiento que hará en 1929 y que marcará el paso de la razón vital a la razón histórica. Veámoslo.

⁹ III, 566.

¹⁰ Refiriéndose a *El tema de nuestro tiempo* dirá Ortega un año más tarde: “Toda la intención de mi libro puede resumirse en el ensayo de armonizar el carácter trascendente, ultrabiológico de la verdad con el carácter inmanente, biológico del pensamiento”. III, 669.

¹¹ “lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen” (III, 611) La misma cautela la encontramos en una carta fechada en 1929 en la que, ante una nueva publicación en alemán de *El tema de nuestro tiempo* Ortega pedía a su traductora que incluyese «una advertencia donde constasen las fechas de publicación en español de cada ensayo y además se añadiese que: “El tema de nuestro tiempo es la lección inaugural de todo un curso y, por tanto, no más que un programa de cuestiones, luego desarrollado y un planteamiento de ellas desde las ideas ambientes y no desde el punto de vista nuevo que ahí sólo se anuncia” MÄRTENS, G. (2008): p. 87. Subrayado en el original.

3. EL GIRO METAFÍSICO DE LA SEGUNDA NAVEGACIÓN

El punto que marca un antes y un después en la filosofía de Ortega es la formalización de la vida humana como realidad radical. Aunque el filósofo ya había expresado su intención de hacer de la vida el principio de su filosofía el proyecto de hacer una antropología filosófica contraponía la cultura a la vida impidiendo que esta última fuese pensada por sí misma. Cuando en 1929 Ortega replantee su reflexión desde un nuevo enfoque metafísico, la consideración de la vida será de “realidad radical” y la razón quedará efectivamente incardinada en dicha realidad como quehacer vital.

En las últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?* encontramos una categorización de la vida humana muy alejada de la interpretación vitalista y psicologista de la década anterior. A partir de este momento la vida no quedará definida como una cualidad del sujeto sino como realidad radical, absoluto acontecimiento, presencia inmediata para sí misma, naufragio, drama entre un viviente y el mundo en el que, quiéralo o no, debe realizar su vida. El cambio de matiz es importante: la descripción de la realidad se ha transformado del “yo soy yo y mi circunstancia” de *Meditaciones del Quijote* al ejecutivo encontrarme viviendo aquí y ahora de 1929.

Otra de las tesis filosóficas que evolucionará desde este nuevo enfoque y será determinante en el despliegue metafísico de esta etapa es la noción de ejecutividad¹². Como vimos, Ortega ya se había hecho cargo de este concepto en 1914 a propósito del análisis fenomenológico de la conciencia llegando a la disyuntiva fichteana entre la teoría y la vida cuya mediación buscó a través del perspectivismo. A la altura de 1929 dará la vuelta a esta cuestión al planteándose que, si en lugar de pretender apresar la ejecutividad de una *cosa* intentásemos describir la realidad *en tanto que ejecutividad*, sí que sería posible hacer una filosofía desde dentro de la propia vida. El reconocimiento de que la ejecutividad no es una propiedad del sujeto sino la mismísima realidad hace de la vida humana una tesis más radical que la del idealismo. La argumentación de Ortega es más o menos la siguiente: así como el idealismo había caído en la cuenta de que la tesis realista que pone como principio el mundo implicaba el pensamiento que la afirma, la tesis idealista también parte de una instancia previa de convicción de dicha tesis. Frente al mundo-cosa del realismo y el yo-intimidad del idealismo, el ‘vivir’ orteguiano supera ambas tradiciones integrándolas, porque la coexistencia en que consiste el vivir no es ni más ni menos que “intimidad consigo y con las cosas”. La

¹² Vid. LASAGA, J (2013): “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta” en ZAMORA BONILLA, J (Ed): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 69-90.

coexistencia del yo y su circunstancia es pues, el modo de presencia de la realidad para sí misma y por tanto el objeto de toda filosofía que quiera mostrar la vida en su inmediatez ejecutiva. Lo que se da en la convicción —según Ortega— no es la existencia del ‘yo’ o del ‘mundo’ como cosas *sino la coexistencia ejecutiva de yo y mundo, su mutuo acontecerse en mi vida*. La convicción o creencia es pues, previa al pensamiento y contiene igualmente la certeza de mi existencia como la de aquello que es objeto de mi creencia. Lo que se me da en la creencia es el efectivo encontrarme yo en el mundo. Cuando creo mi creencia no es objeto para mí, sino que vivo desde ella, la *soy*.

Aunque estas consideraciones metafísicas de la vida humana pueden parecer lejanas a las cuestiones que abordamos a propósito de *Meditaciones del Quijote*, en realidad no lo están tanto si consideramos que Ortega sigue buscando el modo de mostrar la realidad tal y como aparece en su presencia inmediata. A continuación veremos como la razón histórica retomará el problema largamente intuido de teorizar acerca de la instancia pre-teorética de vivir redefiniéndolo a partir de 1935 desde la posibilidad de elaborar una teoría de las creencias.

4. EL PROYECTO DE LA RAZÓN HISTÓRICA: *HISTORIA COMO SISTEMA*

Así como *El tema de nuestro tiempo* fue la presentación formal de la razón vital como sistema filosófico, *Historia como sistema* responde a la misma exigencia desde la razón histórica. Este texto, que fue publicado por vez primera en inglés en 1935, cierra de algún modo el camino emprendido a partir del concepto de ejecutividad como vía para elaborar una filosofía desde el punto de vista de la vida.

Para ver en perspectiva el avance que supone la razón histórica respecto del planteamiento anterior repasaremos brevemente lo visto sobre la evolución del proyecto orteguiano.

- **Primer acto.** En las obras de los años veinte la ejecutividad es considerada como una cualidad de la vitalidad. La vida, por tanto aparece como una «cosa» que se ejecuta dando lugar, entre otros, a productos culturales. La razón vital se presenta como un logos preteorético de la propia vida. El reto del programa orteguiano de *El tema de nuestro tiempo* es pues, el de encontrar un modo de acceso cognoscitivo que, sin dejar de ser razón, muestre sin deformar la ejecutividad del vivir.
- **Segundo acto.** En 1929 encontramos un punto de inflexión en la consideración de la vida humana que pasa a ser pensada como realidad radical, absoluto acontecimiento o mera ejecutividad sin necesidad de

suponerle un sustrato latente. Desde esta perspectiva no tiene sentido postular la existencia de una racionalidad vital previa a la razón, lo que se me da de modo inmediato no es razón sino el absoluto encontrarme aquí y ahora teniendo que hacer mi vida. Antes de reparar en mi vivir como objeto de razón, ya cuento con ella como realidad primaria.

- **Tercer acto.** El gran hallazgo filosófico de Ortega entre 1932 y 1935 es el reconocimiento de que la presencia inmediata y prenoética de la realidad no se da como mera coexistencia ejecutiva entre un yo y su circunstancia —tal y como había afirmado en los cursos de 1929— sino que ésta aparece siempre mediada por las creencias. Dicho de otro modo: al carácter ejecutivo del ‘contar con’ como presencia de la vida para sí misma habrá que sumarle ahora su consistencia histórica. Ortega encontrará en esta doble dimensión (ejecutiva e histórica) de las creencias la condición de posibilidad de una filosofía desde el punto de vista de la vida.

Hasta ese momento las categorías metafísicas orteguianas se habían movido en pares duales: razón y vida, superficie y profundidad, materialidad y sentido, vitalidad y cultura, indigencia y herencia... De modo que cualquier intento de encontrar la articulación entre ambas acababa, o bien basculando hacia una de ellas, o situando a Ortega una y otra vez frente al rígido dilema fichteano. En este sentido, la noción madura de creencia que aparece en torno a 1934 supone una superación de los planteamientos anteriores porque son un elemento que actúa como bisagra entre la ejecutividad del vivir y la representación propia del conocimiento.

Una obra clave para comprender esto último la encontramos en la obra *En torno a Galileo*. En ese texto aparecen dos cuestiones relevantes para la formulación madura del concepto de creencia: la distinción entre circunstancia desnuda y mundo interpretado y el esquema de las crisis históricas. La cuestión es que en su dimensión primaria la vida consiste en estar cada cual teniendo que hacer su vida en la circunstancia, que originariamente se presenta como puro problema. Pero la vida no queda en mera incertidumbre, frente a ella el ser humano está continuamente formulando teorías acerca del mundo y de sí mismo para poder orientar con seguridad su existencia. Algunas de estas ideas acaban objetivándose en creencias, pierden su carácter subjetivo y son asumidas por las siguientes generaciones como algo absolutamente natural. Esta realidad forjada por las creencias no es la de la pura inseguridad de la circunstancia desnuda, sino que se nos presenta ya como un mundo repleto de facilidades y dificultades. Las

creencias propiamente dichas no son experimentadas como esquemas intelectuales sino como la realidad misma, son las coordenadas vitales desde la cuales vive cada tiempo histórico. No obstante, el propio devenir vital hace que pierdan efectividad y, convertidas en fe inerte, sean sustituidas por nuevas perspectivas de realidad. Esta distinción entre circunstancia y mundo supone un paso decisivo en la consolidación de la razón histórica pues, gracias a él Ortega llega a la distinción entre ideas y creencias que consolida el paso de la razón vital a la razón histórica. Mientras que las ideas son contenidos de nuestra vida y pertenecen al ámbito de la representación, las creencias se presentan como la pura realidad en la que nos movemos, vivimos y somos. Pertenecen por tanto, al ámbito ejecutivo. Y, sin embargo, una vez que éstas han perdido vigencia es posible reparar en ellas como construcciones mentales y elaborar así una Teoría general de la vida humana.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El punto sobre el que quiero llamar la atención es que gracias a estas consideraciones sobre la dinámica de la vida humana Ortega caerá en la cuenta de que las creencias poseen una consistencia híbrida gracias a la cual es posible acceder racionalmente a la ejecutividad vital: mientras son vigentes las creencias tienen fuerza ejecutiva de realidad, no nos aparecen *como* realidad sino que *son* la realidad desde la cual vivimos. No somos dueños de nuestras creencias, no reparamos en ellas porque son el suelo que nos sustenta. La ejecutividad de las creencias se impone a nuestra voluntad a través de las vigencias sociales y el lenguaje que configuran constantemente los márgenes de nuestro mundo. Por ser el modo de presencia inmediata de la realidad las creencias quedan a la espalda de nuestra conciencia y nuestra voluntad. No obstante esa misma ejecutividad desvela la consistencia histórica de la vida humana. Si vivir es puro quehacer, el hombre no tiene naturaleza... sino historia. Esta consideración temporal de las creencias nos permite observarlas como esquemas intelectuales, interpretaciones generales del mundo que se han ido sedimentando dialécticamente a lo largo de generaciones. El origen representacional de las creencias sumado a su consistencia histórica harían posible desentrañar el logos interno del acontecer vital haciendo de la razón histórica esa filosofía desde el punto de vista de la vida que Ortega estaba buscando.

En mi opinión *Historia como Sistema* representa la cumbre filosófica de la segunda navegación orteguiana. Esta pequeña obra no solo supone una evolución teórica notable respecto a las obras anteriores a 1929 sino que, gracias a la nueva consideración de las creencias, también representa una superación respecto a la

posición metafísica de *¿Qué es filosofía?*. Pero también es preciso advertir que si atendemos a las obras escritas con posterioridad vemos que del desarrollo teórico de la noción de creencia no dio como resultado el sistema filosófico al que Ortega creía haber llegado en 1934.

En este sentido creo que es legítimo leer muchas de las obras de la segunda navegación orteguiana como diferentes vistas fragmentarias de una gran teoría en la que se mostraría la estructura dinámica de la vida humana. Este sería, en mi opinión, el contenido de los dos mamotretos orteguianos: *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente* que, tal y como anunció el filósofo desde 1932 contendrían el desarrollo sistemático de su filosofía primera. El hecho es que estos libros no han llegado hasta nosotros, quizá la sinrazón de la guerra acabó con ellos como afirma María Zambrano o quizá nunca llegaron a escribirse ante la sospecha de que la filosofía –incluida la suya– no era sino el fruto elevado de una creencia en la razón que estaba llegando a su fin. Mi opinión sobre este tema es que a pesar de que la consideración metafísica de las creencias supuso un gran avance en el proyecto orteguiano de mostrar la realidad desde dentro y le permitió superar muchos de los problemas planteados por la razón vital, el desarrollo de la razón histórica le obligó a admitir que más que asemejarse al águila de Zaratustra capaz de planear de frente al sol, el destino de su filosofía era más bien la del mochuelo hegeliano que emprende el vuelo al atardecer.

BIBLIOGRAFÍA

- LASAGA, J. (1994): “Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias”, *Endoxa: Series Filosóficas*, n. 4. pp. 205-231.
- LASAGA, J. (2013): “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta” en ZAMORA BONILLA, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- MARÍAS, J. (1960): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- MÄRTENS, G. (ed.) (2008): *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid: Biblioteca nueva y Fundación Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas* (10 vol.). Madrid: Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Verdad y perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (2002): *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.