

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012024000593830>

113-128

UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE *HISTORICIDAD* EN ORTEGA Y GASSET: LA VIDA HUMANA Y LO HISTÓRICO

An approach to the concept of historicity in Ortega y Gasset: human life and the historical

MITCHEL ANGELO ROJAS VALDÉS

Pontificia Universidad Católica de Chile

mitchelrojasv@gmail.com

Resumen

En este escrito se intentará llevar a cabo una aproximación al concepto orteguiano de *historicidad*, tal como este es expuesto por el filósofo español en algunos de sus textos cruciales. Asimismo, se buscará mostrar cómo dicho concepto se relaciona y se enmarca en la teoría, más amplia, de Ortega sobre la *vida humana*. En síntesis, el objetivo de este escrito es uno: desarrollar una aproximación al concepto de historicidad y su relación y lugar dentro de la teoría acerca la vida humana en Ortega y Gasset. Por otra parte, se indicarán, a grandes rasgos, algunas posibles similitudes (y diferencias) del planteamiento orteguiano respecto a otros autores afines, como Heidegger y Sartre. Para conseguir lo antes mencionado, se tendrán en cuenta sobremanera los textos de Ortega: *Historia como sistema*, *El hombre y la gente*, *Ideas y creencias*, *Pidiendo un Goethe desde dentro* y *Para el "Archivo de la palabra"*; sobre los textos de Heidegger y Sartre, estos serán indicados adecuadamente en su momento y lugar.

Palabras clave: Vida humana; creencias; vigencias colectivas/sociales; circunstancia; historicidad.

Abstract

In this paper an attempt will be made to carry out an approach to the ortegan concept of *historicity*, as it is exposed by the Spanish philosopher in some of his crucial texts. Likewise, it will seek to show how this concept is related and framed in Ortega's broader theory of human life. In summary, the objective of this paper is one: to develop an approach to the concept of historicity and its relationship and place within the theory about human life in Ortega y Gasset. On the other hand, some possible similarities (and differences) of the ortegan focusing with respect to other related authors, such as Heidegger and Sartre, will be indicated in broad strokes. To achieve the aforementioned, Ortega's texts will be taken into account: *History as a system*, *Man and people*, *Ideas and beliefs*, *Asking for a Goethe from within* and *For the "Archive of the Word"*; on the texts of Heidegger and Sartre, these will be adequately indicated in their time and place.

Key words: Human life; beliefs; collective/social validity; circumstance; historicity.

§1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio intenta llevar a cabo una aproximación al concepto orteguiano de *historicidad*, tal como este es expuesto por el filósofo español en algunos de sus textos esenciales. Igualmente, se busca mostrar cómo dicho concepto se relaciona y se enmarca en la teoría, más amplia, de Ortega sobre la *vida humana*. En pocas palabras, el objetivo que guía y estructura este escrito es uno: desarrollar una aproximación al concepto de

Recibido: 4 mayo 2023

Aceptado: 3 enero 2024

historicidad y su relación y lugar dentro de la teoría acerca la vida humana en Ortega y Gasset. Ahora bien, junto a dicho objetivo, se pretende, a grandes rasgos, hacer algunas alusiones a posibles similitudes y diferencias del planteamiento orteguiano respecto a otros autores afines, como son Heidegger y Sartre, no solo en lo tocante al ente que es el ser humano (llámeselo vida humana, *Dasein*, realidad-humana, conciencia, para-sí, etc.), sino también en lo que respecta, propiamente, a la historicidad. Para conseguir lo mencionado anteriormente, se tendrán en cuenta en este examen filosófico sobremanera los textos de Ortega: *Historia como sistema, El hombre y la gente, Ideas y creencias, Pidiendo un Goethe desde dentro y Para el "Archivo de la palabra"*; sobre los textos de Heidegger y Sartre, estos serán indicados adecuadamente en su momento y lugar oportunos.

El texto que aquí se desarrolla, está estructurado de tal forma que, partiendo de una apreciación de la vida humana como realidad radical y sus características constitutivas, se desemboca en una consideración sobre la historicidad, sobre la vida humana y el ser histórico, o más precisamente, sobre la *historicidad de la vida humana* (o vida humana como ser-histórico). Este camino facilitará algunas reflexiones finales que entablan diálogo con posturas como la heideggeriana y la sartreana respecto a la concepción y estatuto de la historicidad y lo histórico.

§2. LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL, HACER(SE) Y ESTAR ARROJADO

El planteamiento de Ortega parte en *Historia como sistema* de una concepción de la realidad, de lo que es, en tanto *vida humana*, esto es, que el punto de partida del filosofar es propiamente, la vida, pero no cualquier vida, sino que propiamente la humana. El pensador español afirma que la “vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical” (1981a, p.13), es decir, que es la realidad a la cual se deben referir todas las demás realidades, en tanto que estas radican en aquella. En otras palabras, la vida humana es la realidad radical en el sentido de que es la realidad última que, como se afirma en *El hombre y la gente*, no deja debajo de sí ninguna otra (1964a, p. 99) y, por ello, “las demás realidades efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (1981a, p. 13). Dice Ortega:

Al llamarla “realidad radical” [a la vida humana,] no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida (1964a, p. 101).

Más aún, esta vida es la de cada cual, no la del otro, por eso se puede decir que es *mi vida* (1964a, pp. 99-100). Todo lo que acontece y se presenta al ser humano, en tanto es *vida humana*, realidad radical, aparece *en su vida*, la de cada cual, no en la de los demás o en una supuesta vida plural y común (p.100):

Lo que llamamos “vida de los otros”, la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es mi vida, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, es espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor (p. 100).

Ahora bien, Ortega, con mucha perspicacia, indica que el hombre no tiene otro remedio que *estar haciendo* algo para sostenerse en la existencia, y que esa es la nota más importante de la vida humana, pese a ser también la más trivial (1981a, p. 13). Este estar haciendo, se mostrará más adelante como sumamente relevante a la hora de examinar la historicidad de la vida humana. Empero, por el momento, basta con lo señalado.

Luego de constatar la radicalidad de la vida humana y su nota esencial como un *hacer* para sostenerse en la existencia, cabe destacar algunos elementos que se manifiestan respecto a ella, como por ejemplo que la vida humana, la de cada cual, nos es dada, puesto que “nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo” (1981a, p. 13), nosotros no nos damos la vida (no somos una *causa sui*); en otras palabras, se podría decir que el ser humano *está arrojado* a su vida, a la existencia, tal como indica también Heidegger en *Ser y tiempo*: el ser humano o *Dasein*, constitutivamente, dentro de sus estructuras existenciales, está en la *condición de arrojado* o *facticidad* [*Geworfenheit*] (p. 160). Asimismo, también se debe señalar que la vida no nos es dada hecha, no viene determinada previamente, sino que cada uno tiene que *hacerse* la suya (1981a, p. 13). Esto último viene a revelar que la vida es un *quehacer*, lo que puede asociarse muy bien con la caracterización que hace, por su parte, Sartre en *El existencialismo es un humanismo*: la realidad-humana (ser humano) como existencia que debe conquistar su esencia en el *hacer*, lo que quiere decir que primero empieza por no ser nada, para después ser lo que se haya hecho (2004, p. 31). Más aún, Ortega indica que “nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, [...] no nos es impuesto este o el otro quehacer [...]” (1981a, p. 13), por lo que no hay un *determinismo* que actúe sobre la vida humana. De ahí que, dada la indeterminación en el quehacer, se manifieste otro elemento de la vida: ella implica una elección y una decisión; se puede sostener que cada ser humano tiene que decidir, por su propia cuenta y riesgo, lo que va a hacer y ser. Con esto aflora la *libertad* como constitutiva de la vida humana.

Pero dicha libertad y el hacer, se ven forzados a ejecutarse, por parte de la vida humana, en un *mundo*, en una *circunstancia*. La circunstancia viene a ser como el horizonte de posibilidades dentro del cual se mueve el ser humano en tanto vida humana,

es el campo abierto de opciones de ser y hacer. Todo lo dicho se resume muy bien en el siguiente pasaje de Ortega:

Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia –repito–, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad (1964a, p. 103).

La radicalidad de la vida humana, su necesidad de hacer para mantenerse en la existencia, el no ser dada hecha y el tener que elegir y decidir(se) –la constitución primaria de la vida humana como *libertad*– y la circunstancia dentro de la cual se desenvuelve, son las notas esenciales –por decirlo de alguna forma– de la vida humana tal como es descrita en *Historia como sistema* y *El hombre y la gente*.

§3. LA VIDA HUMANA COMO ACONTECER DRAMÁTICO Y EL PROYECTO DE EXISTENCIA

Al principio del capítulo VII de *Historia como sistema*, Ortega va a puntualizar que el “hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama, su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (1981a, p. 37). En estas palabras, el autor acomete contra cualquier concepción sustancialista o esencialista del ser humano: no es sustancia, ni esencia, ni cosa, es el *acontecimiento*, el suceso llamado *drama*, existencia dramática que simplemente se *da* en una *circunstancia* (este *acontecer* deja vislumbrar un aspecto temporal de la vida). Es más, el ser humano tampoco encuentra *cosas* en el mundo, ni se relaciona con cosas, sino que las pone o supone él mismo. Lo que sí encuentra el ser humano son “puras dificultades y puras facilidades para existir” (p. 37); esas dificultades o facilidades se conectan, ciertamente con cosas, pero las cosas del mundo, en su realidad radical, no son sino *pragmata*, asuntos que dificultan o facilitan la existencia humana (Acevedo, 1984, p. 38). En este sentido, el ser humano se relaciona con el mundo o con las cosas de forma *pragmática*, en vista a la acción concreta.

Conforme a lo anterior, hay que volver a insistir en que al ser humano no le es dado hecho y regalado su existir como a una piedra, “sino que [...] al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir” (Ortega, 1981a, p. 37), está obligado a hacer(se) para mantenerse en la existencia. De manera más precisa, el filósofo español afirma que

“el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya” (p. 37). El *acontecimiento* de tener que hacer(se) es lo propio de la existencia humana, su modo de ser constitutivo. La vida se revela, en palabras de Ortega, como “un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*” (p. 37), un constante quehacer, un algo que da mucho que hacer, algo que formalmente, en su modo de ser, es ser difícil, un ser consistente en problemática tarea (p.38). Más aún, la vida se muestra como el ser indigente frente al ser suficiente de la cosa o sustancia, el ente que lo que únicamente tiene es, con propiedad, menesteres (p. 38).

La vida humana tiene, entonces, un aspecto temporal, una estructura temporal, en cuanto “es una operación que se hace hacia adelante. Se vive *desde* el porvenir [...]” (Ortega, 1966, p. 396), es decir, que la vida humana se despliega *desde* el mañana, desde un futuro que se proyecta como horizonte existencial, puesto que *vivir* no consiste sino en un *hacer* inexorable, “en un hacerse la vida de cada cual a sí misma” (p. 396). En otras palabras, la vida humana es un *proyecto* (está remitido a un porvenir) de existencia que se instala en una circunstancia determinada. Ahora bien, el hacer de la vida no es la mera *acción*, pues aquel no se reduce a esta, ya que la acción es solo el comienzo del hacer, es el momento de decidir(se) lo que se va a hacer. Empero, la vida, a juicio de Ortega, no es solo *comienzo*, pues el comienzo es ya el *ahora*, mientras que la vida es *continuación* o *pervivencia* en el instante que va a llegar más allá del ahora (p. 396). La vida tiene un imperativo de realización que le es ineludible, por lo que no basta con la mera *acción*, que es solo un decidir(se), sino que es menester fabricar aquello que se decide, ejecutarlo, lograrlo; el *hacer* expresa la exigencia de efectiva realización en el mundo, “más allá de nuestra subjetividad e intención” (p. 396). En este contexto, el pasado viene a ser, según el pensador español, un arsenal de instrumentos, de medios y normas, es decir, el pasado entrega la *vía*, el método y la táctica para sostenerse y enfrentar el problemático futuro. Dice Ortega: “El futuro es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo los pies” (p. 396); he aquí una primera y clara alusión al *carácter histórico* de la vida, a la *historicidad* que permea la vida humana en cuanto se *sostiene* en un *pasado*.

Ahora bien, la vida humana es siempre un naufragio en sí misma, con lo cual apunta a que el ser humano está siempre perdido ante un abismo que amenaza con sumergirlo; el naufragar es un mantenerse, no un ahogarse: el ser humano, “sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote” (Ortega, 1966, p. 397). He ahí su aspecto *dramático*, el cual ya se mencionó más arriba. La vida es ese mantenerse naufragando en el abismo de la incertidumbre, un mantenerse que se apoya en la *cultura*, pues esta es como un movimiento natatorio, es el agitar de brazos del ser humano que reacciona a su perdición y peligro inminente. Luego, cuando la cultura no es más que ese agitar de brazos, ese movimiento natatorio, ella cumple su *sentido* y el ser

humano asciende sobre su propio abismo. Nuevamente, aparece un trasfondo histórico que permite el sostenerse en naufragio de la vida. Empero, Ortega también señala que cuando transcurren siglos de continuidad cultural, se corre el riesgo de que el ser humano pierda la emoción del naufragio y se crea seguro, cargando su cultura con elementos vanos; por ello, tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que golpee al ser humano y su cultura, para que así este renueve su sensación de perdimiento y comience a *agitar sus brazos* salvadoramente (p. 397). Bien dice Ortega que: “La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación” (pp. 397-398).

En este punto, hay que detenerse y retomar la tematización que realiza Ortega del *yo* como *proyecto* de existencia:

Ese yo que es usted [...] no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Como usted no es su hígado, sano o enfermo, no es tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad, recia o laxa, ni su inteligencia, aguda o roma. El yo que usted es se ha encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas [...] (1966, p. 399).

Con esto Ortega viene a sostener que el *yo* que cada uno es no se reduce a ser una *cosa*, ya sea esta corporal o mental. El ser humano no es cosa alguna, sino que es *quien vive con y entre* las cosas (lo cual se indicó al comienzo de este apartado); cada cual es un *proyecto* de existencia que debe realizarse y la vida es la necesidad ineludible de realizar ese proyecto que se es. Esto porque con el carácter no-sustancial de la vida humana, del ser humano como tal, va de la mano una concepción sobre *lo posible*. A cada momento de la vida se abren ante el ser humano diversas posibilidades, esto es, puede hacer esto o aquello; de cierta forma, el modo de ser del ser humano es *ser-posible*, punto que nuevamente hace recordar a Heidegger (1997) y Sartre (2004). Es por esto que Ortega dice: “El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que “esforzarse” en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar” (1981a, p. 38). Es decir, al ser humano no le basta con hacerse a sí mismo, sino que “lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a ser*” (p. 38). Es aquí que surge la noción de *proyecto* de existencia o *programa vital*. Según el pensador hispano, el programa vital es “el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser, que en cada instante se abren ante él” (pp. 38-39).

No obstante, hay que notar que el proyecto en que consiste el *yo* “no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido” (Ortega, 1966, p. 400), sino que es

anterior, independiente, a cualquier idea que su inteligencia forme y a cualquier decisión de su voluntad como tal. Empero, no deja de ser el verdadero *ser*, el *destino*, del ser humano. Aquel proyecto vital que el ser humano es, puede ser realizado o no, libremente, por su propia voluntad, más no puede cambiarlo, corregirlo, prescindir de él mismo o sustituirlo. Por eso el filósofo español señala que somos “indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización” (p. 400). Por tanto, la vida se revela como aquel *drama* del que antes se ha hablado, pues es el enfrentarse, una lucha, con las cosas y con el propio carácter para conseguir ser de hecho lo que se es como proyecto: la vida es el esfuerzo dramático por ser lo que se proyecta ser.

Asimismo, sobre aquellas posibilidades de ser de la vida humana, entre las cuales el hombre elige su *yo*, su *programa vital*, cabe decir que: 1) no le son regaladas al ser humano, sino que tiene que inventárselas, ya sea originalmente o por recepción de los demás seres humanos. El ser humano inventa proyectos de hacer y de ser en vista de las *circunstancias*, puesto que lo único que él encuentra que le es dado es, como tal, la circunstancia, la *suya* (Ortega, 1981a, p. 39); es en este sentido que se debe entender que el ser humano es novelista de sí mismo, dado que tiene que hacerse, escribir su historia y definirse a sí mismo por su proyecto vital o de existencia, y lo es *original* o *plagiario*, ya que o lo hace solamente desde sí o en base a una recepción de los otros seres humanos, es decir, una recepción o influencia de otros proyectos de existencia: una recepción que se revela en la cultura, como siendo *histórica*. Además, 2) entre aquellas posibilidades, el ser humano tiene que *elegir*, por lo tanto, él es libre, aunque, bien entendido, es *por fuerza* libre, lo es quiéralo o no (p.39). Por ende, la libertad, no es, para Ortega, una actividad que es ejecutada por un ente que aparte y previamente ya tendría un ser *fijo*, sino que ser libre apunta a “carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad” (p. 39).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la vida del ser humano es mucho más que subjetividad, pues representa la más objetiva realidad:

[La vida es] encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí, realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo– es la vida. Forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y... el biógrafo (Ortega, 1966, p. 400).

El ser humano, entonces, es la suma de los aparatos *con* que se vive y equivale un actor que debe representar a un personaje que es su *auténtico* yo (Ortega, 1966, p. 401). Empero, en el drama vital se muestra algo asombroso: el ser humano posee un margen

de libertad muy amplio con respecto a su *yo* o *destino*. De ahí que pueda negarse a realizarlo o pueda ser infiel a sí mismo. Si cae en esa negación o infidelidad, “su vida carece de autenticidad” (p. 401), ya que no estaría actuando conforme a lo que Ortega denomina *vocación*, es decir, su programa íntegro e individual de existencia, su *yo*; el *yo* es la vocación del ser humano y él puede serle más o menos fiel, así como también su vida más o menos auténtica.

Aquí es menester destacar que el filósofo español hace alusión a que el proyecto vital que es el ser humano, su *yo*, se puede desviar de *lo que tenía que ser*, de su *yo* íntimo como tal, hacia *lo que resulta siendo*: en el fondo, la vida puede ser vista como vida-proyecto, en el primer caso, o como vida-efectiva, en el segundo. Cuando se sopesa una vida, un ser humano, la clave está en comparar su vida-efectiva en relación a su vida-proyecto, es decir lo que él tenía que ser con lo que resulta siendo en concreto, pues así se puede comprender cuán alejado está o no de su *yo* íntimo, de su proyecto vital, en suma, de su *destino* y *vocación*. Y su vida será auténtica o inauténtica dependiendo de cuán distante esté o no de la concreción de su ser, de la realización de su *yo* o proyecto vital-existencial: el *hacer*, en que consiste la vida, es ese realizar el *yo* íntimo, y solo así se vive auténticamente.

§4. CREENCIAS Y VIGENCIAS COLECTIVAS: UNA HUELLA DE LA HISTORICIDAD

Se ha hablado mucho del hacer(se) y el decidir(se), empero, hay que observar con Ortega que toda decisión implica que el ser humano posea, previamente, algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros seres humanos y él mismo. Sin dichas convicciones no es posible una elección y no se puede preferir una acción a la otra, lo que desemboca en la imposibilidad de una decisión y de toda acción: el vivir sería imposible como tal (1981a, p. 14). Aquellas convicciones en que la vida humana siempre ya *está* son las *creencias*. De esta forma, el ser humano siempre tiene que *estar* en alguna creencia y, por lo mismo, la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en que esté (p. 14); de ahí también que “los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias” (p. 14). Ahora bien, antes de proseguir, es menester considerar el por qué las creencias no se *tienen*, al modo de las ideas u ocurrencias, sino que en ellas se *está*: las creencias son el suelo de nuestra vida (p. 14), no son pensamientos propios o ajenos –ideas o ideas-ocurrencias, como señala el filósofo español en el capítulo I de su texto *Ideas y creencias*–, no se tienen, no pertenecen al nivel intelectual de la vida humana ni son contenidos particulares de ella, sino que son creencias básicas que constituyen la vida, se son (se está [en ellas]), pertenecen al nivel propiamente vital y son el continente de nuestra vida, orientando nuestra conducta y poniendo delante nuestro la realidad misma (Ortega, 2007, pp. 24-ss). Dice Ortega:

Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás [...] con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión “estar en la creencia”. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros (2007, p. 25).

Ahora bien, aclarado lo anterior, se puede comprender que el filósofo español afirme que el estado del ser humano está constituido verdaderamente por las creencias, por ese sustrato basal en que se sostiene la existencia humana. Como previamente se aludió, estas creencias no son ideas, en tanto no agotan su papel y consistencia en ser pensadas (Ortega, 1981a, p. 14), sin embargo, en cierto sentido pueden ser consideradas ideas (ideas-creencias, les llama Ortega en el capítulo I de *Ideas y creencias*): “La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer” (p. 14). Igualmente, algunas ideas pueden llegar a volverse creencias, según lo deja ver Ortega en el capítulo I de *Historia como sistema* y en el capítulo II de la misma obra. Desde un punto de vista lógico o estrictamente intelectual, las creencias parecen un repertorio incongruente, inarticuladas, pero poseen realmente una articulación *vital*, formando un sistema en cuanto efectivas creencias, apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose: se dan como miembros de una estructura u organismo (p. 15).

Las creencias “operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo” (Ortega, 2007, p. 26), son con lo que *contamos*: “nuestra relación con [las creencias] consiste en algo mucho más eficiente, consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa” (p.26), dice Ortega. Ciertamente, cuando se vive se tiene que habérselas con algo, a saber, con el mundo y consigo mismo; sin embargo, ese mundo y ese *sí mismo* con que el ser humano se encuentra le aparecen ya bajo una cierta *interpretación*, esto es, bajo ciertas *creencias* sobre el mundo y sobre sí mismo (p. 24). Desde el principio, ya se *cuenta* con ciertas creencias, pues el *contar con algo* es el “modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos” (p. 28) y el modo “propio de nuestras efectivas creencias”. Las creencias se revelan como la tierra firme sobre la cual se afana el ser humano, forman el “estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás” (p. 34). En resumen, puede decirse junto a Ortega:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos (2007, p. 29).

Las ideas o ideas-ocurrencias son meros pensamientos, son *intelectuales*, mientras las creencias o ideas-creencias son *vitales*. Pero no es todo. A la par de aquellas, también puede constatarse una duda meramente *intelectual* y una duda de carácter *vital*. ¿Cómo distinguirlas? El filósofo español sostiene que

[...] la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que esta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*. Solo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad (2007, p. 35).

Esta duda vital es, paradójicamente, una duda en la cual se *cree*, no se duda de ella misma (2007, p. 35). Arroja al ser humano ante una realidad tan real como la de la creencia, solo que dicha realidad es ambigua, inestable, puesto que lo dudoso es una realidad líquida donde el ser humano no puede sostenerse y cae irremediamente. La duda vital es una fluctuación, es la superfetación del creer, en tanto se “duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta” (p. 37).

Es aquí cuando emerge el lugar y relevancia que tienen las ideas propiamente dichas, las ocurrencias del pensar humano. Dado que lo que caracteriza a lo dudoso es que ante él no se sabe qué hacer, el ser humano, ante aquella duda vital, debe *ponerse a pensar*, ya que solo de esa manera puede *salir de* la duda (vital):

Quando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas (2007, p. 37).

Así las cosas, en la vida humana se manifiestan siempre algunas creencias básicas, fundamentales y radicales, así como también otras que son secundarias, que se derivan y sustentan en aquellas (lo mismo que ciertas dudas *vitales*). De ahí que “el diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiendo el sistema de sus convicciones y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás” (Ortega, 1981a, p. 15). Esta fijación de la creencia fundamental, a su vez, depende de un método comparativo: “[...] para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el comparar éste con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado” (p. 15).

¿Por qué es menester examinar las creencias para diagnosticar una época? Esta pregunta es relevante, pues arroja directamente al asunto de la historia, del indagar histórico y de la *historicidad* de la vida humana. Como ya puede vislumbrarse a estas

alturas, lo sustancial del ser humano es su *historia*, por lo que todo comportamiento antihistórico es un claro suicidio (Ortega, 1964b, p. 398). Por ello Ortega señala que el ser humano es ingrato en tanto “olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo” (p. 398.). Todo lo que se tiene para afrontar la existencia es gracias al pasado, es lo que lega el pasado al presente en su sistema de creencias. La realidad en que el ser humano cree vivir es una interpretación que es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad, la realidad desnuda (p. 399). La realidad desnuda es aquello X que no tiene ninguna interpretación adosada, ningún conjunto de creencias que digan algo sobre ella. Dice Ortega:

Si fuésemos agradecidos habríamos, desde luego, caído en la cuenta de que todo eso que nos es la Tierra como realidad y que nos permite en no escasa medida saber a qué atenernos respecto a ella, tranquilizarnos y no vivir estrangulados por un incesante pavor, lo debemos al esfuerzo y el ingenio de otros hombres. Sin su intervención estaríamos en nuestra relación con la Tierra y lo mismo que con lo demás que nos rodea como estuvo el primer hombre, es decir, aterrados. Hemos heredado todos aquellos esfuerzos en forma de creencia que son el capital sobre que vivimos (1964b, p. 400).

La vida humana, el ser humano, es siempre heredero de un sistema de creencias. Por ende, debe tomar conciencia de su ser heredero, es decir, asumir su conciencia histórica, pues “tener conciencia de que se es heredero, es tener conciencia histórica” (Ortega, 1964b, p. 400). De esta forma, surge la *historicidad* como la condición estructural de la vida humana que permite el desenvolverse en el mundo, en la circunstancia que *es* el mundo: el ser humano naufraga –como se dice en *Pidiendo un Goethe desde dentro-* y se orienta en la existencia gracias al suelo común de las creencias, es decir, gracias a la historicidad que reside en aquellas, en ese traspaso cultural e histórico que se da de generación en generación. El drama del acontecer humano se sostiene en su *historicidad* o, lo que es lo mismo, en sus *creencias*.

Sin embargo, las la historicidad se muestra también en otros fenómenos sociales y culturales que, si bien son similares a las creencias, no son *idénticos* a ellas, a saber, en los *usos* o usos sociales, de los que habla Ortega en *El hombre y la gente*. En aquella obra se indica que los hechos o fenómenos sociales constitutivos son usos (1964a, p.76), llamándose *usos* a lo “que pensamos o decimos porque *se dice*; lo que hacemos porque *se hace*” (p. 76). En pocas palabras, los usos, que revelan otra parte del ser histórico de la vida humana *en* sociedad, “son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los “demás”, por la “gente”, por... la sociedad” (p. 76). Así las cosas, los usos se caracterizan por: 1) ser acciones impuestas y mecánicas, 2) ser irracionales, 3) ser extra-individuales o impersonales.

Ahora bien, volviendo a las creencias, ya puede entenderse porque es menester tomar y examinar las creencias de una época, comparándolas con las de otras épocas (previas). Este ejercicio comparativo lo realiza el propio Ortega en *Historia como sistema*. Ahí, el pensador español se dedica al examen de un cierto estado de creencias: comienzos del siglo XX hasta la primera mitad de la década de 1930. Para esto, el autor emplea el método comparativo, con la finalidad de poder fijar la creencia fundamental del periodo mencionado. Es por esto que el resto del capítulo se aboca al estudio de otro estado de creencias que sirva como término comparativo: la época moderna, del racionalismo o fe en la razón. Esta época de fe en la razón es delimitada por Ortega entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XX, teniendo a Descartes como un referente indiscutible. El hombre occidental cree que el mundo posee una estructura racional, esto es, que la realidad misma tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, específicamente con la forma del humano intelecto que es más pura, a saber, la razón *matemática* (1981a, p. 17). Esta creencia fundamental de la época moderna, le otorga al ser humano un poder ilimitado, en principio, sobre las cosas en su alrededor, del mundo como tal.

En este punto, cabe señalar que Ortega sostiene que en el siglo XVI la fe en la razón surgió como creencia fundamental que sustituyó a una antigua creencia previa: las personas de dicha época, gentes de Europa, por supuesto, habían perdido la fe en Dios y en la revelación. Esta creencia previa de la fe en Dios y la revelación se perdió porque o absolutamente la habían perdido esas personas o porque había dejado de ser en ellas fe *viva*. Es así como el filósofo español introduce una distinción sumamente importante, a saber, que la fe puede ser 1) viva o 2) inerte: “[...] creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida” (1981a, p.18). Conforme a esta distinción, se puede notar que entre los siglos XV y XVI hay una enorme desazón, una *crisis*, ya que la fe en Dios se había desgastado, volviéndose una fe cansada, ineficaz, esto es, pasó de ser fe viva a ser fe inerte.

Por otra parte, aquel periodo de crisis agobiaba en sus cimientos al ser humano, estando este en incertidumbre constante. Es en este contexto que emerge la fe en la razón como salvación del ser humano occidental, es decir, lo salva de la crisis profunda, crucial, de los siglos XV y XVI (crisis suscitada, como se dijo antes, por un debilitamiento y pérdida de la fe en Dios). Es así como el renacimiento es considerado por Ortega como “la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo” (1981a, p. 19). No obstante, es esta fe en la razón la que justamente entra en crisis en el siglo XX; esto último Ortega lo profundizará en el capítulo IV de *Historia como sistema*, declarando en aquel lugar que la fe en la ciencia o fe en la razón (naturalista) ha pasado a ser fe inerte en el siglo XX, especialmente cerca de los años treinta; ciertamente, por ciencia o razón naturalista se entiende tanto la ciencia físico-matemática como la ciencia biológica. Por tanto, lo crucial

es el diagnóstico orteguiano de que en el siglo XX el ser humano “no niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia” (p. 23). Esto último es el indicador indiscutible de que la fe en razón (o ciencia), esa creencia fundamental, se ha vuelto fe inerte, se ha debilitado, entrando en un proceso de pérdida. Empero, el fracaso de la razón físico-matemática deja un camino libre para que emerja lo que Ortega denomina una razón *vital e histórica*.

Ahora bien, Ortega indica que además de lo que creen los individuos particularmente, esto es, cada uno de ellos por sí mismo y por su cuenta, siempre hay un estado *colectivo* de creencia (1981a, p. 20). A este estado colectivo se le puede llamar *fe social*, la cual no necesariamente coincide con lo que sienten todos los individuos o alguno en particular; lo decisivo, a juicio del pensador español, es “que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituido, establecido colectivamente, con *vigencia social* en suma, un estado de fe” (p. 20). Este estado de fe, se forja a partir de una opinión colectiva o social que es una realidad independiente de los individuos de una sociedad determinada (p. 20), es decir, su carácter específico o constitutivo radica en que su existencia no depende de que ella sea o no aceptada por un individuo determinado; es una verdadera fe social con *vigencia* por sobre el individuo particular. El contenido de aquella creencia colectiva es lo que propiamente se llama, según Ortega, *dogma social* (p. 21). Con esto, se termina por confirmar el aspecto histórico, la historicidad que atraviesa y se manifiesta en las creencias, especialmente, en el estado *colectivo* de creencias. Las creencias son vigencias colectivas o sociales, son elementos estructurales de la vida humana en los cuales reside la historicidad misma del ser humano y su circunstancia, esto es, como *vida humana* (la vida humana es el ser humano, el yo, el programa vital o proyecto de existencia *junto* a su circunstancia, a su mundo).

§5. EXPERIENCIA DE VIDA E HISTORIA: LA HISTORICIDAD DE LA VIDA HUMANA

La vida humana se ha ido delimitando desde su radicalidad hasta su ser sustentado por la historicidad que reside en el suelo de las creencias y del estado colectivo de creencia (vigencias sociales). En el camino, el examen ha hecho hincapié en diversos elementos básicos, como el hacer(se), el elegir y decidir, la libertad, la duda vital y los usos sociales, más no ha tocado a fondo el tema crucial para un estudio de la historicidad en Ortega: la experiencia de vida y la historia como ciencia humana. Por ello, es necesario detenerse un momento y dar algunas nuevas luces sobre estos dos nuevos elementos.

Lo primero es percatarse que, de alguna forma, en lo expuesto en apartados precedentes, ya está presente lo que se ha denominado *experiencia de vida*. La vida, además de ser absoluta presencia, “es constitutivamente *experiencia de vida*” (Ortega, 1981a, p. 43), debido a que en todo decidir y todo hacer está presente, como en la sombra, el pasado

condicionante: “Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser” (p. 43). Por eso que Ortega indica que, *de cierta manera*, si se tratara de decir alguna naturaleza o algo que tenga de ser (ser en el sentido de ser fijo, estático, invariable y dado) el ser humano, se tendría que indicar que es lo que ha sido, es decir, su pasado. Pero el ser humano, el hombre, no es, “sino que ‘va siendo’ esto y lo otro” (p. 46), no “*es*, sino que *vive*” (p. 46), es un movimiento, un ser fluctuante, ni siquiera una acción, sino el hacer mismo (no sustantivo, sino que verbo), ya que vivir es *ir siendo*.

Ese *ir siendo* que es el vivir, la vida humana misma, se ampara en su pasado, es decir, carga a sus espaldas con una experiencia de vida que la constituye y determina en su hacer y decidir, en su proyectarse en el mundo, en la circunstancia (la suya). Es por eso que la “vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*” (Ortega, 1981a, p. 47), ya que el ser humano se inventa un proyecto de existencia, un programa vital, el cual es una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que le plantea la circunstancia o mundo (p. 47). Muy perspicaz, Ortega señala: “El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’, viviendo. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias” (pp. 47-48). Es en este sentido que el ser humano, la vida humana, es lo que ha hecho y lo que le ha pasado (p. 48).

En el fondo, lo que Ortega viene a poner en el centro de la discusión es que las experiencias de vida constituyen lo propiamente *histórico* (junto a las creencias), permitiendo la elaboración de una historia (como historia *vivida* y como *ciencia* histórica). Igualmente, las “experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado” (1981a, p. 48). Si se entiende en profundidad lo aquí enunciado escuetamente, puede captarse mejor el sentido de la célebre expresión orteguiana de que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia [...] al hombre” (p. 48). La historicidad constituye en su base a la vida humana, es su modo de darse en la existencia. ¿Y qué hay de la historia *en tanto ciencia*? Pues, a juicio de Ortega, la historia es y debe ser la ciencia sistemática de la realidad radical que es *mi* vida.

§6. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de cierre, puede indicarse que los exámenes realizados en los apartados previos han permitido un esclarecimiento gradual del concepto de *historicidad* y lo histórico en el pensamiento de Ortega y Gasset. Ciertamente, en algunos lugares se han trazado conexiones con autores como Heidegger y Sartre, siempre y cuando fuera pertinente, por supuesto. En lo tocante a la teoría general de la vida humana de Ortega, se hallan muchos puntos en común con la analítica existencial del *Dasein* que desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo* y con la ontología existencial de la realidad-humana

(conciencia o *para-sí*) de Sartre—elaborada en *El ser y la nada* y expuesta resumidamente (y solo en algunos puntos) en *El existencialismo es un humanismo*. El ser-posible de la vida humana, su hacer(se) y tener que decidir y elegir(se), el estar arrojado en la circunstancia y el ser-libre irremediabilmente y por obligación, son elementos que en estos tres grandes filósofos están presentes, aunque con matices un tanto distintos en algunos casos (y quizá con aplicaciones y consecuencias prácticas que varían).

No obstante, es de destacar que en el planteamiento orteguiano hay elementos muy *originales*, como por ejemplo el amplio e ingenioso tratamiento de las *creencias* y las *vigencias* colectivas. Esto permite una evaluación acerca de su concepto de la historicidad que, de alguna manera es muy original y diverge de la concepción heideggeriana de la historicidad del *Dasein*, la cual es concebida desde una apreciación ontológica de la temporalidad y de la cotidianidad (Heidegger, 1997, pp. 389-ss). Ahora bien, hay elementos comunes: el acontecer, el lugar de la cultura, la transmisión o herencia (cultural), la importancia del pasado, etc. Pero el modo de afrontar aquellos tópicos es diferente en los detalles. Además, en Heidegger no hay tratamiento de algo así como las creencias, siendo que en Ortega dicho examen de las creencias y los estados colectivos de creencias es crucial para un estudio acerca de lo histórico y la historicidad de la vida humana. Respecto a una posible comparación con Sartre en lo tocante a la historicidad, puede decirse algo similar a lo dicho respecto a Heidegger: hay similitudes, pero también diferencias notorias. En el autor francés tampoco hay un examen de algo así como las creencias humanas, sino que la historicidad se revela sobre todo por el *estar-situado* del ser humano, por su facticidad y su libertad (Sartre, 1993, pp. 593-ss). Empero, nada hay de un tratamiento de la cultura como transmisión de creencias fundamentales para existir y ser (o como diría Ortega, para *vivir*).

Pese a lo anterior, sería de sumo interés filosófico adentrarse en un examen más detallado sobre este punto de la historicidad y el ser-histórico en Ortega y Gasset, Heidegger y Sartre. Es más, podría sostenerse que no solo tendría pertinencia intelectual dicho estudio, sino que, un interés y pertinencia *vitales* para comprender la situación histórica y social actual, en tanto seres humanos que existen en una coyuntura histórica, en un quiebre, en una época de *debilitamiento* de ciertas creencias fundamentales para el vivir. Dicha propuesta de estudio puede incentivar no solo una, sino que varias investigaciones futuras, la cuales pueden tomar como punto de partida, a modo de señaléticas viales, los aportes preliminares de este trabajo: el camino está abierto.

OBRAS CITADAS

- Acevedo, Jorge (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Editorial Universitaria.
- (1984). *Hombre y mundo*. Editorial Universitaria.

- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Ortega y Gasset, José (2007). *Ideas y creencias*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- (1981a). *Historia como sistema*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- (1981b). *Para el “Archivo de la palabra”*. En *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- (1966). *Pidiendo un Goethe desde dentro*. En *Obras completas*, Vol. IV. Revista de Occidente.
- (1964a). *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, Vol. VII. Revista de Occidente.
- (1964b). *Ideas y creencias*. En *Obras completas*, Vol. V. Revista de Occidente.
- Sartre, Jean Paul (2004). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- (1993). *El ser y la nada*. Editorial Losada.