

*H*UMANITAS
1999

ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

LA TEORÍA ORTEGUIANA DE LAS IDEAS Y LAS CREENCIAS Una Dificultad Interpretativa

Dr. Jorge García-Gómez
Long Island University
Southampton, N.Y., E.E.U.U.A.

Me propongo considerar aquí, aunque sólo sea brevemente, una de las varias dificultades que pueden surgir en el intento de hacerse cargo críticamente de esta teoría fundamental de Ortega. La diferencia entre creer y conocer, que noéticamente corresponde a la distinción entre creencia e idea, exige cuando menos un somero examen. Julián Marías, por ejemplo, nos habla de "verdadera creencia" por oposición a idea (aun a la mejor fundada y hasta especialmente por contraste con ella), o sea, de aquella que como tal (o en virtud de su realidad como ingrediente de la vida) lo es auténticamente. Pero en otro lugar no se limita a referirse a dicha noción, sino que procede a colocarla en el nexa decisivo a que pertenece. Así nos dice que

es más radical en mi vida el sentido de la verdad cuando hablo de verdadera creencia que cuando juzgo verdadera una creencia, porque sólo puedo hacer esto desde la situación anterior. Ahora bien, a la verdad en este sentido se llama autenticidad¹.

A mi modo de ver, es este texto tanto más interesante cuanto que se presta fácilmente a serios malentendidos, por lo que quisiera hacer ciertas precisiones que creo pertinentes. Permítaseme comenzar por subrayar el punto de partida de estas puntualizaciones, a saber: el de la verdad como tal (y en particular el del sentido de la misma al que podemos referirnos mediante expresiones como "autenticidad" —que emplea Marías— y "coincidencia del hombre consigo mismo", según la encontramos en *En torno a Galileo* de Ortega². En segundo lugar, es menester señalar que Marías plantea el problema de la relación entre verdad y creencia no de modo puramente lógico y abstracto, sino que la examina *funcional y concretamente* a la luz de la totalidad de la vida de cada quien, que es exactamente lo que hace al preguntarse "¿cuál es el sujeto *primario* de la verdad y, por tanto, su sentido *radical*, quiero decir, raíz de los demás?"³. Si no se ve con claridad este aspecto de su planteo de la cuestión, sus afirmaciones pueden causar la impresión de arbitrariedad o marginalidad, lo cual es justamente lo más ajeno a ellas. Pero vayamos aún más lejos, pues, para adecuarse a una posición teórica de base como es la de Ortega (y la de Marías, en cuanto intérprete y continuador del pensamiento de aquél), no

basta meramente tocar su origen, sino que también es necesario indicar —aunque sólo sea en principio— el contexto a que da lugar y los rasgos primordiales de su elaboración.

A ese fin, valgámonos de la distinción que hace el propio Marías entre *verdadera creencia* y *creencia verdadera*. Podemos establecer tal diferencia porque, según él, aquélla es "algo que efectivamente se cree" (aunque pueda ser falso), mientras que de ésta únicamente puede afirmarse con legitimidad que "es verdad su contenido, lo creído en ella"⁴. Ahora bien, cabría tomar esto como indicativo de una división en el seno mismo de la creencia pero, si así se comprendiese la tesis de Marías, nos llevaría ello no sólo a malinterpretar a Ortega, sino además a cometer un error de la mayor importancia en lo que se refiere a "la misma naturaleza de las cosas". No creo, sin embargo, que sea menester dar tal paso, ya que, si nos fijamos en la antítesis que Marías establece entre "algo que efectivamente se cree" y "lo creído" en la creencia, pronto se hace evidente que, por ese medio, no nos propone él en absoluto clasificación alguna de las creencias. Pese a ello, ciertos términos que emplea pueden dar pábulo a entenderle como si lo hiciese. Veámoslo.

El pasaje en cuestión encierra o implica una dificultad, por cuanto, en el vivir originario de lo que aparece en un campo pragmático cualquiera de la experiencia mundanal, una "verdadera creencia" es aquélla en que *estamos* sin más. En otras palabras, no exige, para usarla de fundamento, que *lleguemos* a ella en el sentido de *idearla*, lo cual es precisamente privilegio de lo que Marías llama "creencia verdadera" o idea (o sea, de la interpretación que proponemos o logramos de lo que se da como conflictivo, opaco o problemático en lo que *aparece* a base de las creencias vigentes). No creo que discrepe Marías de este modo de comprender lo que nos dice, o que se aparte ello de su intención de fondo; sin embargo, poco después del texto citado, afirmaba él —con inconsecuencia, si no me equivoco— que

*cuando yo digo de una creencia que es verdadera —o falsa, tanto da— [o sea, cuando a base del proceso de ideación acabe por juzgarla así], estoy en una nueva creencia [el énfasis es mío], a saber, aquélla cuyo objeto es la verdad o la falsedad de la primera creencia [el énfasis es mío] porque estoy en la creencia de que es realmente verdadera o falsa; es decir, porque tengo a mi vez una verdadera creencia acerca de la anterior [el énfasis es mío]*⁵.

Y digo "con inconsecuencia" avisadamente, pues, si bien es cierto aseverar, con Marías, que "... [u]na verdadera creencia es algo que efectivamente se cree...", como ya tuve ocasión de notar, lo es también proseguir —como de hecho lo hace él— al advertir que "ese algo puede ser una falsedad..."⁶, ya que lo que importa a ese nivel de concreción funcional en que discurre Marías es que *cuenta como verdad en la vida de que se trate* (y no la averiguación o la falsificación del contenido correspondiente). Pero reconocimiento tal hace palmario que la palabra "creencia" queda empleada por él en dos sentidos no sólo lógicos y temporalmente diversos, sino también opuestos, por lo que no cabe afirmar sin contradicción formal —como Marías piensa poder hacerlo— que, al *juzgar* que mi "verdadera" creencia es realmente o verdadera o falsa, paso a adoptar una creencia *verdadera* que consiste en vivir (ahora) en una *nueva y verdadera* creencia⁷ sobre otra *anterior*. Eso únicamente sería posible lograrlo de una idea que haya sido propuesta como tal (como el mismo Marías lo reconoce al llamar *ideas* a las "creencias verdaderas", por contraste con las "creencias en sentido más estricto")⁸, jamás de una que haya sido "petrificada" o convertida en "verdadera creencia" (o creencia *sensu stricto*, es decir, en "uso" intelectual, en la acepción orteguiana del vocablo)⁹. Por tanto, no cabe que lo que explícitamente nos dice Marías sea cierto, ni en cuanto interpretación del pensamiento de Ortega ni como concepción adecuada a la "naturaleza misma de las cosas". De esto se sigue que la "vivencia" que podríamos describir como "estar en la creencia" no significa lo mismo en ambos casos. Esto puede colegirse del hecho de que la "primera" creencia es diferente de la "segunda" no sólo temporalmente (aquélla al fin y al cabo es, en general, *anterior*), sino, además y sobre todo, porque la "primera" no es un estar que resulte inmediatamente del imaginar, ni mucho menos de la reflexión o del juzgar que en ello se funde, mientras que la "segunda" sí lo es¹⁰. El creer *sensu stricto* consiste en tomar las "cosas" como *reales de esta u otra manera* en la pura espontaneidad (es decir, sin cumplir requisito de mediación presente alguna). Es, como repetidamente nos lo dice Ortega, un estar ya *en* la realidad, lo cual quiere decir siempre en una de "especie" determinada.

Con todo, si se insiste —como lo hace Marías— en emplear los mismos vocablos (o sea, "creer" y "creencia") en ambos casos, se presta uno al equívoco y, por consiguiente, se abre a la posibilidad del error, a menos que en cada ocasión se califiquen los términos de modo apropiado al uso intencional que se haga de ellos, lo cual no es sólo engorroso sino además innecesario. "Estar en la creencia" consiste, cuando se trata de una "verdadera creencia", en *serla*; es en este sentido que cabe afirmar que la creencia *funda* mi vida. Estar en ella es, entonces, vivir *con* ese fundamento y *en* él, no únicamente *desde* tal. Por contraste, cuando afirmamos que nos

encontramos en una "creencia" *posterior* (en el sentido que le da Marías a esta expresión), quiere ello decir que no sólo hemos cobrado acceso a ella —lo cual también sería el caso, en situación de crisis histórica, de toda creencia constituida ya en el sentido de "anterior" (de nuevo, según el modo de hablar de Marías)—, sino que lo habríamos hecho de un *modo especial*, a saber: deliberadamente y por motivos y recursos ideativos que son nuestros a título personal (aunque no sean necesariamente originales), ya que consiste en confirmar o en modificar (o hasta en abandonar, rechazar y quizá sustituir, por "demostración" de falsedad) la creencia en que vivíamos *ab origine*. En otras palabras, viviríamos de esa manera por haber descubierto la *insuficiencia* de la "primera" creencia al "caer en la duda" en torno a ella (ya sea espontánea o científicamente) y —si así sucede— por haber logrado identificar las razones de tal menesterosidad y, a base de ello, por haber podido dar expresión a una "creencia verdadera" o idea que la *supere* precisamente en cuanto dudosa (e idealmente como dubitable). En el supuesto de que esta situación se dé, sería yo —en el sentido del yo proyectivo o segundo yo de la fórmula orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia"— el que animaría mi vida, ciertamente que tomando ésta en su totalidad aunque *no* espontáneamente, sino en relación *a mí mismo* por reflexión o en virtud de la *propia responsabilidad*. Mi vida entonces se *fundaría* en mí, aunque sin duda únicamente en cierto sentido, lo cual es precisamente lo contrario del modo en que vivo al ejercer el *creer originario* (o, con mayor precisión, cuando no hay distinción vivencial entre creer y vivir, por ser mi vida la creencia en que me hallo), ya que en nexo tal "yo" —*sensu strictissimo* y de modo explícito— *no* existo o, si existo, lo hago exclusivamente como aquello de que mi vida es *implícitamente* o virtualmente responsable, es decir, como lo que surge *de* ella y como aquello que ésta exige y que a su vez sostiene y mantiene, aun en el paradójico caso que lo haga con el sello de la contradicción y del rechazo. O para ponerlo sucintamente: la "creencia verdadera", "creencia posterior" o idea es fruto del imaginar de intención recta y del juzgar que tiene su fundamento en él, *no* del creer en sentido propio. Cabe por lo mismo hablar, como lo reconoce Marías, de verdad como *autenticidad* en el primer caso (o sea, en cuanto coincido en lo que hago y decido hacer con lo que *creo*, aun cuando tal coincidencia sea la de una ruptura espontánea dentro de mi vida), pero no cuando se trata de lo fundado o derivado de verdad en tal sentido (es decir, cuando coincido en lo que hago y decido hacer con lo que *ideo* justificadamente), aun cuando el *contenido* sea igual en ambos casos. Y esto es así porque la acepción del vocablo "coincidencia" cambia radicalmente de un caso al otro, al verificarse —respectivamente— o por *unidad* entre la totalidad de la vida consigo misma en el creer originario (aun cuando viva en escisión intra-vital) o por *división* entre el yo (en el segundo sentido del máximo filosofema orteguiano, es decir, como parte

integrante y constituida de la vida) y la totalidad de ésta (mediante la creencia verdadera o idea).

Por oposición a Marías, habría por consiguiente que insistir —si empleamos sus propios términos— en que tanto la proposición que reza "una verdadera creencia puede ser una creencia verdadera" como su recíproca son, *de iure*, falsas¹¹, es decir, que lo son si se toman tal y como funcionan originariamente en la vida de cada quien y no meramente en lo que respecta al contenido. O al menos sería menester matizar las cosas y decir que una verdadera creencia no precisa ser una creencia verdadera, pero que, *si lo llegara a ser*, ello resultaría de que la materia correspondiente habría perdido —o se le habría suspendido— el estatuto credencial que le es propio en la economía vital —ya por motivación espontánea (o sea, en una crisis o de índole personal o de naturaleza histórico-social, que es lo consuetudinario), ya por recurso científico (y, por tanto, de modo *cuasi*-real y, de consiguiente, sólo por vía metodológica), respectivamente— y del haber alcanzado uno nuevo —el de idea— mediante una determinación *a posteriori*, que se efectuaría por medio de una modificación *dóxica* posible a base de la creencia originaria¹².

Es por ello que la conclusión a que llega Marías —por razones en parte inexactas, según hemos visto— es, sin embargo, perfectamente cierta, a saber: que "... también consiste en *autenticidad* la *verdad* de la vida misma, su efectivo ser patente y seguro"¹³, si bien ahora sobraría el "también" o, más bien, implicaría una contradicción, por cuanto —si nos valemos de sus mismas palabras— habría que decir lo contrario de lo que él afirma, o sea, que una idea *no* es, en última instancia, una creencia *auténtica*, aun en el caso de que se demostrara la verdad de aquélla y de que su contenido y el de la creencia correspondiente resultasen ser idénticos. Y esto es así, como bien lo sabe Marías, porque mi modo de *estar* en una idea —el de cada quien— consiste precisamente en hallarme en una "creencia" de la "que me siento solidario" por razones propias (o que, al menos, he hecho mías por algún esfuerzo o asentimiento personal). En otras palabras, se trataría de razones que en principio podría justificar, si hubiera menester. Pero ello, como puede ya verse, es justo lo opuesto de lo que acontecería si nos moviéramos en el plano de las creencias en el sentido orteguiano del vocablo.

Mas, con todo, quizá lo infundado de algunas de las aseveraciones de Marías se deba a la ambigüedad característica de la frase que sirve de introducción al texto ya citado, o sea, que "a la verdad en este sentido se llama *autenticidad*", por ser primariamente aplicable a la coincidencia del hombre consigo mismo (o a la de la totalidad de la vida consigo misma), y no a la del segundo yo (o yo proyectivo) con la interpretación (verdadera)

que proponga a una dificultad o problema particular. Se trataría así del vivir primordial, en el cual uno piensa, siente, sufre y actúa -de consuetudine conforme a la creencia *sensu stricto*, para lo cual no se requiere ese hiato que es siempre fruto de la "reflexión", según la forma y la intensidad adecuadas que tome en función del campo pragmático en cuestión, aún cuando el nexos sea tal que la creencia de marras se viese confirmada de ese modo. Sería válido calificar de "auténtica" a una creencia verdadera, en tanto y en cuanto se encuentra ésta racionalmente justificada (o puede en una determinada coyuntura de la vida presentarse como algo que puede llegar a serlo) a base de las verdaderas creencias que se hallen entonces en vigor. Y tal cosa es hasta tal punto correcta que Marías no podrá menos que reconocerlo, pues llegará a hablar más tarde -con toda razón, a mi parecer- de la "contravida", o de la vida como "formal *inautenticidad*", que es el modo de *no ser* de la vida humana¹⁴, es decir, cuando se la ejerce, como mínimo, a base de la "sospecha" de que el "supuesto de ideas y creencias" en el que se vive sea falso. Nos encontraríamos entonces abocados al "estado" espontáneo de la duda radical, que es fuente última de la ideación y de sus frutos. Si esto es así, habrá que afirmar que sólo sería posible aplicar la noción de "autenticidad" -por "analogía" y sin duda únicamente *a posteriori*- a las "creencias" que surgen por prurito de ideación justificada y mediante la modalización de la creencia originaria¹⁵. Pero es esto lo que nos permite recuperar y refrendar la siguiente opinión de Marías, que de otra manera nos parecería sorprendente y fuera de lugar en el análisis que ha llevado a cabo:

Advirtamos entonces la existencia de dos modos de verdad: una, la verdad sensu stricto o "verdad conocida", que nos hace recobrar una certidumbre perdida [en el sentido de encontrarle el lógos de su ser o no ser; el énfasis es mío]; y otra que llamábamos "estado de verdad" [cf. J. Marías, op. cit., pp. 79 y 81], es decir, la certidumbre en que estábamos [el énfasis es mío]; ésta -decía yo antes- no es conocida [el énfasis es mío], no tiene "idea" de sí misma, y por eso se opone a ella la idea de verdad, que sólo surge cuando yo [en el sentido del segundo yo del fundamental teorema orteguiano; el énfasis es mío] caigo en la incertidumbre y la he menester . . .

¹⁶

Se trata, pues, como afirma Marías a continuación, de la " . . . diferencia entre la verdad en que *se está* [gratuitamente y por descontado] y

la verdad a que *se llega* . . ."¹⁷ por motivación personal y no, como apunta de inmediato, de lo que "corresponde a la distinción entre *dos modos de creencia* . . .", pues no es cierto que haya continuidad -o mera gradación- entre la creencia originaria (o "en sentido más estricto", como impropriadamente la califica Marías) y la idea (presuntamente en cuanto "creencia", en sentido menos estricto). Come ve Marías con claridad, nos encontramos más bien con una diferencia *funcional* y *no* de contenido¹⁸, por lo cual hay que afirmar -como hice más arriba- que una verdadera creencia *no* es una creencia verdadera y viceversa. Pongamos esto de acuerdo con la terminología al uso: que el creer no es conocer, sino lo que lo posibilita, aun cuando los contenidos que aquél genere hagan crisis o nos lleven a la duda pre-reflexivamente. Pero por ello es preciso afirmar que las creencias -en cuanto correlatos del acto de creer en que el vivir fundamentalmente consiste- constituyen las condiciones reales (y, en este sentido, trascendentales) de todo lo que en ello se funde, inmediatamente o no, como son el pensar (y su fruto, la idea), el sentir (y su efecto, el sentimiento) y el actuar (y su producto, la acción)¹⁹. O dicho de otra manera: que el conocer no redunde en creer, lo cual se compagina a la perfección con la tan repetida posición de Ortega según la cual las ideas están siempre abiertas a la duda y sujetas a la prueba (y que son por tanto en principio revocables por esfuerzo y conflicto personales). Mas esto nos lleva a rechazar una vez más la tesis, como fundadamente lo hace Marías, de que la teoría de las ideas y las creencias de Ortega sea -o implique- una nueva clasificación de las ideas o "contenidos de la conciencia".

Notas bibliográficas

¹ Julián Marías, *Introducción a la Filosofía*, 9ª. ed. en *Obras*, 2ª. ed. (Madrid: *Revista de Occidente*, 1962), II, p. 95. Los dos subrayados intermedios son de mi responsabilidad.

² José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cap. 7 en *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial/*Revista de Occidente*, 1983), V. En lo adelante me referiré a esta colección mediante las siglas OC.

³ J. Marías, *op. cit.*, p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 95. El énfasis es mío.

⁵ *Ibid.* Cf. J. Ortega y Gasset, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía, Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, edición de J. L., Molinuevo, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 72-73 y 84.

⁶ J. Marías, *op. cit.*, p. 95.

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Jorge García-Gómez, *La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y las creencias en la filosofía de Ortega*, Torre de los Lujanes (Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País), Nº. 34 (octubre de 1997), pp. 117 ss.

¹⁰ Cf. J. García-Gómez, *Caminos de la reflexión. En torno a la teoría orteguiana de las ideas y las creencias*, *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 3ª. época, XI (1998), núms. 19 y 20.

¹¹ Para un examen de los varios sentidos de la tesis conexas de que "la creencia es inconsciente", vide Jaime de Salas, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 93-95.

¹² Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, 2ª. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), I, § 104. En lo adelante me referiré a esta obra como *Ideas*, I.

¹³ J. Marías, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ Cf. *supra*, n. 12. Como puede ahora verse, la posición orteguiana va más allá de la de Husserl, por cuanto de la creencia originaria se "seguiría", según Ortega, hasta la creencia en la existencia del mundo (tal y como la entiende Husserl), pues sería aquélla la genuina *protodoxa* "mediante" la cual se cree siempre en un mundo de consistencia determinada, creencia realmente fundamental que sirve para enmarcar la serie dóxica de las modalizaciones que cabe producir a base de la *pura* creencia en la existencia del mundo, que sería su "miembro" primordial. Vide E. Husserl, *Ideas*, I, pp. 30-32.

¹⁶ J. Marías, *op. cit.*, p. 95.

¹⁷ *Ibid.* El énfasis es mío.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida*, OC, VI, p. 190.

Dra. Ana Silvia Rodríguez
Jefe de la Sección de Letras
Centro de Estudios Humanísticos
Jefe de la División de Posgrado
Facultad de Ciencias de la Comunicación
Universidad Autónoma de Nuevo León

Communication cannot be studied in isolation; it must be analyzed in terms of its effect on people's lives. We must focus on what communication does, how it constrains evaluation and decision making, not merely how it is structured... we want to find ways of analyzing situated talk that brings together social, sociocognitive, and linguistic constructs, and to develop relevant analytic methods that build on the perspective of sociolinguistic theory.

Sección Segunda

John J. Gumperz

INTRODUCCIÓN LETRAS

Con la llegada del nuevo milenio y las implicaciones de la globalización y la transnacionalización, uno de los retos más importantes para el investigador en el campo de las ciencias sociales es el estudio de la transcultura. Los trabajos que se han hecho de este fenómeno desde el ámbito de la comunicación, han tomado en cuenta el concepto de *identidad cultural*, sin reparar que la identidad se compone de múltiples factores como resultado de la interrelación entre los miembros de un grupo de acuerdo a

El contacto e interacción entre hablantes que pertenecen de experiencias culturales distintas propocionan un conflicto de identidad. A la identidad se refiere un individuo en cualquier momento de su vida. La identidad se refiere a la persona entre formas de vida que son muy diferentes. Las migraciones masivas y los cambios culturales y lingüísticos masivos de sup. cultura de un grupo de individuos son a menudo el resultado de un contacto social y lingüístico y lingüístico. El contacto entre hablantes de diferentes lenguas y culturas que pueden en crisis los sistemas de representación del mundo.