
RACIONALISMO

Ver: *Logos / Razón / Idea / Concepto*

«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse reale*. Es lo que he llamado la *entificación de la realidad*. Por otra parte, ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el “es” copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto, ya lo hemos visto, es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es “de” lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al “es” copulativo, porque no toda afirmación es predicativa. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser es a su vez una unidad de identidad. Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del “ser”. Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. “Ser” constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y, por otro, al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad. Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.

Platón no conceptualiza temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indiscernidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación, pero sí de un grave indiscernimiento. [...]

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de **Leibniz**. Lo real es una sustancia "única" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real. El juicio predicativo es la forma intelectual de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es complexión o copulación. El "es" copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma. Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama "racionalismo". [...] Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consistee en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El "ser" es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es "a una" movimiento estructurante de lo real como algo "puesto" por el pensar mismo. Fue la filosofía de **Hegel**. Ser real es "una" determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo. El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real. Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la "posición" del ser, y esta posición es en el fondo "juicio". El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del "ser", esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo. Esto es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-381]



«La espaciosidad geométrica no es un espacio geométrico. Pero es el principio de las coposibilidades de todas las posibles estructuras del espacio geométrico. Los espacios son posible porque son la realización de estructuras posibles y estas estructuras posibles son plurales y coesenciales en cuanto posibilidades.

Pero estas posibilidades, justamente, me están coesencialmente dadas por el momento mismo de realidad como principio de lo construible. Y precisamente el momento de realidad, como principio de la libertad de construcción según posibilidades reales, eso es la espaciosidad geométrica. Lo demás serían los espacios geométricos perfectamente determinados.

Por eso, naturalmente, me parecía a mí que no era del todo aceptable decir que las matemáticas son irreales. Irreales... ¿qué se quiere decir con eso? Por lo pronto, se inscriben todas en el momento de realidad. Y, en segundo lugar, ese momento de realidad es en sí mismo principio de coposibilidad de múltiples estructuras. Y en tanto que principio de esa posibilidad es espaciosidad. Y cada una de esas posibilidades es un espacio.

De ahí que, a mi modo de ser, son filosóficamente indefendibles dos ideas muy clásicas en la historia de la filosofía. Una de ellas, que viene desde los tiempos de Platón y que ha rodado de formas muy distintas por toda la historia de la filosofía todavía hasta los tiempos de Kant, consiste en decir que los objetos matemáticos son un *metaxú* (μεταξύ), una especie de intermediario entre las puras ideas y la realidad sensible. ¡Ah!, esto de ninguna manera. Realidad no hay más que una: la realidad física. No vamos a entrar aquí en el problema de las ideas. Todo eso se inscribe dentro del momento de realidad, de la única realidad física, que es la que nos está dada en impresión de realidad, en impresión sensible. No son un *metaxú*, en ninguna manera, porque son algo muy real, en un sentido eminente; es justamente ese momento de trascendentalidad y de transcendencia que tiene el momento de realidad, como ámbito en el cual están constituidas las cosas, y dentro del cual se mueve la inteligencia de cada uno de los hombres. Esto no es un *metaxú*, es un ámbito. Naturalmente, hay una dimensión más profunda, pero de esta no vamos a hablar.

Y, en segundo lugar, la idea de que los entes matemáticos son objetos ideales. ¡Ah! Esto me parece absolutamente quimérico. ¿Ideales, por qué? ¿Porque no tienen realidad? Sí la tienen. Precisamente están inscritos en el momento de realidad en que está inscrita esta misma lámpara. Ni más ni menos, ni menos ni más. En este sentido, la realidad del objeto matemático es irrefragable. Lo que se llama el objeto ideal sería más bien la idea de un objeto. Pero esto es distinto. No se puede convertir la idea de un objeto en objeto ideal. Ha sido uno de los grandes sofismas de todo el racionalismo – desde los tiempos de Platón hasta Leibniz– a lo largo de la historia de la filosofía. A mi modo de ver, absolutamente inaceptable.

Los objetos matemáticos ni son intermediario, *metaxú*, ni son objetos ideales. Los objetos matemáticos son determinaciones construidas dentro del momento de realidad como ámbito. Repito una vez más: este momento de realidad, como ámbito y principio de la libertad de posibles construcciones distintas, eso es justamente la espaciosidad. Lo demás es cada uno de los espacios.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 79-81]



«Para la ciencia, se nos dice, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una

“correspondencia”, más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un *subjetivismo ingenuo*. Si es un realismo ingenuo –y lo es– hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. “Subjetivo” es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisibile por varias razones. [...]

Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es. La realidad del sol, se nos dice, no es lo que yo percibo de él, sino lo que del sol me dicen los conceptos de la astronomía. Pero si se toma esta afirmación con todo rigor, no es tanto que los conceptos astronómicos no conceptúen de hecho la realidad del sol, sino que además por sí mismos son incapaces de conceptuarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva. **Realidad no es lo mismo que objetividad**; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad. Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida. Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real solamente si lo real está ya dado como real, eso es, si la realidad es sentida. Sólo entonces cobra el concepto alcance de realidad; sólo entonces el concepto del sol puede decirme lo que es sol. Con sólo la percepción del sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es “sol”. Y la astronomía no es la ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol. [...]

Pero en segundo lugar, es que la ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama “subjetivo”. Llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto. Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependiente de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad. Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser “mío”, aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser ésta realidad “de suyo”. [...] Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es “única”. La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad. Pero no tiene carácter de subjetividad. La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización

impresiva "única" pero no "subjetiva" en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativa, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción. Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso. La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva. De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 177 ss.]



«La esencia de la que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal. Claro está, el racionalismo no puede desconocer ni desconoce que la esencia así entendida está realizada en la cosa, y es, por consiguiente, un momento intrínseco de ella. En esto se distinguiría de toda concepción de la esencia como puro "sentido" o de concepciones afines a ésta. Pero esto no pasa de ser en el racionalismo una mera concesión, por lo demás obvia, Porque, instalado en la línea de la causalidad inteligente, el racionalismo no cree que el ser momento intrínseco de la cosa sea lo primario y radical de la esencia, ni nos dice nada de este momento real en sí mismo, sino tan solo por contraposición a la existencia. Lo único que distinguiría a la esencia como momento intrínseco de la cosa, de la esencia como mero concepto, sería el "hecho" contingente de su existencia. Con solo hacer abstracción de ésta, tendríamos la pura esencia, y esta pura esencia quedaría reducida *eo ipso* a puro concepto objetivo. Y esto es eludir el problema de la esencia, porque lo primario y radical de ella es ser un momento intrínseco y real de la cosa misma, independientemente tanto de toda concepción intelectual como de todo eventual respecto a la existencia.

En una palabra, el problema está en la esencia física en y por sí misma. Haber confundido, o cuando menos haber involucrado, la esencia "física" con lo que los escolásticos de última hora llamaron esencia "metafísica" o abstracta (yo diría, conceptual), es decir, haber confundido aquello sin lo cual la cosa no puede tener realidad formal, con aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida: éste ha sido el grave error del racionalismo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 72-73]



«Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos: intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.

De esta contraposición debe decir de entrada que sus dos términos no están correctamente definidos ni por tanto correctamente expresados.

Comencemos por el segundo punto. Se habla de concepto como de un conocimiento de las cosas. Y puesto que conceptuarlas es en esta filosofía un acto de "razón", la apelación a esta forma de conocimiento se ha llamado "racionalismo". Lo que aquí me importa, sea o no un acto de razón, es saber si este acto consiste en "concepto". Ahora bien, esto es absolutamente inexacto por dos motivos. Primeramente, el concepto no es lo único que se opone a lo que en esta filosofía se llama intuición: hay también perceptos y fictos que son modos de simple aprehensión. Por tanto, la primera inexactitud del racionalismo clásico es que se habla de conceptos cuando habría que hablar de simples aprehensiones. Pero con ser grave, no es esto lo más grave. Lo más grave está en que el racionalismo se refiere a que se trata de un conocimiento conceptual, pero de lo real. Y aquí está, en mi sentir, la segunda y más grave inexactitud de este presunto racionalismo. Porque los conceptos no inteligen la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto. El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni conceptuación, sino afirmar y afirmación. Ahora bien, el carácter radical de la afirmación es la evidencia. Por tanto, apretando las ideas hay que decir que lo formalmente específico del racionalismo no está en el "concepto" sino en la "evidencia", es la evidencia de que la cosa es lo designado por el concepto.

A esta evidencia, el intuicionismo contrapone el conocimiento de lo real por "intuición". Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo este "tener a la vista". Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir, unitariamente. La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección. Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es un *singulum*; así Ockam y Kant. Sólo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc. No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptuarse no por su objeto sino por el modo de presencia de su objeto, tanto más cuanto que, aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea

forzosamente intuible. Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección. [...]

Si se quiere seguir empleando el vocablo intuición habrá que decir que la intuición no es solo intuición visual, videncia, sino toda intuición tanto visual como táctil, como sonora, como olfativa, etc., es toda presencia directa, inmediata y unitaria de lo real a la intelección. Poniéndose de acuerdo sobre ello, no habría mayor inconveniente en seguir hablando de intuición como si fuera visión.

El inconveniente mayor y más grave es otro: es la segunda inexactitud del llamado intuicionismo. Y es que aun con la ampliación del vocablo, intuición expresa siempre y sólo un "modo de ver" la cosa real: es pues algo formalmente *noético*. Esto es, la intuición sería un modo directo, inmediato y unitario de darse cuenta de las cosas, es decir, es un modo de conciencia. Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es "presencia" de la cosa sino su "estar" presente. Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real. Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria. La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es, pues, en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver, sino que es un aprehender en impresión de realidad.

En definitiva, la contraposición entre racionalismo y intuicionismo no está en ser una contraposición entre conceto e intuición, sino en ser una contraposición entre evidencia y aprehensión primordial de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 239-242]

COMENTARIOS

«Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: "Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los géometras a servirse para llevar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidado de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir*" (*Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, t. VI, pág. 19).

Estas palabras son el canto del gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos que a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. [...] El hombre va por fin a saber la verdad sobre todo. [...]

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna. Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien por la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos hasta 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. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama "la presencia de Dios". También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente "contamos con ello"). Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo (1).

Durante la Edad media había éste vivido de la revelación. Sin ella y atenido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente poderoso, omniscio, le descubriría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere, hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nueve science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías – diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente – en una tradición de casi dos siglos– vive el europeo. [...]

Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe. [...].

Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. [...] A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre

mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar “dogma social” al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para continuar nuestra meditación.»

[Ortega y Gasset, José: “Historia como sistema y del Imperio Romano” (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 15-19]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten