

---

**FILOSOFÍA MODERNA**

---

Ver: *Filosofía occidental / Sustantivaciones / Cañamazo / Descartes / Kant / Horizonte de la nihilidad / Filosofía medieval*

---

«Hablamos de *filosofía moderna* entendiendo por tal la que va desde comienzos –más o menos– del siglo XVI hasta el comienzo del siglo XIX. Por tanto, no hablo de una filosofía actual o contemporánea.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 253]

●

«Además del espacio, como ámbito del ser corpóreo en tanto que ser, y del tiempo, como ámbito transcurriente del ser real, tenemos también la conciencia, el darse cuenta. Desde los tiempos de Descartes, de manera expresa se nos dice que la conciencia, el darse cuenta. Desde los tiempos de Descartes, de manera expresa se nos dice que la conciencia tiene una sustantividad, que es un *cogito me cogitare* y emplea la palabra *conscientia*, vocablo que aparece sustantivado hasta los tiempos de la fenomenología de Husserl.

Pero lo que aquí nos preguntamos es en qué consiste lo peculiar de esa conciencia desde el punto de vista de la unidad intrínseca del ser, el tiempo y el espacio, pues lo demás no dejaría de ser una denominación extrínseca.

Quizá la filosofía moderna no se ha planteado explícitamente esto como problema, pero ha dado a la pregunta una respuesta unívoca; ha dicho que la esencia de la conciencia es la representación de las cosas. La idea de que la conciencia representa la totalidad del ser y, por consiguiente, cuanto en él hay de lo que constituye precisamente el carácter sustantivo y central que tiene la conciencia dentro de la filosofía moderna; en una palabra, la conciencia es la representación del ser.

Es claro que no es lo mismo la conciencia entendida al modo de Descartes, al modo de Leibniz o al modo de Kant; no es lo mismo lo que entienden esos autores o lo que entiende Hegel, por ejemplo, al hablar de “pensar” (*Denken*). Pero siempre nos movemos en torno a una “representación” (*Vorstellung*). Pues bien; en esta idea de la representación van intrínsecamente unidos de un modo sistemático el ser con todas sus dimensiones espacio-temporales y el acto subjetivo de darse cuenta; eso

es justamente la "representación". De ahí que el problema filosófico básico en la filosofía moderna, no por razones de escepticismo ni de criticismo sino por esta razón intrínseca, sea en buena parte una teoría de la representación.

En definitiva, pues, nos encontramos con que el ser en concreto no es espacio ni tiempo, sino "ser-espacio", "ser-tiempo"; que este ser-espacio y ser-tiempo, como decía literalmente Gassendi, no son categorías, no son sustancias ni accidentes, sino algo anterior a toda categoría. Pero él no decía en qué consiste esa anterioridad y, por tanto, es algo que tendremos que averiguar. Frente a esto pre-categorial, la conciencia es la presencia activa de ese ser y la unidad intrínseca entre la conciencia y el ser de la representación.

Sobre todo, esto es sobre lo que está montada toda la filosofía moderna; en torno a ello se mueven todos los sistemas y todas sus discusiones. Como los filósofos no son tontos, es probable que no hayan fallado al sacar las consecuencias de estas ideas, por lo que es muy verosímil que el problema esté más atrás. ¿Es verdad que ése es el cañamazo de lo real?»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito* (1898-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 284-285]



«La filosofía moderna, queriéndolo o sin quererlo, ha vivido con una tercera y fundamental idea de la realidad de las cosas como concreciones o determinaciones del ser: ser es lo que primariamente tendría sustantividad. La sustantividad del ser es incuestionable para esta filosofía y ahí (no en su interpretación racionalista, idealista o empirista) estriba, a mi modo de ver, la originalidad de la filosofía moderna en este punto: la sustantivación, por sí misma, de la idea del ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito* (1898-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 274]



«A poco que reflexionemos sobre estas posiciones ante el problema del espacio, comprenderemos inmediatamente que todas estas interpretaciones que constituyen la historia de la filosofía moderna en torno a la idea del espacio son conceptualizaciones, por supuesto, del espacio, pero es ahí donde reside la diferencia.

Hay algo radical y previo, que todas estas filosofías suponen: que el espacio tiene una entidad propia. ¿Es esto verdad? Ahí es donde hay que anclar la reflexión en torno a la filosofía moderna, no vaya a ser que esta filosofía, más que en las respuestas que ha ofrecido a las cuestiones que acabo de enunciar, estribe en que esos cuatro puntos –espacio, tiempo, conciencia y ser– los ha concebido o los ha tomado como si fueran realidades sustantivas. Esta sustantivación de estos cuatro conceptos es todo menos obvia y no vaya a ser que sea ahí donde se juega la partida de la historia

de la filosofía moderna, y no en su presunto idealismo o en su peculiar metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 258-259]



«Los conceptos de espacio, tiempo, ser y conciencia han sido sustantivados y es en ello donde reside la originalidad de la filosofía moderna. Esto es algo que no había acontecido *jamás* en la filosofía y es en la filosofía moderna donde se fragua esta sustantivación que ha trascendido a todos los hombres de hoy, incluso a los más ajenos a la filosofía y a la ciencia.

Lo que da su carácter específico a la filosofía moderna, a mi entender, es concebir el espacio como aquello *en dónde* los cuerpos están, el tiempo como aquello *cuándo* los tiempos ocurren, el ser como aquello en lo *que consiste* una cosa, y la conciencia como aquello par alo cual las cosas *reduplicativa y formalmente* son.

Los cuatro tienen entidad propia, una entidad que es anterior a todas las cosas, no en el sentido aristotélico de "principio", sino, a mi modo de ver, algo distinto, una cosa "pre-principal"; eso es lo que he llamado cañamazo, la textura primaria de la realidad concreta circundante.

Estos cuatro conceptos y lo en ellos conceptuado tienen una intrínseca unidad, precisamente lo que tiene de sistema la filosofía moderna. Solamente cuando se aprehende lo que tienen de sistema estos cuatro conceptos se ve la importancia de lo que he llamado sustantivación, pues el verdadero problema no es que se trate de cuatro *entidades*; sino que se trata de cuatro entidades *sustantivas* porque, si no lo fueran, el intento mismo de carácter sistemático con el que la filosofía moderna ha pretendido aprehender las realidades concretas mostraría su más grave quiebra en los problemas fundamentales de la realidad circundante.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 280-281]



«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: **el concepto de espíritu**.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es

para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre.

Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas.

Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu. De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre.

Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional. No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada. Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.»

[Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]

●

«Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama “conocimiento”. La crítica es así *Crítica del conocimiento*, de la *epistémé*, o como suele decirse, es “epistemología”, ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no reposa sobre sí mismo. [...]

Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de “noología”.

La vaga idea del “saber” no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 11]

●

«Para la filosofía y la ciencia modernas, las cualidades sensibles son tan sólo impresiones nuestras, pero han considerado la impresión como mera afección del sentiente. Entonces, decir que las cualidades son impresiones nuestras significa que no son sino afecciones de nuestro sentir, sería a lo sumo representaciones “mías”, pero su contenido no tendría realidad ninguna. Pero esto, como acabamos de ver, es inadmisibile.

No se pueden dislocar en la impresión (ya lo vimos) el momento de afección y el momento de alteridad. Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente. Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 153-154]

●

«En la filosofía griega y medieval, la filosofía se deslizó desde el acto a la facultad. Pues bien, en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas.

Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir, dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia.

Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos.

Sin embargo, esta concepción resbala sobre la esencia de la intelección como acto. Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el “darse cuenta” haciendo de la intelección un acto de conciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 20-21]



«Se puede decir, pues, que la filosofía moderna ha sido un gigantesco esfuerzo, desplegado a lo largo de tres siglos, por constituir una teoría representacional de la realidad; en esto han estado de acuerdo todas las filosofías desde Ockham hasta Hegel y todo el siglo XIX hasta el comienzo de nuestro siglo.

Todas las diferencias que hay en los sistemas filosóficos han sido las distintas maneras de entender a concebir esa teoría representacional de la realidad: caracteres *a priori* o no que poseen el espacio y el tiempo, caracteres de incontradicción que posee o no el ser.

Pero todos esos caracteres los tiene precisamente ese sistema interno de sustantividades que componen a una el ser, el espacio, el tiempo y la representación. La filosofía moderna, contra todo lo que parece y pese a los radicalismos con que fue inaugurada por la duda cartesiana, no ha dejado de moverse en algo recibido como es la idea de la *repraesentatio*. [...]

La filosofía no es ni puede ser una teoría representacional de la realidad, sino que tiene que ser forzosamente y no puede ser sino una teoría presentacional de ella. Repito que no se trata de una especie de vago éxtasis ante una realidad presente como si bastase con verla pasar delante de los ojos. Solamente el que se debate con ello, como Kant o Leibniz, sabe el esfuerzo que significa adquirir representaciones; los que contemplamos ese trabajo tenemos que darnos cuenta de que se trata de algo imprescindible. Pero “imprescindible” para tener más presentes las cosas y no para vaciar esas cosas en una especie de molde conceptual suyo.

La infinitud de la inteligencia no consiste en el logro de un concepto total y agotador de los detalles de lo real, sino en tener lo real presente a sí mismo sin necesidad de concebirlo. Dios no tiene conceptos.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 305-306]

## COMENTARIOS

---

«Parece, por tanto, que el lector debe afrontar este texto desde la altura teórica del curso *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*, claramente relacionado desde el punto de vista del contenido con el escrito *Sobre el problema de la filosofía*. Lo que aquí destacan son dos



aportaciones. En primer lugar, el alcance *sistemático* de esas sustantivaciones como desafío a superar la propia filosofía de Zubiri.

En segundo lugar, Zubiri ensaya una exposición de su peculiar concepto de "filosofía moderna", aportando así un enfoque más próximo para el sugerente y complicado concepto de "horizonte" de la nihilidad. En contraposición, lo que quizá queda abierto para una futura investigación es qué deba entenderse en Zubiri por "sustantivación"; aunque no es este el lugar para resumir ni siquiera orientar una posible respuesta, quizá no esté de más recomendar que se evite cualquier precipitación en una respuesta que pueda parecer demasiado fácil.

Queda, asimismo, abierto a futuras investigaciones el posible origen de la idea según la cual esas cuatro sustantivaciones configurarían lo específico de la "filosofía moderna", y queda abierto en dos sentidos: habrá que examinar si esa especificación es acertada y, en el caso de que valga la pena, cuál puede haber sido la inspiración que llevó a Zubiri a una postura que no concuerda con ninguna de las más habituales a la hora de buscar un tema unificador del complicado tapiz que es la filosofía moderna.»

[Antonio Pintor-Ramos: "Presentación" del libro de Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. XXV]



«Zubiri entiende su propia filosofía, al igual que Heidegger, como una superación de la filosofía moderna. Sin embargo, Zubiri piensa que Heidegger no se ha liberado plenamente de lo que Zubiri considera como horizonte propio de la modernidad. La razón de esta adscripción de Heidegger al ámbito de la filosofía moderna no consiste, para Zubiri, en que Heidegger siga situado en el horizonte de la subjetividad. Frente a todas las lecturas existencialistas de Heidegger, Zubiri interpretó desde el principio *Ser y tiempo* como un libro de ontología.

Zubiri entendió muy pronto que el planteamiento de Heidegger superaba la subjetividad moderna en una medida en que no lo había hecho la filosofía de Husserl. La idea de sujeto, presente en los escritos fenomenológicos del joven Zubiri, desaparece después del encuentro con el pensamiento de Heidegger.

Lo decisivo tampoco está probablemente en la insistencia de Zubiri, frente a Heidegger, en que el ser es independiente de su desvelación. Sin duda, Zubiri piensa que esto acerca a Heidegger a la filosofía moderna, al menos en una medida mayor a aquella en la que Zubiri se quiere ver asociado con ella. Esto es sin duda importante para entender la crítica de Zubiri a Heidegger, pero no constituye la razón más importante para situar a Heidegger en el horizonte de la filosofía moderna.

Lo decisivo, para Zubiri, está en la misma idea de ser que aparece en Heidegger. Lo característico de la filosofía post-helénica, para Zubiri, no es

la idea de sujeto, sino precisamente el pensar el ser desde la nada. Es lo que Zubiri llama el "horizonte de la nihilidad".

Se trata de un horizonte que surge a partir de la idea teológica de la creación, y que introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada. Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de Agustín, buscó la verdad, no en las cosas, sino en Dios como razón de las mismas.

El hombre quedó aislado del universo y volcado extrínsecamente a Dios. Cuando al final de la Edad Media, debido al voluntarismo en la idea de la creación, la continuidad entre nuestra razón y la razón del Creador se hizo problemática, el hombre quedó aislado no sólo del universo, sino también de Dios. Así fue convertido el hombre en un sujeto que habría de reconstruir desde sí mismo la verdad entera del universo.

En este sentido, Zubiri no interpreta a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, sino más bien a Agustín (Cf. Zubiri, 1987, págs. 267-287; Zubiri, 1980b, págs. Ii-iii). Y el final de la filosofía moderna no estaría en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad. Precisamente porque tanto Heidegger como Sartre siguen pensando el ser desde la nada, ambos son situados por Zubiri en el horizonte de la filosofía moderna, en el horizonte de la nihilidad, que, en el fondo, quieran o no sus representantes, sigue siendo un horizonte motivado por la idea teológica de creación (Cf. Zubiri, 1995<sup>a</sup>, pág. 35; Zubiri, 1962, pág. 450).»

[González, Antonio: "Ereignis y actualidad". En: Gracia, Diego (ed.): *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 173-174]



«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 geómetras 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]

---

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://Hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten