FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica
y Corrientes Actuales
de la Filosofía;
Ética y Filosofía Política
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

EL PRAGMATISMO DE ORTEGA

UNA "IMPRONTA" DE SU FILOSOFÍA

SEVILLA, 2004

Tesis doctoral presentada por D. **Eduardo José Armenteros Cuartango,** bajo la dirección del Prof. Dr. D. **José Antonio Marín Casanova.**

El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato 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. Ahora bien, al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e irlas perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia se lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él –sobre todo, que es preciso tenerlo muy en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre (...) La ingratitud engendra en nosotros ceguera filosófica.

José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*.

A la Congregación Salesiana,
en donde me he hecho persona
y he aprendido a pensar.

ÍNDICE

ÍNDICE. 9

SIGLAS Y ABREVIATURAS. 13

PREFACIO: "ORTEGA EN CUANTO ORTEGA". 19

1. UNA PRIMERA "ORIENTACIÓN". 39
    1. Un reformador radical. 41
    2. Algo profundamente verdadero, aunque "centrifugado". 50
    3. Las claves de nuestra idea de Ortega. 71

2. EN EL MARCO DEL PROBLEMA DE ESPAÑA. 109
    1. Contra el pragmatismo político de Ramiro de Maeztu. 111
        1. Primer asalto: ¿hombres o ideas?. 111
        2. Segundo asalto: una apología de la inexactitud. 115
    2. Contra el practicismo de Pío Baroja. 120
        1. Primer episodio: anatomía de un alma dispersa. 122
        2. Segundo episodio: ideas de Pío Baroja. 126
            a) El hombre no es un "vagabundo" ni un "aventurero". 129
            b) El hombre es un "haz de actividades". 130

3. EN EL MARCO DEL PROBLEMA DE LA VERDAD. 145
    1. La verdad del racionalista y la no verdad del escéptico. 151
    2. Velada alusión a Peirce y a James. 155
        1. La crítica de Ortega al escepticismo. 158
            a) La verdad es una "suposición". 158
            b) El subjetivismo es un tipo de escepticismo. 160
        2. Tres cuestiones en torno al escepticismo. 163
            a) Por qué Ortega llegó a la formulación del perspectivismo. 163
            b) Por qué Ortega pensaba que el escepticismo es un contrasentido. 164
            c) Por qué Ortega incorporó las "creencias" a su teoría del conocimiento. 165
        3. Primera y provisional estimación: Ortega, Peirce y James. 169
            a) Las "creencias" no son un fenómeno de la praxis. 170
            b) Las "creencias" están abiertas a lo transconsciente. 171
            c) El peso de la prueba recae en el escepticismo. 172
            d) Conocer no es un acto de la estricta razón pura. 173

3. Con "ademán platonizante". Contra el pragmatismo. 175
1. La crónica: para dos revistas argentinas. 176
2. El análisis. 179
4. Elusiva confrontación con Dewey. Contra el relativismo. 191
1. Por el lado del historicismo. 193
2. Por el lado del pragmatismo. 194
a) Acerca del carácter específico de la teoría. 197
b) La verdad no depende del hombre. 205

4. TODO ES "PRÁGMATA" Y TIENE "ORIUNDEZ UTILITARIA". 241
1. Descartes: Genial Robinsón en una isla inédita y desierta. 246
1. El elogio. 248
2. La crítica. 253
a) El motivo ontológico. 254
b) El motivo epistemológico. 258
2. Heidegger: "perlático" y "paralítico" en el compás de espera. 267
1. La crisis como tema de su tiempo. 271
a) Una sinopsis: de 1916 a 1951. 271
b) La crisis de la ciencia físico-matemático es la causa de todo. 274
2. A la altura de su tiempo. 282
a) El insuficiente radicalismo de Heidegger. 283
b) El nivel de su radicalismo. 287

5. EL PENSAR ES UN TIPO DE HACER. 337
1. Las ideas se ponen manos a la obra. 339
2. La idea de principio según la "razón histórica". 350
1. El escenario de una "gigantomaquia". 351
2. La importancia de los principios. 353
3. Lo que le pasó a Aristóteles con los principios. 358
4. El ambiguo "principalismo" de Leibniz. 368
3. Los motivos pragmáticos de la "razón histórica". 381
1. Las "creencias" o "dracmas" y las "ideas" o "ideomas". 382
a) Primera fecha: 1935. 385
b) Segunda fecha: 1940. 386
c) Tercera fecha: 1947. 389
2. La "duda". 397
3. El pensamiento es una "tarea". 401
a) "Algo" que el hombre "hace". 404
b) Por qué y para qué el hombre lo "hace". 406
c) El medio o instrumento de este "hacer". 412

6. LA VIDA ES "QUEHACER". 445
1. La "vida de cada uno" no es una "cosa". 456
1. Entre la reforma de la metafísica y su refundación. 456
2. La índole intensamente pragmática de su ontología. 463

a) La insuficiencia ontológica de los antiguos y los modernos. 469
b) Las graves consecuencias de su nueva tesis. 470
2. El Ser no es imperturbable quietud sino suma "actualidad". 475
1. Un año clave: 1910. 477
2. Bajo el patronazgo de Descartes, Kant y Aristóteles. 490
3. La "vida de cada uno" es la "realidad radical". 503
1. Un descubrimiento de hoy con nombre de ayer. 504
2. La "vida de cada uno" es el "Ser". 507
a) La vida es ocuparme conscientemente en algo llamado "mundo". 512
b) Para ser lo que anticipadamente ha decidido que quiere ser. 535

CONCLUSIÓN: LA "ESPALDA" DEL FILÓSOFO ORTEGA. 591

BIBLIOGRAFÍA. 613

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Las citas y referencias de los textos de Ortega y Gasset los hacemos en nota a pie de página según el siguiente protocolo: primero el número del volumen de las *Obras Completas* (Madrid, 1983) al que remitimos, luego el nombre de la obra, utilizando para ello su abreviatura correspondiente, y finalmente la página.

En el resto de los casos, citamos indicando el nombre del autor, el año de publicación de la obra en cuestión seguido de la página de la que procede nuestra referencia.

A continuación presentamos la relación de las siglas de las obras de Ortega que hemos empleado:

AI.
Apología de la inexactitud.

AP.
Adán en el paraíso.

APC.
Asamblea para el progreso de las ciencias.

APV.
Azorín: primores de lo vulgar.

ARH.
Aurora de la Razón Histórica.

BF.
Bronca en la física.

CMC.
Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia.

COD.
Conciencia, objeto y las tres distancias de este.

CP.
Campos pragmáticos.

CTC.
El cabilismo, teoría conservadora.

DEA.
A un diccionario enciclopédico abreviado.

DOL.
Del optimismo en Leibniz.

DRA.
Para dos revistas argentinas.

DAN.
Diálogo sobre el arte nuevo.

EA.
Ensimismamiento y alteración.

ECD.
En torno al "Coloquio de Darmstadt".

EEAM.
Ensayo de estética a manera de prólogo.

EP.
Escritos políticos

EG.
En torno a Galileo.

EO.
A una edición de sus obras.

EV.
Introducción a una estimativa.

FD.
Fuera de la discreción.

FP.
Filosofía pura.

GD.
Guillermo Dilthey y la idea de la vida.

GDD.
Goethe desde dentro.

GM.
Las dos grandes metáforas.

GY.
Goya.

HG.
El hombre y la gente.

HH.
La filosofía de la historia de Hegel y la historiología.

HFEB.
A "Historia de la filosofía" de Èmile Bréhier.

HI.
¿Hombres o ideas?.

HS.
Historia como sistema.

IC.
Ideas y creencias.

IHU.
Una interpretación de la historia universal

IPL.
Idea de principio en Leibniz.

IPB.
Ideas sobre Pío Baroja.

IP.
Investigaciones psicológicas.

IT.
Idea del teatro.

IV.
Introducción a Velázquez.

LA.
Las Atlántidas.

LM.
Unas lecciones de Metafísica.

LVC.
La reviviscencia de los cuadros.

ME.
Meditación de Europa.

MET.
Miseria y esplendor de la traducción.

MHAT.
El mito del hombre allende la técnica.

MQ.
Meditaciones del Quijote.

MNT.
Meditación de nuestro tiempo.

MSF.
Medio siglo de filosofía.

MT.
Meditación de la técnica.

NEU.
Los "nuevos" Estados Unidos.

NLA.
Nuevo libro de Azorín.

NM.
Nada "moderno" y "muy siglo XX".

NVNR.
Ni vitalismo ni racionalismo.

OEF.
Origen y epílogo de la filosofía.

PA.
Prólogo para alemanes.

PB.
Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa.

PG.
Pasaje de generaciones.

POC.
Personas, obras, cosas.

PFB.
A "Psicología", de Francisco Brentano.

PPHA.
Pasado y porvenir para el hombre actual.

PSPP.
La pedagogía social como programa político.

PTD.
Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia.

PVB.
Una primera vista sobre Baroja.

PVF.
Por qué se vuelve a la filosofía

QF.
¿Qué es filosofía?.

RC.
Reflexiones de centenario.

RHBA.
Razón histórica (Buenos Aires).

RHL.
Razón histórica (Lisboa).

RL.
Reforma liberal.

RM.
La rebelión de las masas.

SCS.
Sobre el concepto de sensación.

SE.
La sociedad europea.

SH.
El sentido histórico.

SPF.
Sobre la pequeña filosofía.

TT.
El tema de nuestro tiempo.

VACM.
Veinte años de caza mayor.

VR.
Ni vitalismo ni racionalismo.

VP.
Verdad y perspectiva.

PREFACIO: "ORTEGA EN CUANTO ORTEGA"

Se preguntaba J. García-Gómez al comienzo de su "Estudio preliminar" a una reciente edición de la obra de A. Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega*, qué razones de peso puede haber para publicar una obra más sobre Ortega a principios del nuevo siglo, una vez transcurridos casi cincuenta años de su muerte[a]. Y así nos interrogamos nosotros a nosotros mismos al principio de este "Prefacio", preguntándonos qué razones de peso puede haber para presentar un trabajo más de "Ortega en cuanto Ortega".

A diferencia de lo que sucediera tras su muerte[b], el interés y el gusto por Ortega no han decaído en España después de la celebración en 1983 del centenario de su nacimiento. Muy al contrario, tal y como ha apuntado el profesor J. T. Graham, Ortega se ha convertido no solo en el más internacional de los filósofos modernos españoles, sino también en una "industria académica"[1].

A la vista de los datos aproximados de que disponemos[2], Ortega sigue estando, y esto es algo que

---

[a] Cfr. J. García-Gómez (2002), p. 19.

[b] Cfr. P. J. Chamizo (1990), "La decadencia del orteguismo", pp. 155 y ss.

con toda seguridad a él lo habría de llenar de orgullo y de satisfacción personal y profesional, muy a la "altura de nuestro tiempo". De hecho, Ortega va camino de convertirse, si es que no lo ha hecho ya, aunque quizás todavía sea pronto para emitir un juicio de este calado, en uno de esos pensadores que nunca dejan indiferentes a quienes se le acercan, ya que sus ideas, pese a haber sido urdidas en un ayer cada vez más lejano, tienen una enigmática plusvalía intelectual que las hace siempre próximas y actuales.

En este sentido, Ortega como objeto de investigación y de estudio no está ni mucho menos agotado. Ortega es un excelente interlocutor para la "conversación" que cada generación, si quiere asumir y realizar su propio destino, necesariamente ha de sostener con los grandes prebostes de la historia de la sociedad y de la cultura en que circunstanciadamente vive. Vista de esta manera, al comenzar el siglo veintiuno, la filosofía de Ortega, y suscribimos con ello las palabras de Lluís X. Álvarez, aparece sin duda engrandecida[a].

Sin embargo, el objetivo primordial de nuestro trabajo no es precisamente "conversar" con Ortega acerca del "tema de nuestro tiempo", resumergiéndolo en nuestra existencia e inyectándole nuestra propia sangre en sus venas, tal y como él pensaba que había que hacer con los clásicos, sino elaborar un nuevo estudio de su doctrina en cuanto tal[3]. Mas entonces, dicho esto, de inmediato habremos de preguntarnos si

---

[a] Cfr. L. X. Álvarez y J. de Salas (2003) p. 9.

el ensayo de una empresa como ésta tiene sentido dado el panorama de las investigaciones sobre Ortega.

Quizás, tras la celebración del centenario de su nacimiento, y habida cuenta de todo lo que de entonces a hoy ha sido publicado acerca de su filosofía, puede parecer que el estudio de "Ortega en cuanto Ortega" va agotándose y concluyéndose, al menos en sus términos fundamentales, y que todo lo más importante y decisivo de su filosofía ya está dicho o al menos insinuado. No cabe la menor duda: sobre Ortega y su filosofía hay trabajos definitivos y descubrimientos quizás permanentes[4].

Más aún, a sabiendas de que lo esencial de la obra de Ortega ya ha sido publicado y de que no hay indicios de que ningún escrito especialmente relevante esté todavía traspapelado entre las carpetas y los legajos de su archivo personal, puede que no sea muy razonable esperar que en sus "entrañas intelectuales" quede alguna "víscera filosófica" aún por descubrir[5].

¿A qué entonces nuestro empeño de estudiar a "Ortega en cuanto Ortega"? ¿En virtud de qué motivos podemos justificar un estudio más de su doctrina en cuanto tal? ¿Acaso hay todavía oportunidad para la novedad, que no para el esnobismo?

Últimamente ha escrito J. de Salas que Ortega, si bien es el autor español más leído por los que se dedican a la filosofía en España, ha sido uno de los menos estudiados[6]. Tenga razón o no J. de Salas y los

que opinan como él, lo cierto y verdad es que desde mediados de los años noventa hay indicios suficientes para pensar que toda una dimensión o aspecto muy central del pensamiento filosófico de Ortega ha sido descubierto (¡otra vez!) fuera de nuestro país, en donde hasta la fecha apenas si nos hemos hecho cargo de tal hallazgo, y si nos hemos puesto a verificarlo o a contravenirlo.

En efecto, en la "entraña" de la filosofía de Ortega, contra todo pronóstico, parece que hay una "víscera" pendiente de que en España le hagamos la "biopsia". En el mundo de las investigaciones orteguianas, al menos en el área anglosajona, de donde curiosamente también proceden Ph. W. Silver y N. R. Orringer, los autores que a finales de la década de los setenta revolucionaron con sus estudios la comprensión tradicional de la obra de Ortega, hay planteada desde hace poco menos de diez años una inédita e inesperada cuestión en torno a los posibles débitos filosóficos de Ortega con el pragmatismo norteamericano, principalmente con W. James y con J. Dewey.

De ser así y de confirmarse la solidez de tales sospechas, en principio, tal vez, un tanto desconcertantes, algunos de nosotros quizás estaríamos intelectualmente obligados a revisar o a matizar varias de nuestras más firmes "creencias" sobre Ortega, ya que su filosofía, en tal caso, además de tener profundas raíces europeas, y en especial germánicas, tendría ocultas raíces "transatlánticas".

Dicho con palabras del profesor P. Cerezo, quizás sea de nuevo el tiempo de cuestionar una "hermenéutica venerativa" de la filosofía de Ortega[a], análoga a la que durante varias décadas impidió ver con claridad cuáles son las deudas de Ortega con aquellos filósofos alemanes de los que precisamente más quiso distinguirse, y ante los cuales más enfáticamente reivindicó su originalidad. Dicho también con palabras del propio Ortega, quizás sea de nuevo el tiempo de vestir la escafandra y de sumergirnos en las profundidades de su filosofía.

Aunque parezca difícil, quizás una parte del subsuelo de donde surge el pensamiento más genuino de Ortega esté por explorar. Aunque parezca improbable, quizás queden cosas importantes que decir de "Ortega en cuanto Ortega". Aunque parezca una exageración, quizás la poliédrica doctrina de su filosofía conserve algún ángulo oscuro, pendiente de esclarecer.

Es obvio que Ortega quiso eliminar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones en elipse y en mera indicación, para que no estorbasen al lector, al menos así es como él justificó su peculiar *genus dicendi*. De ahí que sus escritos, como dice A. Gutiérrez, sean de fácil lectura, y su pensamiento, sin embargo, complejo y difícil de constituir en propuesta organizada y consistente[b].

---

[a] P. Cerezo (1984), pp. 12 y 193.
[b] Cfr. A. Gutiérrez, 2003, p. 8.

Hace bastantes años J. L. Abellán nos advirtió de que era un error frecuente reducir la búsqueda de las influencias en Ortega a lo que él ha explicitado en sus escritos, pues hay lecturas y contactos personales de los que Ortega nada ha dicho o de los que, a lo sumo, sólo ha hecho una pasajera referencia[a]. Una década más tarde su opinión se vio altamente confirmada por los trabajos de N. R. Orringer y de quienes le fueron a la zaga. Quizás casi cuarenta años después aquel mismo parecer de J. L. Abellán de nuevo se nos muestre clamorosamente cierto al comprobar que Ortega, además de sus fuentes "continentales", ahora evidentes e indiscutidas, tuvo otras "transatlánticas", todavía muy desapercibidas y cuestionables.

Así, pues, quizás nuestro estudio de "Ortega en cuanto Ortega" tenga justificación y razón de ser. No obstante, dejemos una cosa clara. Como el propio Ortega dijo a sus lectores alemanes, tampoco nosotros sabemos vivir si no es con las cuentas claras. En alguna ocasión Ortega se lamentó de pertenecer a una generación que había tenido que crecer sin maestros. Evidentemente no es nuestro caso.

Asiduo lector de R. Rorty, el profesor J. A. Marín Casanova, guiado por su buen "olfato filosófico", hace algún tiempo supo entrever el sorprendente "aire de familia" existente entre ciertos aspectos esenciales de la filosofía de Ortega

---

[a] Cfr. J. L. Abellán, 1966, p. 68.

y tesis muy importantes del (neo)pragmatismo norteamericano[7].

Con paciencia y buen ánimo el profesor J. A. Marín Casanova primero nos enseñó a "mirar" los libros de Ortega con otros ojos; es decir, nos mostró una "perspectiva" diferente desde la que ver su filosofía. Luego nos ayudó a dar los primeros pasos por el pragmatismo, un "territorio" filosófico apenas conocido en España y que, sin embargo, como le gusta decir a él, es una bocanada de aire fresco en la cara de nuestra añeja metafísica. Finalmente, juntos, y aquí el plural no es una conveniencia de estilo sino una exigencia de honestidad intelectual, hemos hecho este trabajo de investigación, así titulado, tan pictóricamente, *El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía*.

Sus más de seiscientas páginas están agrupadas en este "Prefacio", en seis capítulos, y en una conclusión y en un apéndice bibliográfico:

- Arranca nuestro trabajo con un primer capítulo que no es sino una "cortés" y "generosa" introducción, confeccionada con la explícita intención de que pueda conseguirse, nada más comenzar esta lectura, tal y como dice su propio título, una primera "orientación" en el "mar" de la filosofía de Ortega, según nosotros lo hemos descubierto y entendido. Se trata, dicho musicalmente, de una obertura, en donde se concentran los principales motivos de nuestra idea de

Ortega, los cuales, uno tras otro, después iremos cuidadosamente desarrollando.

- Los capítulos segundo y tercero, dan cuenta, de lo que Ortega presuntamente hizo con el pragmatismo durante la "primera navegación" de su filosofía. Al primero lo hemos llamado "En el marco del problema de España", y al segundo "En el marco del problema de la verdad". Si bien la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega se nos hace tanto más evidente cuanto más nos adentramos en la "segunda navegación", el estudio que en estos primeros capítulos hemos hecho de algunos textos que habitualmente pueden pasar desapercibidos en el conjunto de sus obras, nos ha permitido comprobar que la historia de Ortega con el pragmatismo no es, ni mucho menos, algo que inesperadamente le sobrevenga en la época de su madurez; muy al contrario, lo que a Ortega le pasó con el pragmatismo empieza aproximadamente en 1908 y pertenece al corazón mismo de sus más genuinas preocupaciones filosóficas.

- Con el capítulo cuarto, tan provocadoramente titulado "Todo es 'prágmata' y todo tiene una 'oriundez utilitaria'", nos plantamos de una zancada en la "segunda navegación" de Ortega. En adelante, nuestras incursiones en su filosofía de madurez, así como nuestras regresiones a su primera época, parten de la reiterada consideración de lo que el propio

Ortega llamó en *La idea de principio en Leibniz* su "nivel de radicalismo". En esta cota de su filosofía, y a través de ella también en su idea del Ser y del Pensamiento, encontramos una serie de motivos pragmáticos que Ortega quedamente puso de manifiesto en su "pensar a la contra" de Descartes y de Heidegger por un lado, y de Aristóteles y de Leibniz por el otro, y que nosotros realzaremos hasta mostrarlos exentos en su integridad, ya que a nuestro juicio constituyen el fundamento de su ontología y epistemología.

- Especialmente particular es la confección del capítulo quinto, llamado "El pensar es un tipo de hacer". Puesto que la tesis principal que en él sostenemos es que el conocimiento para Ortega es un tipo específico de hacer, la mejor manera de confirmar nuestra idea es constatar cómo Ortega en los últimos veinte años de su carrera filosófica, en los que tanto habló de la "razón histórica", en lugar de hacer una espléndida teoría de ella, explicando inequívocamente en qué consistía su hallazgo epistemológico, la puso en práctica y la ejercitó obteniendo quizás los pasajes más logrados de su filosofía. Pertrechado con su "razón histórica", Ortega protagonizó al menos cuatro "gigantomaquias": con Descartes y con Heidegger, con Aristóteles y con Leibniz. Del análisis de estos ejemplos de "razón histórica" "en

marcha", que diría J. Marías[a], concluiremos una serie de rasgos pragmáticos, responsables en no poca medida de la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega.

- Por último, bajo el epígrafe de "La vida es quehacer", completamos el círculo trazado en el transcurso de nuestra investigación. Solo después de todo lo dicho anteriormente, estamos en condiciones de adentrarnos en la ontología de Ortega, pues solo entonces puede comprenderse hasta qué punto Ortega en su trabajoso faenar con el Ser estuvo filosóficamente endeudado no sólo con E. Husserl, con N. Hartmann, con Heidegger, con Fichte, con Kant, con W. Dilthey, con F. Nietzsche... sino también, y sin que ello sea óbice de la efectiva influencia de todos éstos, con los padres del pragmatismo norteamericano, principalmente con W. James y J. Dewey, y también con Ch. S. Peirce, aunque en menor medida. Nuestra idea es que Ortega sometió la ontología occidental a una reforma radical, y ello no tanto por su consideración de la "vida de cada uno" como "realidad radical", sino por la mutación semántica, de índole eminentemente pragmatista, que ofició en la palabra "ser" antes de engastarla en el "hombre", y de convertir así la ontología en un trasunto de la antropología y vice versa.

---

[a] Cf. J. Marías, 1971, p. 79.

En su hechura y composición internas, como rápidamente podrá constatarse, nuestro trabajo no discurre siempre de igual manera. De hecho, no todos los capítulos están ideados y ejecutados con las mismas trazas. Así, hay pasajes especialmente lentos, en los que permanecemos muy ajustados a los textos de Ortega, haciendo constantes referencias y paráfrasis de ellos, pues en tales casos nuestra finalidad es analizar sus ideas de la manera más minuciosa posible.

Otras veces, en cambio, cuando lo que deseamos es recorrer transversalmente de punta a punta un periodo más o menos concreto de la biografía intelectual de Ortega, para conseguir una visión panorámica y diacrónica de una determinada cuestión o asunto, nuestra redacción se deja contagiar por el estilo ágil y vigoroso del propio Ortega.

Finalmente, también hay otros momentos en los que el discurso de nuevo se ralentiza y avanza con cautela y prudencia, sacrificando la vivacidad y el colorido con el que Ortega sabía exponer tan enfática y bellamente sus pensamientos, en pro de la exactitud y del rigor que nos son necesarios para sistematizar respetuosamente sus ideas y aquilatar suficientemente nuestras propias conclusiones.

Deliberadamente hemos querido que el cuerpo central de la investigación quedara lo más expedito y desnudo posible, de modo que pudiera seguirse el hilo de nuestras ideas sin interrupciones ni digresiones. De ahí, por ejemplo, que gran parte, por no decir la

totalidad, del diálogo y del debate mantenido con los más relevantes estudiosos de Ortega a propósito de la exposición de nuestras ideas, tenga lugar en notas *ad hoc* colocadas al final de cada capítulo, algunas de las cuales, dada su extensión, incluso podríamos haberlas considerado apéndices temáticos concretos. Tal es el caso de las referencias que nos hemos visto obligados a hacer de las filosofías de Ch. S. Peirce, de W. James y de J. Dewey, y también de cuestiones todavía abiertas y controvertidas entre los especialistas en Ortega, tales como la posibilidad o no de sistematizar su filosofía, el esclarecimiento de las deudas de Ortega con los autores que confesada e inconfesadamente más influyeron en su pensamiento, el permanente y superlativo prurito de originalidad que reivindicó para su obra... Del mismo modo hemos de indicar que, también deliberadamente, dichos asuntos hemos decidido tratarlos de modo circular, en diversas etapas, afrontándolos varias veces en el transcurso infrapaginal de nuestra investigación antes de tocar fondo y agotar así la problemática que en ellos se encierran.

1

Cfr. J. T. Graham (1994), p. 6. Por su parte, A. Heredia ha hablado de Ortega como verdadero "acontecimiento cultural" para España. Así, refiriéndose a la celebración del centenario de su nacimiento, A. Heredia piensa que Ortega ha conseguido atraer hacia sí la atención de las masas, algo habitualmente tan difícil para el filósofo, que suele ser discreto y permanecer en el ámbito académico de la discusión técnica, sin llegar las más de las veces a convertirse en un fenómeno cultural de gran espectro (1990, pp. 13 y s.).

A este respecto, sin embargo, J. L. Molinuevo se ha mostrado más cauto y con más reservas, alertándonos de la posible tergiversación que puede suponer para la filosofía de Ortega la masiva celebración del centenario de su nacimiento (1984, p. 20). Tal vez intenten "vender", nos previene J. L. Molinuevo, un Ortega que no es Ortega.

2

Así, por ejemplo, en los últimos veinte años, en el ámbito nacional español se han editado casi un centenar de obras originales de Ortega, casi siempre con buenos estudios preliminares y con una bibliografía selecta y actualizada; y también una treinta estudios monográficos de su filosofía, algunos de ellos muy importantes y valiosos.

Actualmente en el mundo anglosajón también existen más de cien títulos en inglés referidos a Ortega, de modo que en las dos últimas décadas gran parte de sus obras han sido de nuevo traducidas y reeditadas, y se han publicado además no pocos estudios monográficos, algunos muy meritorios, acerca de su filosofía.

Según fuentes del Ministerio de Educación y Ciencia, en las universidades españolas, durante los últimos veinte años, y esto es un síntoma especialmente elocuente del auge en que se encuentran los estudios orteguianos en nuestro país, se han defendido casi setenta tesis doctorales sobre Ortega, de las cuales queremos señalar que dos fueron presentadas en la Universidad Hispalense, una en 1996 a cargo de D. Antonio Gutiérrez Pozo, bajo la dirección de D. José M. Prieto Soler, titulada *La*

aurora de la razón vital. Fundamentos fenomenológicos de la primera filosofía de Ortega y Gasset; y otra en 2002 a cargo de Dª. Encarnación Olías Galbarro, bajo la dirección de D. José A. Marín Casanova, titulada *Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset*.

3

Cuando decimos "conversar" con Ortega acerca del "tema de nuestro tiempo", nos referimos a los trabajos de aquellos autores que recientemente han sabido tender puentes entre ciertas áreas de la actualidad filosófica y la filosofía del propio Ortega, haciéndolo así partícipe, por ejemplo, del debate abierto hace apenas dos décadas en torno al presunto agotamiento de la metafísica occidental y del surgimiento del llamado "pensamiento débil" como alternativa al tradicional logocentrismo racionalista.

Aun sin ánimo de exhaustividad, en este sentido hemos de destacar, solo a título de ejemplo, la línea de reflexión seguida por M. Martín Serrano, quien ha procurado encontrar en Ortega

> "ideas y desarrollos filosóficos que, en el marco de una época caracterizada por la necesidad de superar la cosmovisión moderna, salvan de modo satisfactorio algunos de los aspectos más problemáticos del pensamiento postmoderno y en ello situándonos en el interior de sus propios presupuestos" ("Ortega y la postmodernidad", en L. Álvarez (ed.), Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica, 1999, p. 300).

Pero el ensayo de M. Martín Serrano, aun siendo tan destacable y tan de nuestro agrado, no es con mucho el único ni quizás el más meritorio. De hecho, este mismo es también el planteamiento y el encuadre general que E. Galbarro hace de Ortega en su excelente tesis *La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset* (2001), a cuyo último capítulo "La actualidad del pensamiento orteguiano" remitimos desde aquí; y de C. Villoria, quien además de ahondar en el ya clásico estudio de las fuentes germánicas de Ortega, "conversa" con Ortega acerca de las posibilidades postmodernas de su filosofía:

> "Lo que aquí proponemos es algo distinto de estas dos posiciones extremas. No vamos exactamente a adoptar una posición filológica, ni tampoco vamos a leer en su textualidad al autor, como si se tratase de una lectura coránica hanbalita, sino que vamos a convertir las 'fuentes germánicas del autor' en los interlocutores necesarios con los que Ortega dialogaba (...) Dicho en otros términos, lo que nos interesa ver en Ortega... no son sus 'fuentes germánicas' sino en qué medida Ortega estaba a la altura de un pensamiento que podríamos llamar 'postmetafísico'" ("La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz*, en L. X. Álvarez-J. de Salas (ed.), 2003, pp. 45 y s.).

Desde otra perspectiva y también con otros intereses, desde luego menos metafísicos y en cambio más orientados hacia la psicología y la sociología, recientemente A. Ovejero ha afirmado que Ortega "en cierta manera, es un postmoderno" (Cfr. 2000, p. 94), principalmente por su crítica de la Modernidad (Cfr. pp. 79 ss.), dando así otra buena muestra del "imperativo de actualidad" de la filosofía de Ortega.

Aún antes, cuando la discusión entre "modernos" y "postmodernos" estaba recién inaugurada en España, J. San Martín supo ver en uno de sus trabajos la manera de empalmar fructíferamente a Ortega con la nueva sensibilidad postmoderna, encontrando así en su filosofía una postmodernidad que no hace "tabla rasa de los logros de la modernidad", en la que "ni la ciencia ni la cultura" quedan abolidas, pero sí "puestas al servicio del hombre", y no "de un hombre abstracto, sino al servicio del hombre en su realidad concreta, individual e intransferible" (Cfr. 1994, p. 284).

Tras él, también han tratado este tema autores tan relevantes como Th. Mermall ("Un 'postmoderno' inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset, Revista de Occidente, n°. 192 [1997]) y J. Conill ("La transformación de la fenomenología en Ortega y Gasset. La postmodernidad metafísica", en San Martín, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, 1992).

Otro ejemplo de esta capacidad de empatía de Ortega con los temas de nuestro tiempo, si bien en el ámbito de la filosofía de la técnica, de tanta vigencia y con tantas repercusiones sociales y culturales para el hombre de hoy, es la desarrollada por C. Mitcham, P. H. Dust, I. Quintanilla, J. Echeverría, y D. Natal, autores que han sabido rescatar y peraltar suficientemente, si bien cada uno a su modo, el tema de la técnica en Ortega, del cual curiosamente los investigadores orteguianos apenas se habían ocupado todavía al filo de los años noventa. Pero de tal cuestión daremos debida cuenta más adelante.

Un ejemplo más, y este muy reciente, de la valía "conversadora" de Ortega es el llevado a cabo por Mª. C. Paredes Martín (ed.), *El hombre y su medio: perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. A propósito de este "imperativo de actualidad" de Ortega, que venimos comentando, no son menos llamativos los trabajos de H. C. Ralley *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea* (1977), de A. Echegollen "Política y excelencia en el pensamiento de Ortega y Gasset: Bibliografía comentada", (2001), de J. Lasaga "Europa versus nacionalismo: Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo" (2002), de F. Fernández Crehuet "Una aproximación genealógica de la política: la crítica de la cultura en el pensamiento de Nietzsche y Ortega y Gasset", (2002), de M. Fernández "Idea leibniziana de una constitución autonómica para España en Ortega" (2003)...

Obviamente, todos estos ensayos, y otros más que, sin duda, podrían reseñarse, cada uno a su estilo y con sus específicos intereses, ponen de manifiesto la vigencia de Ortega. No obstante, el propósito de nuestro estudio es distinto, aunque en absoluto antagónico, del propósito de este otro tipo de iniciativas y de proyectos de investigación. Nosotros más que "conversar" con Ortega acerca de nuestro tiempo y de nuestros debates filosóficos, vamos a descender verticalmente en su filosofía, pues sospechamos que hay una parte relevante del subsuelo de donde ella emana aún por explorar.

4

La obra de Ortega nunca ha estado exenta de polémica. Aún en vida, Ortega recibió la crítica de quienes no lo consideraban filósofo, sino en el mejor de los casos un ensayista de buen estilo

literario, y en el peor un periodista divulgador de las ideas filosóficas de otros, carente de sistema propio. A raíz de esta polémica, durante décadas, en España la opinión acerca de Ortega estuvo escindida en dos bandos antagónicos, más por motivos ideológicos que científicos, dice P. J. Chamizo con razón (Cfr. 1990, p. 45). A un lado los detractores de Ortega, autores protagonistas de lo que P. Cerezo ha llamado la "hermenéutica inquisitorial", y al otro lado los apologetas de Ortega, artífices de la también llamada por P. Cerezo "hermenéutica venerativa".

Entre los primeros cabe destacar V. Chumillas, autor de *¿Es Don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?* (1940), J. Iriarte, de *Ortega y Gasset. Su persona y su filosofía* (1942), y de *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía* (1949), Sánchez Villaseñor, de *Pensamiento y trayectoria de Ortega y Gasset* (1943), Roig Gironella, de *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes* (1946), S. Ramírez, de *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958), V. Marrero, de *Ortega y Gasset, filósofo "mondain"* (1962)... Entre los otros son especialmente reseñables J. Marías, A. Rodríguez Huéscar y también J. Gaos.

A finales de los años sesenta, los trabajos de J. L. Abellán (*Ortega y Gasset en la filosofía española*, 1966), de J. L. Aranguren (*La ética de Ortega*, 1966), de A. Guy (*Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, 1968) y de J. P. Borel (*Introducción a Ortega y Gasset*, 1969), contribuyeron cada uno a su manera a superar el maniqueísmo existente, al menos en España, en torno a la filosofía de Ortega.

Sin embargo, dicha polémica (si Ortega era filósofo o no) solo fue definitivamente superada a finales de los años setenta, mas siendo de inmediato reemplazada por otra, a propósito de la originalidad de Ortega como filósofo y de las fuentes en las que se había inspirado para componer su pensamiento. En este sentido, quizás el pionero fuera C. Morón, quien publicó en 1968 *El sistema de Ortega y Gasset* y trató de sistematizar su filosofía a partir de las principales influencias por él detectadas.

Un año especialmente importante fue 1979, en el que Ph. W. Silver publicó *Fenomenología y razón vital* y N. R. Orringer *Ortega y sus fuentes germánicas*. En adelante, el panorama de la investigación de la filosofía de Ortega cambió

sustancialmente, y principalmente estuvo centrado en el descubrimiento de sus fuentes, fundamentalmente de las germánicas.

Sin lugar a dudas, N. R. Orringer marcó un hito en el redescubrimiento de Ortega, más allá de los estereotipos enconados, dando a conocer, casi a los treinta años de su muerte y casi a los cien de su nacimiento, los nombres de los filósofos alemanes, cinco de los cuales ni siquiera habían sido mencionados por Ortega en sus escritos, más influyentes en la confección de su obra: O. Immisch, G. Simmel, H. Cohem, P. Nartop, A. Pfänder, M. Geiger, W. Schapp, E. Jaensch, K. Friedemann, E. Lucka, J. M. Verweyen.

Ya en el marco del centenario y a la zaga quizás de los trabajos de N. R. Orringer y de Ph. W. Silver, con cuyas tesis, no obstante, no se identificaron de pleno y ante las cuales obviamente mantuvieron ciertas opiniones discrepantes, P. Cerezo publicó *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), y J. L. Molinuevo *El idealismo de Ortega* (1984), insistiendo uno y otro, cada uno desde su propia posición, en las deudas que Ortega, en efecto, tenía contraídas con la filosofía alemana, y también en la imposibilidad de comprender su pensamiento al margen de ellas.

También con motivo de la misma efemérides, J. Marías escribió *Ortega: Las trayectorias* (1982), A. Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega* (1982) y *Perspectiva y verdad* (1985), y S. Rabade *Ortega y Gasset: Filósofo, hombre, conocimiento, razón* (1983). A reglón seguido I. Sánchez Cámara publicó *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset* (1986), y pocos años más tarde A. Regalado *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (1990), J. San Martín *Ensayos sobre Ortega* (1994) y *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998), J. de Salas *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega* (1994). Más recientemente R. García ha publicado *El náufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset* (1997), J. Lasaga *Ortega y Gasset* (1997), F. J. Martín *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999), V. Cacho *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* (2000), L. Gabriel-Stheeman *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset* (2000), A. Ovejero *Ortega y la posmodernidad.*

Elementos para la construcción de una psicología pospositivista (2002)...

Como es de suponer, cada uno de estos estudiosos sostiene su propia idea de Ortega, pero en términos generales siempre partiendo de la premisa pacíficamente aceptada de que Ortega estuvo más influenciado de lo que él mismo admitió en sus escritos y declaraciones por las ideas de otros, y de que por tanto, tal y como ha dicho P. J. Chamizo, su originalidad como filósofo no puede confundirse con la más o menos absoluta creatividad literaria (1990, p. 53).

Así, pues, dado este plantel de estudios ¿acaso es posible decir algo nuevo de "Ortega en cuanto Ortega"?, ¿acaso es posible suscitar una novedad más en el ámbito de la investigación orteguiana una vez demostradas la influencia de la filosofía alemana en su filosofía?

5

P. J. Chamizo dice que una de las razones que explica la actitud tan severa y tan crítica que ciertos sectores de la filosofía nacional mantuvieron hacia Ortega durante décadas, es el desconocimiento de una parte muy importante de su obra. Sabemos de sobra que en 1955, a la muerte de Ortega, bastantes títulos, algunos de indudable valor filosófico, permanecían todavía inéditos (Cfr. 1990, p. 44). Ya no es el caso. Aunque tarea no le falta a los estudiosos que trabajan en el archivo y en la biblioteca personales de Ortega (buena prueba de ello es, por ejemplo, la sección "Documentos de Archivo" de la *Revista de Estudios Orteguianos*), no parece que ningún trabajo importante persista traspapelado, como en algún momento, refiriéndose al manuscrito de *Aurora de la razón histórica*, J. T. Graham parece desear (Cfr. 1996, pp. 101 y ss.).

6

Cfr. L. X. Álvarez y J. de Salas (2003) p. 15. Algo así también había afirmado J. San Martín unos años antes:

> "Entre las notas que siguen caracterizando a la filosofía española, una de las no menos importantes es la dependencia del exterior más allá del normal y necesario intercambio, junto con

> el escaso esfuerzo por profundizar en las aportaciones mejores o peores que podamos tener. En este sentido el escaso esfuerzo que se dedica a la lectura e interpretación de la filosofía de José Ortega y Gasset debería ser un auténtico escándalo, del que sería responsable en mayor o menor medida la inmensa mayoría de la clase filosófica profesional" (1991, p. 9).

[7]

También el profesor J. A. Marín figura en la nómina de los que han dado la razón a J. L. Abellán en su mencionada idea de que Ortega no explicitó la serie completa de sus fuentes de inspiración. Así, J. A. Marín nos ha hecho ver cómo Ortega, a pesar de no referirse a él más de cinco veces y siempre de manera crítica, recibió el influjo también decisivo de G. B. Vico (Cfr. "La recepción de Vico en Ortega", *Cuadernos sobre Vico*, nº. 1 [1991]).

1. UNA PRIMERA "ORIENTACIÓN".

En una ocasión dijo Ortega a su auditorio que la claridad es la cortesía del filósofo[a]. En este sentido, Ortega fue un filósofo sumamente cortés, y prueba de ello es el agrado literario con el que seguimos leyendo su obra casi cincuenta años después de su muerte. Intentando estar a la altura de su filosofía, también nosotros procuraremos ser, si no filósofos, lo cual supone un exceso de presunción por nuestra parte, al menos, redactores corteses, y no explicarnos nunca con el cogote, que socarronamente dijo Ortega de M. Heidegger aludiendo a la proverbial oscuridad de sus escritos[b], sino siempre con la máxima claridad que podamos.

Muestra de esta voluntad de claridad y de cortesía, son estas primeras setenta páginas: muchas para componer con ellas una introducción, y pocas para hacer con ellas un capítulo; pero seguramente las cabales para confeccionar una suerte de "capítulo introductorio" que informe desde el primer instante de cuál es el norte de esta investigación y de cuál la ruta que en su decurso seguiremos. Se trata, tal y como dice el propio título, haciendo nuestro un

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 280.
[b] Cfr. 9, ECD., p. 631.

término típicamente orteguiano, de una primera "orientación".

Así, en primer lugar, aludiendo a pasajes especialmente relevantes de su obra, en los que Ortega habla del sentido de su propia filosofía, comprobaremos que el problema del Ser, y consecutivamente el problema del Pensar, es el gozne en torno al cual gira su pensamiento durante cincuenta años.

En segundo lugar, plantearemos la sospecha que ha dado pie a este estudio: la filosofía de Ortega tiene una "impronta pragmática" que, decimos nosotros, se nos hace tanto más evidente cuanto más nos internamos en su "segunda navegación", y que habitualmente ha pasado casi inadvertida, como si se tratara de una "creencia" sobre la que se está impremeditadamente, y que a nosotros nos parece poder reconocer principalmente en su "nivel de radicalismo" y en sus ideas del Ser y del Pensar.

En tercer lugar, y haciendo honor a nuestro propósito de claridad y de cortesía, enumeraremos algunas de las claves más importantes de nuestra idea de Ortega, de manera que desde el comienzo mismo de esta investigación se pueda disponer de una visión panorámica, aunque necesariamente comprimida y apretada, de aquello que lenta y minuciosamente iremos justificando en el transcurso de nuestra exposición.

1. Un reformador radical.

Que Ortega procuró una reforma radical de la ontología tradicional e inaugurar así una nueva etapa de la historia de la filosofía occidental no parece que sea una cuestión especialmente novedosa en el ámbito de las investigaciones orteguianas desde que P. Garagorri terminara de publicar en 1983 las *Obras Completas* y diera a conocer algunos textos decisivos para obtener una visión global de la filosofía de Ortega y que, no obstante, a pesar de su importancia, habían permanecido inéditos hasta entonces, tales como *Investigaciones psicológicas* (1915-1916), *Qué es filosofía* (1929), *Lecciones de metafísica* (1932-1933), "Prólogo para alemanes" (1933), *Lecciones sobre la razón histórica* (Buenos Aires, 1940 y Lisboa, 1944), *Idea de principio en Leibniz* (1947) y *Una interpretación de la historia universal* (1948-1949), entre otros[1].

Sin embargo, sí puede resultar una cuestión relativamente novedosa y sorprendente la afirmación de que en la consecución y en el resultado de este empeño reformador de Ortega hay una "impronta pragmática" casi inadvertida hasta ahora.

No es fácil sistematizar ni establecer periodos bien definidos en la filosofía de Ortega, y buena prueba de ello es la diversidad de esquemas que los principales estudiosos de su obra han ido proponiendo como resultado de sus sesudas indagaciones[2]. En este sentido no le falta razón a J. T. Graham para

comparar la filosofía de Ortega con uno de esos rompecabezas japoneses en los que cada una de las cajas que los integran siempre guarda otra más pequeña en su interior[3]. En términos generales, y sin deseo alguno de exhaustividad, podemos decir que la mayoría de los estudiosos de Ortega siempre han puesto su filosofía en relación con el idealismo de Kant y de Fichte, el vitalismo de H. Bergson y de F. Nietzsche, la fenomenología de E. Husserl, el existencialismo de M. Heidegger y el historicismo de W. Dilthey, modulando e interpretando de diferentes formas la influencia que estas grandes familias filosóficas han ejercido en él.

Así, hay quien ve a Ortega como un autor básicamente idealista o vitalista o fenomenólogo o existencialista o historicista, que incorporó a su vitalismo o fenomenología o existencialismo o historicismo primordial algo de las otras filosofías; quien lo ve como un autor ecléctico y por tanto carente de un valor especial[4]; y quien, en cambio, lo ve como un autor creativo, cuyo mayor mérito estriba precisamente en haber "metabolizado" filosofías muy distintas entre sí en un sistema propio y original.

Hasta cierto punto podría decirse que la culpa de tan notorias divergencias -y también de las incomprensiones y críticas que aún en vida recibió de sus contemporáneos y de las que en ocasiones tanto y tan orgullosamente se dolió[a]- es del propio Ortega, que se ocupó de una gama muy amplia de asuntos[5], que

---

[a] Cfr. 4, GDD., p. 404; 6, EO., p. 347; 9, OEF., p. 404 n.

reconoció que su obra era muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones[a], que no quiso mostrarse tan diáfano como para que todos supieran fácilmente a qué atenerse con él[b], y que, tal vez por eso a menudo decidiera ocultar sus fuentes, al menos las más importantes[6], y no exhibir casi nunca su musculatura intelectual[c] y ejercer como filósofo al modo español más que alemán[a], prefiriendo los libros que nacen de los artículos a los "manuales escolares"[7].

Y ahora, para colmo, a pesar de la complicación que encierra este panorama tan enrevesado y cuando a algunos les parecía que ya estaba dicho todo lo que era posible decir acerca de un autor tan escurridizo o asistemático como Ortega, nos atrevemos a cortar un pelo en cuatro, que diría él mismo, y a poner en relación una parte muy relevante de su filosofía con el pragmatismo norteamericano[8], esto es, con un "movimiento" en principio muy distante y ajeno a Ortega, del que él, ya veremos, apenas si se ocupó expresamente en una treintena de ocasiones, del que solo habló mal y ambiguamente, y del que, por tanto, de entrada es hartamente improbable que fuera deudor.

Aunque el bosque no está roturado, sí tenemos abierto un camino que lo atraviesa de parte a parte y que nos permite, por tanto, adentrarnos en él y aventurarnos en su exploración ensayando nuevas rutas. Es decir, si bien hasta el momento se ha

---

[a] 6, EO., p. 347.
[b] 12, RHL., p. 276.
[c] 8, PA., p. 70; 7, QF., p. 280

escrito poco sobre el presunto pragmatismo de Ortega, hay que reconocer que en este sentido los trabajos de J. T. Graham son decisivos, y ello hasta el punto de que nos sería bastante más difícil poder hablar ahora de una "impronta pragmática" en la filosofía de Ortega sin contar con el respaldo histórico y documental que sus estudios aportan, en los cuales prueba con rigor el conocimiento que Ortega tuvo de los pragmatistas norteamericanos, principalmente de W. James, pero también de Ch. S. Peirce y de J. Dewey, y de cómo sus ideas efectivamente le influyeron determinantemente desde temprano.

Mas nuestro estudio no es histórico. De hecho, para hacer pie y "orientarnos" en su no siempre bien comprendida filosofía, nuestro punto de partida es lo que Ortega dijo de sí mismo como filósofo, aun a sabiendas de que en ciertas ocasiones podría haber sido más sincero y explícito, tal y como, por ejemplo, J. T. Graham ha demostrado a propósito de su secreta y casi inconfesada afición al pragmatismo norteamericano, y P. Cerezo a propósito de su también inconfesado conocimiento de primera mano de E. Husserl[b].

No obstante, Ortega nos merece crédito y nos parece que hay momentos muy significativos, localizados entre 1915 y 1947, y en su mayor parte curiosamente inéditos hasta después de su muerte, en los que, dijera o no toda la verdad y llamara o no a las cosas por sus nombres y dos apellidos, describió

---

[a] 8, PA., p.56.
[b] Cfr. P. Cerezo, 1984, p. 197.

con aceptable transparencia lo fundamental de su trayectoria filosófica. Veámoslas:

- La primera ocasión a la que nos referimos fue en el curso académico 1915-1916, en *Investigaciones psicológicas*, en un texto en el que Ortega dijo que la palabra "ser" era terrible para la metafísica, pues, estando tan erizada de equívocos como la cabeza de Medusa, no se sabía por dónde cogerla[a].

- La segunda ocasión data de 1930, en *Qué es filosofía*. En este curso Ortega hizo, aunque en circunstancias algo insólitas, una indicación que nos resulta de máximo interés[9]. De una parte invitó a su auditorio a perder el respeto al concepto de ser, tan venerable, persistente y ahincado en la tradición intelectual de Occidente; y de otra parte informó de que invalidaría el sentido tradicional del concepto de ser, haciendo jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Leibniz y de Kant; y finalmente confesó que, por tanto, y a consecuencia de ello, estaba metido desde hacía mucho tiempo –él y unos cuantos más en Europa- en la una reforma radical de la filosofía[a].

- La tercera ocasión fue aproximadamente en 1932 en el "Prólogo para alemanes". Esta vez

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 431.

Ortega se describió a sí mismo como un navegante que en su juventud habría zarpado hacia una orilla que aún no existía, hacia una costa imaginaria, nunca hollada, dejando atrás el continente idealista en particular y el de la Edad Moderna en general[b].

- La cuarta ocasión es del mismo año que la anterior, y la hallamos en el "Prólogo" a *Una edición de sus Obras*. Usando la misma metáfora náutica, Ortega describía aquel momento de su trayectoria filosófica como una "segunda navegación", y anunciaba además la intención de comenzar a plasmar su pensamiento en libros, además de en los artículos de periódicos, como había hecho hasta la fecha[c].

- La quinta ocasión fue poquito después, en 1933, en sus *Lecciones de metafísica* dictadas en la Universidad Central de Madrid. En ellas Ortega dijo a sus alumnos que aspiraba a tomar la filosofía en un estrato previo, más hondo que el cultivado hasta hora, refiriéndose a cuestiones tan fundamentales como el ser y el conocimiento[d].

- Y la sexta ocasión a la que hacemos mención fue en 1947, en *Idea de principio en Leibniz*,

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 394.
[b] 8, PA., p. 41.
[c] 6, EO., p. 354.
[d] Cfr. 12, LM., p. 27.

> en donde Ortega desveló que el programa de su carrera filosófica a partir de 1925 había consistido en un repensamiento radical del problema del ser[a].

Así, a partir de estas breves pero cabales indicaciones, hemos de observar, en primer lugar, que Ortega se nos muestra como un autor que quiere romper con el pasado reciente de la filosofía occidental, que en concreto quiere desmarcarse del idealismo de los modernos, y que para ello se aventura en la búsqueda de algo filosóficamente nuevo y aún inexistente, que ya iremos viendo qué es.

En segundo lugar, que Ortega se nos muestra ejerciendo verdaderamente de catedrático de metafísica. Desde bien temprano Ortega da signos de ser perfectamente consciente de la dificultad que encierra el problema del Ser, y de su inextirpable relación umbilical con el problema del Pensar, en cuyo contexto se produce la citada alusión a los equívocos que encierra la terrible palabra "ser". Ortega acomete el problema del Ser con una pretensión de radicalidad que, en su opinión, hasta ahora ha sido inhabitual en la historia de la filosofía.

Y en tercer lugar, que Ortega se nos muestra también emprendiendo con poco más de cuarenta años de edad una nueva y decisiva etapa de su trayectoria filosófica (curiosamente igual que le sucediera, por ejemplo, a L. Wittgenstein, M. Heidegger, M.

---

[a] 8, IPL., p. 272.

Horkheimer y a otros grandes autores del siglo veinte, quienes al llegar a la madurez de sus vidas hicieron virar notablemente el curso de sus filosofías); y con voluntad de comenzar a escribir libros en donde verter sistemáticamente su pensamiento.

Pero en 1947 Ortega también dijo explícitamente que la idea del Ser y la idea del Pensar son parejas, y que es imposible innovación ontológica alguna si no va acompañada de una correspondiente innovación epistemológica[a]. Es decir, no le parecía a Ortega que fuera posible enfrascarse exitosamente a repensar el Ser sin repensar antes o simultáneamente el Pensamiento, y de hecho, este fue su proceder durante décadas. No es casualidad, por tanto, que Ortega, enfrascado desde 1910 en las profundas cuestiones de la ontología, primero hablara del hallazgo de la "razón vital", cuya primera referencia quizás date del curso académico 1915-1916[10], y a partir de 1924 de la aurora de la "razón histórica"[11], y que solo después, entre 1928 y 1933, diera a conocer los primeros desarrollos, más o menos sistemáticos, de su "teoría de la vida" como "realidad radical".

En adelante, una vez que en 1933 Ortega había apuntado lo fundamental de su ontología -el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan, es la vida humana según es vivida por cada cual, y ésta tiene cuatro atributos básicos que son: la vida se entera de sí

---

[a] 8, IPL., p. 70.

misma, es circunstancial, es decisiva y es perplejidad[a]-, el resto de su programa filosófico ya estaba fijado y además tenía título expreso: pasar del ocaso de la "razón pura" a la aurora de la "razón histórica" para que su "teoría de la vida", todavía incipiente, se desplegara como vigorosa alternativa a la ontología tradicional del optimismo del ser.

De momento poco afecta a nuestro estudio si la "razón vital" y la "razón histórica" son o no razones distintas, y si la aurora de la "razón histórica" empezó al final de los años veinte o ya en el transcurso de la década de los años treinta. Por ahora nos basta con saber, y este es el dato que hemos querido resaltar, que la clave de la filosofía de Ortega es el problema del Ser y subsiguientemente el problema del Pensar, y ambos afrontados desde un "nivel de radicalismo" inhabitual hasta entonces.

---

[a] Cfr. 12, LM., pp. 47 y s.

2. Algo profundamente verdadero, aunque "centrifugado".

Así es como, tomando a Ortega como nuestro punto de partida, haciendo esta primera singladura por su "autobiografía" intelectual, hemos logrado una primera y creemos que suficiente "orientación" en el "mar" de su filosofía. En lo sucesivo, gracias a esta básica y elemental descripción de Ortega como filósofo ocupado en repensar radicalmente el problema del Ser y del Pensar, podremos emprender nuestra particular "navegación" por sus "aguas" con el propósito fundamental de averiguar si, en efecto, tal y como sospechamos, tanto la nueva idea del Ser (la "vida de cada uno") como la nueva idea del Pensar (la "razón histórica"), urdidas por Ortega desde su "nivel de radicalismo", tienen una "impronta pragmática" que sorprendentemente ha pasado casi inadvertida hasta ahora, y que se nos hace más evidente y descarada a medida que nos internamos en su "segunda navegación".

Aunque en su "expresión o formulación impresa"[12] la filosofía de Ortega parezca tal vez un sistema inacabado e insuficientemente desarrollado, creemos que su ideario o cuerpo doctrinal, en términos generales, está bien definido y ultimado. De hecho, examinándolo con cierto cuidado, esta primera y elemental aproximación a la filosofía de Ortega ganará en concreción y en exhaustividad, y nuestra

sospecha acerca de su presunta "impronta pragmática" encontrará su vía de desarrollo y de investigación.

Procederemos, pues, tal y como le gustaba al propio Ortega, sometiéndolo a una especie de "asedio ideológico", como los hebreos ante Jericó[a], sin ataque directo, dando vueltas en torno de su cuerpo doctrinal, apretando la curva de nuestro acoso cada vez más y descorriendo al paso de cada circunvalación el velo que lo cubre, hasta que nos sea así evidente su verdad, más allá de la apariencia de su insuficiente "formulación impresa"[13].

En primer lugar, nos parece que la filosofía de Ortega tiene dos premisas fundamentales, una de índole ontológica y otra epistemológica, las cuales constituyen el bastidor sobre el cual está tensado el lienzo de su ideario. De momento, y provisionalmente, las enunciamos así:

- Primera: Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza sino historia. La "consistencia" última de la vida como "realidad radical" es la historia. A partir de cierto momento, todo lo que Ortega dice de la vida es consecuencia de su "consistencia" histórica. Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que no tiene esencia, que vive excéntrico y fuera de sí, en algo totalmente heterogéneo a él, llamado "circunstancia". Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 279.

le ha sido dada la vida, pero una vida que es "quehacer", "empresa" y "aventura". Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que el hombre vive en la forma de aún no haber sido, y que, por tanto, es "incertidumbre", "duda" y "perplejidad". Así pues, la "consistencia" histórica de la vida, vista de esta manera, es cimiento de su "arquitectura" de la vida. En el viraje historicista que Ortega diera en el transcurso de los años veinte, ya sabemos lo mucho que tuvo que ver W. Dilthey, cuya influencia, aunque siempre la quiso matizar[a], Ortega nunca negó[a].

- Segundo: Ortega sostiene que el conocimiento racional solo es un tipo de pensamiento, cuya "consistencia" es la "fantasía" y cuya principal característica es la "exactitud". Y también sostiene Ortega que cabe la posibilidad de un acceso pre-racional e inmediato a la realidad. Ortega distingue entre "contar con" y "reparar en". A pesar de ejercer como "maestro de la sospecha" del Ser tradicional y del Pensar moderno, Ortega no abdicó de la verdad, la cual consistía en hacerse presente la cosa, entendida como algo independiente del Pensamiento, y de ninguna manera elaborado por el hombre. Seguramente esta sea una de las huellas más perdurable que la fenomenología de E. Husserl,

---

[a] Cfr. GD, 6, pp. 165 y ss.

desprovista ya de su larvado idealismo de cuño "microscópico", dejó en Ortega[a].

En segundo lugar, nos parece que la filosofía de Ortega tiene varias ideas centrales, tan recurrentes y bien trabadas entre sí que no siempre es fácil definirlas y precisarlas por separado:

- Primera: el "hecho radical", el hecho de todos los hechos, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él, es la "vida de cada cual". Todo lo que no sea la "vida de cada uno" es una realidad secundaria y virtual. A la vida hemos de referir todo lo demás. La vida es la raíz y el hontanar de todo. La propuesta de Ortega de la "vida de cada uno" como "hecho radical", quiere estar a la altura de las dos anteriores tesis fundamentales de la filosofía occidental: el Ser es "cosa" (realismo) y el Ser es Pensamiento (idealismo).

- Segunda: la vida es la "coexistencia" mía con las cosas, un "yo" en sus "circunstancias". La unidad mínima de Ser no es la absoluta identidad individual sino la relativa "interactividad". El yo es un "programa" y la aspiración de ser. Y las "circunstancias" son un repertorio de posibilidades y de dificultades, aquello con lo que yo he de

---

[a] Cfr. PA, 8, p. 32.

contar en la faena de vivir. La vida es el enfronte de un "programa de ser" con las "circunstancias" en donde ha de realizarse.

- Tercera: la carencia de un ser definido obliga al hombre a tenérselo que hacer. La vida es, pues, un "quehacer". La vida es dada al hombre, pero no hecha. Para tan forzosa tarea el hombre necesita unas convicciones o "creencias" acerca de lo que son las cosas, los otros hombres y él mismo. La vida del hombre consiste en estar siempre en alguna "creencia". Sin "creencias" el hombre se queda "perplejo". No sabe qué hacer.

- Cuarta: La ambigüedad de las "circunstancias" hace que la vida del hombre sea costosa. Las "circunstancias" lo oprimen. El hombre es un ser inadaptado (zoológicamente hablando un "monstruo") al que las "circunstancias" le rompen las "creencias". Entonces el hombre cae en la "duda", en la cual no puede estar y de la cual procura salir haciéndose otras "ideas" acerca de su entorno, gracias a las cuales de nuevo sabe a qué atenerse y cómo comportarse.

Y en tercer lugar, nos parece que este entramado de ideas centrales y premisas básicas contiene en su interior tres motivos o máximas de índole pragmática,

---

[a] Cfr. 8, PA., p. 47.

de cuya confluencia resulta eso que hemos llamado la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega:

- Primero: en el "nivel de radicalismo" de la filosofía de Ortega todo es *prágmata* y todo tiene una "oriundez utilitaria".

- Segundo: el conocimiento tiene un carácter básicamente práctico, es una "tarea".

- Tercero: la ontología es un trasunto de la antropología, y ambas son una cuestión fundamentalmente práctica.

Así es como, a partir del trazado de esta serie de tres circunvalaciones de radio cada vez más estrecho, logramos perforar la costra de la filosofía de Ortega, e ingresar en zonas íntimas de su ideario o doctrinal que con frecuencia han permanecido casi secretas e inadvertidas de puro serlas y de puro estar ahí. Visto desde este hipocentro de su filosofía, quien hasta ahora se nos ha revelado a sí mismo como un reformador radical de las ideas del Ser y del Pensar, se nos muestra como el autor de una reforma ontológica que se alza sobre dos pilares pragmáticos, que son:

- primero: la revocación del carácter absoluto de los principios,

- y segundo: el establecimiento de su "nivel de radicalismo" en la cota de la necesidad como

causa y motivo del acontecer de toda otra cosa en la vida del hombre;

y cuyo resultado es el tránsito de la tradicional ontología del "optimismo del Ser" a otra que hace consistir el Ser en mero "ensayo" y "conato" de sí mismo.

Pero de entrada sabemos que nuestra tesis sobre la presunta "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega y sobre la presencia de estas tres máximas o motivos pragmáticos en el interior de su ideario o doctrinal filosófico, no es fácil de admitir. En este sentido, nadie tiene que oficiar en contra de nosotros como abogado del diablo para decirnos lo que es evidente y conocemos de antemano. No hay necesidad de hurgar demasiado en los entresijos del pensamiento de Ortega, basta estar mínimamente familiarizado con su filosofía, para poner sobre la mesa un repertorio de datos que rápidamente, al menos en su apariencia, contravienen nuestras sospechas, estrangulan nuestra hipótesis y dejan nuestra investigación sin suelo firme que pisar. Así, sabemos que en el compendio de todas sus obras y escritos:

- Ortega habló del pragmatismo muy poco, y casi siempre mal[a]. Por ejemplo, Ortega dijo del pragmatismo cosas tan duras como que no era una filosofía de filósofos sino solo de aquellos que son incapaces de tener filosofía

[a] Cfr. 1, AI., p. 119; 4, PVF., pp. 97 y NEU., 357; 6, DEA., p. 367; 7, QF., pp. 297 y ss., 310; 8, IPL., pp.

alguna[a]; que era el mayor delito que se puede cometer en filosofía[b], más aún, que era un delito cuya comisión hace que quien lo comete deje inmediatamente de ser filósofo[c]. Incluso, cuando algunos quisieron hacerlo pasar por pragmatista, Ortega confesó que ésta era una de las tergiversaciones más enojosas que podía sufrir su sensibilidad filosófica[d].

- Ortega solo hizo una mención expresa a Ch. S. Peirce[e], tres a W. James[f] y ninguna a J. Dewey; cifra en nada comparable a los cientos de referencias hechas a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Goethe, F. Nietzsche, W. Dilthey, E. Husserl, M. Heidegger...

- Ortega usó el término *prágmata*[g] y la expresión "campos pragmáticos"[h] once veces en total; cantidad absolutamente irrisoria al lado de las decenas de veces que empleó con acepción técnica los términos "vida", "creencia",

---

234 y ss., DRA., 372 y ss., 376; 9, SE. pp. 318 y ss.; 10, SPF., p. 53; 12, IP., p. 392.

[a] Cfr. 8, DRA., p. 373.

[b] Cfr. 8, DRA., p. 372.

[c] Cfr. 8, DRA., p. 373.

[d] Cfr. 8, DRA., p. 372.

[e] Se trata de una fugaz alusión a su definición de pragmatismo hecha en 7, QF., p. 310.

[f] La primera, también como de pasada, en 12, IP., p. 417; la segunda en MNT., pp. 45 y 134 n.; y la tercera en MSF., p. 15.

[g] 6, DEA., pp. 360, VACM., 430; 7, HG., pp. 110 y ss., 117, 128 y ss., 144; 8, IPL., p. 234; 9, CP., p. 643.

[h] 7, p. HG., 130; 9, CP., pp. 642 y ss.

"crisis", "conocimiento", "idea", "duda", "orientación", "historia", "circunstancia"...

- Ortega puso en solfa la utilidad y el comfort como criterio de verdad[a], exaltando el carácter estrictamente necesario e imprescindible de lo nimio y superfluo para vivir[b]; y criticó la opinión de quienes en nombre de la ciencia[c] o de la sola filosofía[d], hacían de la realidad y de la verdad un producto del sujeto. Aunque provocada por la urgencia y la utilidad, dice Ortega, la teoría misma no es utilidad[14].

A la vista de estos primeros datos, tan obvios e incontrovertibles, podría pensarse que es no poco arriesgado y aventurado seguir empecinado en la sospecha de que la filosofía de Ortega tiene una casi inadvertida "impronta pragmática". Con tales datos es inevitable preguntarse, no con retórica compostura sino con honestidad intelectual, en razón de qué motivos es posible atribuir a la filosofía de Ortega una "impronta pragmática"; cómo y de qué manera estos tres motivos o máximas pragmáticas, que hemos enunciado antes, salen del entramado de las ideas y de las premisas básicas y centrales de su doctrinario fundamental; y si, en efecto, el empeño reformador de Ortega tiene tan intensa índole pragmática.

---

[a] Cfr. 4, PVF., pp. 95 y ss.; 6, EEAM., p. 249; 7, QF., pp. 296 y ss.
[b] Cfr. 5, MT, pp. 326 y ss.
[c] Cfr. 4, PVF., p. 97; 7, QF., p. 297.
[d] Cfr. 12, IP., pp. 441 y ss.

Puestos en esta incómoda tesitura, una vez más es el propio Ortega, que antes se nos ha revelado a sí mismo como un reformador radical de las ideas del Ser y del Pensar, el que nos ayuda a "orientarnos" y hacer pie en el mar revuelto de su filosofía. Así, en una breve y discreta frase de 1930, escrita precisamente en uno de los pasajes en los que Ortega más altivamente criticó la noción utilitarista de verdad y más forzudamente arremetió contra los relativismos contemporáneos que tanto aborrecía -principalmente contra el historicismo y el pragmatismo-, nos parece haber hallado la clave para llegar a comprender acertadamente, más allá de las apariencias, lo que a nuestro autor le pasó, o él hizo, con el pragmatismo, que no fue, sin más, criticarlo y despreciarlo, sino "centrifugarlo":

> "Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado"[a].

Nuestra idea es que si la filosofía de Ortega tiene una "impronta pragmática", característica de la "segunda navegación", y que si en el interior del entramado de las ideas y de las premisas básicas y centrales de su doctrinario descubrimos estos tres motivos o máximas pragmáticas, es porque nuestro autor estuvo a vueltas con el pragmatismo, "centrifugando" sus tesis, durante buena parte de su

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 303; 8, IPL., p. 81.

"primera navegación". Nuestra idea es que Ortega vio el pragmatismo tan bifronte como la cabeza del dios Jano, y que, de una parte, se entusiasmó con lo que de "profundamente verdadero" había en él, y que, de la otra parte, se enfrascó en la crítica de sus excesos y defectos epistemológicos. La verdad era su ontología y el error su consecuente relativismo epistemológico.

Con lo cual, aunque sostenemos que la "impronta pragmática" de su filosofía se nos hace palpable en la "segunda navegación", también creemos que no se trata de algo *ex novo*, inesperadamente sobrevenido en la madurez de su carrera como una imprevista inspiración o un fortuito descubrimiento filosófico de última hora que incluso lo apartara de los motivos y de los propósitos que lo orientaron y lo ocuparon desde su juventud: la superación del realismo y del idealismo en una nueva e integradora tesis ontológica, y del escepticismo y del mismo idealismo en una nueva e integradora tesis epistemológica.

Muy al contrario, nos parece que su "impronta pragmática" es el producto de la compleja y dificultosa relación que nuestro autor mantuvo, durante más de dos décadas con el "movimiento" pragmatista; el resultado del quedo y dificultoso trabajo de estudio y de revisión de las tesis pragmatistas que nuestro autor llevó a cabo en lo que va de 1908 a 1939. Y ello siempre rigurosamente al hilo, y como consecuencia inexcusable, de los motivos y de los propósitos que lo orientaron y ocuparon desde su juventud[15].

Por tanto, no habremos de empezar nuestra investigación ocupándonos sin más y a las bravas de las tres máximas y motivos pragmáticos de la filosofía de Ortega, sino antes bien preguntándonos lo que a él le pasó con el pragmatismo durante la "primera navegación"; averiguando qué es lo que hizo con sus tesis, cómo y de qué manera se ocupó de ellas desde el regreso de su primera estancia en Marburgo, a mediado de 1908, hasta bien metido en la "segunda navegación". En definitiva, habremos de empezar nuestra investigación concretando los términos en que Ortega "centrifugó" el pragmatismo para quedarse con lo que de "profundamente verdadero" había en él.

Quizás estas primeras indicaciones ya sean suficientes no para reconocer sin más el fundamento de nuestras sospechas y admitir una "impronta pragmatista" en la filosofía de Ortega, pero sí para hacer dudar, a quien de ello estuviera convencido, de que, en efecto, el pragmatismo es un "movimiento" filosófico en principio muy ajeno a Ortega, quien siempre estuvo a vueltas, por un lado, con Descartes, Kant y E. Husserl, y con W. Dilthey y M. Heidegger, por el otro; y también de lo hartamente improbable que resulta que Ortega tuviera conocimiento directo y manejo frecuente de las tesis pragmatistas hasta el punto de tener con ellas algún género de débito filosófico.

A nuestro juicio, la compleja historia de Ortega con el pragmatismo sucede en tres etapas, de las cuales las dos primeras (de 1908 a 1914-1916 y de 1914-1916 a 1930-1935) transcurren casi íntegramente

dentro de su "primera navegación" filosófica, y solo la tercera se desarrolla de pleno en la "segunda navegación". De las etapas primera y segunda nos dan debida cuenta poco menos de una decena de textos, de los cuales, salvo el caso del póstumo *Qué es filosofía* (1930)[16] y del conocidísimo *El tema de nuestro tiempo* (1923), casi ninguno es un escrito especialmente famoso ni emblemático de la obra filosófica de Ortega[17].

No obstante, esta serie de trabajos merece nuestra máxima atención, ya que en ellos encontramos, además de la mayoría de las referencias expresas de Ortega al pragmatismo y a sus más egregios representantes, los cuatro episodios o actos principales del "centrifugado" que hizo de las tesis pragmatistas. En cambio, de la tercera etapa nos dan debida cuenta el repertorio de las obras más célebres y sin duda más importantes de Ortega, casi todas ellas, a excepción de *Meditaciones del Quijote* (1914) y de *El tema de nuestro tiempo* (1923), escritas a partir de 1930-1932, tras echarse a la mar por segunda y definitiva vez[18].

En la primera etapa (de 1908 a 1914-1916) Ortega pasó del rechazo absoluto del pragmatismo (1908-1914) a la gustosa aceptación de que el hombre es "un haz de actividades" (1914-1916). Las primeras referencias de Ortega al pragmatismo las encontramos en textos que reflejan la relación intelectual del joven Ortega con dos de los autores más destacados de la Generación del noventa y ocho: Ramiro de Maeztu y Pío Baroja, a los cuales, en el marco político e

histórico cultural del "problema de España", les criticó la orientación básicamente pragmatista de sus ideas políticas (en el caso de Ramiro de Maeztu) y de su producción literaria (en el caso de Pío Baroja), primero (entre 1908 y 1910) con una contundencia plena de argumentos idealistas que luego (en 1914-1916), cuando ya había incorporado a su propia reflexión antropológica la tesis máximamente pragmatista de que el hombre es "un haz de actividades", se tornó en alambicada y sutil crítica y aceptación.

La segunda etapa, mucho más controvertida y prolongada en el tiempo (de 1914-1916 a 1930-1935), la enmarcaremos en el "problema de la verdad", y es que a partir del curso académico de 1915-1916, las referencias de Ortega al pragmatismo suceden siempre a propósito de su crítica contra el idealismo y el escepticismo imperante en su tiempo. Desde los primeros momentos de su carrera filosófica Ortega estuvo animado por una "resolución de verdad" que al menos hasta 1930-1935 fue siempre *in crescendo*. Por eso, veremos cómo Ortega, cuando comenzó su reorientación antidealista y cada vez más, sobre todo al regreso de su segunda estancia en Marburgo (1912), aunque hizo cuestión de las tesis racionalistas que había profesado y de las que casi seguía siendo un fervoroso devoto, quiso evitar, no obstante, el extremo del relativismo y del subjetivismo, del cual el pragmatismo, en tanto que teoría epistemológica, le parecía un episodio más, y por eso lo criticaba ávidamente.

Así, en este escenario acerca del problema de la verdad, que no reconstruiremos ni mucho menos en toda su amplitud, pues sus dimensiones desbordan evidentemente la concreción de nuestros propósitos, sino solo hasta donde nos sea estrictamente preciso, encontramos el *quid* de la segunda etapa de la historia de Ortega con el pragmatismo, consistente en clarificar cómo y cuándo nuestro autor "centrifugó" el pragmatismo de sus excesos y defectos epistemológicos, para poder instalarse así en un justo medio o tierra de nadie, en algún lugar filosófico, aún inexistente y que, por tanto, él trató de inventar, ubicado entre los extremos de la manipulable y confortable verdad utilitarista del pragmatismo, y la inasequible y desencarnada verdad absoluta de los idealismos.

Como puede suponerse, esto fue algo filosóficamente muy costoso para Ortega, puesto que, una vez aceptada la máxima pragmática de que el hombre es "un haz de actividades" (1914-1916), en buena lógica le iba a ser inevitable tener que admitir, antes o después, primero que el conocimiento es una "tarea", y luego que la verdad es un producto práctico del hombre. Lo primero, que el conocimiento es una "tarea", Ortega lo aceptó a las claras a partir de 1923. Lo segundo, que la verdad es producto del hombre, en cambio, le era en absoluto inaceptable. La idea de una verdad que es independiente del hombre estuvo interpuesta entre él y el pragmatismo, obligándolo a trajinar con gran pericia intelectual en sus tesis para librarse de los riesgos del subjetivismo y del relativismo.

De este modo, de 1915-1916 a 1930, en velado litigio primero con Ch. S. Peirce y W. James (1915-1916), y luego en elusivo careo con J. Dewey (1930), Ortega llegó a aceptar que el sentimiento interviene en la tarea cognitiva del hombre, pero no que la verdad es "hija del deseo"; a admitir que la verdad es una "creencia", pero no que la verdad es creación de la fe; y a consentir que el "problema" es el corazón y el núcleo del conocimiento, pero no que el conocimiento se reduzca a la solución práctica de contratiempos prácticos...

Durante estos años, Ortega trató de abolir el dualismo vida y cultura, sujeto y objeto, práctica y teoría... Pero en ninguno de los dos intentos solemnes que llevó a cabo tuvo demasiado éxito. Así, ni en *El tema de nuestro tiempo* (1923) ni en *Qué es filosofía* (1930) Ortega dio con la tecla para saber cómo unir sin confundir, o subsumir sin diluir.

La tercera y última etapa de su relación con el pragmatismo digamos que arranca en 1932, con el anuncio en el "Prólogo" a una edición de sus *Obras* del inicio de la "segunda navegación" de su filosofía. Esta vez Ortega se echó a la mar

- con un descubrimiento de capital importancia: la "vida de cada uno" es la "realidad radical";

- con el mismo deseo de superar el dualismo epistemológico y ontológico que lo había

alentado en su empeño filosófico desde el comienzo de su carrera;

- con la misma "resolución de verdad" que lo había mantenido a flote en su "primera navegación", a pesar de sus flirteos con los escepticismos contemporáneos;

- con una firme "voluntad de sistema";

- y por lo que atañe a nuestra investigación, con el específico problema de cómo unir o articular la *vida contemplativa* con la *vida activa*; o lo que es igual, de cómo unir o articular el carácter irreductible e independiente de la verdad con el carácter práctico del conocimiento y con el carácter menesteroso e indigente de la vida.

Durante estos veinticinco años, antes, durante y después del exilio, Ortega irá imprimiendo a su reflexión, siempre de manera queda y casi imperceptible, eso que nosotros aquí hemos dado en llamar la "impronta pragmática" de su filosofía. De modo que en los trabajos de esta época final de su carrera, tan accidentada como fructífera, Ortega irá componiendo su pensamiento a partir de las tres máximas o principios pragmáticos mencionados arriba, los cuales, digámoslo ya, no son una especie de dolmen colosal, como si cada una de estas máximas o principios fuera un macizo y gigantesco bloque de piedra, hercúleamente montado uno sobre los otros

dos; sino más bien, y puesto que los consideramos el esqueleto arquitectónico del pensamiento de Ortega en su época de madurez, de tres grandes pilares maestros, hechos con una multitud de piedras sillares, rascadas y encajadas unas con otras más con la paciencia de un orfebre que no de un cantero, sobre los que descansa la bóveda con que se cierra su reforma radical de la filosofía.

Es decir, nuestra idea es que cada una de estas máximas o principios pragmáticos, cuando nos acercamos a ellos y los observamos con cuidado, se nos revelan formados por otras ideas, que bien pensadas y bien engarzadas, como si fuera una "filigrana", que dijo el propio Ortega, les dan su específico aspecto pragmático.

No obstante, esta "filigrana" tiene una "puntada" de máxima importancia, y fue dada en 1939. Desde 1916, año en que aceptó que el hombre es "un haz de actividades", Ortega no ha sabido cómo unir el Ser, que tiene consistencia práctica, con el Pensar, que tiene consistencia teórica, sin acabar confundiendo la teoría con la práctica, o sin acabar diluyendo a éste en aquélla, dejando el conocimiento sin su específico *quid* intelectual. Por eso, y volviendo a la imagen arquitectónica, nuestra idea es que entre todas las piedras sillares que dan cuerpo a los tres pilares pragmáticos de la filosofía de Ortega, hay una que es la piedra angular.

Hablamos, claro está, de las "creencias". Lo mismo que en cierta ocasión Ortega dijo del hombre,

que era una especie de "centauro ontológico", que tiene media porción inmersa en la naturaleza y la otra trascendiendo de ella[a], diremos nosotros de las "creencias" que son una especie de "centauro epistemológico" que tienen media porción inmersa en la teoría y la otra trascendiendo de ella.

La "impronta pragmática" del "nivel de radicalismo" de su filosofía, que se nos hace especialmente explícita en su "pensar contra" Descartes y M. Heidegger, tiene dos motivos importantes:

- uno es un modelo ontológico en el que no se concibe el Ser como "cosa" inmóvil que hay sino como superlativa "actualidad";

- y el otro es la definición del hombre como "insuficiencia viviente" y "real imposible".

A partir de una y otra idea, Ortega hará ver que el Ser es puesto por el Pensar, como dijeron los modernos, pero también, y esto es lo novedoso, que el Pensar es puesto por la vida, a instancia de su necesidad, la cual es causa última de todo cuanto acontece en ella, y de que, por tanto, todo tenga "oriundez utilitaria" y todo sea *prágmata*, incluido el pensamiento.

La "impronta pragmática" de su idea del Pensar, que se nos hace especialmente explícita en su "pensar

---

[a] Cfr. 5, MT., p. 337.

contra" Aristóteles y Leibniz, también tiene dos motivos importantes:

- el primero y principal, que tiene dos partes, la una consecuencia de la otra, es que pensar es un tipo de hacer ("tarea") al que el hombre se entrega cuando no sabe cómo comportarse con las cosas ("duda");

- y el segundo gira en torno al par "ideas" y "creencias", quizás, lo más original de la epistemología de Ortega.

A partir de estas ideas, Ortega hará ver que el carácter absoluto de los principios, tanto en el realismo aristotélico como el racionalismo leibniziano, son meros "usos sociales" o "creencias operantes" o "principios pragmáticos", que de todas estas maneras los llama; y que la escisión entre la *vida contemplativa* y la *vida activa* es sencillamente improcedente, porque no hay "acción" sin "ensimismamiento" ni "teoría" que no esté encaminada a la "acción". A la postre Ortega se queda con una verdad contingente y con una teoría subsumida, que no diluida, en la práctica.

La "impronta pragmática" de su idea del Ser en lo sustancial la acabamos de enunciar como el primero de los dos motivos pragmáticos del "nivel de radicalismo" de su filosofía: Ortega sustituyó la noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente "ágil", "ejecutiva" y "actual", en la que:

- el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere* o *agere est esse*;

- y el "individuo" subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la "coexistencia" inter relacional.

Para Ortega el Ser ya no es "participio" sino "gerundio"; no es "permanencia" sustantiva sino pura "transitividad"; no es serena "yuxtaposición" sino nerviosa "compenetración". En consecuencia, el Ser, explicaría Ortega, es insustancial, insuficiente e indigente; un "anverso sin reverso"; el accidente de una "no-sustancia" que es sí mismo.

3. Las claves de nuestra idea de Ortega.

Lo que ahora sigue no es obviamente nuestra idea de Ortega, dicha de un golpe y como en apretada síntesis, y tampoco, aunque algo de eso tiene, una especie de conclusión presentada pícaramente a manera de introducción; sino la enumeración de aquellas claves que conviene conocer –más pronto que tarde– para poder así componer con mayor agilidad la imagen de Ortega que lentamente irá surgiendo en el transcurso de nuestra exposición. He aquí las principales aristas de nuestro particular escorzo de Ortega:

Primero: nuestra idea es que descubriendo la "impronta pragmática" de su concepción del Ser, llegamos al corazón de la filosofía de Ortega, la cual, tal y como dice J. T. Graham[a], contemplada desde sus ocultas raíces pragmatistas, se nos hace fuertemente unitaria y definitivamente orgánica. Sabemos por su propia declaración, y así lo hemos hecho constar arriba, que Ortega fue un filósofo que, en última instancia, no anduvo sino a vueltas y revueltas con el problema del Ser, ejerciendo, pues, de ver y ley, su oficio de catedrático de metafísica; y también que en pro de la solución de este problema, además hubo de acometer la pareja y enredosa cuestión del Pensar. Nuestra opinión es que solo averiguando lo que Ortega hizo con el pragmatismo, podemos llegar a saber lo que Ortega hizo con el Ser, y por tanto solo así llegar a comprender el sentido general de su

filosofía. Sin la consideración del uso por parte de Ortega de fuentes de inspiración "transatlánticas", su filosofía siempre puede parecernos disminuida en sus contenidos e insuficiente en sus críticas.

Segundo: nuestra idea es que Ortega dispuso muy temprano, allá en 1910, del punto de apoyo necesario para echar a rodar la "esfera parmenideana" del Ser y sustraerle su congénita "bondad" o "perfección", y así emprender con modos y maneras pragmatistas la reforma de la ontología; pero no del instrumento epistemológico adecuado para llevar a cabo su propósito sin incurrir irreparablemente en el escepticismo. Por eso, hasta donde hemos visto en la sinopsis que rápidamente hemos hecho hasta ahora, durante buena parte de su primera y segunda "navegación", nuestra opinión es que Ortega hubo de tomar el ambicioso proyecto de su filosofía por el lado de la epistemología antes que por el lado de la ontología. Aun sin aceptar una imagen ingenuamente "adámica" de Ortega, que en absoluto debiera a nadie nada de lo fundamental de su filosofía, sí decimos que en 1910 mucho de lo fundamental ya ronda por su cabeza.

Tercero: habida cuenta de su noción pragmatista del Ser, en lo que va del principio de los años diez al principio de los años treinta, nuestra idea es que Ortega puso todo su afán en no ser idealista ni escéptico: de un lado, el idealismo era en todo punto incompatible con el pragmatismo de su ontología; y

---

[a] Cfr. J. T. Graham (1994), p. 33.

del otro, las consecuencias epistemológicas de dicho pragmatismo eran en todo punto incompatibles con la posibilidad de la existencia y del conocimiento de una verdad independiente del sujeto. Así es como Ortega se vio obligado a "centrifugar" tanto las tesis idealistas como las pragmatistas, aliviando a unas y a otras de sus excesos epistemológicos: al idealismo le criticó su "utopismo" y "ucronismo"; y al pragmatismo su "subjetivismo" y "utilitarismo".

Cuarto: en nuestra opinión, y solo en ello nos centraremos, lo que a Ortega le pasó con el pragmatismo, la manera como pasó varias décadas "centrifugando" sus tesis epistemológicas, constituye un capítulo muy relevante del proceso de gestación de su filosofía, tanto de su idea del Ser como del Pensar. De hecho, durante años Ortega fue presa de este dilema: cómo mantenerse en la noción pragmática del Ser, a la que nunca renunció, sino que la llevó sigilosamente consigo en su "travesía" por el vitalismo, por la fenomenología y por el historicismo, sin caer irremediablemente en un subjetivismo utilitarista.

Quinto: no obstante, a pesar de la evidencia con la que a partir de los años treinta se nos presenta la "magnitud pragmática" de la ontología de Ortega, tanto en la crítica de la metafísica occidental como en la explicación de su propia filosofía de la "vida de cada uno", determinar cuál es su contenido y sobre todo cuándo fue su origen y cómo su evolución, en absoluto es una tarea fácil. La concepción del Ser de Ortega mudó de cariz una o dos veces, con lo cual no

es de extrañar que uno pueda pasar por alto que su índole, al menos desde el principio de la década de los años diez, siempre fue intensamente pragmática. Ortega declaró con solemnidad, y con toda clase de alharacas académicas, primero que la "vida de cada uno" es la "realidad radical" y luego que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Sin embargo, siendo la vida y la historia dos parámetros máximamente relevantes de su filosofía, nuestra idea es que lo más original y determinante es la índole pragmática de su ontología. El Ser antes, la "vida de cada uno" después y a la postre el hombre, tomados como "realidad radical", son no-"cosa".

Sexto: desde 1930 en adelante, y en especial desde 1939, fecha en la que Ortega ultimó la noción de "creencia", instalándola como ya sabemos a medio camino de lo epistémico y de lo práctico, el pragmatismo, al fin trabajosamente "centrifugado", se convierte precisamente en una especie de "creencia" de su filosofía, algo que de puro ser realidad y que de puro estar presente en ella, ha quedado casi siempre inadvertido y a la espalda del lector, que es lo que, a juicio de Ortega, precisamente siempre ocurre con las "creencias". Así, en una ocasión, para explicar la paradoja máxima de que lo que está en todas partes, lo omnipresente, es lo que cuesta más trabajo ver, Ortega dijo que si el universo entero fuera azul y no pudiéramos referirnos a nada que no fuera también azul, difícilmente caeríamos en la cuenta de su existencia, ya que necesitaríamos el mayor esfuerzo de abstracción para caer en la cuenta

de lo azul[a]. Algo así, quizás, es lo que podríamos decir del pragmatismo de Ortega, que por omnipresente nos pasa desapercibido.

Séptimo: el hecho de que la filosofía de Ortega, tanto su "nivel de radicalismo" como sus ideas del Ser y del Pensar, tenga una "impronta pragmática" no significa que Ortega sea un pragmatista al uso, sin matices y sin distingos, como lo fueron sus contemporáneos norteamericanos Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey, con los cuales, ya lo hemos indicado antes, "conversó" crítica y veladamente en diversas ocasiones.

Entre Ortega y el pragmatismo siempre estuvo interpuesta su "resolución de verdad". Harina de otro costal es que dicha "resolución", invulnerable a los envites del psicologismo y del utilitarismo, le durase hasta el final de su carrera filosófica. Nuestra idea es que con los años, tanto la "resolución de verdad" como la "voluntad de sistema", con las que Ortega se echó a la mar de la filosofía, se le fueron gastando. De la pérdida de su "resolución de verdad" fue responsable la "razón histórica", y de la pérdida de su "voluntad de sistema", al menos en "forma impresa", las vicisitudes de la última etapa de su carrera y de su vida; en definitiva, eso que él llamó el "azar" o componente irracional de la vida de un hombre[b].

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 393.
[b] Cfr. 8, IV., p. 467.

Nuestra opinión es que lo que el pragmatismo no logró hacer en Ortega, lo consiguió el historicismo. Aun siendo connatural a las ideas su puesta en práctica, y aun estando la "perplejidad" en su origen y el restablecimiento de una nueva pauta de conducta en su fin, Ortega nunca consintió que el *quid* de lo teórico se diluyera pragmáticamente. Sin embargo, nada podía escapar, y así lo entendió y lo aceptó Ortega, al poder de la historia: todo lo humano, por tanto, también sus ideas, tienen, o mejor son, una fecha. Por este camino, Ortega acabó siendo un filósofo de la contingencia de la realidad; mas no hizo reducción de la verdad a la inmanencia por la vía del funcionalismo, como J. Dewey, o del psicologismo, como W. James, sino del historicismo, como W. Dilthey, siendo ésta una de las peculiaridades más relevantes de su específico pragmatismo.

Octavo: ahora bien, si Ortega, no obstante, fue capaz de llevar el historicismo hasta las últimas consecuencias, cosa que no consiguió, y así se lo reprochó, su admirado W. Dilthey, se debe a la índole pragmática de su ontología, que seguramente no pudo con la verdad, pero sí con la idea racionalista de ser o cosa "en sí". La historia para Ortega no es sino la vida viviéndose a sí misma. Nuestra idea es que la evolución historicista de la filosofía de Ortega tiene como punto de partida su comprensión pragmática de la realidad, la cual le permitió llegar a un radicalismo historicista, ya lo hemos apuntado antes, al que W. Dilthey no supo o no quiso acceder,

y ello sin incurrir, no obstante, en el escepticismo propio de sus sucesores de la "escuela histórica".

Sin sesgo temporal, el hombre es un haz de funciones y de relaciones, ha dicho Ortega en 1910 y 1916; con sesgo temporal, las funciones y las relaciones se vuelven "drama" que "acontece", dice Ortega en el transcurso de los años veinte y treinta. La vida, fingiendo una imposible parálisis de su transitividad, es "quehacer"; en cambio, viviéndose a sí misma, emergiendo de su fondo, es "acontecimiento". Cuando la vida se pone a vivirse a sí misma convierte su índole pragmática en historia, de manera que la "coexistencia", entendida como categoría de la propia vida, se trastoca entonces en "acontecimiento", entendido éste también como formalidad fundamental de ella. El carácter pragmático es el "orden" mínimo, además inmanente a la propia vida, que Ortega necesitaba para llevar hasta el final el antiesencialismo característico del historicismo, sin ser por ello inevitablemente escéptico.

Noveno: como acabamos de señalar, el radicalismo historicista de Ortega supone la culminación y el acabamiento de su peculiar filosofía pragmatista. En efecto, aunque Ortega nunca accediera a la íntegra disolución pragmática del *quid* de lo teórico, la "impronta pragmática" de su filosofía no se ve disminuida, sino peculiarmente realzada. En nuestra opinión, en la medida precisa en que Ortega supo amalgamar el pragmatismo y el historicismo obtuvo un pensamiento filosófico decididamente antidualista y

marcadamente antifundamentalista, y en todo punto parangonable, dada su envergadura y su profundidad a las filosofías pragmatistas, por ejemplo, de Dewey y, por supuesto, de James.

Así, a su manera, Ortega eliminó la más que bimilenaria "arquitectura intelectual" a través de la cual Occidente, como si de una "creencia" se tratara, había pensado y vivido un mundo polisectorialmente partido siempre en dos dimensiones o cuarteles (cuerpo y alma, esencia y accidente, naturaleza e historia, sujeto y objeto, teoría y práctica...). Para ello, Ortega centró su crítica en el cimiento mismo de dicha "arquitectura intelectual", haciendo ver, casi al final de los años cuarenta, que lo real no es posible, sino justamente imposible. Ortega explicó que tan inconmovible principio lógico y metafísico (lo real es posible) no era más que una "creencia" en la que la Occidente llevaba ya, inadvertidamente, más de dos mil años.

De este modo, desbaratando el "principalismo absoluto", basado unas veces en la evidencia y otras en la necesidad de los principios, es como Ortega atacó la raíz de cualquier fundamentalismo, y además dio pie a una emocionante interpretación no dualista de la realidad, en la que nada es, como él mismo gustaba decir, "revés" de ningún "envés". Vista la realidad en su desnudez, después de haberla rociado con el ácido filosófico de la historia, resulta que para Ortega su sentido no es un "dato" (preternatural o sencillamente natural) sino un "hecho" (humano y cultural).

1

No en vano, el propio P. Garagorri, ya en 1958, cuando todavía no estaba ni mucho menos acabada la edición de las *Obras Completas*, publicó *Ortega, una reforma de la filosofía*, cuyo título, por sí mismo, es buen indicador de este carácter reformador que, a nuestro juicio, desde temprano le es esencial al proyecto filosófico de Ortega. Sobre este respecto nos ocuparemos con detenimiento en el capítulo "La vida es quehacer", en el que abordaremos la cuestión del calado y la índole de la ontología de Ortega, y expondremos nuestro particular parecer sobre esta cuestión.

2

Nos sale aquí al paso una cuestión que repetidas veces irá surgiendo en el transcurso de esta investigación, la cual nos parece que es un problema no resuelto -y no sabemos si radicalmente irresoluble- en el panorama de las investigaciones orteguianas. Es obvio que Ortega, en más de cincuenta años de ejercicio filosófico (de 1902 a 1955), maduró su pensamiento filosófico tanto en su idea de conocimiento como de vida humana. De hecho nosotros mismos atribuiremos a Ortega no pocos "aires de familia", reconociendo en su trayectoria el contacto con diversas y variadas escuelas y tradiciones filosóficas. Así, resulta innegable la diferencia de sus primeros escritos con los textos de la etapa de madurez, y aún entre estos últimos también es posible reconocer diversas etapas y ciclos.

Sin embargo, periodizar y sistematizar la filosofía de Ortega no es cosa fácil, y prueba de ello es que entre sus discípulos y estudiosos más destacados no hay consenso ni unanimidad acerca del número y la duración de los tramos de su carrera y de su obra:

1. J. Gaos: como rectificación a su escrito "Salvación de Ortega" (1955), en 1956 publicó "Los dos Ortegas" (ambos en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, 1957). Si en 1955 Gaos estaba impresionado por el contraste de que Ortega publicó casi todo lo que publicó entre la veintena de años 1914-1935, y muy poco en la otra veintena 1935-1955 (1957, p. 87), en 1956, matizada su anterior visión de las cosas, propone, en cambio, esta división en etapas:

- *Mocedades* (1902 ó 1904-1914: solo artículos y discursos y no hay ninguna filosofía propia);

- *Primera etapa de plenitud* (1914-1924, una filosofía propia desde el "conceptualismo circunstancialista" de MQ hasta el "biologismo raciovitalista" de TT, también la tesis del sentido deportivo y festival de la vida en los primeros volúmenes de *El Espectador*);

- *Segunda etapa de la plenitud* (1924-1936, se desarrolla la influencia más decisiva en la obra de Ortega, la de Heidegger, y pasa del puro "historicismo" al "biografismo raciohistoricista");

- *Expatriación* (1936-1955, no hay cambio filosófico y apenas si publicaciones).

2. J. Ferrater Mora: haciéndose cargo de la dificultad de formalizar el pensamiento de Ortega, lo considera un "sistema abierto" y emplea el "método biográfico" para la exposición de su filosofía (1958, p. 18) y distingue tres estadios fundamentales "en el desenvolvimiento intelectual orteguiano":

- 1902-1914, estadio del objetivismo;

- 1914-1923, estadio del "perspectivismo", que es doctrina y método;

- 1924-1955, estadio del "raciovitalismo".

3. C. Morón: su propuesta tiene el valor de haber sido de las primeras en establecer una periodización de Ortega a tenor de sus principales influencias:

> "En la primera la vida no es la realidad radica; el aspecto primero y radical de la vida es el ideal, la realización de la cultura como norma ética; en la segunda, el aspecto radical es la situación, la salvación de la circunstancia. En la tercera, la fuerza del impulso vital. En la cuarta, la facticidad proyectora, en torno a la cual se organizan los demás

aspectos. Sobre cada uno de estos estadios se proyecta la luz de un filósofo alemán: Cohen, Scheler, Spengler, Heidegger, respectivamente" (Cfr. 1968, p. 81).

4. J. P. Borel: ve la evolución de Ortega como el "despliegue" de "un todo del que no se puede apartar un fragmento sin riesgo, aunque *in abstracto* sea el más importante" (1969, p. 42). Hecha la observación, no obstante, Borel propone el siguiente esquema:

- 1902-1913 (aparición de los temas, surge en encuentro del hombre con su circunstancia);
- 1914 (primera etapa, la filosofía remonta las primeras contradicciones nacidas de la confrontación de la conciencia con el mundo);
- 1915-1922 (época de transición, a pesar del conflicto que las opone, la razón y la vida aparecen como inseparables);
- 1923 (segunda etapa, surge la noción de "razón vital");
- 1924-1932 (época de transición, se experimenta la razón vital y se afirma como método);
- 1933-1935 (tercera etapa, enriquecida con una dimensión histórica funda un sistema);
- 1939-1940 (cuarta etapa, la razón histórica expresa la totalidad de la circunstancia humana), 1941-1942 (última etapa, la historia aparece como un progreso pero también como una posible falsificación).

5. P. Cerezo: propone como clave de compresión del proceso filosófico de Ortega su obsesiva huida del "subjetivismo idealista", dividendo su obra en la etapa del objetivismo eidético o neokantismo, etapa de la fenomenología y etapa de la razón vital (1984, p. 257 y s.). P. Cerezo considera que el par "cultura-vida" es una especie de "radical" que recorre toda la filosofía de Ortega, de ahí que interprete su evolución en el tránsito de la cultura como principio (primera etapa neokantiana) al ensayo

de la vida como principio (tercera etapa), habiendo entre una y otra una fase intermedia en la que gracias a la fenomenología Ortega logra la unión funcional de la cultura y la vida (1984, p. 16 n.).

6. A. Gutiérrez Pozo: muy en consonancia con el planteamiento de P. Cerezo, A. Gutiérrez considera la idea de vida o de razón vital como concepto fundamental de la filosofía de Ortega, y partir de él distingue (Cfr. 2003, pp. 23 y ss.):

- Una primera etapa juvenil neokantiana –mocedades-, donde la idea de vida es entendida desde Leibniz y Kant ("Adán en el paraíso".

- Desde 1911, pero especialmente desde 1914 y hasta 1928, transcurre la "primera navegación": Ortega constituye su filosofía personal, en relación directa con la fenomenología de E. Husserl. En este periodo hay dos momentos. Uno en torno a *Meditaciones* (1914) en el que Ortega elabora las nociones fundamentales de vida, logos, mundo vital, conciencia, ejecutividad; otro en torno a "El Quijote en la escuela" (1920) en el que Ortega vuelve a acercarse a F. Nietzsche, pero condicionado por la fenomenología.

- En 1929 Ortega comienza la "segunda navegación", cuyo impulsor y adversario fue M. Heidegger, quien le hizo ver que no había sido fiel al método fenomenológico en su descripción de la idea de la vida, dadas las adherencias todavía intelectualistas y psicologistas que conservaba. A partir de ahí Ortega emprendió la tarea de una ontología fenomenológica de la vida humana estrictamente apegada al acontecimiento vital.

7. J. T. Graham: reconoce en la filosofía de Ortega la misma voluntad de sistema que el propio Ortega reivindicó para su pensamiento y que, en cambio, tantas veces se ha puesto en cuestión. La clave para comprender unitariamente la filosofía de Ortega, dice J. T. Graham, reside en el descubrimiento de sus secretas raíces pragmatistas, sobre todo en el pensamiento de W. James y también, pero en bastante menor medida, en el de J. Dewey, y solo mínimamente en el de Peirce y de Quine. Más

aún, el pragmatismo, cree J. T. Graham, no solo hilvana internamente su filosofía, sino toda su obra, incluida su dedicación a las ciencias humanas y sociales. En su intento de mostrar el carácter unitario y sistemático de la filosofía de Ortega, J. T. Graham considera dos factores principales:

- En primer lugar, la "filosofía de la vida" (con historia), como categoría general, capaz de integrar en sí buena parte del pensamiento de Ortega, en concreto el componente existencialista y fenomenológico, que así, tal cual, en sentido estricto y máximamente académico, el propio Ortega muy pronto rechazó porque, decía él, se le quedaban pequeños.

- En segundo lugar, el pragmatismo, como fundamentación metafísica de todo su complejo sistema.

De manera que J. T. Graham, y esta es la novedad sustancial de su estudio, incorpora el pragmatismo al punto central, vitalista e histórico, del pensamiento de Ortega, definiéndolo como una "pragmática filosofía de la vida". Así, la tesis de J. T. Graham afirma que Ortega:

- Primero, empleó la devoción del neokantismo a la cultura para compensar la excesiva hostilidad de Nietzsche a todo lo recibido de la tradición, como si fuera "falso, malo y perverso", aunque de su juvenil afición nietzscheana se llevara para siempre la intuición de la vida, la perspectiva y la historia, junto al estereotipo del héroe como hombre fuerte.

- Segundo, usó el "empirismo radical" de W. James para escapar del idealismo, primero de Cohen y después de Husserl. Según J. T. Graham, Ortega ya en 1910, había confeccionado una metafísica, de carácter realista y de fuerte inspiración jamesiana, que no era sino el soporte teórico de su original y primera intuición: la vida entendida como la "unidad dual" de "uno mismo y sus circunstancias".

- Tercero, se valió del método fenomenológico de E. Husserl para subsanar la deficiente noción de verdad del pragmatismo, el cual,

> no obstante, de modo casi natural, dice J. T. Graham, lo habría de conducir primero hacia la fenomenología y después hacia el existencialismo y el historicismo. Si James ya había apuntado a la fenomenología, dice J. T. Graham, Ortega la buscó con impaciencia, igual que el historicismo y el "existencialismo", para el desarrollo de su filosofía de la vida.

Por nuestra parte, hemos decidido no asumir ninguno de estos modelos, aun aceptando el mérito que tienen todos, y en especial la propuesta de J. T. Graham, dada su innovadora consideración de la influencia del pragmatismo en Ortega, consiguiendo en efecto una visión muy unitaria de su filosofía; de Ferrater Mora, dado el "método biográfico" que tan orteguianamente intenta aplicar al propio Ortega; y de C. Morón por ser pionero en haber tenido en cuenta las fuentes empleadas por Ortega en la solución de este asunto.

Mas nuestra investigación no es histórica, así lo haremos constar en más de una ocasión, y no tenemos, por tanto, intención de hacer ninguna aportación relevante al respecto de este enredoso asunto. Como J. L. Abellán, pensamos que la filosofía de Ortega está interiormente escindida entre su auténtico ser circunstancial y su matizada aspiración, no obstante, a la sistematicidad (Cfr. 1966, p. 87). Nos agrada mucho el énfasis que P. J. Chamizo hace en explicar que la filosofía de Ortega es un ejercicio de su doctrina de la circunstancia, y en hacer ver cómo Ortega, a quien pone en contraposición a Spinoza, optó por ser un "filósofo vulgar", de los que en lugar de empezar su reflexión por lo más "elevado", lo hacen por lo más nimio y cercano (Cfr. 1990, p. 91). A diferencia de J. T. Graham no hacemos especial problema de la falta de obras en las que Ortega haya vertido su filosofía en forma de sistema.

En nuestra opinión, lo más conveniente es dejar a Ortega ser Ortega, y respetar su peculiar forma de ser filósofo y de hacer la filosofía, con sus luces y sombras. De ahí que no tomemos con especial empeño el problema de la periodización y sistematicidad de su pensamiento. Más aún, de ahí que ni siquiera estemos convencidos de que esta cuestión pueda ser definitivamente resuelta, al menos sin desfigurarlo en el propio intento, y ello, como poco, por estas dos razones:

- Primera: su filosofía, además de ser una doctrina, es "algo" que le "aconteció" al hombre de carne y hueso llamado José Ortega y Gasset (Cfr. "Medio siglo de filosofía", pp. 5 y s); sus "ideas" no son sino la parte "grisácea" o estrictamente teórica de algo mayor que son los "draomas" que constituyen el "quehacer" de su vida.

- Segunda: Ortega decidió hacer un uso muy personal de sus fuentes: de una parte, las más de las veces, no dando cuenta de ellas; y de otra parte, "centrifugándolas".

Por eso, aun a riesgo de ser demasiado simples y de ser acusados de pasar de puntillas sobre esta cuestión, metodológicamente solo hemos hecho estas dos opciones:

- En primer lugar, tal y como diremos enseguida en este capítulo introductorio, para "orientarnos" en su filosofía nos valdremos de las indicaciones expresas que el propio Ortega fue haciendo de su pensamiento en el desarrollo de su obra, muchas de las cuales, no obstante, permanecieron inéditas hasta después de su muerte. Tales indicaciones, a pesar de la consabida manía de ocultar sus fuentes y de no mostrarse diáfano a la vista de todos, a pesar también de su cansino prurito de originalidad e independencia intelectual, nos parecen veraces, y porque veraces quizás precisamente póstumas.

- En segundo lugar, y con arreglo a lo anterior, las únicas "categorías" (si es que técnicamente pueden llamarse así) que aplicaremos al pensamiento de Ortega son las que él mismo o bien aplicó a su obra y con las cuales interpretó asidua o puntualmente su trabajo filosófico, o bien las aplicó al trabajo de otros para su interpretación y estudio.

De manera que todo nuestro "ordenamiento" de la filosofía de Ortega se ciñe al manejo de las categorías de

- "**navegación**", que él usó habitualmente como imagen hermenéutica de sí mismo a partir de

1930-1932, y con la que nos referiremos a las dos grandes etapas o periodos fácilmente distinguibles en su evolución;

- "**centrifugado**", que él usó esporádicamente en 1930 sólo para explicar su relación con el pragmatismo, y que a nosotros, que obviamente la hemos hecho *Leitmotiv* de esta investigación, nos parece una imagen con gran rentabilidad hermenéutica para comprender la manera en que Ortega hizo su filosofía;

- las llamadas "**categorías del contexto**", que él definió en 1953 para aplicarlas a Parménides y Heráclito, y que nosotros se las aplicaremos a él mismo para comprender cuál es su "nivel de radicalismo";

- y finalmente, y para referirnos al "pensar contra" como una de las "categorías del contexto", también nos valdremos de la expresión "**gigantomaquia**", con la que Ortega describió la relación intelectual entre Newton y Leibniz (Cfr. 8, IPL., p. 88), y con la que nosotros calificaremos la refriega intelectual de nuestro autor con Descartes, M. Heidegger, Aristóteles y G. W. Leibniz.

Como puede observarse, y ello es manifiesto incluso en la misma compostura del índice de nuestro trabajo, damos mucha relevancia al carácter "adversativo" de la filosofía de Ortega. A nuestro parecer C. Morón, y los que después han seguido su misma pauta metodológica, llevaba razón cuando propuso una periodización de la filosofía de Ortega a tenor de cuáles eran las fuentes por él empleadas en cada momento de su trayectoria. Recuérdese, por ejemplo, la revolución que Ph. W. Silver y B. R. Orringer ocasionaron con sus descubrimientos en el panorama de los estudios sobre Ortega.

Sin embargo, nuestra idea es que se nos escaparía algo importante y muy característico de Ortega como filósofo si, además de conocer cuáles fueron sus fuentes de inspiración tan exhaustivamente como nos sea posible, no tenemos suficientemente en cuenta el modo "adversativo" con el que las trató. Por eso celebramos que C. Morón también hablara del "carácter reactivo" de la filosofía de Ortega. Con sigilo, de todas tomó algo

que incorporó a su debate interior. Con estruendo, a todas las criticó por su falta de radicalidad ontológica o por sus extravíos relativistas.

3

Cfr. J. T. Graham (1994), p. 51. Esta misma imagen la usó Ortega en *Qué es filosofía*, haciendo alusión a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz y a San Juan Clímaco, para describir lo que le pasaba al místico cuando intentaba explicar, tras su travesía ultramundana, la experiencia de lo inefable (Cfr. 7, QF., p. 340). Aunque J. T. Graham nada dice de la procedencia de su imagen, dado su exhaustivo conocimiento de la obra de Ortega, no parece arriesgado suponer que su uso pueda estar inspirado en el empleo ya mencionado que el propio Ortega hizo de ella.

4

No es cierto que todas opiniones que suscita la filosofía de Ortega puedan catalogarse sin más entre las de quienes hacen apología de él y las de quienes por el contrario lo denostan. Como muy acertadamente apunta A. Regalado, entre una y otra actitud cabe otra más, que oscila entre la indiferencia y el desprecio y que entiende que la filosofía de Ortega es un "pensamiento conceptualmente débil" (Cfr. 1990, p. 16).

5

Quien desde la cátedra de metafísica enseñaba que el hombre conoce para vivir y no vive para conocer (Cfr. 5, EA, pp. 301 y ss.) y se afanaba en comprender el "tema de su tiempo" no podía convertir la filosofía en preciosismo intelectual, dando la espalda a sus vicisitudes circunstanciales. De ahí que Ortega se ocupara de todo cuanto creyó necesario para hacerse cargo de su tiempo, y además de escribir sobre filosofía, también escribiera sobre sociología y arte, sobre historia y literatura, sobre política y ciencia... Los doce volúmenes de sus *Obras Completas* dan buena cuenta de tan extenso y variado índice de asuntos.

En este sentido, y como confirmación de lo dicho, recuérdese que J. Ferrater Mora, en la "Introducción" de *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, comienza refiriéndose a la casi increíble

variedad de los intereses intelectuales del filósofo:

> "Es cierto que Ortega no escribió novelas ni obras dramáticas y que fue muy fiel a un género literario: el ensayo. Pero aun dentro de este marco no parece haber tema que Ortega no hubiese rozado. Basta hojear los miles de páginas de sus *Obras Completas* para advertir que apenas exagero. En ellas encontramos escritos muy diversos: artículos de crítica pictórica y literaria; ensayos y discursos políticos; descripciones de paisajes; interpretaciones históricas y sociológicas; estudios filosóficos, incluyendo algunos de alcance largo y sostenido" (pp. 13 y s.).

De manera que esta variedad de intereses, añade J. Ferrater Mora, y nos importa mucho este comentario porque pensamos como él, hasta cierto punto, entorpece el estudio de un autor como Ortega, cuyo proyecto filosófico es difícilmente formalizable en un "sistema cerrado" (p. 15).

Al respecto de este asunto, J. T. Graham es casi del mismo parecer que J. Ferrater Mora: Ortega era omnívoro en sus lecturas, ecuménico en sus intereses y esfuerzos, y enciclopédico en sus intentos (Cfr. 1994, p. 17). De ahí que

> "su pensamiento no pueda categorizarse ni ser presentado simplemente como una filosofía académica más, con límites precisos entre su metafísica, epistemología, ontología, ética y lógica. Tan afinados límites casi no existen en su filosofía, mucho menos en su pensamiento como todo" (1994, p. 28).

De hecho, recuerda J. T. Graham, Ortega llegó a decir de sí mismo lo que Terencio: "soy hombre y nada humano me es ajeno" (1994, p. 28). Como J. Ferrater Mora y J. T. Graham, también a nosotros nos parece muy oportuno, a la hora de estudiar a Ortega, hacer este tipo de consideraciones preliminares sobre su obra, y ello no como falsa excusa que intente justificar el carácter asistemático de su filosofía, para esconder así un posible defecto tras la virtud de la gama tan amplia de asuntos de los

que se ocupó, sino para comprenderla y respetarla en su original hechura.

A nuestro juicio, la filosofía de Ortega es un "quehacer circunstanciado", en continua evolución e incesante progreso, algo que, en efecto, "aconteció" al hombre José Ortega y Gasset y que, dadas su impronta e intrincación circunstancial y biográfica, difícilmente puede esquematizarse sin hacer de ella un fósil de sí misma.

Por tanto, nos parece que la gama tan amplia de asuntos que Ortega trató, y que tanto dificulta la organización interior de su obra y de su pensamiento, es consecuencia de este "modo circunstancial y biográfico" de ser intelectual que él adoptó, lo cual es algo imposible de obviar en cualquier investigación honesta de su pensamiento, pues una amputación de este género sería algo así como dejarnos a la espalda una parte misma de la verdad que se pretende conocer.

La multiplicidad caótica de las circunstancias se refleja en su obra y con ello hay inevitablemente que contar. En este sentido, no tendríamos especial inconveniente en admitir una opinión como la emitida respecto de esta cuestión por J. L. Abellán, quien descubre una contradicción entre el pensar circunstancial de Ortega y su aspiración y afán de pensar sistemático (Cfr. 1964, p. 87).

No obstante, no estaríamos dispuestos a aceptar que el pensar de Ortega sea asistemático ni que sus veinte últimos años fueron espacialmente estériles. Una cosa es la forma expresa e impresa de su pensamiento, y otra la coherencia interior de su doctrinario filosófico. Puestos a buscar un principio ordenador de su pensamiento, nos gusta la idea de P. Cerezo (1984, p. 256) y de A. Rodríguez Huéscar (Cfr. 1984, p. 45), de que lo que aglutina el pensamiento de Ortega es su esfuerzo por superar el idealismo. La manera como lo hizo fue "centrifugando" las ideas de unos y de otros. En todo ello especial atención nos merece el caso concreto del pragmatismo.

6

Al respecto, son especialmente ilustrativas sus palabras en *Meditaciones del Quijote*:

> "Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos directo y de remediavagos; se suprimen en lo posible las notas al pie y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una alocución más orgánica, movida y personal" (1, MQ., p. 318).

El problema de las fuentes usadas por Ortega es de capital importancia para nosotros, pues, no en vano, nuestra idea es que, dado el modo tan personal que Ortega tuvo de tratarlas, no es inverosímil el planteamiento, al menos su posibilidad teórica, de que además de las consabidas fuentes continentales, su obra cuenta con otras "transatlánticas", aún por desentrañar.

En este sentido, no nos parece que la determinación tomada por P. J. Chamizo de exponer, sin más, la filosofía de Ortega al margen de cuáles fueran sus fuentes, sea del todo conveniente, y ello precisamente por el mismo motivo que él propone para proceder de este modo. Estudiar un filósofo, dice P. J. Chamizo, es conversar con él, viendo cómo se orienta hacia la verdad (Cfr. 1990, p. 55). A nuestro juicio, difícilmente podremos comprender a Ortega y seguirle la pista en su orientación hacia la verdad, sin saber que su filosofía es consecuencia de su continua conversación con otros filósofos, a los que unas veces admira y otras contradice.

7

6, EO., p. 354. En sus *Lecciones sobre la razón histórica* dictadas en Lisboa (1944) Ortega mostró su rechazo a la escritura de la filosofía en el "estilo de manual" (*Handbuch* o *Vademécum*) esgrimiendo al menos dos motivos:

- primero porque era una exigencia de la "gente": "sólo las gentes suelen necesitar que el filósofo se presente mal vestido y con caspa sobre los hombros y que hable o escriba en un estilo de Manual" (12, p. 275);

- segundo porque "nunca, jamás ha venido nada creador, importante y nuevo a la filosofía en un libro o discurso que tenga el estilo Manual" (12, p. 275).

Más aún, Ortega defendía que la filosofía, a pesar de ser una ocupación intelectual tan importante, no había poseído un *genus dicendi* propio, adecuado y normal; sino que cada "genial pensador" había tenido que improvisar el suyo; así, dice Ortega, en la "extravagante fauna literaria" de la historia de la filosofía, se encuentra con que

- Parménides escribió un poema y Heráclito usó aforismos; que Sócrates "charló" y Platón se valió de los diálogos;

- Aristóteles escribió los apretados capítulos de sus *pragmateias*;

- Descartes insinúa su doctrina en una autobiografía;

- Leibniz se pierde en los innumerables "dijes dieciochescos" de sus breves tratados;

- Kant espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina tan enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo...

Concluye Ortega que solo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en propaganda, fueron inventados los manuales (Cfr. ECD., 9, pp. 638 y s.). Es obvio que Ortega se hizo de un *genus dicendi* peculiar, del cual hablaremos más abajo.

8

El pragmatismo más que una "tradición" o "escuela filosófica" convencionalmente entendida es una especie de difuso "territorio filosófico" en el que sus miembros no comparten tanto un cuerpo doctrinal, claramente definido y perfilado, como un

común "aire de familia" y una misma "sensibilidad" o "espíritu" intelectuales. De ahí, por ejemplo, que F. C. S. Schiller, el filósofo inglés contemporáneo de W. James que hiciera del pragmatismo una audaz y sugestiva propuesta antropológica, dijera a A. O. Lovejoy -cuando éste, tratando de poner orden en el variopinto panorama del recién nacido pragmatismo, identificó hasta trece tipos distintos de pragmatismo- que existían tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas había (Cfr. en A. M. Faerna, 1996, p. 4, n. p.). Quizás esta falta de unidad doctrinal sea la causa

- por un lado, de la diversificación de temas y de estilos tan característica del pragmatismo y que tanto dificulta su "encajonamiento" en las rígidas clasificaciones hechas por los historiadores de la filosofía;

- y por otro lado, de la escasa identidad colectiva que el pragmatismo tuvo desde sus orígenes, resultando así que salvo W. James, ninguno de los otros dos autores pragmatistas de la primera hora quiso ser catalogados como tal. En este sentido son emblemáticos el artículo en que Peirce "regaló" a James el nombre de pragmatismo, modernamente rescatado y usado por él en la redacción de su máxima para la fijación y clarificación de los conceptos, y con el que, no obstante, tal y como James lo había interpretado y popularizado por América y Europa, ya no se identificaba en absoluto; y también el artículo en que Dewey ponía de manifiesto la inconsistencia epistemológica de la filosofía de James cuando transitaba ilegítimamente del concepto de "verdad" al de "bondad", y reivindicaba además la originalidad de su propio pensamiento pragmatista, renegando así de la obligación de tener que atenerse al uniformismo propio de una escuela filosófica.

No obstante, es cierto, y en ello coincidimos con J. Pérez de Tudela y con A. M Faerna, que el pragmatismo, a pesar de carecer de un canon teórico indivisible y determinado, tiene unas pocas "ideas seminales" que sus autores desarrollaron cada uno a su estilo en otras ciencias humanas, además de la filosofía, tales como el derecho, la educación, la

psicología, la sociología o la teoría política. Es por eso, dice A. M. Faerna, que

> "la influencia del pragmatismo solo se pueda apreciar en toda su magnitud precisamente en términos pragmáticos, es decir, atendiendo más a sus efectos discernibles en el pensamiento posterior que a su existencia sustancial como doctrina autónoma y separable" (1996, p. 5).

Lo cual, en su opinión, explicaría que el pragmatismo, más pronto que tarde, terminara por diluirse en otras corrientes de pensamiento, como la filosofía analítica, con las que guardaba cierta afinidad (Cfr. 1996, p. 1).

Sin embargo, esta típica y hasta cierto punto enojosa indefinición teórica del pragmatismo no es solo consecuencia de su propia tendencia y talante intelectuales, decididamente antifundamentalista y antiesencialista, sino también de las concretas vicisitudes en las que su nacimiento tuvo lugar, así como de la confusión existente desde el comienzo entre sus fundadores a propósito de cuáles eran las propias raíces de esta nueva forma de pensamiento en la más que bimilenaria historia de la filosofía occidental. Como diremos más adelante con mayores detalles, es obvio que el pragmatismo

- de una parte, es una filosofía norteamericana, elaborada originalmente en los Estados Unidos por intelectuales naturales de Norteamérica. De hecho, tal y como afirma Pérez de Tudela, el pragmatismo es

  > "la primera aportación propia y en pie de igualdad de los norteamericanos a la conversación filosófica iniciada en Jonia" (1990, p. 38).

- y de otra parte, que es una filosofía evidentemente entroncada en la filosofía continental europea, solo que la concreción de su enraizamiento es un asunto "oscuro", que dice Sini, y no exento de polémica y de controversia entre los estudiosos. Así, los filósofos pragmatistas se han sentido herederos de una casi interminable lista de autores procedente de "escuelas" y

> "tradiciones" dispares y antagónicas, que empieza en los clásicos Sócrates y Aristóteles, y acaba en los contemporáneos Alexander Bain y Nietzsche, pasando por F. Bacon, Berkeley, Kant, S. Mill, sin olvidar a Spinoza, Hume, Schopenhauer, Hegel, Darwin…

Seguramente, el pragmatismo es uno de los pocos casos de la historia de la filosofía no empeñado en presentarse ante sus colegas de profesión como el portador de una radical novedad intelectual, desconocida hasta el momento, cuyo hallazgo ha sido mérito de sus fundadores y primeros continuadores. Véase si no el subtítulo que el propio W. James ("Un nombre nuevo para viejos modos de pensar") puso a su programático libro *Pragmatismo*. Y téngase además en cuenta el esfuerzo del mismo Ortega, a pesar de estar tan poseído por el prurito de originalidad y de no querer tener dependencia escolar alguna, por hacer derivar su noción pragmatista del ser a partir del pensamiento de clásicos como Aristóteles, Descartes y Kant.

Habitualmente suele explicarse que el pragmatismo surgió a cuenta de Peirce, en el ámbito del (mal) llamado *Club de los Metafísicos de Boston* (Cfr. Sini, 1999, pp. 5 y 6); pero que como tal "movimiento" filosófico no fue conocido hasta que James, ya en la última década del S. XIX y primera del S. XX, después de su larga, fecunda e importante incursión por la medicina, la fisiología y la psicología humanas, se dispuso a elaborar su propia versión de aquel pragmatismo que -casi inadvertidamente- Peirce había enunciado -como fruto de su confrontación intelectual sobre todo con Wright y Green- en una "olvidada" tarde de 1873.

Sin embargo, de este orden de sucesos –así narrados- no debe concluirse, sin más explicaciones ni distingos, que Peirce es el discreto padre del (mismo) pragmatismo que James propaló veinte años después por América y Europa. Una cosa es que James elevara a relevante teoría filosófica el desapercibido pragmatismo de Peirce, y otra distinta que James –con gran fortuna intelectual por su parte- se inspirase en el específico giro pragmático de la filosofía de Peirce para concebir su propio pragmatismo, tan distinto además del pragmatismo de Dewey.

En su momento esta genética diversidad u originaria pluralidad característica del pragmatismo, e inusual en el resto de los "movimientos" filosóficos de Occidente, nos posibilitará decir que la filosofía de Ortega, a pesar de que fuera tan crítico con algunos asuntos relevantes del pensamiento de Peirce, James y Dewey, tiene una intensa "impronta pragmática", tanto más evidente cuanto más nos internamos en su "segunda navegación". Así, el hecho de que Ortega no subscriba inopinada ni asépticamente el pragmatismo de James, rebelándose contra su subjetivismo psicologista, ni el pragmatismo de Dewey, volviéndose contra su reduccionismo funcionalista, no invalida nuestra idea acerca del presunto pragmatismo de su filosofía. En el transcurso de nuestro trabajo mostraremos cómo en Ortega, aun después haber "centrifugado" el pragmatismo, principalmente de sus excesos epistemológicos, son bien reconocibles las "ideas seminales" o el "aire de familia" o el "espíritu" típico de los pragmatistas.

En nuestra opinión, la primera nota de identidad del pragmatismo, de la cual se desprende el resto de sus elementos característicos, es el antidualismo. Como consecuencia de este primer y más elemental de sus rasgos, el pragmatismo es antifundacionalista, tanto de signo racionalista como empirista.

Los pragmatistas procuran una comprensión de la realidad más allá o más acá de toda suerte de enconamientos paradójicos y de venerables y muy respetadas antinomias intelectuales, es decir, fuera del ámbito teórico en donde éstas surgen inevitablemente como consecuencia de las premisas de las que naturalmente se parte y espontáneamente se dan por buenas, tales como los opuestos alma y cuerpo, acción y teoría, idea y *empiria*, materia y espíritu, historia y naturaleza… El pragmatismo representa el esfuerzo por no pensar a través de la misma trama intelectual y teórica en la cual han sido urdidos los dualismos, los cuales no son intrínsecos a la realidad sino al hombre cuando piensa sobre ella desde determinados presupuestos.

Según A. M. Faerna (Cfr. 1996, p. 7), esta necesidad de síntesis y de superación de los dualismos vendría causada por la continua oscilación de la filosofía en su desarrollo histórico entre el extremo de las explicaciones de cariz materialistas

y el de las explicaciones de cariz espiritualistas, de modo que ni el uno ni el otro, después de tantos bandazos, se hubiera mostrado suficientemente competente y capaz para dar cuenta de la realidad, y en especial del hombre y cómo éste se relaciona con el mundo.

A nuestro parecer, la clave de esta comprensión antidualista de la realidad radica en la sustitución de la categoría del fundamento por la categoría de la relación. Se trata de comprender y de aceptar que nada hay que sea "aparte" o "distinto" de lo que "hay", y en lo cual supuestamente lo que "hay" descansa y encuentra "reposo ontológico", como si de su fundamento y su razón de ser se tratara. Nada hay con una determinación absoluta de sí mismo, sino siempre relativa.

Pero además, desde su nacimiento, el pragmatismo tuvo muy en cuenta a la ciencia de su tiempo, tanto que Peirce y James tenían formación universitaria en ciencias. En este sentido, R. del Castillo sostiene la tesis de que el pragmatismo surge de la naturalización del idealismo postkantiano (Cfr. 1995, p. 23).

Así, por ejemplo, aunque Peirce y James siempre mostraron ciertas reservas hacia sus tesis, la influencia de la teoría de la evolución de Darwin fue muy influyente en el pragmatismo, contribuyendo decisivamente, sobre todo en el caso de Dewey, las ideas de que la evolución no sucede a expensas de una ninguna previsión teleológica y de que el progreso de las especies avanza con "ceguera teleológica" (Cfr. 1995, p. 196).De ser esto cierto, la pretensión de un fundamento de la realidad, anterior a ella, garante de su sentido, es absurda. La realidad son los hechos que suceden. Sin otro trasfondo ontológico.

Pero también incidió en el pragmatismo, de nuevo en el Dewey, las formidables innovaciones científicas que supusieron la teoría de la relatividad de Einstein y el principio de indeterminación de Heisenberg. Ambos episodios contribuían a no entender la realidad de manera dualista, incluso lo exigían. En el orden físico y material no hay nada absoluto, fijo, inamovible, en sí… muy al contrario, todo es relativo.

9

De sobra sabemos en qué circunstancias transcurrió este curso, que salvo las primeras lecciones, al ser cerrada la Universidad Central de Madrid en 1930 por causas políticas, hubo de ser impartido en "la profanidad de un teatro". Así, lo que de otra forma, hubiera sido una mera actividad académica, con un moderado auditorio, se convirtió en todo un acontecimiento sociocultural para Madrid, con un inusual aforo.

Al relatar estos hechos, y sin más pretensión que la de hacer ver sus evidentes coincidencias formales, pues las posibles coincidencias de fondo habremos de analizarlas con sumo cuidado más adelante, no podemos evitar el recuerdo de aquellas sesiones multitudinarias que W. James organizó veinte años antes para difundir sus nociones de pragmatismo entre la sociedad norteamericana.

Igual que W. James no quiso hacer del pragmatismo un asunto estrictamente escolar, sino una especie de "nueva religión" que ayudara a la sociedad norteamericana a sobrellevar el peso de la vida, Ortega tampoco quiso hacer filosofía a la sazón alemana sino a la manera que su país y sus conciudadanos españoles más necesitaban.

A W. James Ch. S. Peirce y J. Dewey los criticaron por su improcedencia lógica y su falta de rigor académico; y con Ortega pronto sus contrincantes dudaron de su verdadera valía filosófica, considerándolo más un periodista ilustrado que no un genuino metafísico. Así, por ejemplo, V. del Carro en 1928 acusó a Ortega de ser un ensayista que desflora cuestiones sin resolver científicamente ninguna (referencia tomada de S. Tabernero, 1978, p. 255); V. Chumillas no se quedaba atrás con la publicación en 1940 de su libro *¿Es don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?*; Roig Gironella dijo en 1946 de Ortega que era un histrión de la filosofía, la cual la practicaba como espectáculo; D. Marrero dijo de Ortega en 1949 que era una especie de "centauro" y de híbrido, a medio camino de la filosofía y del periodismo (Cfr. 1947, pp. 15, 21 y 51)...

10

Cfr. IP., p. 392. En tan tempranero texto de *Investigaciones psicológicas* Ortega habla del

"sistema de la razón vital" como el caso desconocido (todavía en germen y pendiente de ser formalmente descubierto) de un sistema cognitivo capaz de exponer la "verdad descriptiva" de las cosas. Inmediatamente antes a esta referencia, Ortega acaba de distinguir entre la "verdad descriptiva" y la "verdad explicativa", haciendo ver cómo ésta última, en ningún caso, puede tener efecto retroactivo sobre la primera. Los fenómenos, ha dicho Ortega,

> "son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece" (IP., p. 391).

Así, ninguna proposición de las ciencias de la realidad –como por ejemplo de ciencia la física– puede influir en las ciencias fenomenológicas y puramente descriptivas –como por ejemplo la lógica, la ontología, la matemática y

> "aun otras (más) todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad" (IP., p. 392).

Entre ellas, ya lo hemos indicado al principio, se encuentra el "sistema de la razón vital". Es curioso, y por eso lo hacemos notar, que Ortega, que apenas si unas pocas páginas después, va a arremeter contra el subjetivismo, el relativismo y el escepticismo, de los cuales el pragmatismo es un episodio contemporáneo, ahora en cambio diga, como quien no quiere la cosa, que el pragmatismo, aunque sea una forma "pobre" y "absurda" de conocimiento, anda cerca del mencionado "sistema de la razón vital". Más curioso se nos vuelve este comentario si además tenemos en cuenta que Ortega en esta época se encuentra en la pleamar de su afición a la fenomenología de E. Husserl.

No obstante, y para terminar este comentario, además de haber señalado la imprecisa relación o semejanza que el propio Ortega ha establecido entre la "razón vital" y el pragmatismo, hagamos ver que nuestro autor reconoce muy a las claras la dificultad que experimenta para exponer el problema formal de este nuevo sistema, el cual, por tanto, a la fecha de 1915-1916, parece que solo vislumbra, barrunta y apunta, pero ni describe, ni define, ni explica.

La siguiente serie de menciones a la "razón vital" las encontramos en *El tema de nuestro tiempo*,

en donde, si bien Ortega propone el tránsito de la "razón pura" a la "razón vital", tampoco llegará a decir con la exactitud que nos gustaría qué es y en qué consiste ésta.

11

Las primeras referencias de Ortega a la "razón histórica" datan de 1924, y las encontramos en "El sentido histórico", un escrito cuya primera mitad fue publicado en *El Sol* el 10 de julio (Cfr. 3, pp. 260 y ss.), y el resto en *Las Atlántidas*. En uno y otro lugar, Ortega anota la idea de que la razón queda incompleta si se la reduce a ser razón lógica y matemática. A la "antigua razón", dice Ortega, hay que añadir la "razón histórica".

Las próximas menciones de Ortega a la "razón histórica" que hemos encontrado son de 1934. La primera de ellas la hallamos en "Abenjaldún nos revela el secreto" (*El Espectador*), en donde afirma Ortega que el término "razón" en uso de la expresión "razón histórica" ha de entenderse

> "en el sentido que esta palabra tiene cuando decimos que el diámetro tiene determinada 'razón' a la circunferencia" (Cfr. 2, p. 681).

Es decir, para Ortega, que acaba de explicar que cada trozo de la Tierra posee un "determinado coeficiente histórico" o "razón histórica" (este mismo ejemplo lo expondrá con más detalle en *Ideas y creencias*), todo lo humano, y en ello (nos ha dicho en "El sentido histórico") va incluida la cultura, tiene una magnitud histórica y una fecha de nacimiento. Nada hay que sea "ucrónico" para Ortega. Ortega ya parece tener a punto el "ácido" de la historia para verterlo sobre la "base" de la naturaleza, y esperar a que se produzca su disolución temporal o "historificación".

El resto de las menciones de 1934 a la "razón histórica" lo localizamos en *Historia como sistema*, en donde el uso de esta expresión, en lugar de "razón vital", ya es común y reiterado. No obstante, en una nota a pie de página de *Historia como sistema*, al anunciar la inminente publicación de *El hombre y la gente* y *Sobre la razón viviente* (Cfr. 6, HS., p. 44), vemos que Ortega todavía emplea una vez más la anterior expresión ya en desuso.

En adelante, a partir de esta fecha, Ortega dejó de hablar de la "razón vital", incluso para referirse al título de esta "inminente publicación", que ya será siempre *Aurora de la razón histórica*. De hecho, pocos meses después, a un manuscrito del 4 de junio de 1935 Ortega ya lo titula *Aurora de la razón histórica* (Cfr. 12, RHL., p. 326).

12

Así, haciendo ver que una cosa era su ensayo de fundar la filosofía en la idea de la vida y otra distinta la "insuficiente expresión o formulación impresa" de aquel, Ortega defendió el valor y el mérito de su filosofía de la vida -la segunda tras de Dilthey- ante otros ensayos contemporáneos, pero sobre todo frente a M. Heidegger (Cfr. 12, RHBA., p. 192). De hecho, en una larga nota a pie de página, en 1933, Ortega se refería al pensamiento de M. Heidegger como formalmente inconcluso, y al suyo solo como inadecuadamente desarrollado en forma *impresa* (Cfr. 4, GDD., p. 403).

También nosotros, de alguna manera, hacemos la misma distinción: una cosa es el pensamiento o el ideario fundamental de la filosofía de Ortega, congruente y bien hilado, y otra su insuficiente exposición discursiva o su incompleto desarrollo sistemático. En la misma línea de L. Villoro, nos parece que Ortega fue un pensador más intuitivo que rigurosamente conceptual (Cfr. 1984, pp. 43 y ss.). Algo parecido anota J. L. Abellán cuando afirma que el estilo literario de Ortega es poco riguroso y muy tendente a la metáfora (Cfr. 1964, p. 77). En este sentido, A. Gutiérrez dice, incluso, que Ortega supeditó el concepto a la metáfora y la narración, que eran los métodos apropiados de la "razón vital" (2003, p. 7).

En realidad, nos parece que Ortega, como filósofo, fue aquello en lo que él hacía consistir el progreso de la filosofía, que no era algo lineal sino a base de "subitáneas fulguraciones", cada una de las cuales se convertía en un nuevo principio o centro desde donde trazar un nuevo círculo o punto de vista, en el que todo se ve de una manera nueva (Cfr. 12, RHBA., p. 161). Así, sucede, que Ortega usa distintos "motivos" o "imágenes" para referirse a las mismas cosas, y también al revés, que usa un mismo "motivo" o "imagen" para explorar cosas distintas, con lo cual resulta que su filosofía, más

que un esquema perfilado, tiene un imaginario propio y característico (Cfr. 4, GDD., p. 404).

En este sentido decimos nosotros, y por eso hablamos técnicamente de "impronta" en el desarrollo de esta investigación, que Ortega en su filosofía procede como un "pintor impresionista", cuyos cuadros, hechos con trazos sueltos, rápidos y gruesos, con formas indefinidas y con intensas manchas de color, están diseñados para ser vistos a media distancia. Al pintor impresionista no le interesa la precisión ni la exhaustividad del dibujante.

En cambio, el "pintor realista" es eleático e intelectualista, y queriendo ser un fiel reproductor o intérprete de la realidad, no hace sino fracasar en su intento, pues pinta una realidad que no es real, una realidad que no existe. El pintor realista ejecuta la pintura como el intelecto ejecuta el conocimiento, fijando y cosificando la realidad, poniendo una realidad ideal en el lugar de la realidad real. Por el contrario, el pintor impresionista tiene el afán de captar la luz de un instante, por eso se apresura. A fin de cuentas sucede que el pintor impresionista, que renuncia a dar los detalles, es verdaderamente realista, pues respeta heráclitamente la realidad en su imparable fluir.

Hechas estas comparaciones pictóricas, nos parece que no podemos acercarnos demasiado a la filosofía de Ortega so pretexto de rigor, pues su encanto se desvanece. Conocer la filosofía de Ortega no exige sistematizarla, porque eso es quitarle la vida para después hacerle la autopsia y después conservarla momificada en un frío esquema. La filosofía de Ortega merece la pena aún con su "holgura" conceptual y aún con la "oscilación" de su incierto "sistema", igual que el cuadro impresionista merece la pena aun con su "desenfocada" visión.

A tenor de estas consideraciones, puede ahora comprenderse mejor por qué, entre otras razones, hablamos en esta investigación de la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega.

No obstante, también hemos de decir, después de esta reivindicación de Ortega como filósofo "impresionista", que la evolución de su pensamiento no transcurrió sin orden ni concierto. Ni mucho

menos. Aunque Ortega como filósofo funcionara más de manera intuitiva que quizás conceptual, y además "discutiera" con la mayor parte de las filosofías que iba encontrando a su paso, sus cincuenta años de carrera intelectual estuvieron regidos por un programa claro y bien definido.

13

Ortega era muy dado a proceder circularmente en la averiguación y clarificación de las cuestiones filosóficas, acortando vez tras vez el radio de su circunvalación, hasta llegar a su núcleo mismo. Este método de investigación era entendido por Ortega como una aplicación "geométrica" o manera de hacer operativa la noción de verdad como *aletheia* o desvelamiento.

En este sentido, son muchos los ejemplos que podemos mencionar; pero quizás los más evidentes, además del recién reseñado de *Qué es filosofía*, sean la descripción de la vida como realidad fundamental en *Lecciones de metafísica* y la definición de filosofía en "Origen y epílogo de la filosofía".

De este particular se han dado cuenta J. San Martín y A. Rodríguez Huéscar. Por su parte, A. Rodríguez Huéscar (Cfr. 1966, p. 273) encuentra el primer indicio de esta manera de proceder de Ortega en un texto tan tempranero como es "Sobre el concepto de sensación" (Cfr. 1, p. 260). J. San Martín, con independencia de cuál sea su origen histórico, aprecia y pondera la importancia específica que este procedimiento circular de Ortega tiene en la obra *Qué es filosofía*, de modo que, a su juicio, la estructura del curso queda definida por los cuatro giros concéntricos dados por Ortega durante su exposición (Cfr. 1998, pp. 148 y ss.).

14

Cfr. 9, ME., pp. 320 y ss. En efecto, tal y como M. I. Ferreiro Lavedán ha destacado en su reciente recensión del tercero de los trabajos de J. T. Graham (*The Social Tought of Ortega y Gasset*), Ortega explicó en su "De Europa meditatio quaedam" que la verdad es útil precisamente porque no es útil. Tiempo tendremos en el transcurso de nuestra investigación de aclarar que Ortega criticó, más que el pragmatismo en sí mismo, las consecuencias epistemológicas en las que incurre quien hace un

reduccionismo utilitarista de las tesis pragmatistas. Tal es el caso, por ejemplo, de su comentario -tan laudatorio como crítico- del ideal practicista, que no pragmatista, del hombre como "aventurero" que Pío Baroja expone en su obra literaria (Cfr. "Contra el practicismo de Pío Baroja"). En la misma línea que M. I. Ferreiro Lavedán, J. Zamora -y con él acaba la nómina por nosotros conocida de los estudiosos españoles que hasta la fecha se hayan hecho cargo de la cuestión del presunto pragmatismo de Ortega y que tengan además conocimiento de los trabajos de J. T. Graham (también sabemos de una referencia de A. M. Faerna en 1996, p. 70, n. p.)- desestima la tesis de que la metafísica de Ortega tenga la base pragmatista de James, dado su menosprecio del utilitarismo; otra cosa es, añade J. Bonilla, que Ortega sintiera interés por el vitalismo de James (Cfr. 2002, p. 506, n. p. 147).

Por ahora, y al hilo de la mencionada reseña de M. I. Ferreiro Lavedán (Cfr. Revista de Estudios Orteguianos, nº. 7, pp. 267 y ss.), que hemos traído en refuerzo del aparente contrasentido de nuestras sospechas pragmatistas acerca de la filosofía de Ortega, nos interesa hacer ver el fortuito paralelismo existente entre el argumento que nuestro autor emplea contra el utilitarismo pragmatista de quienes defienden que la verdad es lo útil, en clara alusión a W. James, y uno de los argumentos que Ch. S. Peirce (¡precisamente el padre del pragmatismo norteamericano!) más emplea para distinguir el "método científico" de los métodos de la "tenacidad", de la "autoridad" y del "apriorismo".

Así, el método científico, dice Ch. S. Peirce, a la corta tiene menos ventajas prácticas que los otros, ya que la ciencia no sabe de urgencias vitales. Lo que los demás métodos garantizan de inmediato, explica Ch. S. Peirce, la ciencia lo asegura a la larga -*in the long run*-, y solo por eso es capaz de apaciguar nuestras dudas inmediatas (Cfr. P. Kurtz, 1972, pp. 60 y ss.). Sírvanos este apunte infrapaginal, hecho tan al principio de nuestra investigación, como una muestra anticipada de un par de cosas:

- Primero: de hasta qué punto Ortega pudiera ser un buen conocedor de la obra de Ch. S. Peirce, de W. James y de J. Dewey.

- Segundo: de hasta qué punto es complejo el trabajo, que tenemos por delante, de desenmarañar lo que Ortega hizo con el pragmatismo. Quizás Ortega, para criticar los excesos epistemológicos del pragmatismo, y por ahora quede solo como sospecha, se valiera, al menos en parte, además de las opiniones de M. Scheler, de las críticas que el propio Ch. S. Peirce esgrimió contra el uso que W. James hizo de la fórmula pragmática que él había concebido.

15

Así es como nos surge la categoría o imagen hermenéutica del "centrifugado". Ya dijimos, aunque entonces solo fue apuntado sucintamente, que con ella nos íbamos a referir a la parte "adversativa" de la filosofía de Ortega, que no es poca. Ortega

- no quiso ser idealista, pero no renunció a su "resolución de verdad";

- no quiso ser escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad;

- no quiso ser pragmático, pero aceptó que el hombre es "un haz de actividades" y que el conocimiento es una "tarea";

- no quiso ser historicista, pero postuló una "razón histórica" y precipitó la historia como si de un ácido se tratara sobre la naturaleza de Lucrecio, fluidificando temporalmente su solidez ucrónica;

- no quiso ser existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre;

- no quiso ser vitalista, pero hizo de la vida de cada uno la realidad radical;

- no quiso ser fenomenólogo, pero creía en la intuición como modo de conocimiento sintético y preintelectual.

Con tantos "aires de familia", al hacer una valoración de Ortega solo nos caben dos alternativas: o juzgarlo un ecléctico, carente de originalidad y de sistema propio; o juzgarlo un

"centrifugador" y un "metabolizador" de las grandes tesis filosóficas de su tiempo –todas las cuales tenían algo profundamente verdadero y algo profundamente erróneo-, lo cual además está muy en consonancia con su visión del "pasado de la filosofía" como una "serie dialéctica de aciertos y errores" que hace avanzar a los discípulos respecto de sus maestros (Cfr. 9, OEF., pp. 349 y ss).

Por su parte C. Morón ha sido uno de los primeros estudiosos en hacerse cargo de esta parte "adversativa" de la filosofía de Ortega, hablando en su caso del "carácter reactivo" de la misma, el cual, dice él, es fruto del diálogo constante de Ortega con todas sus fuentes (1968, p. 442). P. Cerezo también ha subrayado con suficiente énfasis la importancia de este modo de comprender la filosofía de Ortega, pues de otra manera, afirma él haciéndose cargo del parecer de J. Marías, tenemos ante nosotros la imagen insostenible de un Ortega "adámico",

> "que desasido de toda influencia y casi a golpes de inspiración personal, se dispone a estrenar muy tempranamente un mundo filosófico. ¡No! La originalidad no puede tomarse en un sentido absoluto y la de Ortega no iba a ser una excepción a esta regla." (1984, p. 193).

Como J. Marías y P. Cerezo, también nosotros descartamos la idea de que Ortega tuviera una "adámica" inspiración personal de su noción fundamental de vida (Cfr. 8, PA., p. 45); y creemos además que nuestro autor tiene contraídas deudas intelectuales, las cuales solo desde hace unas pocas décadas hemos comenzado a reconocer.

Sin embargo, mientras que P. Cerezo pondera, sobre todo a partir de *Investigaciones psicológicas*, el enorme peso de la presencia de E. Husserl en el punto de partida de la filosofía original de Ortega y opina que es la idea de la vida, como núcleo de su pensamiento, la que se va modulado al ir tropezando vez por vez con las filosofías capitales de su tiempo (1984, p. 197), nosotros sostenemos, más en la línea de J. T. Graham, que el desarrollo de la genuina filosofía de Ortega es consecuencia de los continuos encontronazos de una noción pragmatista del Ser con las ideas filosóficas más importantes de su entorno, y todo ello en pro de la superación del idealismo y del realismo.

Así, una vez aceptado en 1916 que el hombre es "un haz de actividades" y en 1924 que el conocimiento es una "tarea", Ortega hubo de "centrifugar" (según su propia expresión) las tesis pragmatistas de sus excesos y defectos epistemológicos. Lo mismo hizo con las otras grandes filosofías en la medida en que fue aceptando algunas de sus tesis y en cambio rechazando y criticando otras. De ahí que hayamos elevado el "centrifugado" a categoría o imagen hermenéutica de la parte "adversativa" de su pensamiento.

En nuestra opinión, lo más admirable de Ortega es que, después haber tenido la experiencia de vivir en el kantismo como su cárcel y su hogar a la vez, nunca más quedó ofuscado ni deslumbrado por una sola idea, de cuya verdad no dudara jamás, y a la cual se confiara inquebrantablemente, al menos como filósofo. Lo que algunos consideran un defecto, nosotros, en cambio, lo consideramos una virtud. Es difícil para el hombre vivir siempre en "trashumancia intelectual", sin hacerse sedentario en ninguna "idea", las cuales acabamos por convertirlas en "creencia", y en ninguna "creencia", a la que nunca le levantamos las faldas para ver sus vergüenzas y descubrir que no es sino una "idea".

Ortega pasó sus días "centrifugando" las ideas, a vueltas con ellas. Ninguna lo engatusó hasta el punto de que hoy podamos decir que Ortega era un vitalista, un existencialista, un fenomenólogo, un historicista, un pragmatista... De todos tomó algo y de todos desechó también algo. Incluso en el caso del pragmatismo, el cual, si bien fue la base de su ontología, epistemológicamente le parecía inaceptable en sus extremas consecuencias utilitaristas. De ahí que tampoco digamos nosotros, a pesar de cuál es la orientación de esta investigación, que Ortega fue sin más un pragmatista, de la misma jalea que Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey.

16

Aunque el curso como tal, una vez dictadas sus conferencias durante el curso 1929-1930, permaneció inédito hasta 1957, Ortega publicó trozos de las lecciones segunda y tercera con el título "Por qué se vuelve a la filosofía" en *La Nación* (Buenos Aires) en agosto y septiembre de 1930 (Cfr. 4, PVF., pp. 89 y ss.), y la lección quinta con el título

"Defensa del teólogo frente al místico" en *Ideas y creencias* en 1940.

17

"La reforma liberal" (1908), "¿Hombres o ideas?" (1908), "Sobre una apología de la inexactitud" (1908), "Una primera vista sobre Baroja" (1910), "Ideas sobre Pío Baroja" (1916), "Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa" (1928), *Investigaciones psicológicas* (1915-1916), "Verdad y perspectiva" (1916), "Para dos revistas argentinas" (1924), y "Por qué se vuelve a la filosofía" (1930).

18

Historia como sistema (1935), "Bronca en la física" (1937), *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1940), *Sobre la razón histórica* (1941 y 1944), *Idea de principio en Leibniz* (1947), rigen y epílogo de la filosofía" (1953), "El mito del hombre allende la técnica" (1951), "Pasado y porvenir para el hombre actual" (1951).

2. EN EL MARCO DEL "PROBLEMA DE ESPAÑA".

Hay un primer grupo de referencias al pragmatismo en el que Ortega, a propósito del "problema de España", critica la influencia de esta filosofía en dos autores de la Generación del noventa y ocho, tal es el caso Ramiro de Maeztu y de Pío Baroja, a quienes nuestro autor les dedicó mucha atención y varios de sus trabajos. La revisión de estos textos, escritos entre 1908 y 1914-1916, nos arrojará el dato inequívoco

- Primero: de que ya en 1908, fecha de la que data su primera referencia expresa al pragmatismo y en la que ocurre un episodio importante de su controversia política con Ramiro de Maeztu, Ortega más que estar vagamente familiarizado con el pragmatismo, tenía un conocimiento muy riguroso de sus tesis, lo cual fácilmente nos permite pensar que había leído, entre otros, *Pragmatismo*, publicado por W. James tan solo un año atrás[1];

- Segundo: de que en 1908, recién vuelto de su primera estancia en Marburgo, Ortega

obviamente está muy influido por el idealismo alemán en el que ha sido formado por Cohen y Natorp, y así queda puesto de manifiesto en su polémica antipragmatista con Ramiro de Maeztu (1908) y en un tramo -datable en 1910 y curiosamente inédito- de su crítica también antipragmatista a Pío Baroja (1916);

- Tercero: de que en 1908, no obstante el idealismo de su filosofía, y solo momentáneamente y en pro de una amistad maltrecha, Ortega ensaya con éxito la manera de acoplar la imprescindible función de la razón en el esquema conceptual del pragmatismo, y ello, por un lado, sin hacer cuestión del primado de la voluntad, pues acepta la subordinación de la razón a la voluntad, y por otro, sin caer en la inicua disolución de la razón en la voluntad;

- Cuarto: de que ya en 1914-1916, aunque la influencia idealista persiste, en el transcurso de la segunda parte de su alambicada y sutil crítica a Pío Baroja puede observarse que la simiente de algunas ideas pragmatistas, caídas en el "suelo" de su filosofía desde 1908, ha empezado a germinar, según veremos, en su reflexión antropológica.

1. Contra el pragmatismo político de Ramiro de Maeztu.

Aunque nuestro propósito es muy específico: ver desde el punto de vista filosófico (y no político) cuál fue la reacción de Ortega ante el pragmatismo (político) de Ramiro de Maeztu, nos hace falta, no obstante, una mínima noción del contexto en donde transcurre la controversia, de ahí que hayamos decidido abordar su desarrollo desde el comienzo mismo de la historia[2].

1. Primer asalto: ¿hombres o ideas?.

El 23 de febrero de 1908 Ortega publicó un artículo de prensa titulado "La reforma liberal" sobre la situación política de España. De cuanto allí dijo Ortega solo nos interesa subrayar el contenido máximamente idealista de su argumentación política[a]:

- Primero: la energía de las ideas es enorme, tanto que no cabe en la región de la mecánica natural y prende en el corazón de los hombres;

- Segundo: especialmente este es el caso de las ideas políticas, que necesitan encarnarse para ser fértiles;

---

[a] Cfr. 10., RL., p. 31.

- Tercero: así, las ideas políticas primero son pensadas por un sabio y luego son inyectadas por un artífice de la política en el aparato nervioso de una generación.

Al poco tiempo de su publicación, Ramiro de Maeztu arremetió contra este artículo de Ortega, haciéndole un cometario tan áspero y crítico que -se queja el propio Ortega- las teorías idealistas allí expuestas quedaban muy mal paradas. De modo que, con las mismas, en junio de 1908 Ortega le hizo la contrarréplica, escribiéndole un segundo artículo titulado "¿Hombres o ideas?"[3].

Ramiro de Maeztu había acusado a Ortega de defender un exagerado idealismo en que las ideas casi andan solas por la calle, sin necesidad alguna de personas[a]. En la contrarréplica Ortega hizo ver a Ramiro de Maeztu que tal exageración en absoluto era rectamente colegible de su doctrina política, pues precisamente las ideas políticas, había escrito Ortega en el artículo de marras, no se satisfacen viviendo quietas en los libros, sino que, muy al contrario, han de incorporarse a los hombres para que ellos las conviertan en las emociones, los afectos y las pasiones que, según la psicología idealista que él profesa, mueven a las personas en su integridad[b]. Nadie duda, insistía Ortega en la contrarréplica, de la necesidad simultánea de hombres e ideas.

---

[a] Cfr. 1., HI p. 439.
[b] Cfr. 1., HI p. 440.

No obstante, y aclarado este primer asunto, Ortega también le hacía ver a Ramiro de Maeztu que la clave de la cuestión estaba en que en España, a su juicio, ni había hombres ni había ideas. Hete aquí el auténtico problema en toda su dimensión. ¿Qué hacer entonces? ¿Por dónde empezar?[a]. Ante esta tesitura, y para salir del atolladero, según Ortega, no había más solución que el recurso en primera instancia a las ideas.

Para "convencerlo" de la valía de su opinión, Ortega entreveró la argumentación filosófica en curso con una crítica *ad hominem*, aludiendo maliciosamente a la trayectoria filosófica de su amigo Ramiro de Maeztu, que "anteayer" fue nietzscheano y "ayer", sin embargo, y para vergüenza del pragmatista que era hoy, había sido racionalista o algo muy próximo a ello. Así, Ortega le recordó a Ramiro de Maeztu que tanto uno como otro, con una trayectoria filosófica parcialmente en común, desde que habían salido de la "zona tórrida de Nietzsche", entendían que la historia es la realización progresiva de la moralidad, es decir, de las ideas, y que, consecuentemente, en la actuación política ellos seguirían al hombre cuyo programa se acercara más a la común idea de bien que tienen ambos[b].

Por último, y de este modo concluía su alegato, Ortega lanzó una andanada idealista en contra de su amigo, indicándole que las ideas políticas son antes

---

[a] Cfr. 1., HI p. 440.
[b] Cfr. 1., HI p. 441.

que los hombres políticos, ya que en general son las ideas las que suscitan los hombres que las sirvan[a].

En general, en su diagnóstico de la situación política que España vivía a principios del siglo veinte, y que tan someramente acabamos de indicar al hilo del primer asalto de su polémica con Ramiro de Maeztu, Ortega insistió frecuentemente en que el problema fundamental del país era la falta de buenas ideas políticas más que de buenos hombres de política, de cuya carestía, opinaba nuestro autor, también era consecuencia, entre otras cosas, el conservadurismo político imperante dentro de sus fronteras[b]. Así se lo manifestaba, ya hemos lo visto, a Ramiro de Maeztu en el primer tramo de esta escaramuza, y así se lo manifestó también, entre otros, y reiteradamente, a Azorín, con quien de hecho mantuvo tantas diatribas políticas a cuenta de su conservadurismo político[4].

La carencia de ideas políticas, opinaba Ortega, había hecho degenerar la vida política de España, convirtiendo a los partidos políticos en "bandos" y "cuadrillas"[c]. Pero dicho esto, que tan útil puede sernos para comprobar que el idealismo filosófico de Ortega en estos años es tan fuerte que hasta se hace presente en sus controversias acerca de la política nacional, cerremos el paréntesis y regresemos a al altercado con Ramiro de Maeztu, a ver finalmente qué

---

[a] Cfr. 1., HI p. 442.
[b] Cfr. 10., RL., p. 32.
[c] Cfr. 10., CTC., p. 61.

es lo que sacamos en claro sobre el pragmatismo, que es nuestra cuestión.

2. Segundo asalto: una apología de la inexactitud.

El 20 de septiembre de 1908, en respuesta a la contestación de Ramiro de Maeztu (efectuada el 3 de septiembre) a su anterior artículo ("¿Hombres o ideas?" con fecha de junio de 1908) acerca del problema político de España, Ortega escribe "Sobre una apología de la inexactitud". Es aquí en donde Ortega hizo una de sus primeras referencias expresas al pragmatismo[5].

Si bien dice del pragmatismo que es una secta, una vergüenza para la seriedad científica del siglo veinte y que todo lo que tiene de profundo y de respetable ya fue anticipado de manera más exacta por el gran Fichte[a], nos parece que su juicio sobre él, bien analizado, y aun partiendo de declaraciones tan idealistas sobre la naturaleza del problema político de España como las hechas en su primer y segundo articulo, en el fondo no es tan desfavorable ni severo. Veamos por qué.

Ortega y Ramiro de Maeztu coinciden en el *quid* del problema: la nación ha de recobrar la moralidad para afrontar su destino[b]; pero difieren en el *quo modo* de la solución. A juicio de Ramiro de Maeztu, inspirado en el pragmatismo, la moralidad es

---

[a] Cfr. 1, AI., p. 119.
[b] Cfr. 1, AI., p. 118.

volición[a] y su necesaria propalación por el país queda a expensas de una especie de contagiosa "conversión laica". En cambio, a juicio de Ortega, citando a Sócrates y a Platón, la virtud es conocimiento y por tanto puede ser aprendida, y por ello él propone la educación y la ciencia como el medio que los españoles han de proporcionarse a sí mismos para conseguir los hombres buenos que su nación necesita[b].

Pero Ortega, que se rebela contra el fatalismo a que conduce la postura de Ramiro de Maeztu[c], da un quiebro amistoso en su argumentación. El asunto había llegado muy lejos. Por una parte, Ortega opina que su amigo, que ha ingresado atropelladamente en el pragmatismo, ha tergiversado sus dogmas; y por otra parte, aunque la considera una filosofía errada y con una aversión original a la ciencia[6], decide por un momento hacerse pragmatista para demostrarle así a Ramiro de Maeztu que el valor de la ciencia y de la cultura es asequible incluso desde el pragmatismo (bien entendido).

En primer lugar, Ortega enuncia el primado pragmatista de la voluntad:

> "la voluntad crea originariamente su objeto, que lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia"[a].

---

[a] Cfr. 1, AI., p. 119.
[b] Cfr. 1, AI., p. 120.
[c] Cfr. 1, AI., p. 120.

En segundo lugar, y a renglón seguido, sin hacer cuestión de lo anterior y mostrando además que no entra en contradicción con ello, Ortega señala cuál es la contribución de la razón en el desarrollo de la voluntad:

> "Mas precisamente para crear su objeto, la libertad forja antes el instrumento de la conceptuación"[b].

De esta manera pragmatista de ver las cosas, dice Ortega, se desprende una noción de ciencia como "instrumento" y como "máquina" que él, que comenzó aludiendo a Sócrates y a Platón, acepta ahora sin reparos para mostrarle a Ramiro de Maeztu que la ciencia, aún entendida instrumentalmente, en cuanto ciencia natural produce el perfeccionamiento físico de la vida humana, arrancando a la naturaleza comodidad tras comodidad; y en cuanto ciencia moral favorece el adiestramiento espiritual de los individuos[c].

Vemos, por tanto, analizando más despacio cuál ha sido su proceder, que Ortega, a pesar del manifiesto idealismo de su filosofía política y de sus ásperas palabras contra el pragmatismo, conoce bien sus tesis, o al menos lo suficiente como

- Primero: para enunciar inequívocamente su idea principal. Antes ya hicimos ver que hay

---

[a] 1, AI., p. 119.
[b] 1, AI., p. 119.
[c] Cfr. 1, AI., p. 119.

indicios sobrados para creer que en estas fechas Ortega ha leído a W. James directamente.

- Segundo: para evidenciar el "mal uso" que Ramiro de Maeztu hace de su doctrina, y mostrarle cómo la primacía de la voluntad no obliga a la exclusión de la razón. Este dato en el transcurso de nuestra investigación será de máxima importancia. En nuestra opinión, Ortega más que criticar el pragmatismo en cuanto tal, denunció una especie de utilitarismo epistemológico fácilmente derivable de aquél.

- Tercero: y para poner a salvo, argumentando desde la tesis fundamental del pragmatismo, el valor de la ciencia, cosa que, en principio, queda tan mal parada tras la crítica pragmatista al racionalismo. Veremos que la "resolución de verdad", ahora síntoma inequívoco de su idealismo, acompañó a Ortega durante largos años de su carrera filosófica, como ancla para tenerse a flote en los mares revueltos del escepticismo contemporáneo, en los que, aunque contra corriente, gustosamente quiso surcar.

Sin embargo, a nuestro juicio, el valor más eminente de esta "escaramuza política" con Ramiro de Maeztu es que Ortega haya hecho con éxito un primer ensayo de la posible conciliación entre el pragmatismo y el idealismo o racionalismo, y que haya

encontrado hábilmente, por ahora solo en pro de una amistad deteriorada, la manera de introducir la inestimable función de la razón (como instrumento de la conceptuación necesario para que la voluntad pueda crear su objeto) en el modelo pragmático sin por ello entorpecer lo más mínimo la aceptación del primado de la voluntad (la voluntad crea originariamente su objeto, y lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia).

Quizás podamos aventurarnos a decir que el esfuerzo de argumentación que en esta ocasión Ortega ha hecho es una premonitoria "experiencia piloto" de lo que aún está por venir. Más aún, este gesto es el primero de lo que será un rasgo característico de la compostura filosófica de Ortega, que primero critica las tesis para separar (el grano de) la verdad (de la cizaña) del error, y luego "absorbe" o metaboliza las diversas verdades en una especie de síntesis superadora[7].

No obstante, en fecha de 1908 vemos que las reticencias de Ortega hacia el pragmatismo son muchas, y también que es mucho lo que pesa el idealismo en sus planteamientos filosóficos. El dato es insoslayable.

2. Contra el practicismo de Pío Baroja.

Otra serie de alusiones al pragmatismo la encontramos en los varios textos en los que Ortega se ocupó de comentar la literatura de Pío Baroja, seguramente el autor de la Generación del noventa y ocho al que prestó más atención y con el que también, igual que en el caso de Ramiro de Maeztu, le unían lazos de amistad.

Ortega tuvo mucho interés por las connotaciones filosóficas de la obra literaria de Pío Baroja, y prueba de ello es que tuvo intención de incluir un escrito sobre él, de hecho, así aparece anunciado, en las *Meditaciones del Quijote* (1914) como su tercera meditación[8]. No obstante, como en otras tantas veces y con otros tantos proyectos, Ortega no lo llegó a publicar en vida, al menos bajo el título y con la hechura previstas. Así, resulta que, además de diversas alusiones hechas al hilo de diversos asuntos y personajes, Ortega dedicó a Pío Baroja

- primero en 1910 unas páginas que no publicó, y solo en una parte, hasta 1928, con el título de "Una primera vista sobre Baroja"[a];

- y después en 1916 un ensayo inacabado llamado "Ideas sobre Pío Baroja", de crucial importancia para nuestro estudio, el cual

---

[a] Cfr. 2, PVB., p. 103.

vino a completar en 1928 con el apéndice del ya citado escrito de 1910.

Por tanto, tenemos que de los diversos trabajos de Ortega sobre Pío Baroja uno data de 1910 y otro del periodo que va de 1914 a 1916, pues, aunque finalmente publicado en *El Espectador* en 1916, hemos visto que ya fue anunciado en *Meditaciones del Quijote* en 1914, por lo cual es presumible que sus ideas, tal vez ni siquiera puestas aún sobre el papel, daten de esta fecha y que ya estuvieran bien hilvanadas y bien dispuestas en la cabeza de nuestro autor.

Como dato anecdótico de estas vicisitudes bibliográficas acerca de Pío Baroja, y también como posible anticipo de cuál sea el resultado de nuestra investigación, digamos además que de su trabajo de 1910 Ortega, cuando decidió su publicación en 1928, curiosamente dejó inédita aquella parte en la que, al efectuar la crítica antipragmatista de Pío Baroja, más claramente exhibía la fuerza y el carácter idealista de su filosofía, quizás porque, a esas alturas de su evolución, considerase su contenido superado por sí mismo.

Y como abreviada anticipación del resultado de nuestra investigación, digamos también que a mediados de los años diez, nuestro autor, aunque crítico con su vertiente epistemológica, ya ha incorporado a su antropología algunas ideas básicas del pragmatismo. Veámoslo.

1. Primer episodio: anatomía de un alma dispersa.

En su ensayo póstumo: "Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa", Ortega habla del "balbuceo" de Pío Baroja, uno de esos "bárbaros interiores" que irrumpieron en 1898 en la "mitología nacional" de España[a]. España, dice Ortega en esta ocasión, es un "ademán" y toda su grandeza se reduce a la magnanimidad y el esplendor de su "gesto"[b]. Aunque España solo posee pensamientos muy simples, y su raza ha tenido bien poco que decir, siempre ha usado una retórica muy ornamental. España padece, dice Ortega, una "enfermedad ornamental". De ahí, opina también Ortega, que sea tan admirable la "balbuciente" obra literaria de Pío Baroja, muy ajustada a su talante intelectual, que más que de novelista es el de un metafísico (holgazán) sin metafísica[c].

Frente a las "fórmulas prácticas" de las que habla Pío Baroja para explicar su visión del "problema español", Ortega propone hacerlo a partir de un "pensamiento de Schelling". Según Ortega, para Pío Baroja cada pueblo tiene

> "una serie de fórmulas prácticas para la vida, consecuencia de la raza, de la historia, del ambiente físico y moral. Tales fórmulas, tal especial manera de ver constituye un

---

[a] Cfr. 9, PB., p. 494.
[b] Cfr. 9, PB., p. 481.
[c] Cfr. 9, PB., p. 484.

> pragmatismo útil, simplificador, sintetizador”[a].

Y también, según Pío Baroja, aquel “pragmatismo” se había hecho viejo, residual y carente de renovación, en Madrid en 1890[b]. Igual que sucediera con Ramiro de Maeztu, Ortega coincide parcialmente con el análisis de Pío Baroja. De nuevo se identifica con el *quid* del problema; pero no con los modos pragmatistas de la descripción. Así, vemos que Ortega acepta la existencia de una “sustancia de España” o de un “espíritu popular” que, en efecto, está en crisis; pero rechaza el marco pragmático desde el que Pío Baroja se hace cargo del problema. Ortega marcha a las antípodas filosóficas del pragmatismo y asume la cuestión desde las mismas entrañas del idealismo alemán.

En primer lugar, Ortega dice con desdén que la palabra “pragmatista” está de moda y que es un término que no le resulta del todo simpático[c]. En segundo lugar, exhibiendo un exhaustivo conocimiento de la cuestión, lo define rigurosamente diciendo que el pragmatismo consiste en

> “la aceptación como verdad de una idea en vista de su eficacia para el aumento o sostén de la vida”[d].

---

[a] 9, PB., p. 483.
[b] Cfr. 9, PB., p. 483.
[c] Cfr. 9, PB., p. 484.
[d] 9, PB., p. 484.

En tercer lugar, procede en dos momentos distintos a la crítica del planteamiento de Pío Baroja. Por una parte, critica la fórmula "pragmatismo viejo" desde la tesis del propio pragmatismo, igual que hiciera con Ramiro de Maeztu, haciendo ver que un "pragmatismo viejo" es el que está surtido de ideas ineficaces, y que, por tanto, se trata de un pragmatismo que no lo es[a]. Y por otra parte, en lugar de hablar de "pragmatismo nacional", que le parece un "nombre un poco frívolo" para referirse a tan "trágica realidad" de España[b], propone una aplicación de la idea de "mitología" de Schelling, como más apta para referirse a la "sustancia de España"[c] y al "espíritu popular"[a].

Así es como Ortega, con estas trazas propias del romanticismo alemán, contrapone al primado pragmatista de la acción el primado de la razón. Sin embargo, hay que hacer notar que Ortega, muy curiosamente, antepone a la exposición de la idea de "mito" de Schelling -y al usufructo intelectual que de ella obtiene-, la misma cita de K. G. Chesterton que W. James empleara al comienzo de su libro *Pragmatismo*, aunque, claro está, con una intención argumentativa absolutamente contraria y opuesta[9]:

- Primero: Ortega reivindica el primado de las ideas, y ello frente a quienes afirman el determinismo histórico basándose en nociones biológicas.

---

[a] Cfr. 9, PB., p. 485.
[b] Cfr. 9, PB., p. 490.
[c] Cfr. 9, PB., p. 483.

- Segundo: Ortega reconoce la libertad humana, pero esta solo es posible cuando es uno el que obra.

- Tercero: Ortega dice que uno es las ideas que uno tiene.

- Cuarto: Ortega concluye que libre es la acción que dimana del ideario íntegro de una persona o de un pueblo.

Y es a partir de este momento -después de haber clarificado que el valor práctico de las ideas, que él reconoce, es consecuencia de la supremacía de la razón sobre la voluntad y no al revés, y para explicar lo que es el "ideario de un pueblo", aquello que Pío Baroja llama "pragmatismo nacional"- cuando Ortega da cuenta de esa tesis de Schelling en que se afirma que un pueblo es en última instancia su mitología[10], y que mito es, explica Ortega ya a su manera, todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialista[a]. Así, desde las antípodas filosóficas del pragmatismo, Ortega dice que la "mitología" es

> "el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de

---

[a] Cfr. 9, PB., p. 485.

> las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestras estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos solo variaciones. Una mitología es un pueblo”[b].

2. Segundo episodio: ideas sobre Pío Baroja.

Pero Ortega al comienzo de los años diez, progresivamente y no sin gran esfuerzo por su parte, comenzó a abandonar el idealismo en el cual había sido filosóficamente educado y del cual hizo gala, así lo acabamos de ver, en su escaramuza política con Ramiro de Maeztu (1908) y también en la primera parte de su crítica antipragmatista a Pío Baroja (1910). Al filo de 1915 encontramos varios indicios inequívocos de esta reorientación antidealista[11]. Quizás el más evidente de ellos sea su primer libro, *Meditaciones*

---

[a] Cfr. 9, PB., p. 490.
[b] 9, PB., p. 490.

del Quijote (1914). Sin embargo, el indicio que más interesa a nuestra investigación, y también data de esta misma época, es el segundo episodio de su envite antipragmatista contra Pío Baroja.

En el ensayo "Ideas sobre Pío Baroja" Ortega parece concebir la cuestión nacional como un caso particular del sentimiento de insuficiencia que en general padecen las ideas y los valores de la cultura contemporánea, el cual, a su vez, dice el autor, es el resorte que mueve entera el alma de Baroja[a]. La admiración que Ortega siente hacia Pío Baroja es palmaria en estas páginas. A quien le reprochó, ya hemos visto, una comprensión pragmática de la cultura y del "espíritu español", ahora le reconoce

- Primero: el mérito "antipragmático" de resistirse a hacer de la utilidad la sustancia de todo valor[b], cosa que le lleva, piensa Ortega, a convertir el "vagabundo", en cuanto prototipo de una vida socialmente ineficaz[c], en un tema capital de su obra[d].

- Segundo: el mérito de poner a la intemperie su yo profundo, insocial e insobornable[e], ya que Pío Baroja, dice Ortega, en absoluto cree en las ideas de su tiempo, las cuales le

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 83.
[b] Cfr. 2, IPB., p. 72.
[c] Cfr. 2, IPB., p. 73.
[d] Cfr. 2, IPB., p. 71.
[e] Cfr. 2, IPB., p. 84.

parecen harto ficticias y carentes de realidad vital[a].

Al hilo de estas primeras notas en las que Ortega exalta antipragmáticamente el valor de lo gratuito e inútil, y menosprecia el valor de lo eficaz, si leemos con cuidado, también encontramos incipientemente apuntadas otras ideas que andado el tiempo habrían de ser habituales y características de su filosofía. Así, por ejemplo, vemos que Ortega indica ya en estas páginas, entre los motivos de su admiración al novelista, que el asunto de la crisis como tema de su tiempo es un problema ocasionado por el debilitamiento de las creencias[12], y vemos también cómo prefigura en el perfil de Pío Baroja -un hombre incapaz de vender su fondo insobornable e insocial a la opinión insincera de la sociedad- la silueta de lo que más tarde será el "hombre" que, a diferencia de la "gente", no se "orienta" en la vida con un tipo de "creencias" que no es sino los "lugares comunes" de la sociedad[13].

Pero esto, y otras cosas más que diremos después, aun siendo importante de cara a una comprensión diacrónica y genealógica de la formación de su filosofía, nos interesa ahora menos que caer en la cuenta de cómo en este ensayo Pío Baroja, además de ser motivo de la crítica antipragmática de Ortega, es ocasión para el boceto de una antropología de cuño e inspiración pragmática. La cosa, que es muy alambicada y sutil, tiene al menos dos tramos:

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 86.

- Ortega, de una parte, muestra cómo Pío Baroja usa antipragmáticamente una idea en principio tan netamente pragmática como es la vida del "vagabundo" y del "aventurero";

- y de otra, critica la insuficiencia pragmática de la idea de hombre así encarnada en aquellos dos modelos.

a) El hombre no es un "vagabundo" ni un "aventurero".

Resulta que el tema del "vagabundo"[a] y del "aventurero"[b], que de entrada, y en tanto que prototipos de hombres de acción, parece ser un tema sustancialmente pragmatista, sin embargo, a juicio de Ortega, y en tanto que es el caso de hombres socialmente inadaptados y socialmente inútiles, es justamente un tema antipragmático.

Ortega, a quien tanto le preocupa el reduccionismo utilitarista al que el pragmatismo puede someter la vida y la cultura humanas, elogia que Pío Baroja enaltezca un tipo de hombre así, socialmente fracasado, pero también le hace saber que, muy en contra de su primigenia intención pragmática, se trata de algo en absoluto pragmático.

---

[a] Cfr. 2, IPB., pp. 71 y ss.
[b] Cfr. 2, IPB., pp. 73 y ss.

b) El hombre es un "haz de actividades".

Y resulta además que Ortega, si bien entiende, y muy bien, que el "vagabundo" y el "aventurero" se hayan convertido de esta manera (falsamente pragmática) en asuntos predilectos de la novela de Pío Baroja -quien ha hecho de la protesta contra el modo de sentir y de pensar convencional, en resumidas cuentas, contra el sistema entero de "lugares comunes" de la sociedad, el nervio de su producción[a]-, no por ello deja de criticar que haya confundido el activismo, que es una ideología insuficiente para el corazón del hombre, con la acción.

Una cosa es que en la acción esté la clave de la felicidad humana, y otra distinta, denuncia Ortega, que la "acción por la acción" se convierta en ideal para la vida del hombre[b]. Con lo cual observamos aquí, con gran sorpresa de nuestra parte, que el tono de la crítica que Ortega hace al "pragmatismo antropológico" de Pío Baroja es bien diverso de la crítica idealista que antes hizo de su "pragmatismo sociocultural". En efecto, bajo el epígrafe "Teoría de la felicidad" Ortega exhibe como propia una noción de hombre de inspiración claramente pragmática, en la que primero hace esta aseveración fundamental, de gran calado filosófico:

> "No podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad... si no comenzamos por advertir que frente

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 83.
[b] Cfr. 2, IPB., p. 92.

> a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación. Dicho de otra manera: somos un poder ver, un poder gustar y oír, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer”[a].

Y después, y a propósito de dicha comprensión pragmática del hombre, Ortega explica que la infelicidad humana se produce

> “cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta, en cambio, que nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto... esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito. Entonces advertimos el desequilibrio entre nuestro ser

---

[a] 2, IPB., p. 80.

potencial y nuestro ser actual. Y eso, eso es la infelicidad”[a].

Vemos ahora, ya desembozada, cuál es la razón de que Pío Baroja, además de ser motivo de la crítica antipragmatista de Ortega, sea ocasión para exponer una antropología firmemente pragmatista. Observamos, pues, que Ortega no critica antipragmáticamente, y con la fuerza argumental del idealismo, a Pío Baroja que la vida sea acción, sino que haya hecho del activismo el ideal de la vida de sus personajes. Y es que, en la cuestión antropológica, que no en la epistemológica, Ortega parece haber asumido una posición marcadamente pragmática. El hombre, ha dicho Ortega, consiste en “un haz de actividades” y su infelicidad, consecuentemente, en la carencia de cosas que le absorban absolutamente la vida.

Aunque estas son las dos ideas que más nos interesa destacar a fin de comprobar cómo Ortega va haciendo el “centrifugado” de las tesis pragmatistas, además de las cuestiones de la crisis de su tiempo como debilitamiento de unas creencias y de la prefigurada distinción entre el “hombre” y la “gente”, antes subrayadas, queremos indicar que Ortega deja señalados en estas páginas otros asuntos que andado el tiempo también son habituales y característicos de su filosofía:

Primero. Sobre la relación entre deseo, acción y felicidad. Quizás más adelante, cuando estemos más

---

[a] 2, IPB., p. 81.

avanzados en nuestra investigación, diremos que el deseo y la necesidad, considerados por Ortega como la "raíz" en que últimamente "consiste" la vida del hombre, es uno de los motivos pragmáticos fundamentales de su filosofía; mas de momento, nos limitamos a evidenciar que la felicidad, dice Ortega programáticamente, se produce cuando el hombre, que desea cosas externas a él, dispara todo su potencial de actividad para obtenerlas.

No es, por tanto, la posesión de aquello que el hombre desea lo que le otorga la felicidad, sino el uso y la inversión de su energía vital en tal empeño[a]. Así, pues, la clave de la felicidad no estriba, a juicio de Ortega, tanto en el deseo en cuanto tal, sino en la capacidad de éste para poner al hombre en situación y en estado de máxima actividad.

Cuando, también más adelante, subrayemos que el Ser para Ortega no es un estático estar ahí, sino máxima agilidad y máxima actualidad, y expliquemos que la vida no le es dada hecha al hombre sino que éste se la ha de hacer, no estaremos más que viendo cómo ha madurado la simiente pragmática que ahora tímidamente empieza a germinar.

Segundo. Sobre la transitividad de la vida y de la conciencia. Por el momento Ortega declara que vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles. Incluso, llega a decir que la felicidad sucede cuando

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 81.

el hombre está fuera de sí, ya que al estar dentro de sí mismo deja de vivir y se encuentra con el lívido espectro de sí mismo[a].

En estas programáticas declaraciones, al menos indirectamente, encontramos que el mismo Ortega, que antes rebatía el pragmatismo sociocultural de Pío Baroja citando las tesis idealistas de Schelling y que reivindicaba el primado de la razón sobre la voluntad incluso aludiendo a Chesterton, ahora parece ponderar más la excelencia de la "vida activa" (Marta) que el valor absoluto de la "vida contemplativa" (María).

Cuando más adelante veamos lo que Ortega dice del "ensimismamiento" y de la "alteración", podremos comprobar que el tácito, y tal vez excesivo, pragmatismo de estas declaraciones ya fue debidamente "centrifugado".

Y también, cuando más adelante veamos cómo Ortega habla del carácter transitivo, transcendente y altruista de la vida, que la hace estar siempre apuntando hacia lo distinto de ella, siendo esto su máxima cualidad, comprobaremos que el incipiente pragmatismo de estas declaraciones acerca de la vida ha logrado que la vida sea el dato radical respecto del cual todo se convierte en *prágmata* y todo tiene "oriundez utilitaria". De hecho, ya denuncia Ortega en estas páginas sobre Pío Baroja esa situación en la que la cultura se convierte en un estuario vacío y

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 82.

hueco como un caracol cuando olvida que se trata de una "construcción instrumental" de la vida al servicio de la propia vida, y se declara independiente[a].

Y finalmente, cuando más adelante veamos la manera como Ortega articula su crítica a toda forma de idealismo, sea el racionalismo cartesiano, sea el idealismo neokantiano, sea la fenomenología husserliana, revocando siempre la presunta inmediatez de la conciencia, sabremos valorar la justa importancia del carácter transitivo de la vida y de la conciencia del hombre, que no puede al mismo tiempo, dice ahora Ortega programáticamente, vivir y sentirse vivir.

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 85.

1

J. T. Graham ha encontrado en la biblioteca personal de Ortega cuatro libros de W. James, lo cual es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una traducción al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), una traducción al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar del mismo traductor con una elogiosa introducción de H. Bergson de 1911, de *Pragmatismo* (1929). Si bien es verdad que la versión de *Pragmatismo* hallada por J. T. Graham es bien posterior a los textos sobre Ramiro de Maeztu y Pío Baroja que a continuación vamos a analizar, el uso por parte de Ortega en 1910, en el primer tramo de su crítica antipragmatista de Pío Baroja, de la misma cita de Chesterton con la que W. James comienza su obra, nos hace pensar, tal y como hemos dicho arriba, que Ortega la había leído directamente. Apunta además J. T. Graham algunos indicios que le llevan a creer que Ortega también tuvo conocimiento directo de *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y de *El significado de la verdad* y de *Ensayos de empirismo radical* (Cfr. 1994, pp. 147 y ss.).

2

Una cosa es que queramos coger el desarrollo de su polémica con R. de Maeztu desde el principio, y otra cosa es que nos vayamos a hacer cargo, cosa del todo imposible, del marco en donde se sitúa tal controversia: "El problema de España". En efecto, a nosotros nos interesa la parte filosófica de una desavenencia política que viene ocasionada por la situación en que se encontraba España después de la guerra con Cuba y Estados Unidos.

Como diremos en otro lugar, Ortega hizo de su país las "circunstancias" de su vida y de su carrera filosófica. De hecho, en estos primeros años es difícil desgajar a Ortega del destino político de España, en el cual está fervientemente implicado y comprometido. Hasta tal punto esto fue así que en el origen neokantiano de Ortega, si damos crédito a sus palabras, encontraremos el problema de España como su causa y motivo. Ortega se hizo idealista porque era lo que hacía falta a España para salir del

retraso en que estaba postrada; Ortega viajó a Alemania para llenar unos tonelillos de idealismo y prestar así un servicio a su nación. Al cabo de los años, Ortega se despidió de esta fase idealista de su pensamiento, dijo él en 1916, porque no era realmente su filosofía (Cfr. 1, POC., p. 419). Ortega fue objetivista en pro de su país.

A la vuelta de sus dos primeras estancias en Alemania, Ortega diagnosticó: "España es el problema y Europa la solución" (Cfr. 1, PSPP., p. 520). Sin duda, esta idea es la clave para comprender el fondo de sus divergencias con R. de Maeztu y con el resto de los miembros de la Generación del noventa y ocho, especialmente con M. de Unamuno, sobre todo a partir de su desviación "africanista" (Cfr. 1, AP., pp. 128 y ss.).

Ortega lo tenía claro: España tenía que "europeizarse". Como señala J. San Martín (Cfr. 1991, p. 254), si de "europeizar" a España se trataba, cuestión importante ha de ser dilucidar lo que Ortega entendía por tal cosa. En este sentido, muy del lado de J. Costa, Ortega pensaba que el problema político de España era "educativo y científico" (véase por ejemplo qué ilustrativo resulta el título "Pedagogía social como programa político"), y que la solución pasaba por el advenimiento a nuestro país, aunque fuera tres siglos más tarde, de la Modernidad que había tenido lugar en el resto de Europa mientras que aquí sucedía la Contrarreforma.

Por España, decía Ortega, no habían pasado Platón, Newton, Kant... (Cfr. X, EP., p. 44). La influencia de Francia en España había sido a todas luces insuficiente. España necesitaba la influencia de la cultura de Alemania (Cfr. 8, PA., p. 21). Su europeismo, dice J. L. Abellán, es germanismo (Cfr. 1966, p. 20).

Sin embargo, anticipando una cuestión de la que nos habremos de ocupar detenidamente más adelante, a propósito del advenimiento a España de una Modernidad que aquí todavía no había tenido lugar, hemos de caer en la cuenta de la contradicción (una más) en la Ortega se vio envuelto, pues a partir de 1912, dice J. San Martín, toda su filosofía estaría orientada a la superación de la Modernidad (Cfr. 1994, p. 310).

Queriendo la Modernidad para España, el fin de su faena filosófica era, en cambio, la instauración de una nueva filosofía para Europa. Sobre este mismo asunto, R. Gray también ha constatado cómo Ortega tuvo que compaginar su "imperativo de Modernidad" para España, consistente en integrar al país en las corrientes intelectuales nacidas en Europa a partir de Descartes, con el anuncio de una nueva era en la filosofía, y más aún, en la cultura europeas. El nacimiento de esta nueva cultura habría de estar acompañado por el nacimiento de una nueva España (Cfr. 1994, p. 40).

3

El cruce de artículos, de réplicas y contrarréplicas fue así: Como hemos señalado, el 23 de febrero Ortega publicó "La reforma liberal" en el periódico *Faro* y Ramiro de Maeztu "hombres, ideas, obras" el 18 de junio en el periódico *Nuevo Mundo*. Ante la dureza de Ramiro de Maeztu Ortega le replicó con "¿Hombres o ideas?" el 28 de junio 1908. Más adelante, Ramiro de Maeztu escribió los días 23 y 30 de julio "Hombres, ideas, desarrollo" y "Cultura y alta cultura"; y Ortega le contraplicó el 9 de agosto con "Algunas notas". La polémica llegó a su máximo apogeo, y ahí es en donde nos hemos centrado en nuestro análisis, cuando Ortega publicó el 20 de septiembre "Sobre una apología de la inexactitud" en respuesta del artículo de Ramiro de Maeztu "Brumas y sol" del 3 de septiembre.

Sobre este asunto Cfr. I. Fox "Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)", en *Ideología y política en las letras de fin de siglo*, Madrid, 1988; V. Romano García, *José Ortega y Gasset, publicista*, Madrid, 1976; los artículos de Ramiro de Maeztu están recogidos en R. de Maeztu, *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes*, 1966.

4

Es cierto que Ortega dijo, como de Pío Baroja, que Azorín era "una circunstancia nuestra" (Cfr. 1, MQ., p. 323). De hecho, en 1917 le dedicó un espléndido ensayo titulado "Azorín: primores de lo vulgar" (Cfr. 1, pp. 158 y ss.). Pero también es cierto que su relación con Azorín estuvo cargada de mucha polémica, no sólo de carácter político sino también a veces de índole filosófica, y no porque Azorín estuviera precisamente bajo la influencia del

pragmatismo y Ortega entrara en discusión con él, sino por su visión muy superficial de la filosofía en general (10, FD., pp. 95 y ss.) y de Kant en particular (SPF., 10, pp. 53 y ss.).

Ortega confesó en 1914 que apreciaba de Azorín su capacidad para meditar sobre las menudencias y sobre el valor del pasado (1, MQ., p. 323), y elogió en 1917 la genial inversión de la perspectiva que éste practicaba en su obra, centrándose en lo minúsculo y en lo atómico hasta ocupar el primer rango del panorama de sus novelas (Cfr. 2, APV., p. 159). Quizás esta opinión tan favorable de Azorín como literato se debiera a la opinión tan desfavorable que el propio Ortega ya en 1914 y 1917 parecía tener de la filosofía de la historia, que enferma de panlogismo presentaba la vida humana como la evolución de ideas abstractas y colosales, lo cual, creía Ortega, era una ilusión en nada coincidente con la vida real (Cfr. 2, APV., p. 160).

También valoró mucho Ortega la obra *Lecturas españolas*, de la que dijo que era uno de los mejores libros que había leído en castellano (1, NLA., p. 238), y en la que, a vueltas ya con la ciencia histórica -estamos en 1912-, encontró en la idea de la "enfermedad de España" una categoría que le pareció muy apta para hacer su historia, y que después veremos que la empleó, por ejemplo, en su controversia con Pío Baroja (1, NLA., p. 241).

No obstante, en el momento en el que Azorín no se conformaba con ser literato, que lo era y de "casta viva", y se ponía a pensar y a hacer política, comenzaban las trifulcas entre ellos (1, APC., p. 108). Cuando Azorín piensa, ironizaba Ortega, las nueve musas que tanto le favorecen como escritor, se ponen a plañir (Cfr. 10, SPF., p. 51). Además, políticamente Azorín, abanderado del "maurismo", representaba un caso evidente de ese conservadurismo que Ortega achacaba a la falta de ideas políticas en España (Cfr. 10., CTC., p. 61). Por tanto, aunque Ortega se interesó por Azorín, ya hemos visto que de un modo no exento de sentido crítico, de cara a nuestra investigación sus escaramuzas políticas y filosóficas nos interesan menos que las mantenidas con Ramiro de Maeztu y Pío Baroja. Sin embargo, tenemos que decir dos cosas más:

- En primer lugar que si bien Azorín no es indicador de la evolución pragmatista de

Ortega, sí lo es de su evolución antidealista, y que, en este sentido, el aprecio por la inversión de la perspectiva de Azorín ejecuta en su obra muestra otra manera, ya no idealista, de entender la realidad y la historia por parte de Ortega.

- Y en segundo lugar que fue a propósito de una discusión con Azorín, acerca de la democracia, cuando Ortega hizo su primera alusión expresa al pragmatismo en 1908.

5

Como acabamos de apuntar, quizás la primera referencia expresa de Ortega al pragmatismo, al menos de la que nosotros tenemos noticia, date del 13 de abril de 1908, en "Sobre la pequeña filosofía", un artículo de prensa publicado en *El Imparcial* en el que a cuento de la incapacidad reflexiva de Azorín, y contraviniendo su parecer erróneo y confuso, Ortega dice que el pragmatismo no es enemigo de la democracia sino de la discreción:

> "Otra corriente científica es el pragmatismo: no hace falta analizar esta filosofía detenidamente: lo característico del pragmatismo es no prejuzgar dogma ninguno. Todas las filosofías son verdaderas, según la nueva-vieja teoría, cuando sirven para entonar el corazón del individuo. La acción decide de la contemplación y discrimina sus soluciones. Por consiguiente, no es el pragmatismo enemigo de la democracia: es mucho más enemigo de la discreción" (10, SPF., p. 53).

6

Ortega dice, en lo que nos parece una clara alusión a W. James, que el pragmatismo ha nacido a instancias del enfado que sienten algunos porque la ciencia no ha demostrado aún la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma. De ahí su originario enojo contra la ciencia (Cfr. 1, AI., p. 119). Más adelante tendremos oportunidad de acercarnos algo más al "alma enferma" de W. James, y de comprender entonces mejor el posible carácter anticientífico del pragmatismo que Ortega acaba de denunciar.

7

Muy al final de su trayectoria, en 1953, explicando qué es filosóficamente la historia de la filosofía, Ortega dice de manera despersonalizada lo que él siempre había hecho con las ideas de sus antecesores, de sus "contemporáneos" y de sus "coetáneos". Se trata de "absorber" las verdades de quienes nos precedieron para llegar con ellas más lejos. Así, "absorber", explica Ortega, no es hacer desaparecer algo mediante su aniquilación, sino que

> "lo absorbido desparece en el absorbente, y por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado" (9, OEF., p. 359).

La manera en que Ortega se comportó con todas las tesis filosóficas a las que se arrimó, siempre fue esta: primero criticar su contenido y luego "absorber" su verdad. Es lo que, por nuestra parte, hemos llamado hacer el "centrifugado" de las ideas.

Es cierto que con la palabra "absorber" Ortega recogió el término hegeliano *Aufhebung*, habitualmente traducido al español por "superar", mas despojándolo de su "logocentrismo". Por tanto, no acabamos de compartir la interpretación "fuerte" o "moderna" que A. Gutiérrez hace del uso por parte de Ortega de la categoría hegeliana de *Aufhebung* vertida al español en las palabras "superación" o "absorción", contraponiéndolo así a F. Nietzsche y M. Heidegger, quienes sí entendieron que el abandono de la modernidad no podía ser por vía de la "superación" o mediante la apropiación de un "fundamento" nuevo más radical, porque tal es la lógica de la modernidad (2003, p. 15).

A nuestro juicio, Ortega no quiso superar la modernidad a costa de ahondar en su "fundamento", accediendo así a una cota de profundidad desconocida hasta entonces. A nuestro juicio, Ortega no pretendió superar la modernidad "modernamente". De hecho, la "razón histórica" de Ortega no es análoga en su naturaleza ni homóloga en su función de la "razón pura" de los modernos. Para Ortega no hay fundamento preexistente alguno. Ortega socavó el fundamento. Por el lado de la epistemología arremetió contra el principio de identidad y la posibilidad de una verdad "ucrónica" y "utópica"; y por el lado de la ontología arremetió contra el Ser subsistente, provisto de cuanto le es necesario para su existencia.

Aunque por otras razones distintas de las nuestras, J. L. Molinuevo tampoco estima que el concepto hegeliano de "superación", entendido por Ortega como mero "heredar y añadir", tenga la fuerza moderna que A. Gutiérrez le atribuye y que, no obstante, suponemos a él mismo le gustaría encontrar (Cfr. 1984, p. 15).

8

De este dato tenemos noticia por P. Garagorri (Cfr. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1998, p. 11). Téngase en cuenta que se trata de la primera obra importante de Ortega, escrita ya a la vuelta de su segunda estancia en Marburgo y en reorientación "antidealista".

9

El texto de K. G. Chesterton en cuestión es este:

> "Hay personas, y yo soy una de ellas, que piensan que la cosa más práctica e importante en el hombre es su punto de vista acerca del universo. Creemos que, si a una patrona, antes de admitir un huésped, le es importante conocer el sueldo que éste gana, aún es más importante para ella conocer la filosofía que él tenga. Creemos también que, si un general en campaña debe conocer el número de tropas del enemigo, aún es más importante para él saber cuál es la filosofía del enemigo. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a los asuntos, sino si, a la larga, cualquier otra cosa los puede afectar".

Por su parte, W. James indica que el texto procede de la "admirable" colección de ensayos titulada *Heretics* (R. del Castillo, 1997, p. 21); en cambio, y la cosa no nos debe extrañar, Ortega nada dice al respecto.

10

Cfr. 9, PB., p. 488. Los puntos de la tesis idealista de Schelling, según el enunciado que Ortega hace de ella, son estos:

- primero: nada separa tan íntimamente a dos pueblos como el idioma, que es el producto más inmediato de su conciencia;

- segundo: los diversos pueblos nacieron de la diversidad de lenguas;

- tercero: una lengua revela una unidad de pensamientos, el pensamiento central del hombre primitivo es el mito: la noción de Dios sobre el mundo;

- cuarto: la separación de los pueblos deriva de una hendidura pavorosa en la concepción común de Dios.

11

De esta evolución epistemológica de Ortega daremos cuenta bajo el epígrafe "En el marco del 'problema de la verdad'", en donde también describiremos la "ingeniería filosófica" sobre la que se sustentan las críticas que, ahora deliberadamente desprovistas por el propio Ortega de todo tecnicismo filosófico, hace al pragmatismo de Pío Baroja.

12

Cfr. 2, IPB., p. 87. Bajo el epígrafe "Cultura anémica" vemos una primera formulación del diagnóstico, ya constante e ininterrumpido, de la crisis de su tiempo como un problema de "creencias". Incluso, observamos aquí un matiz en su análisis de la crisis que también reconocemos en J. Dewey en *La busca de la certeza* (1925) cuando explica que la sociedad y la cultura occidentales se encuentran en una "situación de lealtades escindidas" a la que se ha llegado como consecuencia de la evolución e involución, respectivamente, de la ciencia y de la filosofía modernas en los últimos cuatro siglos (Cfr. J. Dewey 1952, p. 67). Por su parte, y al respecto, escribe Ortega:

> "Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad. Las verdades son verdades de cátedra, gaceta y protocolo, que tienen solo una vigencia oficial, mientras nuestros días y nuestras horas y nuestros minutos marchan por otra vía cargados de deseos, de esperanzas, de ocupaciones sobre las cuales no ha recaído consagración. Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que nos han enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa más fuertemente (...) Hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queremos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo" (2, IPB., p. 85).

Más adelante tendremos ocasión de comprobar hasta qué punto, y en qué asuntos concretos, la sombra de J. Dewey planea sobre la evolución filosófica de Ortega. Baste por el momento este apunte inicial.

13

Cfr. 2, IPB., p. 85. Véase cómo quince años más tarde, para fundamentar la metafísica, Ortega echa mano de esta idea ahora germinalmente apuntada. El hombre vive radicalmente desorientado, y el esfuerzo por paliar tal situación es la metafísica. Hay dos modos de orientarse en la vida, dice Ortega: uno en primera persona del singular, es decir, comprobando por uno mismo la validez de la orientación recibida de la sociedad; y otro la de quien confía, sin concurso alguno de su propia persona, en la herencia social que los demás le brindan, dándola por buena sin más examen o discernimiento (Cfr. 12, LM., pp. 26 y ss.).

3. EN EL MARCO DEL "PROBLEMA DE LA VERDAD".

Al emprender ahora el relato de la segunda etapa de lo que a Ortega le pasó, o él hizo, con el pragmatismo, no tenemos las manos vacías. Algo hemos avanzado y tenemos ya descubierto:

- En primer lugar, sabemos que la simiente pragmatista que cayó en torno a 1908 en el "suelo" de la filosofía de Ortega, a la fecha de 1914-1916 había germinado en su idea de hombre: eso que somos, le hemos oído afirmar, consiste en "un haz de actividades". Al cabo de los años Ortega llegará a decir que la vida del hombre es ni más ni menos un "quehacer", y que el conocimiento es una "tarea".

- En segundo lugar, sabemos que Ortega, aunque fuera de manera estratégica y en pro de una amistad, había ensayado con éxito el modo de acoplar la razón a la concepción pragmatista, asumiendo la subordinación de ésta a la voluntad, aunque no su inicua y total disolución en ella.

- Y en tercer y último lugar, también sabemos la preponderancia o estimación que Ortega da al componente pasional y no estrictamente racional del hombre, que tiene enormes responsabilidades en el logro de la felicidad.

No obstante, con estos primeros datos sería falso y cuanto menos precipitado afirmar, sin más, que Ortega ya por estas fechas en las que estamos se nos ha hecho pragmatista. Ni mucho menos. La cosa no fue tan rápida ni ocurrió tan fácilmente. Ni quiera creemos que Ortega llegara a ser un pragmatista al uso, del mismo jaez que Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey.

El acercamiento de Ortega al pragmatismo, su queda y crítica asimilación, en absoluto fue un proceso diáfano y uniforme, sino una relación muy llena de secretos, de alusiones y de elisiones, que habremos de sacar a la luz del pleno día. Los episodios anteriores, sucedidos con Ramiro de Maeztu y Pío Baroja, solo son la punta visible de un iceberg cuyas otras nueve partes están aún ocultas. En adelante todo va a transcurrir en otro escenario y con otras maneras. Durante la segunda etapa de su historia con el pragmatismo, Ortega no va a desnudar la controversia del vestido de la técnica filosófica, como hizo hasta ahora.

Así, la segunda serie de referencias también expresas al pragmatismo la encontramos en diversos

textos correspondientes al periodo que va de 1915-1916 a 1930, en los que Ortega se ocupó en diversa medida y por diversos motivos del problema del conocimiento y de la verdad[a]. El análisis de estos escritos de Ortega nos hará ver que sus críticas antipragmatistas, lejos de desaparecer, persisten e incluso se multiplican con el tiempo. Una cosa es, claro está, que Ortega primero simule ingeniosamente la incorporación de la razón a la concepción pragmatista del hombre y que luego se convenza, además, de que el hombre es "un haz de actividades", y otra cosa bien distinta que claudique ante el reduccionismo utilitarista y ante la ideología practicista que el pragmatismo opera en la verdad y en la vida del hombre.

Por eso, al término del estudio de estos trabajos, veremos que Ortega habrá querido aceptar que el conocimiento es una acción, pero no que la verdad es producto de la utilidad ni del comfort; habrá querido reconocer que el sentimiento interviene en la tarea cognitiva del hombre, pero no que la verdad es "hija del deseo"; habrá querido admitir que la verdad es una "creencia", pero no que la verdad es creación de la fe; y habrá querido consentir que el problema es el corazón y el núcleo del conocimiento, pero no que el conocimiento se reduzca a la solución práctica de contratiempos prácticos.

---

[a] Nos referimos a *Investigaciones psicológicas* (1915-1926), a "Verdad y perspectiva" (1916), a "Para dos revistas argentinas" (1924), a *Qué es filosofía* (1929-1930) y a *Por qué se vuelve a la filosofía* (1930).

Mas si ampliamos el diafragma de las pupilas con las que andamos escrutando en el alma filosófica de Ortega, observaremos que el logro de este justo medio entre la verdad y el pragmatismo, no es sino un episodio concreto de su empeño general y más amplio de lograr el justo medio entre la verdad y el escepticismo. Ortega quiso un pragmatismo desprovisto de las mismas consecuencias subjetivistas que Ch. S. Peirce le criticó a W. James, y también de la provisionalidad lógica en la que Ch. S. Peirce lo dejó. En este sentido, nos parece que es clave para comprender cuanto habremos de seguir diciendo, saber que Ortega por estas fechas ya ha comenzado su particular reorientación antidealista, de la cual ya dimos un primer apunte en el segundo tramo de su crítica a Pío Baroja.

Así, vemos la influencia que empiezan a ejercer en Ortega primero el pragmatismo y el organicismo, y después el historicismo; pero también observamos que se revuelve críticamente contra el relativismo y el subjetivismo que aquellos comportan. Aunque está abandonando la ortodoxia idealista, Ortega no renuncia a la idea de que la verdad existe y es posible para el hombre. Aunque hace cuestión del idealismo, Ortega no quiere caer en el espíritu escéptico de su tiempo.

En estos momentos la pretensión de su filosofía empieza a ser poco menos que la consecución de la cuadratura del círculo: abdicar del idealismo y del racionalismo, que en última instancia eran para él la misma cosa, sin incurrir por ello en el relativismo

que hace imposible la verdad. La paradoja es que Ortega, a medida que más principios pragmatistas incorpora a su pensamiento, más enfatiza la existencia y la posibilidad de una verdad independiente del hombre[1].

Este es el horizonte escindido y roto sobre el que se esparce la segunda etapa de su relación con el pragmatismo. Bien vistas las cosas, fácilmente caemos en la cuenta de que Ortega, queriéndolo o no, fuera coincidencia o premeditación, se encuentra en la misma tesitura de escisión y rotura intelectual que Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey[2], que hicieron sus filosofías alentados por el deseo de alcanzar una unidad de la que no disfrutaban. Pero vayamos paso a paso y sin adelantar acontecimientos a la hora de poner a Ortega en relación con Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey[3].

Quizás sea conveniente que antes de meternos a fondo en el desarrollo de este capítulo, dada su extensión y lo enrevesado de su contenido, hagamos un escueto índice de lo que está por venir, para no perder el hilo en su transcurso:

- En primer lugar, el examen de "Verdad y perspectiva" (1916) nos enmarcará atinadamente en el problema de la verdad, dándonos las coordenadas de su ubicación en el pensamiento filosófico de Ortega.

- En segundo lugar, *Investigaciones psicológicas* (1915-1916) nos enseñará que

Ortega, aun reorientándose antidealistamente, se resistió a ser cómplice del espíritu escéptico imperante en su tiempo, y que su crítica del pragmatismo no es sino un caso de su envite general contra toda forma de subjetivismo y de relativismo. En estas páginas asistiremos a la remodelación que Ortega, en velada alusión a Ch. S. Peirce y a W. James, hizo de la noción pragmática de "creencia".

- En tercer lugar, seremos testigos de cómo Ortega, defendiéndose con "ademán platonizante" de la acusación que le hicieron en Argentina (1924) de corroborar el pragmatismo en su libro *El tema de nuestro tiempo*, aceptó explícitamente que el conocimiento es una "tarea".

- En cuarto lugar, en *Qué es filosofía* (1930) veremos que Ortega continúa aferrado, y de qué manera, a su "resolución de verdad". No obstante, también veremos que Ortega no deja de dar vueltas en torno al pragmatismo. Así, en un elusivo careo con J. Dewey, Ortega no tiene inconveniente en admitir la preeminencia epistemológica del "problema", que es su corazón y su centro, lo cual no significa que la teoría y la práctica se disuelvan en el "problema" haciéndose una cosa sola y homogénea.

1. La verdad del racionalista y la no verdad del escéptico.

En 1916 Ortega publicó "Verdad y perspectiva", un trabajo breve en el que, en relación con el problema de la verdad, expresa cuál es su opinión acerca del pragmatismo. Comienza Ortega diciendo que respecto de la cuestión de la verdad no se considera ni "político" ni racionalista ni escéptico, sino *El Espectador* que contempla, desde su particular punto de vista, la vida según fluye ante él[a].

De entrada Ortega rechaza con especial énfasis la actitud del "político", que es expresión de la filosofía pragmatista que supedita la teoría a la utilidad, que descubre la esencia de la verdad y de lo teórico en lo práctico y en lo útil, y que reduce el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, pero sin preocuparse de estos[b]. Así, frente a este pensamiento utilitario, Ortega reivindica un pensamiento puro e inútil; y frente a los hombres "políticos", que usan las cosas como les conviene, reclama hombres veraces y de alma especular y serena, que reciben la pura reflexión del ser de las cosas[c].

Aunque Ortega acentúa en esta ocasión, quizás en demasía, la diferencia entre la contemplación y la

---

[a] Cfr. 2, VP., p. 18.
[b] Cfr. 2, VP., p. 15.
[c] Cfr. 2, VP., p. 16.

vida espontánea, y pondera además la necesidad de abrir sobre ésta la "clara pupila" de la teoría, es cierto que se desmarca tanto de la solución racionalista, que admite la existencia de la verdad y opta por el punto de vista sobreindividual, como de la solución escéptica, que opta por el punto de vista individual y niega la existencia de la verdad[a]. Más aún, la única manera de que la teoría se libere del "tono gris" respecto del "palpitante arco iris" que es la existencia, dice Ortega citando a Goethe[b], pasa por la interceptación que el "prisma sensitivo" de la personalidad de cada uno haga del "chorro luminoso de existencia" que pasa raudo ante él[c].

La verdad entonces, aclara Ortega, se quiebra en facetas innumerables y cada hombre tiene una "misión de verdad"[d], y la realidad se ofrece en perspectivas individuales que no han de entrar en disputa para averiguar quién tiene la visión verdadera, sino en colaboración para componer el torrente completo de lo real[e]. Cada uno tiene, explica Ortega, la perspectiva visual, la intelectual y la del corazón. Así, lo que haya de noción clara irá como noción clara, y lo que haya de ensueño irá como ensueño, porque una parte de lo real es imaginario y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas[f].

---

[a] Cfr. 2, VP., p. 18.
[b] Cfr. 2, VP., p. 17.
[c] Cfr. 2, VP., p. 19.
[d] Cfr. 2, VP., p. 19.
[e] Cfr. 2, VP., p. 19.
[f] Cfr. 2, VP., p. 20.

De este primer texto, y a fin de comprobar cómo en esta época temprana de su carrera Ortega se ocupó del pragmatismo, haciendo el "centrifugado" o la asimilación crítica de sus tesis, nos interesa observar que

- En primer lugar, nuestro autor asocia el pragmatismo a lo útil y lo conveniente, y por eso lo critica y por eso, además, reclama el pensar "puro" e "inútil", rebelándose así contra la reducción pragmática del "político". En adelante, esta expresa identificación, que ahora encontramos entre pragmatismo y utilitarismo, y que antes vimos en su envite contra Pío Baroja, será constante en la crítica de Ortega a esta filosofía. El pragmatismo, piensa Ortega, consiste en un mero "practicismo", y en cuanto tal queda epistemológicamente descartado.

- En segundo lugar, y no obstante la anterior reivindicación del pensamiento "puro" e "inútil", nuestro autor no invoca idealismo alguno, ya que su vía media o vía de la "verdad quebrada" es tan distinta de la no verdad del escéptico como de la verdad absoluta del racionalista. Ortega tenía tanto empeño en salir del idealismo como en no caer en el subjetivismo ni en el relativismo.

- En tercer lugar, si bien no renuncia a la verdad, la cual conserva como el legado de su

paso por el idealismo, nuestro autor tampoco renuncia al corazón, al cual, junto a la perspectiva de los sentidos y de la razón, le otorga calidad epistemológica, lo cual es algo, más adelante veremos en qué sentido, genéricamente pragmático.

Pero además de estas tres observaciones, la lectura de este texto, que nos ha situado perfectamente en el escenario en donde ocurre el segundo tramo de la polémica antipragmatista de Ortega, nos suscita otras dos cuestiones:

- Primera: por qué Ortega, en plena reorientación antidealista quiere evitar el extremo del común e imperante escepticismo de su tiempo.

- Segunda: por qué, qué razones tenía para ello, siendo cada vez más crítico con las tesis racionalistas, Ortega no renuncia sin más a la idea de verdad.

2. Velada alusión a Peirce y a James.

De este mismo año (curso 1915-1916) son unas lecciones de "noología", ontología y "semasiología", que Ortega dictó en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, de las cuales solo publicó en 1916, también en *El Espectador* y con el título "Conciencia, objeto y las tres distancias de este", un pequeño fragmento[a]. El resto de las lecciones permaneció inédito hasta que P. Garagorri lo publicó en 1982 con el nombre de *Investigaciones psicológicas*[b].

Aunque no puede decirse, ni mucho menos, que se trate de un trabajo ultimado, sino de unas simples notas de uso privado y desigual redacción, *Investigaciones psicológicas* tiene el valor de ser la fotografía instantánea de un pensamiento que a mediados de la década de los años diez está en proceso de elaboración y de gestación. De ahí, por ejemplo, que igual que encontramos en él una temprana alusión al "sistema de la razón vital"[c] y un precoz tratamiento del capital asunto de las "creencias"[a], nos tropecemos además con otras cuestiones que fueron finalmente abandonadas por Ortega o vistas de otra manera al cabo del tiempo.

En concreto, y a tenor de lo dicho, nuestro interés por este trabajo se constriñe a unas pocas

---

[a] Cfr. 2, COD., pp. 61 y ss.
[b] Cfr. 12, IP., p. 333.
[c] Cfr. 12, IP., p. 392.

lecciones (de la diez a la catorce) en las que nuestro autor argumenta en contra del relativismo, y en cuyo contexto hallamos la primera de las tres únicas referencias de toda la obra de Ortega a W. James, al cual simplemente cita como un caso (la verdad es el sentimiento de evidencia) entre otros (completan el cuadro los nombres de Hume, Nietzsche, Simmel, Lipps y Mill) de la tendencia al relativismo subjetivista imperante en la época[b]; y a unas pocas páginas de la lección siete en las cuales también hallamos una de las tan escasas alusiones expresas de Ortega al pragmatismo[c]. No obstante, la andadura será larga y a veces costosa[4]:

- En primer lugar, recorreremos los dos tramos de la crítica de Ortega al escepticismo.

- En segundo lugar, cuando hayamos arribado al meollo del problema, veremos tres cuestiones: primero cómo y por qué Ortega llegó al "perspectivismo" que hemos conocido en el epígrafe anterior; segundo de qué manera Ortega demostró que el escepticismo es un contrasentido; y tercero cómo, de camino a comprobar que el subjetivismo es la misma cosa que el escepticismo absoluto, Ortega introdujo el tema de las "creencias" en su incipiente teoría del conocimiento.

---

[a] Cfr. 12, IP., pp. 430 y ss.
[b] Cfr. 12, IP., p. 417.
[c] Cfr. 12, IP., p. 392.

- Finalmente, haremos una primera y provisional estimación de las convergencias y divergencias existentes entre la concepción de "creencia" de Ortega y de Ch. S. Peirce por un lado, y de Ortega y de W. James por el otro.

Pero retomemos el hilo de nuestra indagación en el punto en donde lo habíamos abandonado unos párrafos atrás, y recordemos cómo al final del análisis de "Verdad y perspectiva" nos habíamos tropezado con la grave cuestión de por qué Ortega -qué motivos tenía para ello- quería salir del idealismo, pero sin tener por ello que caer en el escepticismo de su tiempo; y por qué -qué motivos tenía para ello- Ortega se afanó en defender la existencia de la verdad, si bien es cierto que de una verdad distinta de la verdad del racionalista y de la no verdad del escéptico.

Como veremos enseguida, a Ortega, instalado en tan incómoda tesitura, le costó trabajo, y mucho, abandonar el idealismo. Antes de cruzar los límites de la filosofía kantiana, nuestro autor, para no ir a parar a donde no quería, tenía que hallar una especie de "tierra de nadie" a medio camino entre el idealismo y el escepticismo, y como al parecer un enclave tan neutral no existía, Ortega hubo de ser su descubridor, y en este sentido, no solo hubo de hacer cuestión del idealismo –como acabamos de ver en "Verdad y perspectiva"- sino también del escepticismo, que es a lo que ahora vamos a asistir.

1. La crítica de Ortega al escepticismo.

Al inicio de la décima conferencia Ortega enfila el escepticismo con el resto idealista que aún conserva la proa de su pensamiento filosófico, haciendo estas dos afirmaciones[a]:

- Primera: las ciencias, que constituyen toda una provincia de la cultura, flotan en la inmensa "suposición" de la verdad, y por tanto sin la idea de verdad las ciencias se convertirían en un ejercicio sin sentido, ficticio y hueco.

- Segundo: la primera misión de la filosofía es la cimentación inconmovible de la "suposición" de la verdad[5].

Vemos, pues, que a juicio de Ortega la cultura depende de la verdad y la verdad depende de la filosofía. Tal concatenación constituye el trayecto, así dividido en dos tramos, que Ortega nos traza para operar su crítica del escepticismo.

a) La verdad es una "suposición".

A partir de la primera de sus afirmaciones (las ciencias flotan en la inmensa "suposición" de la verdad; sin la idea de verdad las ciencias se convierten en un ejercicio sin sentido) fácilmente deducimos que la verdad para Ortega es una especie de

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 413.

condición de posibilidad o de idea reguladora o de postulado de la ciencia[6].

En efecto, Ortega ha hecho cuestión del idealismo, pero su sombra sobrevuela todavía áreas importantes de su incipiente filosofía, y en concreto sobre las ideas de cultura y de verdad, las cuales, al aire de su reorientación antidealista, está dispuesto a *kenotizar*, pero nunca a reprobar o aniquilar.

Sin verdad, Ortega se queda sin ciencia, y la negación de la ciencia es el escepticismo. Para detener el ritmo fatal de esta secuencia, que lo conduce a donde él no quiere ir a parar, vemos que Ortega argumenta contra el escepticismo desde el idealismo, tratando la verdad como condición de posibilidad o idea reguladora de la ciencia y de la cultura. Y es que, dice el popular aforismo, quien tuvo retuvo.

Así, respecto de la cultura, una cosa es que Ortega, uno o dos años antes, en las *Meditaciones del Quijote*, haya criticado los excesos idealistas del "culturalismo"[a], y otra bien distinta que vaya a menospreciar la cultura y a prescindir de ella. Más adelante, en apenas seis o siete años, Ortega explicará que la cultura surge a instancias de la vida, como respuesta del hombre a su propia insuficiencia[b]; pero nunca llegará a decir que la

---

[a] Cfr. 1, MQ., pp. 318 y ss.
[b] Cfr. 3, TT., pp. 163 y ss.

cultura, carente de consistencia alguna, se diluye sin más en la vida.

Y respecto de la verdad, una cosa es que haya admitido que la verdad absoluta y "ucrónica" del racionalismo es imposible, y otra bien distinta, y durante mucho tiempo inaceptable para él, que ninguna verdad sea posible. Una cosa es que la verdad, dicho a la sazón kantiana, no sea condición de posibilidad sino idea reguladora del conocimiento, y que tampoco sea una evidencia indubitable ni un teorema probado racionalmente sino una "suposición" o "creencia" con sentido; y otra que sea sin más construcción absoluta del sujeto.

b) El subjetivismo es un tipo de escepticismo.

Ortega encomendó a la filosofía la ardua tarea de cimentar inconmoviblemente, y en pro del sostenimiento de la ciencia y de la cultura, la "suposición" de la verdad. Pero claro está, a la hora de fundamentar la verdad, la filosofía tiene que habérselas cara a cara con el absoluto escepticismo[a]. Hemos llegado, al fin, a nuestra cuestión. No obstante, Ortega no se revuelve en general contra el escepticismo. Su filosofía siempre está circunstanciada, y por lo tanto también lo está su crítica del escepticismo.

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 414.

Así, aunque hilvana su envite antiescéptico al modo clásico, partiendo de los dos primeros tropos de Agrippa, lo suyo no es sino un rechazo absoluto del subjetivismo y del relativismo imperantes en su tiempo[a]. La estructura argumental de su crítica también es bipartita[b]:

- Primero: el subjetivismo y el relativismo son la misma cosa, ya que uno y otro hacen depender el carácter de la verdad, en una u otra forma, de la constitución del sujeto que conoce.

- Segundo: todo subjetivismo o relativismo es escepticismo, y el escepticismo, que es una teoría y nada parecido a un estado de ánimo o tono vital, es una proposición absurda. Veamos su desarrollo.

Aunque comienza careándose con el primero de los cinco tropos de Agrippa –sobre la disonancia de opiniones-, Ortega aglutina lo grueso de su crítica en torno al segundo de ellos -éste alusivo al esencial carácter relativo del conocimiento como descalificación radical del mismo[7]-, el cual, a diferencia del anterior, tiene una fuerza de objeción perenne y esencial derivada del carácter subjetivo, y por tanto relativo, del conocimiento, que siempre nace y muere en un sujeto[c].

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 419.
[b] Cfr. 12, IP., p. 422.
[c] Cfr. 12, IP., p. 417.

Ser verdad, dice Ortega, es parecérnoslo a nosotros. El conocimiento, explica Ortega, transita de una "creencia" a otra "creencia", en irrompible círculo: "hacemos de nuestro sueño de ayer juez a nuestro sueño de hoy"[a]. Un presidiario que es cárcel de sí mismo[b]. Como puede observarse, Ortega ha centrado su crítica del escepticismo en el momento preciso en el que el idealismo moderno se hace "modernidad superlativa" en esas formas de subjetivismo y de relativismo contemporáneos que son el psicologismo y el biologismo del siglo diecinueve[c], en los cuales, yendo más allá del idealismo cartesiano, los filósofos han desabrochado por completo el ser y el pensar, aniquilando así la verdad.

Una cosa es que en el racionalismo de Descartes, a diferencia del realismo de los griegos, se parta de la conciencia (admitiendo que ésta "pone" la realidad) y no de la realidad misma (que ingenuamente deja a sus espaldas la intervención de la conciencia), y otra bien distinta que la verdad enajene a la realidad de toda independencia del sujeto, se agote en el "impulso subjetivo"[d] de quien conoce y dependa única y exclusivamente de la constitución de éste[e].

---

[a] 12, IP., p. 419.
[b] Cfr. 12, IP., p. 433.
[c] Cfr. 12, IP., p. 433.
[d] Cfr. 12, IP., p. 438.
[e] Cfr. 12, IP., p. 422.

2. Tres cuestiones en torno al escepticismo.

Llegados a este punto, instalados ya en el meollo del problema, estamos en condiciones de ver primero cómo y por qué Ortega llegó al "perspectivismo"; segundo de qué manera Ortega demostró que el escepticismo es un contrasentido; y tercero de descubrir cómo, de camino a comprobar que el subjetivismo es la misma cosa que el escepticismo absoluto, Ortega introdujo el tema de las "creencias" en su incipiente teoría del conocimiento.

a) Por qué Ortega llegó a la formulación del "perspectivismo".

Si la verdad existe –y Ortega ha inferido su existencia del primer tropo de Agrippa-, y el conocimiento es inevitablemente relativo y subjetivo[a] –como él mismo admite en su comentario al segundo tropo de Agrippa-, no hay más opción que el "perspectivismo", es decir, que aquello que el sujeto conoce sea verdad, aunque no sea verdad absoluta sino verdad quebrada en tantos trozos como puntos de vista.

b) Por qué Ortega pensaba que el escepticismo es un contrasentido.

La clave para rebatir el escepticismo no estriba en hallar una verdad que posea el privilegio, explica Ortega, de ser fundamento de sí misma, de manera que

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 442.

quien la niegue la esté afirmando y por tanto aniquilando su propia negación, porque al escéptico, que no cree que la verdad existe, le trae sin cuidado incurrir en el principio de contradicción[a]. Muy al contrario, para rebatir el escepticismo, dice Ortega, hay que remontarse más atrás, al imperio del sentido, cuyos límites envuelven y llevan las provincias de la verdad, la falsedad y la duda[b].

Es decir, el escepticismo solo se aniquila por ser o no una proposición con sentido[c], y es que al sentido es lo único a lo que el escéptico no puede renunciar, pues no puede ocurrir, continúa Ortega, que cuando éste piense "A" esté pensando "B", y que cuando entienda un sentido sea otro el que está entendiendo[d].

Así, igual que "y pero no" ni es verdadero ni es falso ni es dudoso, porque es sencillamente carente de sentido[e], el escepticismo, que pretende ser a fin de cuentas "verdad de la verdad" o "teoría de la verdad", explica Ortega, carece también de sentido, pues incurre en "el error que está por encima de todos los errores", consistente en ser teoría cuando trata de negar las condiciones constitutivas de toda teoría[f].

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 423.
[b] Cfr. 12, IP., p. 424.
[c] Cfr. 12, IP., p. 425.
[d] Cfr. 12, IP., p. 427.
[e] Cfr. 12, IP., p. 424.
[f] Cfr. 12, IP., p. 428.

c) Por qué Ortega incorporó las "creencias" a su teoría del conocimiento.

El escepticismo, pues, ha concluido Ortega, es un contrasentido, y por tanto no es verdadero ni falso ni dudoso. Pero en la articulación de su razonamiento en pro de la verdad y en contra del escepticismo, recordemos que Ortega había identificado el subjetivismo con el relativismo y con el escepticismo. Es por eso que antes de dejar zanjado este asunto, y para asegurarse de que no queda ningún cabo suelto, efectúa la comprobación de que ciertamente el subjetivismo es una y misma cosa con el escepticismo[a].

Así es cómo Ortega, de camino a comprobar que el subjetivismo es un escepticismo absoluto, incorporó a su incipiente teoría del conocimiento el tema de las "creencias"[8]. Como otras veces, y dada la complejidad e importancia de esta cuestión, y a fin de obtener la máxima claridad al respecto, vayamos poco a poco. Advirtamos ya que lo que Ortega hace es otorgar a las "creencias", siendo estas algo previo a los juicios, la propiedad de la verdad y de la falsedad que tradicionalmente aquellos han tenido siempre. Es decir, que lo que Ortega hace es retranquear el problema del conocimiento y de la verdad al pragmático terreno de las "creencias", en el que coincide, ya veremos de qué manera y hasta qué punto, con Ch. S. Peirce y con W. James.

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 429.

En primer lugar: Ortega admite que la verdad y la falsedad no son cualidades ontológicas sino epistemológicas[a]. Las cosas no son ni verdaderas ni falsas; ello solo es propiedad de la conciencia que se tiene de ellas, y no de toda forma de conciencia o tipo de pensamiento (como son, por ejemplo, la imaginación, la percepción y la representación), sino solo del "juicio", el cual tradicionalmente la lógica lo suele definir sin más como el acto de afirmar o negar.

Sin embargo, citando a Meinong[9] y admitiendo la diferencia que éste establece entre las llamadas "asumpciones" (o *Annahmen*) y el "juicio" tradicional[b], Ortega hace ver que no todo acto de afirmar o negar es un "juicio", sino solo aquel que goza de un género específico de "eficacia última" y de "ejecutividad"[c]. Fruto de esta distinción veremos enseguida cómo y de qué manera precisa, las "creencias" entran en danza en la filosofía de nuestro autor. Así, explica Ortega, no es lo mismo afirmar: "la guerra es un acto de barbarie", que afirmar: "me parece que la guerra es un acto de barbarie".

Aunque en una y otra sentencia se dice que "la guerra es un acto de barbarie", el efecto de cada una de ellas es bien diverso, pues en el segundo caso (llamado "asumpción") las mismas palabras del primero pierden el valor ejecutivo de que gozan cuando éstas

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 429.
[b] Cfr. 12, IP., p. 429.
[c] Cfr. 12, IP., p. 430.

son aseveradas y dichas por sí solas en la primera sentencia (llamado "juicio"). Tanto en la "asumpción" como en el "juicio" puede afirmarse y negarse el mismo contenido objetivo, pero a aquélla le falta el género de "eficacia última" y de "ejecutividad" que posee éste. La "asumpción" viene, pues, a ser, dice Ortega, como la sombra y el hueco de un "juicio"[a].

En segundo lugar: eso que distingue, en última instancia, a la "asumpción" del "juicio", explica Ortega, es la "convicción" o "creencia"[b]. Este género de "eficacia última" y de "ejecutividad" que posee el "juicio" cuando va acompañado de la "creencia", consiste en estar dotado de la pretensión de que a él le corresponde "exactamente" algo "transconsciente", algo que no es nuestra "mentalidad"[c].

> "Creer es creer que a mi conciencia corresponde un ser"[d].

Aunque la palabra "ser", dice Ortega, está erizada de equívocos, basta decir por ahora que "ser" significa

> "esa realidad que hace de las cosas cosas, de la realidad realidad, y en virtud de la cual, las cosas y la realidad no consisten en meras ficciones, no dependen de una subjetividad"[e].

---

[a] 12, IP., p. 430.
[b] Cfr. 12, IP., p. 430.
[c] Cfr. 12, IP., p. 430.
[d] 12, IP., p. 430.
[e] 12, IP., p. 431.

La "creencia" es, por tanto, la conciencia de que algo es independiente de mi conciencia, de que no es una ficción que nace y muere en mí, sino que vive por sí mismo, independientemente de mi acto de creer. Como el color es el correlato de la vista, concluye Ortega, el ser es el correlato de la "creencia".

A partir de aquí, una vez liberada del fatal subjetivismo, es cuando Ortega asigna a la "creencia" la cualidad epistemológica, anteriormente perteneciente al juicio, de ser verdadero o falso[a]. La verdad es el carácter que adquiere una "creencia" cuando "creemos" que el pensamiento o proposición en la que ésta se expresa, coincide con la realidad. A esto lo llamamos también conocimiento. Ver una cosa no es conocerla.

> "Yo conozco una cosa cuando creo que mis proposiciones sobre ella son verdaderas"[b].

En tercer lugar: si la verdad es la "creencia" de que a una proposición le corresponde algo transconsciente, el subjetivismo, va a concluir Ortega, es absurdo. Si toda "creencia" es de suyo la admisión de algo distinto del sujeto, el subjetivismo, que niega por definición la verdad "en sí", es un contrasentido. Si el escepticismo incurría en el enorme error de ser teoría (de la verdad) cuando trata de negar las condiciones constitutivas

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 431.
[b] 12, IP., p. 433.

de toda teoría, el subjetivismo, explica ahora Ortega, incurre en el enorme error de decir que algo es una verdad "para mí" sin ser una verdad "en sí". Tal pretensión es absurda, pues entre una y otra verdad, y en este punto Ortega cita al "genial Bolzano", no hay diferencia alguna[a].

3. Primera y provisional estimación: Ortega, Peirce y James.

Finalmente, y después de haber recorrido tan largo trayecto, es el momento de extraer de su argumentación contra el escepticismo, algunas otras conclusiones que sumar a las que ya traemos del análisis de "Verdad y perspectiva". En concreto, y para concluir este apartado, es el momento de hacer una primera y provisional estimación de las convergencias y divergencias existentes entre la concepción de "creencia" de Ortega y de Ch. S. Peirce por un lado, y de Ortega y de W. James por el otro.

Al respecto hemos de advertir que Ortega fue poco explícito y elocuente. De hecho, ya sabemos que en *Investigaciones psicológicas* Ortega solo hizo una fugaz mención a W. James, como un ejemplo más de subjetivismo contemporáneo, y ninguna a Ch. S. Peirce. Sin embargo, si vamos con cautela, nos daremos cuenta de que Ortega no operó en la noción de "creencia" al margen de Ch. S. Peirce y de W. James, como ignorante por completo de sus doctrinas[10]. Una vez más, pero en esta ocasión sin proclamarlo, Ortega

---

[a] 12, IP., p. 435.

procuró establecerse en tierra de nadie, entre uno y otro. Ni con W. James, por supuesto, que incurría en flagrante delito de subjetivismo y de relativismo; ni tampoco con Ch. S. Peirce, que al cabo resultó más moderno de lo que él mismo podía pensar.

a) Las "creencias" no son un fenómeno de la praxis.

La clave de todas las demás distinciones es que Ortega no da a las "creencias" antes carácter práctico y luego epistemológico y ontológico, sino que, muy al contrario, las deja estrictamente circunscritas al ámbito de lo ontológico y de lo epistemológico, y del todo ajenas y extrañas al ámbito de la actividad y de la conducta humanas.

De entrada, Ortega asocia las "creencias" al conocimiento del ser, y no a la "duda", como hace Ch. S. Peirce[11], ni a la "desorientación", lo mismo que W. James[12]. Para Ortega las "creencias" son un fenómeno de conciencia que ponen al sujeto en inmediata relación con la realidad, y no de la praxis, como para Ch. S. Peirce y W. James. Para que Ortega haga una contorsión pragmática con las "creencias" habrán de pasar todavía unos años. Hasta 1924 no acepta explícitamente que el conocimiento es una "tarea"; y hasta 1947, y de nuevo de la mano de Meinong, no confiesa explícitamente haber adjudicado a las "creencias" característica pragmática alguna, aunque así lo viniera haciendo desde 1935. Por ahora, las "creencias" guardan relación inmediata con el ser, y no con el hacer, y por tanto con la verdad.

b) Las "creencias" están abiertas a lo transconsciente.

Ortega, tal y como lo anunciábamos antes, ha retrotraído el problema de la verdad hasta el mismo nivel o territorio de las "creencias" en donde Ch. S. Peirce y W. James acometieron el problema del conocimiento, pero poniéndose quizás más del lado de Ch. S. Peirce que de W. James, ya que al dar a las "creencias" un inusual carácter ontológico, nuestro autor no se enrola en la misma deriva subjetivista que Ch. S. Peirce tan afanosamente le criticó a W. James[13], sino que, muy al contrario, piensa como Hebbel que es imposible encerrar en un armario su propia llave[a], de ahí que abra la conciencia a través de las "creencias" a lo transconsciente, y ello hasta el punto de que demostrar que lo contrario -esto es, el subjetivismo- es un contrasentido y algo absolutamente absurdo.

Así, mientras que W. James "cree para que haya" y en su filosofía la "creencia" antecede al ser y a la verdad como su condición, Ortega "cree porque hay" y en su filosofía la "creencia" es correlativa, ni anterior ni posterior, al ser y a la verdad[14].

---

[a] Cfr. 12, IP., p. 433.

c) El peso de la prueba recae en el escepticismo.

Ortega piensa que la correlación entre la "creencia", el ser y la verdad, es así, y que no hay necesidad alguna de probarlo, con lo cual, bien visto el asunto, nuestro autor tampoco se alinea sin más con Ch. S. Peirce, quien sí procuró su prueba lógica[15].

Para Ortega la verdad o correlación del ser y del pensar es una "creencia", y de entrada con ello parece conformarse. Lo que para él es punto de partida, en cambio, para Ch. S. Peirce fue imprevisto punto de llegada. Ch. S. Peirce quiso demostrar racionalmente la evidencia que tiene en pie a todos los realismos, incluido el de índole escotista que él profesaba. Mas no lo consiguió. Finalmente, tuvo que avenirse a aceptar que la evidencia de los realistas no es sino una suposición o hipótesis.

Ortega comienza en donde Ch. S. Peirce terminó. Ortega debe conocer lo que a Ch. S. Peirce le pasó en su malogrado esfuerzo lógico, y hace otro planteamiento lógico, con el que se cubre las espaldas. Una vez que está demostrado el carácter absurdo del escepticismo, dice Ortega, el peso de la prueba no recae sobre la verdad sino sobre el mismo escepticismo. Mientras que el escepticismo no pruebe su sentido, la verdad no está en jaque. Si Ch. S. Peirce se afanó infructuosamente en probar lógicamente la verdad, Ortega se entrega a probar lógicamente el absurdo del escepticismo. Quiérase ver

o no, aun sin hacer una sola referencia expresa, en el modo como Ortega se desenvuelve en este asunto, hay una velada alusión a Ch. S. Peirce, un elusivo contar con él.

d) Conocer no es un acto de la estricta razón pura.

Retranqueado el problema del conocimiento al territorio de las "creencias", la verdad y la falsedad no son cosas del juicio, y por tanto de la lógica y de la razón pura, sino de las "creencias". No es un acto de razón, sino de otra naturaleza e índole, lo que convierte en verdadero o en falso el contenido de una proposición.

Aunque a estas alturas de 1915-1916 no nos parece que Ortega tenga aún ultimado cuál es, y en qué consiste, el papel que el componente pasional, y no estrictamente racional del hombre, desempeña en el conocimiento, lo que a todas luces sí nos parece cierto es que éste algún protagonismo tiene, pues, en efecto, la verdad y la falsedad son propiedades de las "creencias". Además, en "Verdad y perspectiva" ya vimos que Ortega, junto con la perspectiva de los sentidos y de la razón, admitía cierta calidad epistemológica al corazón. En aquella ocasión decía Ortega que lo que haya de noción clara irá como noción clara, y lo que haya de ensueño irá como ensueño, porque una parte de lo real es imaginario y

en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas[a].

Con lo cual, y a tenor del análisis que se desprende de lo visto hasta el momento, puede afirmarse de Ortega que acepta aquello que dice R. del Castillo que es el común denominador de la plural y variopinta familia de los pragmatistas, y que él lo formula como la general aceptación de la tesis de que

> "el crecimiento y la fijación de creencias y significados contienen una parte informal o intuitiva"[b].

Pero dejemos por ahora las cosas como están, demos un salto en el tiempo de ocho años, y plantémonos en abril de 1924.

---

[a] Cfr. 2, VP., p. 20.
[b] R. del Castillo (1995), p. 26.

3. Con "ademán platonizante". Contra el pragmatismo.

Ortega acaba de publicar *El tema de nuestro tiempo*, quizás la obra que más fama le dio en Europa y en América, y también la obra que en Buenos Aires, allá en abril de 1924, lo involucró en una polémica que nos interesa mucho. Aunque sea cosa sabida, hagamos constar que no somos los primeros en relacionar la filosofía de Ortega con el pragmatismo. Además del ya citado J. T. Graham y de algunos otros, pocos todavía, investigadores contemporáneos[16], hubo quien en vida de Ortega también creyó que su filosofía tenía algún débito pragmatista, y no tuvo otra buena idea que plasmar por escrito sus sospechas, desatando así una controversia que a nuestro autor le molestó mucho, tanto que quiso zanjarla de inmediato. Primero haremos la crónica de lo ocurrido, y luego su análisis.

1. La crónica: para dos revistas argentinas.

Resulta que el 27 de abril de 1924 Ortega publica en el bonaeresense *La Nación* un artículo en el que se hace eco de la reseña que de su libro *El tema nuestro tiempo* un comentarista anónimo había publicado recientemente en *Inicial*. Lo grueso del asunto es que Ortega allí era acusado de "corroborar

los puntos de vista del pragmatismo”[a]. En su opinión, quien emitía este juicio cometía, quizás porque él mismo no hubiera expresado con claridad suficiente su pensamiento, un “error sustantivo”.

Aunque al final del artículo Ortega dijera por primera vez -para oírselo de nuevo habremos de aguardar hasta 1930- que el pragmatismo es “un caso sin par de audacia intelectual”[b], en su comienzo afirmaba muy ofendido y enfadado que

- el pragmatismo no es una filosofía de filósofos[c];

- que el pragmatismo es el mayor delito que se puede cometer en filosofía[d];

- y que hacerlo pasar por pragmatista es una de las tergiversaciones más enojosas que podría sufrir su sensibilidad filosófica[a].

Una vez acabada tan “amable” y “cordial” obertura, Ortega se centró en aclarar el equívoco de que había sido objeto, y lo hizo con estas trazas. Aunque la intención de *El tema de nuestro tiempo* es armonizar el carácter transcendente y ultrabiológico de la verdad con el carácter inmanente y biológico del pensamiento, esto es, la superación de la antítesis entre el racionalismo y el relativismo, en

---

[a] Cfr. 8, DRA., p. 372.
[b] Cfr. 8, DRA., p. 376.
[c] Cfr. 8, DRA., p. 373.
[d] Cfr. 8, DRA., pp. 372 y s.

ningún caso, deja claro Ortega, él ha admitido que la verdad sea un simple proceso de adaptación a fines prácticos[b].

La clave para comprender su planteamiento y deshacer el equívoco, dice Ortega, radica en distinguir con suficiente claridad entre estas tres clases de objetos[c]:

- las cosas que pensamos, que son las realidades que están fuera de nuestra conciencia;

- lo que pensamos de tales cosas, que ni están dentro ni están fuera de nosotros ni en parte alguna, porque no son realidades;

- y los actos en que pensamos estas ideas, que sí son realidades que están dentro de nuestra conciencia y forman parte, por tanto, del sujeto.

A partir de estas primeras distinciones, en su réplica Ortega hizo dos series muy apretadas de afirmaciones, con la intención de distanciarse por completo de las tesis pragmatistas. Primero Ortega dijo

- que ni las cosas de las que pensamos ni los actos mismos de pensar son verdaderos o

---

[a] Cfr. 8, DRA., p. 372.
[b] Cfr. 8, DRA., p. 373.
[c] Cfr. 8, DRA., p. 374.

falsos -estos últimos, a lo sumo, serán acertados o erróneos, según la falsedad o verdad de las ideas[a];

- que solo lo pensado, solo las ideas, son verdaderas o falsas;

- que afirmar la verdad o falsedad de algo distinto de las ideas es tan absurdo y carente de sentido como afirmar que "Buenos Aires es la raíz cuadrada de Mahoma"[b];

- que, por tanto, el pragmatismo no solo es un error sino un absurdo y un contrasentido, pues consiste en atribuir la verdad y la falsedad al acto de pensar y no a las ideas;

- que una cosa es que la adquisición de las verdades o de adaptación del sujeto a la verdad, sea un proceso histórico y hasta un fenómeno biológico, y otra bien distinta que la verdad misma sea un proceso de adaptación práctica del sujeto[a];

- que el pragmatismo ha llamado "verdad" a lo que es "convicción" y "certidumbre".

Y también dijo Ortega, en la segunda serie de afirmaciones,

---

[a] Cfr. 8, DRA., p. 375.
[b] Cfr. 8, DRA., p. 376.

- que las ideas son irreales y que ante el modo de ser irreal de las ideas estamos ante un "fenómeno elemental" al cual no se llega por medio de conceptos, sino que, igual que el color, que no puede ser definido conceptualmente para que un ciego lo "vea", solo puede ser "visto"[b];

- que este modo irreal de ser las ideas es una existencia virtual, un ser las cosas sin serlas "en realidad", un estar sin estarlo, algo así como el tipo de existencia del que disfrutan las cosas reflejadas en un espejo[c];

- y que este carácter irreal de las ideas es lo que explica el carácter transubjetivo de las mismas, pues nosotros, a diferencia de ellas, somos "perfectamente reales", con lo cual las ideas no pueden ser íntegramente parte de nosotros ni contenido íntegro de nuestra conciencia, como ha dicho toda la filosofía desde Descartes hasta 1900[a].

2. El análisis.

Hasta aquí la crónica de la polémica. Vayamos ahora a su análisis. J. T. Graham insinúa que quizás Ortega actuó en este episodio con insuficiente honestidad intelectual, ya que en lugar de admitir el

---

[a] Cfr. 8, DRA., p. 376.
[b] Cfr. 8, DRA., p. 375.
[c] Cfr. 8, DRA., p. 375.

inconfeso pragmatismo de *El tema de nuestro tiempo*, reaccionó a la defensiva y criticando hábilmente sus tesis, para eludir así la sospecha de tácito pragmatismo que se cernía sobre su obra[b]. A su parecer, Ortega fue un pragmatista convicto desde su juventud, mas no sabemos bien por qué extraña y desconocida razón[17], siempre lo mantuvo en secreto y solo muy al final de su carrera mostró algún tímido indicio de ello[18]. No obstante, a nosotros, que sin duda alguna apreciamos y respetamos el valor de las pruebas que J. T. Graham ofrece, no nos parece que las cosas fueran exactamente así. Veamos por qué.

A nuestro juicio, Ortega no actuó con "mala fe" en este episodio de su polémica relación con el pragmatismo; al menos, no actuó con "peor fe" de la que gastaba usualmente en sus diatribas con los autores que le sirvieron de inspiración y de contrincantes. Aunque es cierto que solo después del estudio que hagamos de su ontología (en el capítulo sexto) se podrá ver por completo y a las claras lo que Ortega hizo, y lo que a Ortega le pasó, con el pragmatismo, tracemos un balance provisional de lo que llevamos estudiado hasta ahora. Así, de momento, ya hemos podido comprobar

- que Ortega, en efecto, conoció el pragmatismo antes de concluir la primera década del siglo veinte;

---

[a] Cfr. 8, DRA., p. 375.
[b] Cfr. J. T. Graham (1994), p. 156.

- que desde entonces se ocupó, y mucho, de sus ideas;

- que no en vano, a mediados de la segunda década del siglo, había admitido el carácter práctico de la naturaleza humana, había concedido cualidades epistemológicas a las "creencias" y había admitido además que la parte pasional del hombre interviene en el conocimiento;

- y que, en definitiva, hay una desproporción grande entre sus poquísimas referencias expresas a los pragmatistas, y el estudio que, sin embargo, hizo de sus obras, sobre todo, y por el momento, de W. James.

Pero también en lo que llevamos estudiado hasta ahora, hemos podido comprobar

- que Ortega, aun apostatando del idealismo ortodoxo en que fue educado en Marburgo, de ninguna manera quería ir a parar al escepticismo imperante en su tiempo;

- que en el caso concreto del pragmatismo, de ninguna manera quería incurrir en el subjetivismo ni en el relativismo consecuente de admitir que la verdad es producto de la acción, de la fe y de los sentimientos humanos;

- y que, en definitiva, no estaba dispuesto a pasar de la inasequible verdad absoluta de la "razón pura" a la manipulable verdad de la "razón práctica".

Es decir, que en lo que llevamos visto hasta ahora, no hemos encontrado ningún indicio suficiente para afirmar, sin más, que Ortega aceptara el pragmatismo en su conjunto, sin revisión y crítica algunas de sus tesis. Consecuentemente, y a tenor de ello, no podemos admitir de entrada la mala fe en esta réplica de Ortega a la crítica recibida a cuenta de su inconfeso y tácito pragmatismo en *El tema de nuestro tiempo*. Creemos a Ortega cuando quejoso afirma que es un "error sustantivo" decir que *El tema de nuestro tiempo* corrobora el punto de vista del pragmatismo.

Sí nos parece, no obstante, muy llamativo, y se trata de algo que no sabemos exactamente cómo interpretar, que Ortega en su réplica, y aun antes también en *El tema de nuestro tiempo*, hiciera omisión de aquellos motivos pragmáticos que en años atrás, y ya debidamente "centrifugados", parece que había incorporado a su pensamiento. Así, vemos que Ortega nada dice esta vez sobre que el hombre sea "un haz de actividades" ni sobre que el corazón intervenga de alguna manera en el conocimiento; que tampoco hace referencia a la tesis de las "creencias" como aval del carácter transubjetivo del conocimiento.

Intentando poner un poco de orden y de claridad en este enredo, a fin de ver qué le pasa a Ortega con

el pragmatismo a estas alturas de su carrera filosófica, diremos que

- Primero: no creemos que *El tema de nuestro tiempo* contenga un inconfeso pragmatismo, tal y como pretende J. T. Graham, pero sí una evidente "impronta pragmática".

- Segundo: la "impronta pragmática" de *El tema de nuestro tiempo*, se nos muestra embozada tras del "ademán organicista" con el que Ortega se comporta filosóficamente en esta ocasión.

- Tercero: este sesgo o carácter organicista con el que se nos presenta la "impronta pragmática" de *El tema de nuestro tiempo*, deja a Ortega en una posición más cercana a una especie de "emergentismo" que no al subjetivismo y relativismo.

- Cuarto: paradójicamente, y ello a pesar de la virulencia y del "ademán platonizante" de su reacción, Ortega muestra la "impronta pragmática" de *El tema de nuestro tiempo* directa en su réplica antipragmatista.

Vayamos por partes. De entrada, señalemos que ocho años después, lo que va de *Investigaciones psicológicas* y de "Verdad y perspectiva" a *El tema de nuestro tiempo*, Ortega ha definido por completo, ya sin ambages, su orientación filosófica. En adelante

tal vez lo podremos criticar por la insuficiencia de sus soluciones, a veces vagas e imprecisas, incluso para nosotros; pero no por la falta de determinación y de sentido en su carrera filosófica, que transcurre incómoda y dificultosa entre las márgenes del idealismo y del escepticismo, encaminando sus pasos hacia ninguna parte aún existente, y que por tanto él mismo ha de inventar y descubrir.

De una parte, Ortega sigue, y de qué manera, asido a la verdad, de la que ni mucho menos tiene intención de deshacerse, y ya hemos explicado por qué. Sin verdad no hay ciencia ni tampoco cultura. Así se lo hizo entender a sus amigos Ramiro de Maeztu y Pío Baroja. Pero de otra parte, Ortega se rebela contra la "beatería cultural", que es como finalmente Ortega ha dado en llamar al "culturalismo" idealista.

En gran medida, nos parece que *El tema de nuestro tiempo* representa una parada de este "camino de en medio" por el que Ortega avanza entre el idealismo y el escepticismo. Más en concreto, nos parece que *El tema de nuestro tiempo* representa el ensayo de un específico modo de unir el pensamiento y la vida, sin la mixtificación y la reducción que indiscriminadamente los confunde. Así, explica Ortega, los fenómenos "culturales" y "voluntarios" están dotados de un "dinamismo doble"[a]:

- son productos espontáneos del régimen orgánico del sujeto, pero también llevan en

[a] Cfr. 3, TT., p. 165.

sí la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos;

- son productos de las funciones orgánicas, pero gozan además de un plus "transbiológico" que los hace irreductibles a lo puramente orgánico.

En concreto, Ortega reconoce que los fenómenos "voluntarios" o valores éticos tienen un tipo de "cualidad" –llamada "espiritualidad"- gracias a la cual gozan de una especie de "suficiencia plenaria" o de potestad que los convierte en "fin en sí mismo", pudiendo incluso subordinar a la vida misma que los "produjo"[a]. En cambio, del carácter "transbiológico" de los fenómenos "culturales" o ideas, apenas si dice nada en *El tema de nuestro tiempo*, de hecho, ahí fue en donde Ortega hubo de centrar su atención en la réplica antipragmatista de 1924.

A nuestro juicio, y hasta donde alcanzamos a comprender, en este primer intento de conciliación entre el extremo del idealismo y el extremo del subjetivismo y del relativismo, Ortega quedó más próximo a una suerte de oscuro y vaporoso "emergentismo" que no al pragmatismo, que es de lo que precisamente lo acusaron en Argentina. Más justificada hubiera estado la sospecha pragmatista en 1916 que no ahora. La reivindicación de un "dinamismo doble" para los fenómenos culturales, difícilmente permite a Ortega caer en el subjetivismo y el

---

[a] Cfr. 3, TT., p. 103.

relativismo pragmatista. Con lo cual, no obstante, en absoluto negamos que *El tema de nuestro tiempo* tenga una "impronta pragmática", pero sí hacemos constar dos cosas.

Primero: que esta "impronta pragmática" se nos figura embozada tras el acusado "ademán organicista" que esta vez apreciamos en el comportamiento filosófico de Ortega, quien reaccionó en contra de cualquier concepción racionalista del entendimiento y de su consideración como "facultad constitutiva del hombre", exenta de cambios y por tanto capaz de "verdad absoluta e invariable"[a] y, en su lugar, intentó la comprensión del conocimiento como un tipo de "función vital", tan necesaria para la perduración del individuo como la digestión de los alimentos o el bombeo de la sangre y del aire[b]. En *El tema de nuestro tiempo* Ortega llega, incluso, a decir que la recuperación del carácter biológico de las funciones espirituales o de cultura es la nota esencial de la nueva sensibilidad de su tiempo[c].

Segundo: que esta "impronta pragmática", paradójicamente, solo se nos muestra inmediata, y sin el disfraz del funcionalismo biológico que acabamos de señalar, en su posterior réplica antipragmatista, en la cual, y a pesar de la virulencia y del "ademán platonizante" de su reacción, Ortega admite expresamente la naturaleza práctica del conocimiento, aunque no de la verdad. Vamos a ello. Nuestra

---

[a] Cfr. 3, TT., p. 158.
[b] Cfr. 3, TT., p. 165.
[c] Cfr. 3, TT., p. 169.

explicación tiene dos partes, una sobre el "ademán platonizante" de Ortega y otra sobre la "impronta pragmática" tal y como se pone de manifiesto en la réplica.

Ortega, que ya hemos visto cómo no quiso o no supo hacerlo en *El tema de nuestro tiempo*, en su réplica pone un énfasis especial en describir cuál es la consistencia específica de las ideas, en tanto que distintas de las cosas sobre las que se piensa y de la acción misma de pensar. Es decir, que Ortega se enfaja para aclarar la cuestión de lo que quiera que sea el plus "transbiológico" de los fenómenos "culturales".

No obstante, es interesante que observemos cómo Ortega, consciente de que fácilmente su uso puede favorecer el fatalismo de que lo sigan confundiendo con algún tipo de pragmatismo, quizás funcionalista u organicista, abandona la jerga biologicista que ha empleado en *El tema de nuestro tiempo*, se nos tira de cabeza a la otra punta del mapa de la filosofía y nos parece que prefiere darse algún "aire de familia" con Platón antes que pasar equívocamente por pragmatista. Si en *El tema de nuestro tiempo*, al describir el principio "ultravital" de los valores, Ortega quizás en algún momento dejó traslucir la influencia de su admirado M. Scheler[19], en la réplica, al explicar la específica consistencia de las ideas, decide reaccionar con cierto "ademán platonizante".

Así, vemos que Ortega - que ya nada dice de las "creencias" como instancia epistémica última y que,

por tanto parece haberse olvidado del retranqueo que hizo del conocimiento, llevándolo más allá de los juicios de la "razón pura"- habla estrictamente del "carácter irreal" de las ideas, el cual es ahora su argumento para explicar el carácter transubjetivo del conocimiento y el carácter absurdo del pragmatismo.

Estamos de acuerdo con Ortega. La clave para deshacer la confusión de la que es víctima pasa por dejar bien clara la distinción entre las cosas sobre las que pensamos, que son transubjetivas; los actos mediante los cuales pensamos sobre las cosas, que son subjetivos; y lo que pensamos sobre las cosas, que tiene consistencia propia y es en sí mismo irreductible al sujeto e inconfundible con las cosas. Eso que Ortega tantas veces llamó el "globo intelectual" no se diluye ni subsume en ninguno de los otros dos ámbitos del conocimiento. Esto es así, y esto fue el principal caballo de batalla de Ortega contra el pragmatismo, durante años.

Sin embargo, mantenerse firme ahí y defender la heterogeneidad radical de las ideas respecto de las cosas sobre las que se piensa, y respecto de los actos mismos mediante los cuales se piensa, en absoluto fue fácil para Ortega, quien en el segundo tramo de su envite antipragmatista contra Pío Baroja, allá en 1916 y después de ocho años de coqueteos con el pragmatismo, había admitido la máxima pragmatista de que el hombre es "un haz de actividades".

A partir de ese instante, para mantener a salvo su "resolución de verdad", Ortega no tenía más

remedio que sustraerse a dos fatídicas e inevitables conclusiones lógicas, haciendo oídos sordos a la necesidad con que el silogismo hilvana sus premisas:

Primera: si el hombre es "un haz de actividades" y el conocimiento pertenece al hombre, es claro que el conocimiento es una actividad, y no una "especulación" ni una "contemplación". En principio, a Ortega, que estaba reorientando su filosofía en dirección antidealista, no le hubiera importado aceptar antes de 1916 ésta primera conclusión de no suceder que venía cogida de la mano de esta segunda: si el conocimiento es una actividad y la verdad es el objeto propio del conocimiento, es claro que la verdad es de carácter práctico.

Muy a sabiendas de esta concatenación lógica, Ortega tardó ocho años, de 1916 a 1924, en admitir que el conocimiento es un proceso histórico, un fenómeno biológico y, al fin y al cabo, una actividad y una tarea. Hecho esto, y a partir de ahí, a Ortega solo le quedaba hacerse fuerte en un matiz -muy difícil de aclarar- que fuera capaz de distinguir del platonismo cualquier otro intento de explicación y de definición de la consistencia irreductible de las ideas. Ya hemos dicho que en *El tema de nuestro tiempo*, a cuenta de los fenómenos "voluntarios", Ortega acabó más cercano a un oscuro y vaporoso "emergentismo" que no al subjetivismo y relativismo pragmatista. Sin embargo, en su réplica antipragmatista, y para las ideas, Ortega no quiso seguir por ese camino. Para alejarse de W. James y de

sus “creencias”, Ortega prefirió arrimarse a Platón y a sus ideas.

Así, pues, y a manera de conclusión, digamos que de esta polémica, que primero hemos contado y luego analizado, sacamos en claro al menos estas dos cosas:

- que Ortega por primera vez ha admitido expresamente la naturaleza práctica del conocimiento;

- y que simultáneamente ha echado mano, si no del platonismo, de algo que se le parece mucho, para justificar la consistencia específica de las ideas y ponerse así a salvo del subjetivismo y del relativismo consecuente de tan pragmática consideración del conocimiento.

4. Elusiva confrontación con Dewey. Contra el relativismo.

En el curso *Qué es filosofía* (1930) encontramos la última secuencia del "centrifugado" que Ortega hizo, en lo que va de 1908 a 1930, de los excesos y defectos epistemológicos de las tesis pragmatistas. Primero, y como de pasada, Ortega la emprendió contra el historicismo, luego, y con más calma, contra el pragmatismo; tratando al uno y al otro como dos formas distintas, pero muy seductoras para él, del mismo escepticismo contemporáneo contra el que viene combatiendo desde hace años.

Más adelante tendremos la oportunidad, cuando hablemos de la ontología de Ortega, de adentrarnos en los entresijos de esta obra[a]. No obstante, y antes de proseguir con nuestro análisis, quizás nos interese hacer alguna somera observación acerca de su estructura y contenido. Por lo pronto, ya sabemos que originariamente *Qué es filosofía* es un curso que Ortega hubo de impartir, a cuenta del cierre de la Universidad Central por motivos políticos, en dos teatros de Madrid, convirtiéndose así, contra todo pronóstico, lo que no era sino el acto estrictamente académico de una Facultad en un multitudinario evento cultural para la ciudad.

---

[a] Cfr. Infra. "La 'vida de cada uno' no es una 'cosa'".

Su contenido, repartido en catorce conferencias, tiene una primera parte, de la cual nos ocuparemos ahora, dedicada fundamentalmente a la epistemología, y una segunda, de la cual sobre todo nos ocuparemos en el capítulo sexto de nuestra investigación, dedicada a la ontología. Como explicaremos llegado su momento, *Qué es filosofía*, decimos nosotros, es una obra, quizás, un tanto "contrahecha". En sus primeras lecciones, aun sin decirlo, Ortega nos da la impresión de que quiere saldar las cuentas, por el lado de la epistemología, con aquellas dos "corrientes" o "escuelas" filosóficas con las cuales, en la recta final del curso, a partir de la conferencia décima, va a elaborar su teoría de la vida como esbozo primero de una ontología alternativa a la tradicionalmente considerada por la metafísica clásica de Occidente.

Así, vemos que Ortega, por un lado, procura exonerar el historicismo de sus desvaríos relativistas, y que, por el otro, arremete con enorme firmeza contra las consecuencias subjetivistas del pragmatismo, para luego, habiendo ya superado los escollos epistemológicos que aquellas presentan, poder contar con el uno y con el otro, aun sin llamarlos por sus nombres, en el desarrollo de su innovadora idea del Ser.

Finalmente hagamos notar que la sombra de algunas de las doctrinas más emblemáticas de J. Dewey, ya iremos indicando cuáles y de qué manera, planea sobre estas exposiciones de Ortega, hasta el

punto de haber titulado este último apartado de la manera en que lo hemos hecho.

1. Por el lado del historicismo.

En esta ocasión Ortega retomó el comentario del primer tropo de Agrippa, sobre la disonancia de las opiniones, allí en donde lo había dejado quince años antes. Si vimos en *Investigaciones psicológicas* que Ortega lo usó "ucrónicamente", contra el relativismo en general, vemos en *Qué es filosofía* que lo usa "crónicamente" para explicarnos "la extraña aventura que a las verdades acontece"[a]. Hemos de hacer observar cómo en *Qué es filosofía*, para escapar del relativismo historicista, Ortega proyecta "crónicamente" el "perspectivismo" que en "Verdad y perspectiva" concibiera "ucrónico" para escapar del relativismo en general[b].

Si entonces la clave estaba en distinguir entre la verdad, que no era relativa, y el conocimiento humano de la verdad, que sí lo era, ahora la clave está en comprender que la temporalidad no afecta propiamente a la verdad, que es rigurosamente "acrónica"[c], sino al acto psíquico con que la pensamos y la conocemos[d]. Las verdades son verdades siempre, dice Ortega; el hombre es el que cambia[e].

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 280.
[b] Cfr. 7, QF., p. 286.
[c] Cfr. 7, QF., p. 282.
[d] Cfr. 7, QF., p. 281.
[e] Cfr. 7, QF., p. 284.

Si antes Ortega demostró que la disonancia de opiniones es posible gracias a nuestro previo conocimiento de la verdad, esta vez nuestro autor afirma que la razón, y no un radical relativismo, es el supuesto profundo de la historia[a]. En términos generales, podemos decir, nada nuevo y que no hubiera expuesto antes.

2. Por el lado del pragmatismo.

Después Ortega, y éste es nuestro asunto, volvió a criticar el pragmatismo. Aunque quizás sea más acertado decir que, en realidad, Ortega lo que hace es criticar de nuevo la reducción practicista y utilitarista operada sobre el pragmatismo, y no el pragmatismo en cuanto tal. Así, pues, lo que Ortega hace en *Qué es filosofía* nos recuerda en cierta medida lo que hizo en el segundo tramo de su envite antipragmatista contra Pío Baroja. Allí Ortega admitía que el hombre es "un haz de actividades", pero no el ideal practicista que plásticamente Pío Baroja había concretado en el estilo de vida del "vagabundo" y del "aventurero". Aquí Ortega admite motivos tan netamente pragmáticos como que

- vivir es "tratar" con el mundo, "actuar" en él y "ocuparse" de él[b];

- el conocer no es una "facultad" sino una "tarea" que el hombre se impone[a];

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 285.
[b] Cfr. 7, QF., p. 311.

- el conocimiento no es reacción espontánea de la naturaleza que el hombre es, sino reacción esforzada y desesperada de la insuficiencia viviente en que consiste su ser[b].

Pero en absoluto admite Ortega, refiriéndose a la definición de Ch. S. Peirce, el practicismo que suplanta toda teoría[20]. En absoluto acepta Ortega la utilización práctica ni el *comfort* como norma de la verdad[c]. En absoluto consiente Ortega que la verdad esté a expensas de resultados prácticos[d]. En absoluto transige Ortega que el deseo sea el padre de la verdad[e]. Muy al contrario, Ortega reivindica el carácter desinteresado e independiente de la teoría y de la verdad, que precisamente, por superflua, es necesaria. A la teoría y a la verdad, dice Ortega, le pasa con el practicismo, el utilitarismo, el comfort y el deseo, como a Marta, "hacendosa y utilitaria", con María, "amorosa y superflua"[f].

Y también lo que Ortega hace en *Qué es filosofía* nos recuerda en cierta medida lo que hizo en el último tramo de su envite antipragmatista contra Ramiro de Maeztu. Allí Ortega quiso ser pragmático por un momento y simular una virtual concordia entre el primado pragmatista de la voluntad y la indispensable función racional. Algo así, pero de

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 313.
[b] Cfr. 7, QF., p. 314.
[c] Cfr. 7, QF., pp. 295 y s.
[d] Cfr. 7, QF., p. 297.
[e] Cfr. 7, QF., p. 392.
[f] Cfr. 7, QF., p. 328.

verdad, ensayó Ortega en *El tema de nuestro tiempo* dieciséis años después. Y algo así, y también de verdad, es lo que procura en *Qué es filosofía*.

Si en *El tema de nuestro tiempo* Ortega intentó, ya vimos que con desigual acierto, poner un punto de sutura entre el idealismo y el escepticismo, ahora lo procura poner en la escindida anatomía humana, transida por el dualismo de la *vida contemplativa* y la *vida activa*, de la acción y la contemplación[a]. Igual que en *El tema de nuestro tiempo* no quiso ser ni idealista ni escéptico, en *Qué es filosofía* quiere desmarcarse por igual del pragmatismo que de los antiguos Platón y Aristóteles[b]. Veamos cuál es su suerte.

En *Investigaciones psicológicas*, en velada alusión a Ch. S. Peirce y a W. James, Ortega retranqueó el problema del conocimiento y de la verdad hasta el territorio pragmático de las "creencias". Quince años después, en *Qué es filosofía* Ortega no tiene inconveniente en retranquearlo hasta la noción pragmática de "problema", ni de fajarse con las consecuencias pragmatistas de la ciencia contemporánea, en lo que nos parece que es un elusivo careo con J. Dewey[21].

Al término de su velada confrontación con Ch. S. Peirce y con W. James, Ortega se debió sentir doblemente satisfecho, pues a tenor de su estrategia lógica, había logrado demostrar que era el

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 298.
[b] Cfr. 7, QF., p. 297.

escepticismo, y no la verdad, el que había de aguantar el peso de la prueba, y a tenor de su descripción fenomenológica, que las "creencias" tenían inmediatez ontológica, y no práctica[22]. En su elíptico careo con J. Dewey, ahora en curso, Ortega también se querrá proclamar ganador, pues, según él, habría logrado admitir que el "problema" es el núcleo del conocimiento sin tener por ello que aceptar que la teoría es netamente práctica, y que la verdad es dependiente del hombre. Ya lo sabemos. En 1924 Ortega reconoció explícitamente el carácter práctico del conocimiento, pero en absoluto que la verdad no sea independiente del hombre, ni que la teoría y el conocimiento se diluyan totalmente en la actividad. Seis años después, Ortega todavía sigue en éstas, intentando hallar el equilibrio entre el pragmatismo y el idealismo.

Veamos primero cómo Ortega mantiene el tipo defendiendo el carácter específico de la teoría, irreductible y distinto de la práctica, a pesar de la preeminente condición epistemológica del "problema"; y luego como hace la defensa de la independencia de la verdad.

a) Acerca del carácter específico de la teoría.

A nuestro juicio, para defender el carácter irreductible y distinto de la teoría respecto de la práctica, a pesar, incluso, de haber admitido la preeminente condición epistemológica del "problema", Ortega maniobró dando extrañas vueltas y revueltas:

- De una parte, vemos que no consiente que la teoría quede subsumida en la práctica; pero de otra parte, su punto de partida es el carácter práctico del conocimiento, el cual, sin más, da por bueno, sin cuestionamiento alguno, aunque luego, además de expresarlo de modo redundante y equívoco, no lo lleve hasta sus últimas consecuencias.

- En el decurso de esta argumentación, Ortega admite sin escrúpulos antipragmáticos la preeminente condición epistemológica del "problema", diciendo que la ¡"actividad teorética"! es una ¡"operación"! que marcha de la conciencia de un "problema" a su "solución"[a]. Así visto, lo primero en el conocimiento no es, por tanto, la "solución" sino el "problema".

- Ortega razona, ahora sí hasta el final, concluyendo que en la ciencia, que es un sistema de "problemas" de limitada variación, todo está en función del "problema", y todo es secundario con respecto a él[23]. El "problema" es el corazón y el núcleo de la ciencia.

- No obstante, también advierte Ortega, dando así un quiebro que le impide ir a parar adonde no quiere, que hay dos tipos de

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 321.

"problemas" radicalmente distintos que no toleran su mutua reducción[a]: el "problema práctico", que consiste en hacer que sea lo que no es, pero conviene que sea[b]; y el "problema teórico", que consiste en hacer que no sea lo que es, y que por ser tal irrita al intelecto por su insuficiencia[c]. El "problema práctico" sobreviene al hombre; en cambio, el "problema teórico" lo inventa él. Mientras que el "problema práctico" es estar a vueltas con el entorno, con la circunstancia material y social que nos envuelve y oprime[d]; el "problema teórico" es estar a vueltas con la "tragedia ontológica" de las cosas, que están ahí sin aparente razón de ser, sin nada tras de ellas que las sostenga y complete[e].

- Finalmente, hechas tales distinciones, Ortega termina haciendo una exaltación del conocimiento teórico: si lo esencial del *homo theoreticus* es convertir las cosas en problema, tanto más pura, dice Ortega, será la actitud teorética cuanto más problema sea su problema; cuanto más parcial sea un problema, más pura será la actitud práctica que lo trae[f].

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 323.
[b] Cfr. 7, QF., p. 322.
[c] Cfr. 7, QF., p. 323.
[d] Cfr. 7, QF., p. 322.
[e] Cfr. 7, QF., p. 323.
[f] Cfr. 7, QF., p. 323.

Viendo las cosas despacito, observamos que Ortega ha empezado hablando de la ¡"actividad teorética"!, que es una "operación", y ha acabado distinguiendo entre el problema de índole práctica y el problema de índole teórica, asegurando que son tan imposibles de subsumir el uno en el otro como son imposibles de ligar el agua y el aceite. A juicio de Ortega, una cosa es, quizás, admitir la preeminencia (pragmática) del "problema" sobre la verdad, y otra distinta aceptar que en el "problema" se fusionen (pragmáticamente) ámbitos tan heterogéneos como lo son el teórico y el práctico.

Ortega puede admitir el carácter "problemático" del conocimiento siempre y cuando el "problema" goce tanto de la condición teórica como de la condición práctica. Por tanto, el *quid* de este asunto no está en que Ortega acepte la preeminencia epistemológica del "problema", sino en que distinga dos tipos de "problemas" -uno teórico y otro práctico- porque son dos los ámbitos epistémicos que existen -uno teórico y otro práctico-; y más en concreto, en la manera cómo Ortega, una vez más, se las apaña (no sabemos cómo) para no ser arrastrado por la inevitable inercia lógica que, después de haber admitido que el conocimiento es una "tarea" (en esta ocasión Ortega habla de ¡"actividad teorética"!), lo empuja sin remisión a aceptar que la teoría no es cosa distinta de la práctica.

Así pues, lo mismo que Ortega dijo del pretendido carácter absolutamente lógico del racionalismo de Leibniz, al que le reprochó que más

que una realidad tangible era un *desideratum*, decimos nosotros ahora del pretendido carácter específico de la teoría, irreductible y distinto de la práctica, que es "un pintar como querer"[a]. Desde 1924 Ortega, ante el pragmatismo y en pro del carácter irreductible de la teoría e independiente de la verdad, se encuentra en un querer y no poder.

De momento, nos parece que Ortega está lejos de saber cómo hay que dar el punto de sutura entre la *vida contemplativa* y la *vida activa*, entre la reflexión y la acción; lejos de saber cómo se articula lo uno con lo otro; lejos de conocer la manera cómo se ensambla la pregunta teorética por excelencia (qué son las cosas) con la pregunta práctica por excelencia (en qué me benefician las cosas). Con los años resultará que hasta la problemática de la ontología, máximamente teórica, tiene una ascendencia netamente práctica, y ya veremos si además una consistencia totalmente práctica o no.

Muy al final de su carrera, después de haberlo descubierto con el ejercicio de la "razón histórica", Ortega dijo abreviadamente que tal vez el Ser fuera la respuesta, y no la pregunta, la solución, y no el problema[b]. Ahí está la clave; pero aún no hemos llegado a ella. Es pronto. Por ahora, la pregunta sobre el Ser de las cosas, aunque sumamente problemática, es distinta e irreductible a la pregunta sobre la utilidad de las mismas. Con lo

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 334.
[b] Cfr. 9, OEF., p. 434.

cual, y para acabar con este primer asunto, observamos que Ortega, igual que admitió y explicó, a su manera, que el conocimiento de la verdad es una "creencia", ahora admite y explica, también a su manera, que la teoría es un "problema" máximo.

Pero antes de pasar al otro asunto (la independencia de la verdad) de este apartado, hemos de dejar constancia de hasta qué punto nos evocan estas páginas de Ortega algunos de los planteamientos más originales de la doctrina de J. Dewey. Nuestra idea, ya lo hemos dijimos antes, es que Ortega en 1916 se midió elusivamente con las filosofías de Ch. S. Peirce y de W. James, retrayendo el problema epistemológico al pragmático terreno de las "creencias", y que en 1930 hizo lo propio con los planteamientos también pragmatistas de J. Dewey.

En *Investigaciones psicológicas* Ortega discutió con Ch. S. Peirce y con W. James, aun sin decirlo, y en *Qué es filosofía* su litigio es contra J. Dewey. No obstante, hemos de admitir que Ortega, igual que le pasara con Ch. S. Peirce y con W. James, fue tan sutil en su elusiva confrontación con J. Dewey, a quien nunca nombró, que solo quien está familiarizado con las obras de ambos autores y hace el esfuerzo de superponer sus filosofías, cae en la cuenta de hasta qué punto la sombra del norteamericano planea sobre la reflexión epistemológica y ontológica de nuestro autor.

En nuestra opinión, Ortega comparte con J. Dewey su mismo *pathos* filosófico u "obsesión" por la unidad

que, por otra parte, también es común a Ch. S Peirce y W. James. No en vano, Ortega lleva quince años inventando o descubriendo una tierra de nadie, equidistante del idealismo y del escepticismo, para superar así ecuménicamente el cisma en que se encuentran las teorías del conocimiento. Sin embargo, entre Ortega y J. Dewey hay gruesas diferencias que, por ahora, a nuestro entender, se concentran en estos dos puntos:

- Primero: Ortega no transige en la disolución práctica de la razón que J. Dewey postula como única manera de estar a la altura de los tiempos[24].

- Segundo: Ortega, que ya en las últimas lecciones, va a decir que la vida de cada cual es la "realidad radical"[a], en lugar de un planteamiento histórico cultural del dualismo "teoría y práctica"[a], hace un planteamiento de corte antropológico, centrando en el "descubrimiento enorme de nuestro tiempo", de ahí que hable en los términos específicos de *vida contemplativa* y *vida activa*. Mientras que J. Dewey enmarcó su tesis en el problema de la ciencia moderna y contemporánea, Ortega hizo lo propio en el problema del hombre, aunque, no obstante, también hemos de indicar que se ocupó, y de qué manera, de la historia de la ciencia moderna y contemporánea, primero en *Qué es filosofía*, y luego en *Idea*

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 405.

de principio en Leibniz (1947), pero obteniendo en ambos casos resultados distintos, si no contrapuestos, de los de J. Dewey[25].

En resumidas cuentas, podemos concluir que Ortega no difiere con J. Dewey en el qué (la superación del dualismo que recorre de arriba a bajo la tradición socio cultural de Occidente, y en especial su filosofía y en concreto la vida de cada uno), pero sí en el cómo (la disolución funcional del ser y del pensar); aunque por ahora, estamos a finales de los años veinte, no esté todavía en condiciones de contraponerle ninguna teoría alternativa. De momento, Ortega todavía tiene muy incipiente, en estado apenas embrionario, su filosofía de la vida, que en *Qué es filosofía* solo ha esbozado con trazos gruesos.

Sin embargo, haciendo un juego de palabras con los mismos términos que él emplea, podemos decir anticipadamente que la tesis de Ortega, a medida que su teoría de la vida se desarrolle y tome cuerpo, será que la *vida contemplativa* y la *vida activa* se hacen una en la *vita nova*[b], que él recién ha descubierto como "realidad radical", en la cual no solo la teoría y la práctica se articulan con armonía, sino también el Ser y el Pensar, y todo ello gracias a la Historia.

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 406.
[b] Cfr. 7, QF., p. 408.

b) La verdad no depende del hombre.

Ortega en absoluto acepta que la verdad no sea algo independiente del hombre[26]. Ortega hace depender la vigencia reciente y el renacer actual de la filosofía del deterioro epistemológico que sufre la ciencia contemporánea y de su definitiva emancipación de ella. El éxito actual de la filosofía, a juicio de Ortega, pasa por no emular más a la ciencia y por aplicar respecto de ella eso que él llama el "imperativo de autonomía"[a].

La filosofía es mucho más que una ciencia[b]. Más aún, el progreso auténtico de las ciencias pasa porque ninguna de ellas se considere con potestad epistemológica sobre las demás. El "imperialismo de la física" ha de terminar para todos[c]. Einstein se rebeló contra la supeditación de la física a la geometría que Galileo desdichadamente decretó[d]; Pavlov y Hering liberan el fenómeno biológico de sus ataduras físicas y psicológicas[e]; Brouwer inventa unas matemáticas no supeditadas a la lógica[f]; y D. Bonhoeffer (cuyo nombre Ortega omite) hace teología (dialéctica o negativa) desentendido de la jurisdicción filosófica[g]. En definitiva, el progreso de las ciencias pasa por la recíproca articulación de

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 335.
[b] Cfr. 7, QF., p. 300.
[c] Cfr. 7, QF., p. 299.
[d] Cfr. 7, QF., p. 305.
[e] Cfr. 7, QF., p. 306.
[f] Cfr. 7, QF., p. 306.
[g] Cfr. 7, QF., p. 306.

unas con otras; no por la supeditación a ninguna de ellas[a].

Realmente, con todo esto, adonde Ortega quiere llegar, y a nuestro juicio ésta es su máxima preocupación y su máximo motivo de crítica de la ciencia contemporánea, es al carácter simbólico de la verdad a la que accede el conocimiento de la ciencia física[b]. Según Ortega, la física no es más que "una correspondencia simbólica", ya que entre diversas construcciones teóricas imaginables, siendo todas igualmente adecuadas, la superioridad de una respecto de las otras no viene por camino lógico, sino por determinación práctica. Aquello que engarza teoría con naturaleza son ciertos puntos, llamados manipulación y experimento.

> "Por consiguiente, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad – porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad[c].

A Ortega le parece inadmisible que la verdad (del científico) sea un precipitado de la práctica, y no que la práctica lo sea de la verdad. Ortega sabe que la única manera de contravenir el subjetivismo,

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 307.
[b] Cfr. 7, QF., p. 303.
[c] 7, QF., p. 303.

atacándolo en la línea de su flotación, es mantener la realidad, que es el objeto del conocimiento, fuera del sujeto e independiente de él. Si en *Investigaciones psicológicas* Ortega hacía de la verdad una especie de condición de posibilidad o de idea reguladora o de postulado de la ciencia y de la cultura, y por eso le asignaba a la filosofía la tarea de cimentar una verdad inconmovible, ahora hace de la independencia de la realidad una especie de exigencia del conocimiento, y por tanto de obstáculo insalvable del subjetivismo, y de ahí, además, que le asigne a la filosofía el arduo empeño de buscar

> "precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquella"[a].

Ortega no se complace en una ciencia física que desemboca en un conocimiento simbólico de la realidad, y que de hecho no es sino un trasunto del pragmatismo. A la filosofía, piensa Ortega, no le queda otra posibilidad que la de emanciparse de esta ciencia. Para ello, y dada la hipóstasis que en Occidente han logrado la cultura, la lógica y la ciencia, a la filosofía no le queda otra solución que emanciparse absolutamente de todas ellas. Por este camino, diremos nosotros, en el transcurso de la década de los años cuarenta, pertrechado con la "razón histórica", Ortega rebasará el umbral de sí

---

[a] 7, QF., p. 303.

mismo, y llegará, por otro camino que el andado por J. Dewey, adonde quizás nunca quiso ir a parar. Lo que nunca le consintió al pragmatismo, finalmente se lo tuvo admitir al historicismo.

1

Sin embargo, y pese al coraje con que ejerció su crítica contra toda forma de escepticismo, sublevándose en particular contra el psicologismo, el biologismo, el historicismo y el pragmatismo, y pese también a la gallardía filosófica con que quiso poner la verdad a salvo de estas amenazas, ensayando el "perspectivismo" como vía media entre la verdad absoluta del racionalista y la no verdad del escéptico, Ortega no fue totalmente inmune al espíritu escéptico de su tiempo, pues de lo contrario no hubiera reaccionado en ningún caso contra el idealismo y hubiera abandonado la filosofía neokantiana.

Especialmente, Ortega no fue inmune a la "sin par audacia filosófica" que él mismo reconocía en el pragmatismo, de cuyas tesis admitió que el hombre es "un haz de actividades" y que el conocimiento es una "tarea".

Más aún, nuestra idea es que con el paso del tiempo, la "resolución de verdad" que lo acompaño durante tantos años como el ancla de la embarcación con la que se echó a la mar por segunda vez, se debilitó ante el descubrimiento de lo que él llamó "el problema pavoroso". Pero esto, cosa de la que nos ocuparemos en su debido momento, fue más por causa del historicismo que no del pragmatismo.

2

Un rasgo común a los tres pragmatistas canónicos (Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey), es el horizonte escindido y roto sobre el que proyectaron sus filosofías. En todos ellos, el ansia de unidad marcó en buena medida la dirección de sus empeños filosóficos.

Así, de Ch. S. Peirce decimos, empleando una fórmula deliberadamente llamativa, que era un "premoderno" (puesto que profesó un anacrónico realismo escotista en el que urdió la idea de la "terceridad") que se comportó con un extraño "ademán postmoderno" (puesto que gracias al abogado J. Green asumió el vínculo que A. Bain había establecido entre pensamiento y acción, y gracias al naturalista Wright, el vínculo que Ch. Darwin había establecido entre entendimiento y vida y entre verdad y evolución) y, no obstante, a pesar de su empecinada

crítica de Descartes y de la modernidad en general, terminó siendo raramente "moderno" (puesto que se embarcó en el proyecto lógico de probar racionalmente la "evidencia" de que la realidad existe y es esencialmente cognoscible).

De W. James decimos que era un "teísta profeso" y un "materialista convicto" que hubo de concebir su pragmatismo para no morir interiormente desgarrado por el compromiso asumido con una y otra fe. Así es que W. James para poder aceptar la verdad de su fe religiosa de la misma manera que hacía con la verdad de su fe racional, dio estatus epistémico y valor óntico a la parte pasional del hombre, explicando que su concurso en el conocimiento primero era inevitable, y segundo legítimo y valioso.

Y de J. Dewey decimos que era hijo de una sociedad según él rota en dos, adherida sentimental y teóricamente a principios y credos inocuos en la vida corriente, y prácticamente entregada a principios tan mundanos que difícilmente podrían ser elevados a un nivel de significación verdaderamente liberal y humana.

Del mismo modo que A. M. Faerna lo dice de J. Dewey (2000, p. 13), también nosotros lo podemos decir de Ch. S. Peirce, y sobre todo de W. James y de Ortega: el hecho de que vivieran la primera parte de su vida en el S. XIX y el resto en el S. XX, puede ser un dato cronológico trivial o una clave para comprender sus perfiles filosóficos, escindidos, igual que sus biografías, en dos.

En efecto, una primera coincidencia o punto en común de Ortega con los pragmatistas norteamericanos es la lucha contra el dualismo. Del dato de la escisión biográfica de Ortega, repartida en dos siglos también se hace cargo J. L. Molinuevo, pero no para referirlo como nosotros a los padres del pragmatismo, que salvo J. Dewey son de una (W. James) o incluso dos (Ch. S. Peirce) generaciones anteriores a Ortega, sino para compararlo con los grandes filósofos europeos de su misma generación del catorce (Wittgenstein, Heidegger, Hartmann, Bejamin, Adorno, Manheim), que tienen en común haber nacido y haber sido educados en el siglo diecinueve y haber tenido, en cambio, que vivir en el siglo veinte, para el que no estaban preparados (2002, p. 24).

El propio Ortega, que reflejó en innumerables ocasiones el carácter escindido que nosotros reconocemos en su filosofía, alguna vez lo elevó al rango de título, así por ejemplo, en 1916 dijo ser "Nada 'moderno' y muy 'siglo XX'" (Cfr. 2, NM., pp. 22 y ss.), y en 1924 no ser "Ni vitalista ni racionalista" (Cfr. 3, NVNR., pp. 270 y ss.).

El anhelo de unidad que Ortega sentía es abrumadoramente manifiesto. Consecuencia de este afán es su "perspectivismo" desarrollado con los años en la forma de "razón vital" y de "razón histórica", queriendo así superar el cisma secular entre racionalistas y escépticos, y entre razón y vida e historia. Más aún, su ontología, en la que el Ser es la no-"cosa" y en la que no hay más ser que el funcionante y el relacional, es así fuertemente unitaria, de modo que toda división es sobrevenida a la realidad. Hasta tal punto Ortega estaba empeñado en la superación de tales divisiones que estuvo dispuesto a asumir una ontología pragmatista en la dada su concepción relacional y funcionante de la realidad, la división no existía más que como posición intelectual del hombre.

3

Ya hemos dicho que Ortega, para "centrifugar" el pragmatismo primero tuvo como referencia a Ch. S. Peirce y sobre todo a W. James, y luego a J. Dewey. A nuestro juicio es obvio que Ortega conocía, y muy bien, el pensamiento y la obra de estos tres autores, a pesar de las poquísimas menciones expresas que hace a ellos, de ahí que nosotros, a tenor del sigilo con el que él procedió, hablemos siempre de "velada alusión", de "elusivo careo" y de "elíptica confrontación" de Ortega con Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey.

En este capítulo, a través del análisis de los textos escogidos, pondremos de manifiesto los cuatro asaltos o actos del "centrifugado" que Ortega hizo del pragmatismo durante su "primera navegación". No obstante, la influencia de W. James y de J. Dewey perduró, e incluso se intensificó, durante la "segunda navegación". Así, veremos cómo el tema de la "orientación" y de la relación entre la evolución de la ciencia física contemporánea y la historia de la filosofía, que nosotros respectivamente achacamos a W. James y a J. Dewey, se convierten en elementos de primer orden para Ortega en el transcurso de la segunda etapa de su filosofía.

4

Dice P. Cerezo con razón que E. Husserl es "omnipresente" es *Investigaciones psicológicas*, de quien recibió influencia directa y originaria, gracias a la cual cometió el "parricidio" de revisar críticamente las premisas neokantianas de Nartop (Cfr. 1984, pp. 196 y s.). En efecto, dice P. Cerezo, sin la publicación de *Investigaciones psicológicas* difícilmente podríamos reconstruir los primeros pasos, aún balbucientes, de la filosofía de Ortega (Cfr. 1984, p. 208).

Pues bien, en esta situación de manifiesta influencia husserliana, se hace tanto más llamativo el hecho de que Ortega mantenga, tal y como diremos nosotros, una velada conversación filosófica con Ch. S. Peirce y con W. James, y que haga tan ambigua declaración acerca del pragmatismo y de la "razón vital".

5

El entrecomillado de es nuestro y lo empleamos para enfatizar el uso que Ortega hace de la palabra "suposición". De hecho, el empleo del término "suposición", asociado enseguida al de "creencia", nos dará la clave para comprender cuál es la consideración última que en este momento Ortega hace de la "verdad", pudiéndose así, por nuestra parte, precisar también cuál es la medida exacta de su reorientación "antidealista".

Por ahora vemos que Ortega no renuncia a la verdad, y que en cuanto tal permanece del lado del idealismo. Pero vemos también que considera que la verdad es una "suposición" o una "creencia", cuya existencia ni siquiera tiene que ser probada –tal vez porque no sea posible–, ya que el peso de la prueba, según Ortega, recae sobre el escepticismo una vez que se ha demostrado su contrasentido (Cfr. 12, IP., p. 427).

Cuando abordemos la ontología, diremos que Ortega, más que inventar un glosario de términos propios para designar su inédita idea del Ser, operó en las palabras de siempre una profunda mutación semántica. Algo semejante ocurrió también en el lado epistemológico de su filosofía. Así, por ejemplo, comprobamos ahora cómo Ortega con ademán idealista hace valer la verdad frente a la amenaza del escepticismo, y también cómo la verdad que él

defiende, no obstante, ya no es la específica y rotunda verdad del idealismo.

6

Aunque de entrada, puesto que no sabemos cuál es la medida exacta de su reorientación "antidealista", digamos indeterminadamente, y a sabiendas de que no son conceptos equivalentes, que la verdad para Ortega es una especie de condición de posibilidad o de idea reguladora o de postulado de la ciencia, finalmente precisaremos que, en cuanto "suposición" y "creencia" nos parece más una idea reguladora y un postulado, que no una firme condición de posibilidad.

7

Cfr. 12, IP., p. 417. En realidad, Ortega también se mide con el primer tropo de Agrippa, referente a la disonancia o divergencia de opiniones como prueba de la inexistencia de la verdad (Cfr. 12, IP., p. 415), el cual carece de fuerza teorética, aunque nos cause –eso sí- un gran impacto emocional (Cfr. 12, IP., p. 416). Si el hombre sabe, explica Ortega, que dos opiniones antitéticas no pueden ser verdad, eso significa que el hombre sabe que la verdad es una y que su muchedumbre, en cambio, es error (Cfr. 12, IP., p. 417). Luego, concluye Ortega, de la divergencia de opiniones no se sigue que no haya verdad, sino al revés:

> "Sólo porque creemos saber que ella (la verdad) es una, tiene sentido que nos extrañemos de que haya muchas" (12, IP., p. 418).

Más aún, añade Ortega, el problema no es, dada la diversidad de opiniones, cómo es posible la existencia de la verdad, sino muy al contrario, dado que la verdad es una, cómo es posible la diversidad de opiniones (Cfr. 12, IP., p. 418). Dentro de quince años, en *Qué es filosofía*, veremos cómo Ortega, lo que ahora plantea "ucrónicamente", lo planteará "crónicamente" en contra del historicismo (Cfr. 7, QF., pp. 277 y ss.).

8

Si nuestras pesquisas no son erróneas, el estudio que Ortega hace en *Investigaciones*

psicológicas de las "creencias" es una de las más tempranas referencias a este tema que, como es bien sabido, habrá de convertirse en nervio esencial de su filosofía, y que a nuestro parecer es uno de los motivos más importantes de su "impronta pragmática" (Cfr. "Las 'creencias' o 'draomas' y las 'ideas' o 'ideomas'").

9

No deja de ser llamativo que Ortega, tan celoso con la procedencia de sus fuentes, en esta ocasión, quizás fuera porque se trata de unos apuntes para su uso privado y no de una publicación destinada al público en general, mencione el autor que es motivo de su inspiración, al que además ya se había referido al término de la lección quinta (Cfr. 12, IP., p. 380). No obstante, esta vez, quizás dando por supuesto que aludía a la misma obra que en la primera cita, Ortega omite el dato de que la obra de Meinong de donde procede la doctrina que comenta es *Ueber Annahmen* (1902). Hubo otras tres ocasiones, que nosotros sepamos, en las que Ortega también mencionó a Meinong:

- La primera, coincidente en el tiempo (1916) con el texto que nos ocupa, es en el prólogo a *Psicología desde el punto de vista empírico*, de F. Brentano, en donde dice de Meinong que es, junto a Husserl, Stumpf y Ehrenfels, todos discípulos de Brentano, uno de los autores más influyentes en Europa (Cfr. 6, PFB., p. 338).

- La segunda data de 1923, en "Introducción a una estimativa", en donde, en una imaginaria confrontación con Ehrenfels, pone críticamente de manifiesto la insuficiencia de la concepción subjetivista, basada en el sentimiento y en el apetito subjetivo, de los valores (Cfr. 6, EV., pp. 323 y ss.).

- Y la tercera tiene lugar, bastante después (1947), en *Idea de principio en Leibniz*, en una importante nota a pie de página (Cfr. 8, IP., p. 258), en la que, después del amago crítico del que recién hemos dado cuenta, apreciamos hasta qué punto la noción de "asumpción" caló en Ortega.

En *Idea de principio en Leibniz* nuestro autor, que está diferenciando entre "ideoma" y "draoma", compara el "ideoma" con la "asumpción" de Meinong, haciendo ver que el "ideoma" es respecto del "draoma" lo que la "asumpción" es respecto del "juicio". Para Meinong la "asumpción", a diferencia del "juicio", carece de "ejecutividad". El "ideoma", dice Ortega, amputado del "draoma", comparte con la "asumpción" el ser pura "idea sobre algo", pura posibilidad mental, sin realidad humana (ejecutividad). Al "ideoma" "se le ha apuntado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene" (8, IPL., p. 258), y en esto coincide plenariamente con la lividez de la "asumpción".

No obstante, a pesar de tanto paralelismo, hay una gran diferencia. Como veremos enseguida, aquello que, dice Ortega en 1916, otorga al "juicio", en contraposición a la "asumpción", su género específico de "eficacia última" es la "creencia", y ésta en cuanto correlato del "ser"; y aquello que, dice Ortega en 1947, otorga al "ideoma", en contraposición al "draoma", su vigor es la "creencia", y ésta en cuanto tiene correlato del "hacer".

Enseguida, cuando extraigamos consecuencias de este análisis, y comparemos el pensamiento de Ortega sobre las "creencias" con la doctrina de Ch. S. Peirce y de W. James, llevaremos hasta el final este comentario que ahora deliberadamente dejamos interrumpido.

10

Sabemos que Ortega tuvo conocimiento directo de las obras de W. James, de quien J. T. Graham, y así lo hicimos constar en su momento, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro ejemplares editados en Alemania y Francia con anterioridad a 1909, y tiene además indicios suficientes para pensar que en el transcurso de su vida nuestro autor pudo tener en propiedad al menos otros tres libros más del mismo autor.

Respecto de Ch. S. Peirce, J. T. Graham, que no ha encontrado ninguno de sus trabajos en la biblioteca personal de Ortega, opina que W. James debió de ser su fuente principal (Cfr. 1994, p. 148 n.). Por nuestra parte, que no estamos en condiciones de contravenir en un ápice la

investigación historiográfica de J. T. Graham, solo podemos aducir dos cosas:

- Primero: en el planteamiento lógico de Ortega se espeja mucho el conocimiento de los dos artículos de Ch. S. Peirce acerca del pragmatismo, sobre todo el titulado "Cómo dar claridad a nuestras ideas" (1878).

- Segundo: con independencia de que Ortega hubiera o no leído algún trabajo de Ch. S. Peirce, es difícil que, de haberlos leído, llegara a poseer y a conservar en su biblioteca los dos ejemplares correspondientes del *Popular Science Monthly* en donde fueron publicados (Vol. XII, pp. 1-15, y 286-302), ya que de ellos no hay ninguna otra edición anterior a 1934, fecha en la que se comenzó la publicación de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* en la Universidad de Harvard.

Por tanto, al menos en este caso, la falta de pruebas materiales no es un grave impedimento para pensar que Ortega hubiera tenido conocimiento directo de tales textos de Ch. S. Peirce, aunque no los conservara en propiedad.

11

La "convicción", dice Ch. S. Peirce, es un hábito o pauta de acción que viene a subsanar la indecisión o indeterminación en el comportamiento, que es la "duda". Como la "duda" es un estado incómodo de insatisfacción, la persona lucha para librarse de ella, y solo lo consigue si logra una "convicción" y sabe, al fin, cómo comportarse. En este sentido, dice Ch. S. Peirce, la "convicción" pacifica la duda, esto es, calma el nervio que aquella tanto irrita (P. Kurtz (1972), p.60).

12

W. James hace de la verdad una especie de "satisfacción", de "conveniencia" y de "bondad", basadas en su "utilidad" y "provecho". La verdad es aquello que para nosotros es mejor creer. Una idea es verdadera (se veri-fica) porque y cuando es útil, y es útil aquello que nos conduce, guía y orienta, prósperamente y sin fracasos, de un momento de

nuestra experiencia hacia otros momentos a los que vale la pena ser conducidos.

En nuestra opinión, en la base de su teoría pragmática de la verdad hay una antropología de inspiración darwiniana. W. James da por hecho que el hombre en su integridad, intelectualmente, pero también natural y socialmente, vive como fuera de sitio y está falto de orientación, y que dicha situación de inadecuación lo hace ser un individuo constitutivamente carente.

Así, según W. James, en lo fundamental, la verdad consiste en ser prósperamente conducido, guiado y orientado, de una parte a otra de la experiencia, a instancias de la necesidad de que las nuevas opiniones produzcan el mínimo de conmoción y el máximo de continuidad en las viejas opiniones, de modo que aquellas, bien injertadas en estas, sirvan de intermediarias entre la vieja provisión y la nueva experiencia; y de la necesidad de que, mediante las nuevas opiniones, quede calmada la íntima molestia que el individuo experimenta ante las nuevas experiencias que contradicen las viejas opiniones o que suscitan en él deseos que aquellas no pueden satisfacer.

13

Comúnmente Ch. S. Peirce pasa por ser el fundador del pragmatismo norteamericano. Sin embargo, tal vez baste, e incluso sea más acorde a la realidad y a la autopercepción filosófica del propio Ch. S. Peirce, decir que fue el autor de la "máxima pragmatista", y en cuanto tal el punto de partida y el motivo de inspiración filosófica del "movimiento" pragmatista. De hecho, conviene advertir que Ch. S. Peirce urdió su concepción pragmatista en el interior de una filosofía con antecedente platónico, en litigio con el pensamiento kantiano, y con una notable inspiración escotista, rasgo, éste último, que la distingue radicalmente de W. James y de J. Dewey.

Así, la obra de Ch. S. Peirce, tan crítico con el cartesianismo y tan empeñado en la superación de la filosofía moderna, es la recreación –en nuestra opinión hecha con extraño "ademán postmoderno"- de una ontología premoderna, que él mismo llamó "sinejismo". De una parte, Ch. S. Peirce elaboró una ontología realista, a modo de bastidor en donde

después tejer, entre otras cosas, su especial pragmatismo filosófico.

Se trata de su "Alta filosofía" o "fenomenología" o "faneroscopia", que es como Ch. S. Peirce denomina al "análisis químico" del mundo entero de lo que aparece a la mente. Este "análisis", dice Ch. S. Peirce, es capaz de identificar, primero, y de agrupar, después, los elementos simples (o "fanerones") presentes en cualquier aspecto pensable de la realidad. Una de esas categorías o tipos de "fanerones" es la "terceridad": distinta de la "primeridad" (o punto de partida) y de la "secundidad" (o punto de llegada) e irreductible a ellas, es el punto medio o instrumento que conduce de la "primeridad" a la "secundidad", y, en cuanto tal, dice Ch. S. Peirce, es el ámbito de la razón, del sentido y del significado.

Desde esta concepción de la realidad, y evocando la contraposición medieval entre escotistas y nominalistas, Ch. S. Peirce denunció el agotamiento de la modernidad y de su ciencia, e inauguró una nueva época filosófica, marcada por el uso del "método científico", en el que acepta, a fin de cuentas, sin prueba lógica alguna, la identidad de "verdad" y "realidad", en cuanto que la "terceridad" no es un concepto teórico al uso de los nominalistas, sino principios activos realmente operantes en la naturaleza.

Pero de otra parte, Ch. S. Peirce también recibió la influencia del Club de los Metafísicos, en donde aprendió gracias al abogado J. Green, el vínculo que A. Bain había establecido entre pensamiento y acción; y gracias al naturalista Wright, el vínculo que Ch. Darwin había establecido entre entendimiento y vida y entre verdad y evolución. Todo lo cual es la raíz de su extraño "ademán postmoderno", manifiesto en su propensión a naturalizar el conocimiento y a poner en evidencia el carácter contingente del mismo.

Así, en la pequeña, pero muy importante, área del universo filosófico de Ch. S. Peirce que son *La determinación de las creencias* y *Cómo aclarar nuestras ideas*, se percibe un atisbo de tensión interna. Por un lado, Ch. S. Peirce explica que

- el significado de una idea es otra idea: la de todos sus posibles efectos prácticos, de

modo que no pone en relación inmediata idea y realidad ni signo y objeto;

- y que hablar de "convicción" verdadera es una tautología; y que la distinción entre creencia y verdad es artificial y estéril, ya que el objeto de la "investigación" no puede estar fuera de la esfera del conocimiento.

Pero, por otro lado, Ch. S. Peirce también explica

- que toda idea capaz de disipar una "duda", esto es, que toda "convicción", es verdad; que la "realidad" es aquello independiente de la "investigación" cuyo único efecto de alcance práctico es ser causa de "convicción";

- que idea y "realidad" son lo mismo, de manera que su permanencia en el orden gnoseológico es aparente;

- y que la verdad, que es la realidad, no está presa de la subjetividad ni es producto del consenso comunitario, lo cual solo es posible si la idea, y la investigación, y el pensamiento, es un orden irreductible de la realidad.

Después de todo lo dicho en tan apretado resumen, nos van a resultar comprensibles al menos estas dos cosas. Primero: que Ch. Peirce fuera, intencionadamente o no, tergiversado por W. James, quien desechó el trasfondo de ontología premoderna de su filosofía y, en cambio, desarrolló las posibilidades "postmodernas" contenidas en la máxima pragmatista. Aparentemente la coincidencia entre Ch. S. Peirce y W. James, es grande:

- ambos son pragmatistas, pues se ocupan de investigar los efectos prácticos del conocimiento;

- y ambos también son anticartesianos, pues critican el racionalismo moderno y aspiran incluso a ser los inauguradores de una nueva época filosófica.

Pero de fondo algo importante los distingue: Ch. Peirce todavía es básicamente premoderno, a pesar del influjo del Club de los Metafísicos, y W. James, en cambio, ya es "postmoderno". De ahí que Ch. S. Peirce evite el subjetivismo y el relativismo legítimamente derivables de su concepción pragmática, y que W. James, en cambio, los asuma y desarrolle, haciendo de ello su propio pragmatismo.

A nuestro juicio, el referido carácter "heterodoxo" de la versión que W. James hace de la máxima pragmatista de Ch. S. Peirce, principalmente se debe a la manera en que W. James se deslizó del "efecto práctico" como criterio de verdad y del concepto como ámbito de aplicación del pragmatismo, a la "experiencia particular". Así, en primer lugar, vemos que la fórmula de Ch. S. Peirce se refiere a todo los efectos pensables y posibles, probables e improbables, y no solo los ya realizados y existentes de hecho, que interpretó W. James; y en segundo lugar, que el significado de una idea, dice Ch. S. Peirce, es otra idea, y no una experiencia o una sensación, que también admitió W. James.

La segunda cosa que también nos va a resultar comprensible de este apretado resumen, es que puestos a elegir entre W. James y Ch. S. Peirce, viéndolo manipular en el terreno pragmático de las "creencias", Ortega nos parece relativamente más próximo a Ch. S. Peirce que no a W. James. En efecto, Ortega no se sumó, así lo hemos dicho antes, a la deriva subjetivista y relativista acarreada por las "creencias" de W. James. Ortega le tiene declarada la guerra a cualquier forma de escepticismo. Lo sabemos de sobra. De ahí que, basándose en una específica descripción fenomenológica de las "creencias" que él atribuye a Meinong, Ortega intentara poner a salvo la verdad, y veremos que también la realidad.

14

En nuestra opinión, sería una injusticia pensar sin más que W. James, a costa de "tergiversar" la máxima pragmatista de Ch. S. Peirce, fue un mero popularizador de ideas ajenas, ignorándose o infravalorándose su propia originalidad filosófica. W. James es el caso de un "alma enferma" que sanó gracias al ejercicio de su propia filosofía, hecho que en sí mismo ya tiene mucho de pragmático. W. James sufrió una severa depresión durante varios años, incluso estuvo a punto de suicidarse, y solo

la lectura de los ensayos de Ch. Renouvier, según propia confesión, consiguió curarlo de su mal.

La genérica e impersonal advertencia de Ch. S. Peirce acerca del daño que una idea confusa puede provocar en el vigor intelectual de un joven, estuvo a punto de verse fatídicamente cumplida en la vida del joven James, que pasó años dividido entre el materialismo de la medicina y la psicología, que ejercía como profesión, y el teísmo, que confesaba como religión.

Tal situación, lejos de ser mera experiencia intelectual, fue una vicisitud existencialmente muy costosa y grave para él. No será, pues, una exageración afirmar que el mismo conflicto personal: la desavenencia entre ciencia y fe, causalidad y libertad, fue el motivo de su enfermedad psíquica y también el detonante de su definitiva orientación filosófica. Si necesitando libertad, W. James decidió que su decisión de ser libre era un acto de libertad ("Mi primer acto de libre voluntad será creer en la libre voluntad"), y por tanto su condición de hombre libre quedaba ya verificada, iguales verificaciones de otras tantas cosas, también necesarias, podría conseguir si se comportara como si, de hecho, tales cosas ya existiesen. La fe preliminar en un hecho podría ayudar a crearlo, W. James llegó a afirmar.

De este modo, W. James echa a rodar, a raíz de la pugna entre la fe religiosa y la razón científica, su pragmatismo filosófico. Se reconoce ya en este hecho los dos de los rasgos definitorios del pragmatismo jamesiano:

- de una parte, la intervención del factor pasional del hombre en la determinación de una verdad;

- y de otra parte, la acepción de verdad como acontecimiento y orientación que se produce a instancias de la necesidad humana. Este fue el germen de su pragmatismo filosófico.

Así, pues, no tenemos que insistir mucho, después de lo expuesto, para comprobar inmediatamente el rechazo que el subjetivismo de W. James debía producir en Ortega, quien, no obstante, no excluye la parte pasional del conocimiento, pero en ningún caso la acepta en el grado extremo de W. James.

15

Para Ch. S. Peirce toda idea es capaz de disipar una "duda", esto es, que toda "convicción", es verdad; la "realidad" es aquello independiente de la "investigación" cuyo único efecto de alcance práctico es ser causa de "convicción"; y por tanto, idea y "realidad" es lo mismo y la verdad, que es la realidad, no está presa de la subjetividad ni es producto del consenso comunitario. Así es como Ch. S. Peirce deja abrochada "realidad" y verdad, cerrando de nuevo el desgarro que el nominalismo de G. Ockham ocasionó en la filosofía al quebrar la inteligibilidad del ser, y avalada la ciencia moderna, cuya "investigación" tiene el éxito asegurado.

Sin embargo, en todo esto conviene ir más despacio, pues de lo contrario difícilmente se comprenderá por qué nos parece que Ortega hace una velada alusión al fracaso lógico de Ch. S. Peirce. En términos generales, los textos de Ch. S. Peirce (*La determinación de las creencias* y *Cómo aclarar nuestras ideas*) son primero un diagnóstico de la filosofía occidental hasta la filosofía moderna, y segundo la presentación de la nueva etapa filosófica que él pretende inaugurar. Según Ch. S. Peirce, la historia de la filosofía es la historia de los diversos métodos empleados para la fijación o determinación de las creencias, así como de los criterios lógicos usados para la aprehensión de las ideas. Conforme a este parecer, Ch. S. Peirce descalificó:

- primero la determinación de las creencias según los métodos de la tenacidad y de la autoridad;

- y después el uso moderno del método a priori y el establecimiento y la definición de los criterios lógicos de la claridad y la distinción.

En cambio, Ch. S. Peirce propuso como alternativa un nuevo método para la fijación de las ideas: el método científico, y un nuevo criterio para su clarificación: el tercer grado de claridad. Dada la arbitrariedad de las convicciones establecidas por cualquiera de los tres métodos anteriores, Ch. S. Peirce se afana en el diseño de un nuevo método gracias al cual las convicciones no sean efecto de algún factor humano, sino de alguna

permanencia externa, de algo sobre lo que nuestro pensamiento no tiene influjo alguno.

Esta "permanencia externa", dice Ch. S. Peirce, ha de ser algo que afecte a todos los hombres por igual, si bien de modo tan variado como variadas sean las circunstancias y las condiciones en que se encuentre cada individuo, para que así, cumplidas ambas exigencias, cualquiera con suficiente experiencia y razón, llegue a la misma conclusión. Tal cosa, independiente de todos pero también asequible a todos por igual, según Ch. S. Peirce, es la "realidad". Y aquí hay que hacer dos observaciones importantes.

En primer lugar, que Ch. S. Peirce sabe que sin la "realidad" la pretensión de objetividad de su método científico es imposible, pues incurriría en la misma arbitrariedad que los métodos anteriores para establecer la verdad y el error, lo cual es inadmisible, porque, a fin de cuentas, dice Ch. S. Peirce, todo lo que el hombre desea es que sus opiniones coincidan con los hechos.

De esta manera, si bien es cierto que Ch. S. Peirce comienza a poner punto final a su ademán "postmoderno", evidente hasta ahora en su propensión a naturalizar el conocimiento y a destacar su carácter contingente, no obstante, también es verdad que no aflora del todo su sentido escotista de la "realidad", ya que solo la considera, y esta es la segunda observación, como la "hipótesis fundamental" de su método, cuyo establecimiento, para colmo, en absoluto es fácil. Y ello por dos razones:

- Primero, porque Ch. Peirce necesita la premisa auxiliar, que da por buena sin previa investigación, de que la percepción se produzca regularmente según leyes que permitan al raciocinio conocer lo que las cosas son en realidad.

- Y segundo, y más importante, porque la demostración de la validez de su hipótesis sobre la "realidad" no puede incurrir en la improcedencia lógica de ser confirmada mediante la aceptación del propio método que la requiere como premisa:

> "Si esta hipótesis es el único sostén de mi método de investigación, este último no puede

> servir para apoyar la hipótesis" (P. Kurtz (1972), p.67).

Respecto de esto, confiesa Ch. S. Peirce que, si bien no puede demostrar la validez lógica de su hipótesis, sí puede, al menos, ofrecer varias razones de su no contradicción lógica y, por tanto, esgrimir varios argumentos en pro de su plausibilidad racional. Es decir, y formulado en términos de la experimentación científica, Ch. Peirce no puede avalar su "hipótesis fundamental" en el máximo de la verificación ni en el término medio de la confirmación, pero sí en el mínimo de la falsación.

En adelante, la pretensión de Ch. S. Peirce será abrochar la "realidad" y el conocimiento, para que así aquella sea más que una mera hipótesis no falsada de su método, cosa que solo consigue a medias, ya que ni siquiera el empleo de la "máxima pragmatista" a la "realidad" le proporcionará la prueba lógica que tanto persigue. A Ch. S. Peirce le parece insuficientes las nociones de "realidad" del primer y segundo grado de claridad, respectivamente en el "sentido de familiaridad" y como "definición abstracta", de ahí que aplique su criterio pragmático sobre ella, obteniendo un dato de máxima importancia en su composición intelectual:

> "la realidad, como cualquier otra cualidad, consiste en los peculiares efectos sensibles que producen las cosas que participan de ella. El único efecto sensible que las cosas reales tienen es ser causa de convicción, porque todas las sensaciones que excitan surgen en la conciencia en forma de convicciones" (P. Kurtz (1972), p.84).

Gracias a esta consideración acerca de la todavía presunta "realidad", Ch. S. Peirce consigue escapar del subjetivismo y del relativismo hacia el que le arrastraba su concepción darwiniana del conocimiento como "arte" y función", que comienza con la duda y no con una verdad primera y necesaria, de manera que lo "postmoderno" de su filosofía queda, así, en mero "ademán", y no llega a hacerse "temperamento", como sucederá en el caso de W. James y de J. Dewey.

Afirmar que la "realidad" produce "convicción" es lo mismo que decir que la realidad es

esencialmente cognoscible y que la verdad tiene fundamento en la "realidad", y también lo mismo que decir que toda "convicción" presupone una "realidad" y es su prueba, con lo cual aquélla ya deja de ser una presunción o "hipótesis fundamental".

Quedan así abrochadas "realidad" y verdad, y cerrado de nuevo el desgarro que el nominalismo de Ockham ocasionó en la filosofía al quebrar la inteligibilidad del ser, y también avalada la ciencia moderna, cuya "investigación" tiene el éxito asegurado. No en vano, Ch. S. Peirce transmite un entusiasmante optimismo epistemológico, manifiesto, ya al final de su segundo artículo, en el modo cálido y coloreado con que habla del venturoso porvenir de la ciencia. Ch. S. Peirce asegura que, a diferencia de los fracasados métodos de la tenacidad, de la autoridad y del *a priori*, la "investigación" científica

> "con tal de que se lleve adelante todo lo debido, dará una solución certera a cada problema que se proponga estudiar" (P. Kurtz (1972), p. 85).

Pero la clave de tan grande triunfo por parte del método científico, una vez asegurado el progresivo perfeccionamiento de los métodos y procesos, y contando además con el tiempo preciso para realizar la "investigación", radica en que la actividad del pensamiento, dice Ch. S. Peirce,

> "es como la operación del destino, que conduce no a donde queremos sino a una meta preordenada" (P. Kurtz (1972), p. 85).

La "investigación científica", así entendida como "operación del destino" encaminada a una "meta preordenada", explica Ch. S. Peirce, depende de una "fuerza extrínseca" a las personas involucradas en ella, y de una "gran ley" incluida en el concepto de verdad y de realidad. Esta invocación de elementos de índole claramente metalógica, tal vez, constituye un desenlace inesperado, y no querido por el propio Ch. S. Peirce, de su discurso filosófico, en el que la ansiada unión de "verdad" y "realidad" carece de prueba lógica, y, finalmente, no es más que una especie de "petición de principio" sin otro fundamento que la necesidad de su propia existencia para que el edificio de su filosofía se tenga en pie.

A raíz de esto puede pensarse que el edificio filosófico del gran Ch. S. Peirce, al carecer de tan preciada prueba lógica, adolece de suficiente consistencia racional, y que, en definitiva, Ch. S. Peirce ha fracasado en su intento de superar la brecha abierta en la historia de la filosofía de Occidente entre nominalistas y realistas. Pero también puede pensarse que el gran Ch. S. Peirce, más moderno de lo que parece y de lo que él mismo se consideraba, hizo ver que la "evidencia" en la que se fundamenta buena parte de la filosofía tradicional de Occidente, y en concreto todos los realismos, también el escotista, no es más que una valiosísima "petición de principio", imposible de fundamentar sin recurrir a la invocación de elementos metalógicos.

Finalmente, Ch. S. Peirce, urgido por la necesidad y con la conciencia preclara de que lo que hacía, lamentablemente para él, era algo carente de verificación lógica, consideró la "realidad" como el "postulado fundamental" de su edificio filosófico, del todo imprescindible para poder liberar al conocimiento de la condena que lo obliga a ir de signo en signo y de concepto en concepto, en una infinita regresión que lo tiene así prisionero de sí mismo y lo hace incapaz, por tanto, de rozar la realidad en lo más mínimo; para poder afirmar, en definitiva, la cuadratura del círculo, esto es, la triple identificación de convicción con verdad y con realidad, o lo que es igual, para lograr una verdad que es inmanente a la "investigación" y, por tanto, asequible al conocimiento, pero no contingente y, por tanto, libre del relativismo, gracias a que tiene consistencia ontológica:

> "La opinión que está destinada a ser el punto de convergencia de todos los que indagan, es aquella a la que nos referimos al hablar de verdad, y el objeto representado en esta opinión es el real. Esta es mi forma de explicar la realidad" (P. Kurtz (1972), p. 86).

16

Hasta la fecha han sido relativamente pocos los estudiosos de Ortega y del pragmatismo que hayan visto conveniente prestar atención a la posible influencia de las tesis pragmatistas en la filosofía de nuestro autor. Si en gran medida, casi hemos podido emprender este estudio directamente,

ahorrándonos no pocas exploraciones bibliográficas preliminares, indispensables al inicio de una investigación como ésta para hacerse idea exacta de la historia y del estado actual del asunto en cuestión, en nuestro caso se lo debemos, sin ningún género de dudas, al rigor histórico y documental de las tres publicaciones J. T. Graham acerca de Ortega y el pragmatismo.

Gracias al trabajo de J. T. Graham hemos podido reconstruir la mínima historia de los especialistas que hasta la fecha, muchos de habla inglesa, han opinado acerca del presunto pragmatismo de Ortega. Así, esta historia comienza con Homero M. Guglielmini, el argentino autor de la anónima reseña de *El tema de nuestro tiempo*, publicada en el *Inicial* de Buenos Aires (Argentina) en 1924 bajo el título "Algo más sobre Ortega", en la que se acusaba a Ortega de corroborar el punto de vista del pragmatismo (Cfr. J. T. Graham, 1994, pp. 156 y ss.).

Otro argentino, éste llamado Alberto Rouges, en mayo del año siguiente, también publicó en el diario *Nosotros* "El perspectivismo de Ortega y Gasset", denunciando cómo Ortega había achacado su "realismo empirista" al "fenomenismo radical" de E. Mach cuando realmente lo había tomado del "empirismo radical" de W. James (Cfr. J. T. Graham, 1994, pp. 158 y s.).

A partir de aquí, a pesar del buen recibimiento que Ortega tuvo en Estados Unidos, y especialmente su obra *El tema de nuestro tiempo*, salvo contadas excepciones, en general nadie se percató expresamente del presunto pragmatismo de Ortega. Solo constan las contadas excepciones de quienes, sin saber muy bien por qué, lo pusieron en relación de una u otra manera con W. James y con J. Dewey. Así, por ejemplo, este es el caso de R. A. Scott-James (Cfr. *Christian Science Monitor*, abril 1933, p. 10), J. Conway ("Ortega y Gasset's 'Vital Reason'", en *Thought* 32, 1957, p. 595); y más tarde R. McClintock (*Man and his circunstances: Ortega as educator*, 1971, p. 562) y J. Barzun, (*Un paseo con William James*, 1986, p. 315). En lo que al ámbito español concierne, sólo tenemos constancia de los estudios de J. Nubiola sobre el pragmatismo y la filosofía española, en los que relaciona explícitamente a Ortega con Peirce ("C. S. Peirce y la filosofía hispánica del S. XX": 1997, 423 y ss.); de la recensión de I. Ferreiro Lavedán a la obra de

Graham *The Social Tought of Ortega y Gasset* (*Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003): 267 y ss.); de un escueto comentario de J. Zamora Bonilla acerca de la tesis de Graham (*Ortega y Gasset*. Barcelona: 2002, 506, n. 147); y de un apunte de A. Faerna al posible pragmatismo de Ortega, con alusión incluida a Graham (*Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: 1996, 70, n. 4).

17

Según J. T. Graham, tras los desastres nacionales experimentados en España a raíz de la intervención de Estados Unidos en la guerra de Cuba (1898), Ortega ocultó su relación con el pragmatismo quizás para evitar las consecuencias negativas que la pública afiliación a ideas yanquis podría tener en la reputación intelectual de quien era aspirante a una plaza de profesor en la universidad española (Cfr. p. 146). Indirectamente J. T. Graham refuerza su hipótesis explicando que los acontecimientos nacionales de 1898 ocasionaron una aguda crisis personal en Ortega, que por entonces contaba con quince años de edad (Cfr. pp. 68 y ss.).

Por nuestra parte, sin poder calibrar en qué medida la adscripción pública al pragmatismo norteamericano podía dificultar su carrera en la universidad española, y evaluar por tanto la plausibilidad de la suposición de J. T. Graham, sí estamos en condiciones de admitir que, en efecto, este episodio nacional incidió considerablemente en Ortega,

- que como persona se identificó abiertamente con el destino de su raza hispana;

- que como filósofo hizo de la ruinosa España en la que él había crecido sin maestros la circunstancia de su labor filosófica;

- y que como intelectual se comprometió con la causa de España hasta el punto de participar activamente en la vida política de la nación.

Su identificación con España, llevó a Ortega, aun siendo más joven y aun discrepando de la sensibilidad característicamente negativa de aquellos, a sentir gran afecto por algunos miembros de la Generación del noventa y ocho, sobre todo por

Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno y Zuloaga, con los que le unió más la amistad que la sintonía intelectual. Hasta tal punto España era la "circunstancia" de su vida y de su carrera que seguramente nada, ni siquiera la incomprensión de su obra, dolió ni entristeció a Ortega tanto como el hecho de sentir la lejanía de España durante los años del exilio.

Ahora bien, ¿justifica esto la malintencionada ocultación que Ortega, según J. T. Graham, hizo de sus fuentes pragmatistas durante gran parte de su carrera filosófica?. Igual que más adelante diremos acerca de lo que a Ortega pudo haberle sucedido al final de su carrera, decimos ahora respecto de esta cuestión: preferimos permanecer en el ámbito de los hechos y no aventurar hipótesis alguna acerca de las intenciones personales de Ortega.

En este sentido, los hechos son que Ortega se adscribió tempranamente a una ontología de signo pragmatista, que a raíz de ello tuvo que vérselas arduamente con el problema del Pensamiento, para liberarse de los excesos del idealismo y también del propio subjetivismo pragmatista, y que ciertamente fue más claro y explícito en la crítica de la epistemología pragmatista que en la suscripción de su ontología.

No obstante, sí diremos que no nos parece que respecto de sus posibles deudas filosóficas con el pragmatismo, Ortega se comportará de manera radicalmente distinta de como lo hizo con el resto de las corrientes filosóficas con las que la crítica nos ha mostrado en los últimos veinticinco años también se endeudó. Nadie con un punto de sensatez discute hoy que la filosofía Ortega tenga raíces germanas. N. R. Orringer fue de los primeros investigadores en ponernos tras esta pista; pero tras él, y cada uno poniendo el acento allí en donde creyó más oportuno, otros estudiosos también han contribuido decisivamente a desvelar el préstamo más o menos tácito que N. Hartmann, M. Heidegger, E. Husserl, Goethe. Fichte y F. Nietzsche, por citar solo algunos, hicieron a Ortega.

En este sentido, al menos en el ámbito nacional, además del recientísimo trabajo de C. Villoria "La influencia de la filosofía alemana (en L. X. Álvarez-J. de Salas (ed.), 2003), y de las precoces páginas de J. L. Abellán en 1966 (Cfr. pp. 67 y ss.), especial mérito le corresponde a P.

Cerezo, quien para poner en evidencia el peso de la presencia de E. Husserl en Ortega tuvo que denunciar las nefastas y equívocas consecuencias de lo que él ha llamado la "hermenéutica venerativa" de su obra (Cfr. 1984, p. 193), elaborada a partir de la consideración literal de las palabras del propio Ortega acerca de su relación con la fenomenología, sin molestarse en contrastarla con su génesis y por tanto sin captar que solo se trata de una "reconstrucción" tardía que el mismo Ortega dio del surgimiento de su pensamiento, más preocupado en dejar constancia de su originalidad que en reconocer su deuda con otros planteamientos filosóficos, como por ejemplo el de E. Husserl (Cfr. p. 191).

Mutatis mutandi, nosotros argumentaremos de la misma manera que P. Cerezo en orden a mostrar que Ortega también contrajo serias deudas con ciertos autores del pragmatismo norteamericano, principalmente con W. James y J. Dewey. No obstante, es cierto, y en este punto tal vez J. T. Graham lleve razón, por las razones que sean, quizás la tragedia colonial de la Guerra de Cuba, Ortega fue respecto del pragmatismo más sigiloso y discreto que respecto de algunas de sus fuentes alemanas.

18

J. T. Graham da mucha importancia (Cfr. 1995, p. 18), y de hecho a nosotros no deja de parecernos algo llamativo por parte de Ortega, al dato de que nuestro autor, que solo refiere el nombre de W. James tres veces en toda su obra, muy al final de su vida y de su carrera, en un inacabado e inédito artículo sobre la filosofía del siglo veinte, al que ya hemos hecho referencias anteriormente, cite *Pragmatismo* de W. James entre las grandes obras filosóficas de este periodo (Cfr. MSF., p. 15).

Aunque sea de pasada, y porque al menos indirectamente, nos ayudará a calibrar la importancia y la posible influencia de W. James en su filosofía, apuntemos que Ortega, a la par de *Pragmatismo*, y también como obra muy destacable de la mitad del siglo veinte, mencionó *La interpretación de los sueños* de S. Freud.

Así, de la misma manera que, al margen de la mención en "Medio siglo", hay indicios sobrados para pensar que Ortega no fue ni mucho menos indiferente a la obra de W. James, también los hay para sospechar lo mismo respecto de S. Freud, al que, es

verdad, Ortega prestó más atención explícita en sus escritos, y del que, no obstante, y es un síntoma hartamente llamativo, también quiso diferenciarse y subrayar el carácter puramente fortuito de las posibles coincidencias existentes entre ambos (Cfr. 8, PA., p. 33), como por ejemplo hizo con W. Dilthey y M. Heidegger.

Quizás el indicio más notable de la influencia de S. Freud sea el desarrollo que Ortega realizó de las "creencias" a partir de 1940 como una especie de "inconsciente colectivo".

19

Alguna vez Ortega confesó su admiración a M. Scheler, elogiando su capacidad y fertilidad mental. Así, por ejemplo, leemos en "Ensimismamiento y alteración": "No hace muchos años, mi grande amigo Scheler –una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo, que vivía en incesante irradiación de ideas- se murió de no poder dormir" (Cfr. 5, EA., p. 301).

20

Cfr. 7, QF., p. 310. Nos sorprende la interpretación, a nuestro parecer, tergiversada que Ortega emite de la máxima pragmatista de Ch. S. Peirce. Anteriormente, cuando expusimos en apretado resumen lo más importante de la filosofía pragmatista de Ch. S. Peirce y además lo contrastamos con el desarrollo subjetivista y relativista que de ella hizo W. James, pudo quedar claro que en absoluto el pragmatismo de Ch. S. Peirce incurre en una especie de practicismo, como el que Ortega ahora le atribuye, sino todo lo contrario. Ch. S. Peirce no dijo que el significado de un concepto fuera la serie de todos sus efectos prácticos, sino la idea de dicha serie.

La razón de nuestra sorpresa es que tenemos motivos (recuérdese la velada alusión al frustrado ensayo lógico de Ch. S. Peirce de abrochar realidad y verdad) para pensar que Ortega conocía el verdadero carácter del pragmatismo de Ch. S. Peirce. De ahí que no entendamos por qué Ortega achaca a Ch. S. Peirce el tópico europeo de que el pragmatismo es una reducción practicista y utilitarista de la teoría y de la verdad.

Además, y también lo hemos indicado ya, apreciamos gran coincidencia entre la crítica utilitarista de Ortega al pragmatismo y el carácter de inmediata inutilidad que Ch. S. Peirce atribuyó al "método científico", siendo ello precisamente su rasgo distintivo frente a los otros métodos para obtener la fijación de las ideas. Dejemos constancia, además, de que ésta es la única mención de Ortega a Ch. S. Peirce.

21

Ya hemos dicho que Ortega, en su propósito por superar tanto el idealismo como el escepticismo, comparte a su manera y con su propia personalidad, el mismo rasgo de escisión y de anhelo de unidad que fácilmente es reconocible en las filosofías de Ch. S. Peirce, de W. James y de J. Dewey. Pero ya estamos empezando a ver que las posibles relaciones entre Ortega y estos tres autores norteamericanos no se quedan ahí.

Nuestra idea es que Ortega primero "centrifugó" el pragmatismo teniendo como referencia a Ch. S. Peirce y a W. James, y luego a J. Dewey. Así, en un primer momento, hemos dado cuenta de cómo Ortega en la década de los años diez conoce el pensamiento de W. James, y de cómo en velada alusión a él y a Ch. S. Peirce manipula en la noción de "creencia" y carga lógicamente contra el escepticismo. En lo sucesivo también daremos cuenta de cómo a partir de la década de los años treinta la influencia de J. Dewey se deja notar, y mucho, en aspectos relevantes la obra de Ortega, si bien siempre de modo muy sutil.

Por el momento, y para no adelantar acontecimientos, nos atenemos al comentario de este texto de *Qué es filosofía*. Más adelante, cuando nuestra investigación se encuentre más avanzada en su desarrollo, también señalaremos:

- Primero: hasta qué extremo nos parece que la interpretación de la historia de la filosofía que Ortega hace, en su relación con el nacimiento y con la evolución de la ciencia moderna y contemporánea, está condicionada (reactivamente) por el pensamiento de J. Dewey.

- Segundo: hasta qué punto su crítica contra la insuficiencia ontológica de Descartes

coincide con el reproche de J. Dewey a la física de Newton.

- Tercero: hasta qué punto la consecuencia epistemológica que Ortega extrajo de la relatividad de A. Einstein es análoga a la consecuencia ontológica que J. Dewey extrajo también de la misma teoría del físico alemán.

Por lo pronto, hemos de confesar que, para probar nuestra idea de que Ortega hizo en *Qué es filosofía* un "elusivo careo" con parte de la doctrina filosófica de J. Dewey, no tenemos datos tan firmes como los que, gracias a J. T. Graham, pudimos proporcionar para probar el efectivo conocimiento que Ortega tenía de la obra de W. James alrededor de 1915-1916.

En esta ocasión únicamente podemos decir que J. T. Graham también ha encontrado varios libros de J. Dewey en la biblioteca personal de Ortega, aunque solo menciona el título de *Democracia y Educación* (1916), so pretexto de que su objetivo no es encontrar los débitos de Ortega con J. Dewey, sino con W. James. No obstante, J. T. Graham reconoce expresamente la influencia de J. Dewey en *Qué es filosofía* (Cfr. 1994, p. 149), dato con el que obviamente estamos absolutamente de acuerdo.

A diferencia de J. T. Graham, nosotros no hemos tenido el privilegio de acceder durante dos años al archivo y la biblioteca personal de Ortega. Por tanto, solo podremos llenar sus silencios y precisar sus generalidades, respecto de J. Dewey, con los indicios y las suposiciones que surjan de nuestro estudio particular de los textos. En este sentido, nos parece muy posible que Ortega quizás tuviera conocimiento del afamado y programático trabajo de J. Dewey "Arco reflejo" (1896), y casi con toda seguridad de su libro *La búsqueda de la certeza* (1929), cuya sombra reconocemos sutilmente sobrevolando ciertos pasajes de *Qué es filosofía* (y también de *La idea de principio en Leibniz*).

22

Ya sabemos que en aquella ocasión Ortega no compartió los planteamientos iniciales de Ch. S. Peirce, para quien la "convicción" surge de la necesidad de salir de la indeterminación de la conducta, que es la "duda", ni tampoco de W. James,

para quien algo es "verdad" cuando, y porque, conduce exitosamente al hombre, ayudándolo a "orientarse" en el desenvolvimiento de la vida. Para Ortega, por aquellas fechas, las "creencias" todavía estaban estrictamente circunscritas a la teoría y eran fenómenos meramente epistémicos.

23

Cfr. 7, QF., p. 321. Para percibir cómo su postura filosófica evoluciona lenta y a veces, incluso, de manera muy imperceptible, conviene ahora caer en la cuenta de que Ortega en *Investigaciones psicológicas* (1915-1916) había afirmado que las ciencias, que constituyen toda una provincia de la cultura, flotan en la inmensa "suposición" de la verdad, y que por tanto sin la idea de verdad las ciencias se convertirían en un ejercicio sin sentido, ficticio y hueco; y cómo en esta ocasión, por el contrario, no tiene inconveniente alguno en hacer que la ciencia gire sobre el "problema".

Además sabemos que en *Investigaciones psicológicas* Ortega había asignado a la filosofía la inestimable tarea de cimentar una verdad inconmovible; y ahora, en cambio, observamos que le asigna el descomunal problema (el archiproblema) de buscar al mundo su integridad (Cfr. 7, QF., pp. 329 y ss.).

Al hacer estas contraposiciones, en absoluto decimos, ni siquiera lo insinuamos, que Ortega en *Qué es filosofía* haga cuestión de su "resolución de verdad", la cual, si bien quizás de ahora en adelante no vaya a más, aún es firme y robusta. Pero sí hacemos notar que el hecho de que en este momento Ortega haya antepuesto el "problema" a la verdad no es un detalle insignificante y que pueda pasarse por alto.

De una anteposición de este género, si se hace en términos absolutos y no metodológica o estratégicamente, resulta una epistemología de índole "postmoderna" (dicho en el más amplio y genérico sentido del término), según la cual no tiene por qué haber de antemano una verdad previa e independiente del hombre, quien se limita descubrirla cual ella es, sino que muy al contrario cabría la posibilidad de que la verdad fuera producida e inventada por él mismo en el punto y hora en que éste se enfrenta a los "problemas" de su vida para buscarles solución.

De momento, este es el extremo contra el que precisamente Ortega se rebela en su hostil crítica del pragmatismo, al cual le reprocha haber cercenado el carácter independiente de la verdad. Nuestra idea es que Ortega no redujo la verdad a la inmanencia por la vía del pragmatismo -es decir, Ortega nunca llegó a admitir la inicua disolución de lo puramente "intelectual" en lo puramente "práctico"-, sino por la vía del historicismo.

A juicio de Ortega, todo tiene una fecha de nacimiento. Más aún, todo es lisa y llanamente una fecha. Así es como Ortega, cual filósofo de la contingencia, terminará por admitir la preeminencia epistemológica del "problema". Lo intelectual, aunque pragmáticamente insoluble, tiene un origen y una finalidad pragmáticas, consistentes en solventar en la medida de lo posible el desajuste del hombre con su medio; y en remediar, también en la medida de lo posible, la insuficiencia ontológica del hombre, que tiene "vida" pero no tiene "ser". El ácido de la historia, precipitado sobre la realidad, le hace ver a Ortega que nada es "preternatural" o absoluto. Tampoco la verdad. El mundo es "intemperie", esto es, "problema". Y no más. Que el mundo sea "hogar", esto es, "cultura", es algo por hacer. La "verdad" forma parte del contenido de dicha cultura creada por el hombre.

24

Aunque venimos hablando de cómo la sombra de J. Dewey planea sobre la obra de Ortega, especialmente a partir del curso *Qué es filosofía*, en absoluto pensamos que nuestro autor tuviera una opinión en todo punto elogiosa de la específica filosofía pragmatista del norteamericano. En nuestra opinión, el principal punto de discordia entre ambos debió ser el reduccionismo funcionalista que J. Dewey aplicó a las ideas.

En Ortega la noción de idea adoptó un carácter descaradamente pragmatista con el paso del tiempo. Así, por ejemplo, en un texto de 1942 le vemos afirmar que

> "una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que solo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como

> concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de esta (...) La idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad (...) La idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso 'sentido' sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia (...) La integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece solo cuando está funcionando, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias" (4, HFEB., p. 391).

Sin embargo, Ortega nunca llegó a consentir ni a aceptar el extremismo pragmatista de J. Dewey, el cual, en definitiva, no fue sino su modo de solucionar el problema del dualismo. Hagamos a continuación una rápida sinopsis de cuál fue el planteamiento inicial de la filosofía de J. Dewey y de cómo llegó a su reduccionismo funcionalista, para poner de manifiesto el desencuentro profundo que en este asunto hay entre él y Ortega.

Ya lo sabemos: la superación del dualismo aparece en J. Dewey como la máxima motivación y el principal estímulo desde el inicio de su carrera filosófica. Así, con la ayuda de W. James y sobre todo de Ch. Darwin, J. Dewey "naturalizó" la filosofía de Hegel, de cuya "circularidad dialéctica", a pesar de su rotundo giro hacia el empirismo, nunca se desprendió, y que además le fue tan importante para:

- Primero: transformar las "instancias individuas" de los empiristas en "secuencia de estados" organizadas para la prosecución de un fin eventual.

- Segundo: explicar así el "patrón" de la conducta humana en general, y del conocimiento en particular, exento ya de cualquier forma de dualismo.

En su primera época, y siempre en pro de la consecución de su afán de unidad, J. Dewey asoció al ejercicio de la psicología dos íntimas convicciones hegelianas:

- Primera: que el mundo, de por sí, está unificado, pero el hombre, condicionado temporal y espacialmente, no lo capta como tal porque su conocimiento introduce el dualismo y la división en él.

- Segunda: que, no obstante, ha de haber un punto de vista desde el que contemplar la experiencia ateniéndonos a ciertos rasgos genéricos que, una vez reconocidos, imposibilita una descripción de la misma en términos de dualismos engañosos.

Aun *grosso modo*, véase la similitud de estas convicciones cuasi hegelianas de J. Dewey con algunas constantes pragmatistas observadas en la filosofía de Ortega. Así, por ejemplo, compárese la idea de J. Dewey de que la realidad es algo unitario que el hombre, dada su limitación espacio temporal, rompe en su intento de conocerla y de hacerse con ella, con la idea de Ortega de que el hombre introduce el Ser como "cosa" en el Ser que de suyo es no-"cosa".

Mas también véase como J. Dewey y Ortega anduvieron caminos distintos para llegar "casi" a la misma solución. Para Ortega el hombre es epígono de la realidad entera; en el hombre convergen, o mejor, del hombre emergen, las diversas aristas (naturaleza e historia, ser y hacer, teoría y praxis…) que constituyen a la realidad en su compleja "multilateralidad". Puesto que la "realidad radical" para Ortega es la "vida de cada uno", cuando el Ser se engasta en el problema del hombre y la ontología como "teoría de la vida" adopta un perfil antropológico, el ansia orteguiana de un hombre unificado, cuya vida no esté escindida, es de inmediato el ansia de una realidad también unificada, que no esté compartimentada ni dividida.

En el caso de Ortega, que hizo de la antropología un trasunto de la ontología, en el hombre que es cada uno, en su "vida" entendida como "biografía", radica el "lugar epistemológico" desde el que es posible captar la realidad sin dualismos engañosos. Es decir, partiendo de una intuición común (la realidad es espontáneamente indivisa mas es el hombre el que la divide en su intento de conocerla, aunque ha de haber, no obstante, un lugar desde donde percibirla tal cual ella es, sin fisura

ni escisión), vemos cómo J. Dewey y Ortega anduvieron caminos de solución distintos.

El norteamericano hizo un planteamiento básicamente cultural e histórico del problema y de la solución, y puso el punto de sutura del dualismo en la disolución de la realidad entera a la praxis. Ortega, en cambio, aunque no renunció a elaborar un diagnóstico cultural de Occidente y también concibió una ontología a partir de la categoría de la relación, puso el punto de sutura del dualismo de manera antropológica en su teoría de la "vida de cada uno" como "realidad radical" en la que todo acontece y ante la que todo se convierte *ab initio* en *prágmata*. Para Ortega, a diferencia de J. Dewey, el hombre es causa de la fractura de la realidad y también lugar en donde la realidad en su virginal indivisión puede ser captada y reunificada.

Pero volviendo a J. Dewey, digamos que su primer fruto importante, al aplicar y combinar tales ideas, originariamente hegelianas, fue su trabajo "Arco reflejo", en el que intentó liberar la psicología del dualismo, haciendo ver que la conducta humana no es una sucesión de "existencias" (mentales) "diferentes" y "fijas", que se sustituyen las unas a las otras, sino la "coordinación" de los diferentes "estados" o "fases" de una sola y misma acción. Así, la clave de buena parte de la filosofía deweyana radica en saber:

- que la sensación en tanto que estímulo y el movimiento en tanto que respuesta, significan tan sólo distinciones funcionales flexibles, y no existencias fijas;

- y que únicamente en caso de "conflicto" el estímulo y la respuesta se convierten en algo más que en una secuencia continuamente ordenada de actos, todos ellos adaptados en sí mismos y en su orden secuencial para alcanzar un determinado objetivo, un fin.

Como fácilmente puede comprenderse, Ortega en absoluto pudo estar conforme con tal concepción de J. Dewey, no tanto por la reducción pragmática que él hizo de las entidades –también Ortega concibe el Ser como no-"cosa"-, sino por el carácter exclusivamente práctico y teleológico que le asigna al "problema" o "conflicto", subsumiendo en él no solo el Ser entendido tradicionalmente como "cosa" subsistente, sino también la teoría y la verdad, la

moral y los valores, ya que éste, que hemos apuntado, es el "patrón" común que J. Dewey aplica tanto a la investigación científica como a la realización moral.

Curiosamente, Ortega reconoció en el Pensamiento la misma "actualidad" o máxima "agilidad" que atribuía al Ser (de ahí, entre otras cosas, su negativa a aceptar la inmediatez de la conciencia a sí misma), pero no que el Pensamiento y el Ser, siendo ambos una no-"cosa", fuera una sola y misma "cosa". Aun siendo los dos no-"cosa", eran irreductiblemente heterogéneos.

Por tanto, Ortega aceptó el carácter pragmático de las ideas; incluso llegó a decir, así lo vimos arriba en uno de sus pasajes más intensamente pragmatistas, que el origen y la finalidad de las ideas es pragmático; pero nunca consintió que su *quid* fuera pura practicidad. J. Dewey hizo reducción absoluta de la realidad a la pura practicidad; Ortega, en cambio, hizo reducción absoluta de la realidad a la pura historicidad, aunque, eso sí, como consecuencia de la espontánea hechura pragmática de la vida.

25

Quizás su experiencia personal hizo a J. Dewey plantear en términos históricos y culturales el mismo problema que Ortega, fiel a su insistente proclama de atender a la "vida de cada uno", quiso plantear y solucionar en clave antropológica. Así, J. Pérez de Tudela, a nuestro juicio no falto de razón, dice que

> "el problema básico al que Dewey hubo de enfrentarse es el que suponía comprender e integrar el salto –personal y colectivo- desde la antigua tradición rural, democrática en el sentido comunitario y jeffersoniano del término, propia de granjeros y pequeños comerciantes liberales, a una América fabril, urbana, afiebrada, que hacía cada vez más profunda la brecha existente entre explotadores y explotados, posesores y desposeídos" (1990, p.160).

No obstante, aviniéndonos solo a la vertiente intelectual de la experiencia de cisma que atraviesa su biografía desde la juventud, diremos que J. Dewey

explicó que tal escisión era debida a la evolución de la ciencia moderna durante los últimos cuatro siglos, y a la involución de la filosofía moderna que ha aceptado

> "las conclusiones de la investigación científica, pero no ha rehecho las viejas ideas acerca de la mente, el conocimiento y el carácter objetivo del conocimiento" (1952, p. 63),

lo cual la ha hecho incurrir en una contradicción interna aún sin superar. De ahí nace, y ahí se encuadra, el proyecto filosófico de J. Dewey, cuya máxima pretensión es reemplazar la concepción "especular" del conocimiento y su metafísica onto-racionalista, por la concepción "experimental" del conocimiento y su metafísica "pragmatista", que en nada necesitan una razón puesta por "encima de la experiencia" (Cfr. 1952, p. 39).

26

Nos asomamos ahora a un tema del que daremos cuenta exhaustiva más adelante (Cfr. *El elogio* y *La crisis*). Ya hemos indicado que nuestra sospecha es que la influencia de J. Dewey en Ortega no se agota en lo que vislumbramos en estos pasajes de *Qué es filosofía*. De hecho, nos parece que hay no poco paralelismo entre el intento de J. Dewey de poner en relación la historia de la filosofía occidental con la evolución de la ciencia moderna y contemporánea, y el ensayo que Ortega hace de ello mismo en *Idea de principio en Leibniz*, en clara continuidad con lo que provisionalmente explica en *Qué es filosofía*. No obstante, de entrada dejemos claro que los resultados de uno y otro trabajo son diametralmente opuestos.

4. TODO ES PRÁGMATA Y TIENE "ORIUNDEZ UTILITARIA".

Como dijimos en el primer capítulo, Ortega intentó tomar los problemas filosóficos en un estrato más hondo del habitual[a]. A este estrato en 1947 lo llamó el "nivel de radicalismo" de su filosofía[b], el cual, decimos nosotros, contiene un motivo pragmático, pues, vistas las cosas desde él, todo le parece que es *prágmata* y todo le parece tener una "oriundez utilitaria".

Para comprender cómo Ortega estableció y definió este "nivel de radicalismo" nos será útil la aplicación a su filosofía de eso que él llamó las "categorías del contexto"[1]. Así, tal vez podamos decir:

- En primer lugar, que la gran idea de la vida fue el "suelo" de su filosofía y que estableció su "nivel de radicalismo" al ras del "continente" apenas descubierto por el gran W. Dilthey[2], si bien todo ello con unas cuotas de originalidad y de independencia que

---

[a] Cfr. 12, LM., p. 27.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 270.

él reiteradamente reclamó para su filosofía, y que nosotros sin dudarlo demasiado le reconocemos[3].

- En segundo lugar, que Descartes, en cuanto inaugurador del "modo de pensar" moderno, y que M. Heidegger, en cuanto autor de uno de los más notables ensayos de la filosofía de la vida[a], son sus más destacados "adversarios"[4].

Tan arduamente combatió Ortega contra ellos, que la especificidad de su filosofía, ya en la "segunda navegación", quedó puesta de manifiesto durante la refriega. Pero obviamente uno y otro fueron "adversarios" de distinto perfil. Por un lado, es verdad que el genial Descartes no era "contemporáneo" de Ortega, pero sí su idealismo, el que conoció primero en la versión de Kant y después de E. Husserl[5]. De sobra sabemos que Ortega filosóficamente nació en el idealismo kantiano en su primera estancia en Marburgo (1906-1907)[6] y que luego de la segunda (1911-1912) comenzó una etapa de fuerte inspiración fenomenológica[7]. Así visto, la inmediatez histórica que, según Ortega, ha de existir entre un pensador y su "adversario", en su caso y respecto al idealismo es palmaria, y prueba de ello es que en su primera obra importante, *Meditaciones del Quijote* (1914) ya hubiera sustituido el binomio idealista "conciencia e idea de las cosas" como realidad radical por "yo soy yo y mis circunstancias".

---

[a] Cfr. 12, IPL., p. 192.

Y por otro lado, M. Heidegger, quien además de su "contemporáneo" le era "coetáneo"[8]. A Descartes siempre procuró dejarlo definitivamente atrás; pero a M. Heidegger siempre lo tuvo delante. Ortega tuvo que vivir con M. Heidegger en la "playa nunca hollada" de la filosofía de la vida. Si K. Jaspers había sido un médico psiquiatra que a destiempo transmutó a la filosofía y consiguió una interpretación de la vida con atisbos pero insuficiente, M. Heidegger se había quedado "perlático" y como "paralítico" en el primer compás de espera[a]. Es decir, aunque genial y profundo siempre, fue insuficientemente radical. No estuvo, y ese fue el máximo reproche de Ortega, a la altura de los tiempos[b].

No obstante, en uno y otro caso, aun siendo tan largo el trecho de historia que los separa y siendo tan diversas sus filosofías, el dato más importante de la crítica de Ortega a Descartes y a M. Heidegger es el mismo. Sus filosofías son insuficientemente radicales, ya que pasaron por alto que ni el Ser ni el Pensar son la realidad auténtica. Que el Ser es algo relativo al Pensar lo sabía Descartes, y de hecho esto es la principal aportación del idealismo a la filosofía. El Ser es Pensar. Sin embargo, que el Pensar es algo relativo a la vida humana, y más en concreto a sus urgencias constitutivas[c], lo sabe Ortega, y es el motivo principal de la "impronta pragmática" de su "nivel de radicalismo". Así, pues,

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 192.
[b] Cfr. IPL., VIII, p. 272.
[c] Cfr. 6, HS., p. 31.

nuestra idea, enunciada en un primer esbozo aproximativo, es

- Que Ortega estableció su "nivel de radicalismo" relativamente inspirado en la idea de vida de W. Dilthey como "suelo" de su filosofía, y que lo definió en confrontación con Descartes y con M. Heidegger, sus principales "adversarios".

- Que dicho "nivel de radicalismo" tiene tres rasgos distintivos, responsables de la originalidad que Ortega siempre reivindicó para su propia filosofía de la vida: uno es el uso expreso de la fenomenología como pensar sintético e intuitivo[a]; los otros dos, como los bastidores sobre los que urdió el paño de su metafísica, son: primero, su peculiar concepción del historicismo, y segundo, algo que, por ahora, y sin deseos aún de mayor definición, llamamos la "impronta pragmática" de su filosofía.

- Que esta "impronta pragmática", que se hace especialmente explícita en su "pensar contra" Descartes y M. Heidegger, tiene dos motivos importantes: uno es un modelo ontológico en el que no concibe el Ser como "cosa" inmóvil que hay sino como superlativa "actualidad", y el otro es la consecuente definición del

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 273.

hombre como “insuficiencia viviente” y “realidad imposible”.

Por tanto, en adelante, nuestro propósito no es tanto dar cuenta exhaustiva de la confrontación de Ortega con Descartes y con M. Heidegger, que desborda la concreción de nuestra investigación, sino solo hacer notar cómo emergen estos motivos pragmáticos de su “nivel de radicalismo”, de momento tan sumariamente indicados, durante la refriega.

1. Descartes: Genial Robinsón en una isla inédita y desierta.

Ya vimos cómo el joven Ortega, navegante que se echa a la mar en busca de una orilla que aún no la hay, ha querido dejar atrás no solo la provincia del idealismo kantiano sino el continente entero de todos los idealismos, cuyo descubridor fue el genial Descartes, la cabeza "más clara, acerada y buida" que ha habido en Occidente[a].

Pero la partida de tal continente no fue cosa fácil. De hecho, tan difícil fue para Ortega arribar a la orilla que aún no existía, es decir, descubrir la filosofía de la vida, como abandonar de veras el viejo idealismo. Con toda seguridad Descartes fue el filósofo que más trabajo y quebraderos de cabeza dio a Ortega, con cuyo "modo de pensar" se hubo de batir cuerpo a cuerpo en muchas ocasiones hasta probar y superar su "insuficiente radicalismo"[9]. No obstante, la sombra de Descartes planeó sobre el horizonte filosófico de Ortega durante mucho tiempo. Tal vez siempre[10]. No en vano, superar el idealismo, dijo Ortega, era el tema de su tiempo[b] y el destino de su generación[c].

Según Ortega, en la historia de la filosofía occidental ha habido dos grandes "modos de pensar",

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 176.
[b] Cfr. 7, QF., p. 392.
[c] Cfr. 7, QF., p. 393.

el antiguo y el moderno, que surgieron a raíz de la relación entre la filosofía y la ciencia[a]. Para el "modo de pensar" antiguo el Ser es algo absoluto independiente, algo que es por sus propias fuerzas o por sí[b]. En cambio, para el "modo de pensar" moderno el Ser es algo relativo a la conciencia[c]. Uno y otro "modo de pensar" son los artífices de las dos grandes tesis radicales en torno a las cuales se articula la filosofía occidental:

- la realidad radical es el Ser entendido como "cosa"[d];

- y la realidad radical es la conciencia del Ser, entendida como idea de él[e].

Por un lado, Ortega reconoce y explica la novedad que supone el "modo de pensar" moderno, contraponiéndolo al antiguo; pero por otro lado, y centrándose casi siempre en Descartes, hábilmente pone de manifiesto su insuficiencia con la pretensión de proponer y hacer valer una nueva tesis acerca de cuál es la "realidad radical". No en vano, Ortega entiende que el progreso de la filosofía, a diferencia del científico, sucede de una forma dialéctica, en la que cada nueva época desarrolla su novedad filosófica aprovechando el medio error y la media verdad que constituye el pensamiento de su

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 71 y ss.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 173.
[c] Cfr. 12, RHBA., p. 175.
[d] Cfr. 12, RHBA., p. 170.
[e] Cfr. 12, RHBA., p. 173.

precursor[a]. Abriéndole el vientre a su idealismo, Ortega descubre que Descartes:

- permaneció, como en una "creencia", en la noción tradicional de Ser;

- y además dejó tras de sí, incuestionada e inadvertida, una serie fundamental de tesis, tales como la presunción de la inmediatez de la conciencia y la vida como raíz de la duda.

1. El elogio.

El paso de la filosofía de Aristóteles a la filosofía de Descartes supuso el drástico paso de un "modo de pensar" que empieza desde el Ser a otro que empieza desde el Pensar[b]; de uno que concibe la verdad de un principio como evidencia improbable a otro que concibe el principio como una verdad que requiere comprobación[c]; de uno que fundamentalmente usa la categoría de cosa o sustancia y considera la analogía como un pensar de segunda clase a otro que se instala en la categoría de relación y que considera la analogía como el pensar auténticamente lógico y exacto[d]; de uno para el que las definiciones eran el comienzo del silogismo a otro para el que las definiciones es lo último a que se llega en el proceso cognoscitivo[e]; de uno cuyo primer principio

---

[a] Cfr. 9, OEF., p. 363.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 142.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 241.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 237.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 178.

es el "principio de los sentidos" y cuya primera duda proviene de la razón a otro cuyo primer principio es el "principio de la razón" y cuya primera duda proviene de los sentidos[a]. La cosa, como se ve, no fue menuda.

Pero Ortega no se limitó a describir el "modo de pensar" moderno, sino que prefirió coger el asunto de lejos y observarlo en su nacimiento y durante un buen trecho de su evolución. Así, a su entender, en el paso del "modo de pensar" tradicional al "modo de pensar" moderno había que tener en cuenta dos cosas, que son la evolución de las matemáticas a partir del S. XVI y el genio filosófico de Descartes, que fue capaz ni más ni menos que de hacer el vacío a veinte siglos de tradición filosófica, asolándola y aniquilándola[b].

Según Ortega la evolución de la filosofía moderna solo se comprende prestando atención a su relación con la ciencia[11]. Así, indica Ortega que desde el S. XVI la filosofía tiende a emular a las ciencias exactas, y en concreto, y hasta mediados del S. XVIII, a las matemáticas. Por tanto, piensa Ortega que para comprender el "modo de pensar" de la filosofía moderna hay que saber lo que pasa en el mundo de las matemáticas en aquella época. Aunque de Tartaglia, a principios del S. XVI, hasta Newton, a principios del S. XVIII, la lista de matemáticos relevantes es larga, Ortega opina que basta con fijar

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 245.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 225.

la atención primero en Vieta y luego, y sobre todo, en el propio Descartes[a].

El gran invento de Vieta fue el álgebra, que Ortega la describe como la "segunda vida" o "vida lógica" de los números[b]. En cuanto "modo de pensar" dice Ortega que el álgebra se caracteriza por hacer ver que el número consiste en puras relaciones que son su definición[c]. En el álgebra la aritmética tiende a hacerse lógica del número[a], y la intuición de la "numerosidad" se cambia por su definición. Ortega no lo expresa tal cual, pero en absoluto confundimos su pensamiento, sino todo lo contrario, si decimos que el "modo de pensar" moderno será al "modo de pensar" tradicional lo que el álgebra a la aritmética, es decir, la sustitución de la categoría de sustancia por la categoría de relación. Este paso, más filosófico que matemático, es el que dio Descartes, pero en dos tiempos, y al hilo de las matemáticas. Toda la clave de la proeza cartesiana está según Ortega en la abolición de la incomunicabilidad de los géneros.

Antes de inventar del todo el "modo de pensar" moderno Descartes concibió la "geometría analítica", con la cual prácticamente dejó desnucado el principio aristotélico de la "incomunicabilidad de los géneros", pues propuso una ciencia dentro de la cual caben dos géneros distintos, tanto el de la cantidad discontinua o número como el de la cantidad continua

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 91.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 100.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 96.

o magnitud extensa[b]. Esto dice Ortega ya es "una enormidad".

Pero Descartes habría de ir más lejos, y la "enormidad" más enorme aún estaba por llegar. Descartes no solo unió la geometría y la aritmética en una sola ciencia, sino que proclamó en términos absolutos una sola ciencia, única e integral, llamada Ciencia Única[c], la cual, observa Ortega, se contrae después de sacar de ella la metafísica y la lógica en la *Mathesis Universalis* o Ciencia Universal[d], la cual a su vez supone un género único de realidades[e] que ya no consiste en "cosas" sino en sus "relaciones o proporciones"[f].

Esto, que dice Ortega que es volver el método aristotélico del revés[g], como un calcetín, tiene "novísimas implicaciones"[h], de las cuales la principal es que ya no interesan las cosas en cuanto sí sino en cuanto pueden sernos útiles para hacer una teoría deductiva referente a ellas, lo cual, a su vez, supone:

- pasar del conocimiento como contemplación de las esencias de las cosas al conocimiento como el establecimiento de relaciones entre las cosas;

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 96.
[b] Cfr. 8, IPL., pp. 98 y 222.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 241.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 242.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 243.
[f] Cfr. 8, IPL., p. 244.
[g] Cfr. 8, IPL., p. 225.
[h] Cfr. 8, IPL., pp. 244 y s.

- y también pasar de un pensamiento que empieza desde el Ser a un pensamiento que empieza desde el Pensar, y de una verdad que es prueba a una verdad que ha de ser probada[a].

Para esta tarea -la ciencia ahora consiste en pensar relaciones entre los entes, y no a estos- dice Ortega que ya no hace falta que los sentidos tengan valor cognoscitivo. Descartes desnuca primero el "principio de la incomunicación de los géneros", y después trunca el "principio de los sentidos"[b]. De este modo Ortega relaciona a Descartes, autor del renacimiento de la filosofía[c], con Parménides[d], su creador, y con Platón[e], porque la filosofía, y en eso coinciden los tres, *comenzó y consiste* "en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos"[12].

Queda, pues, fuera de toda duda la admiración de Ortega hacia Descartes, que cuestionó la actitud nativa de la mente del hombre primitivo y antiguo. Pero quizás Ortega elogiase a Descartes más por el descubrimiento del carácter "activo", formalmente "inquieto" y "ejecutivo" del ser en que el pensamiento consiste, que por haber desembozado la índole problemática del carácter indubitablemente independiente de las cosas[f].

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 244.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 245.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 225.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 245.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 228.
[f] Cfr. 7, QF., p. 394.

2. La crítica.

Y sin embargo, dicho esto hay que añadir también que Ortega no es racionalista, ni mucho menos. Ortega es el navegante que se echó a la mar dejando atrás el continente del idealismo, según su propia descripción. Así, del elogio a Descartes como crítico del "modo de pensar" tradicional, Ortega pasa a la crítica del "modo de pensar" moderno que él inauguró. En resumidas cuentas dice Ortega que Descartes con el mismo gesto nos quita y anula el mundo que ha descubierto[a]. Descartes "concibió" a la manera griega lo que intuyó a la manera moderna[b]. En su crítica Ortega esgrimió principalmente tres argumentos que los fue modulando con los años y matizando según las ocasiones[13]:

- primero: la improcedente inmediatez de la conciencia[14];
- segundo: la insuficiente radicalidad ontológica del idealismo[15];
- tercero: el previo enraizamiento de la duda en particular y del pensamiento en general en la vida[16].

El principal fallo de Descartes, dice Ortega en 1947, fue no hacerse cuestión del concepto de ser. La *res* cartesiana, sea *cogitans* o *extensa*, es

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 396.
[b] Cfr. 7, QF., p. 396.

ontológicamente equivalente a la sustancia aristotélica. El *cogitans*, aunque "supersutil", dice Ortega que sigue siendo "cosa", material y palpable[a]. Este fue su deficiente radicalismo[b]. Descartes tuvo la lucidez necesaria para desenmascarar el intelectualismo de la noción tradicional de Ser, pero no para dudar de la "coseidad" del Ser, pasándosele por alto el ontologismo implícito de su noción moderna de Pensar.

En este sentido, Ortega creyó que Kant fue más allá, y superó a Descartes en radicalidad[c]. Según Ortega, Descartes no se liberó totalmente de la ontología greco-escolástica que él aspiró a derogar, sino que la conservó como "creencia" indeclarada y operante[d]. Como veremos, en la crítica Ortega hace emerger su "nivel de radicalismo", en el cual hay dos motivos pragmáticos, uno ontológico y otro epistemológico.

a) El motivo ontológico.

En su trabajo de búsqueda de la verdad primera, Descartes puso de manifiesto que la tesis ontológica del "modo de pensar" tradicional era producto del pensamiento, mera hipótesis y teoría[e]. Pero Descartes no se percató de la vigencia de dicha noción del Ser en su búsqueda de la verdad primera; Ortega sí y se lo reprochó hábilmente:

---

[a] Cfr. 4, FP., p. 55.
[b] Cfr. O. C. 8, IPL., p. 279.
[c] Cfr. 4, FP., pp. 55 y ss.
[d] Cfr. 12, RHBA., p. 178.
[e] Cfr. 12, RHBA., p. 175.

- En primer lugar, Descartes, puesto a dudar de todo, no dudó que el mundo no podía ser de una forma tal en la que las cosas son mientras las veo y dejan de ser cuando no las veo, pero son ellas, por sí[a]. Es decir, Descartes no suspendió todas las opiniones. Una al menos la dejó incuestionada, y era una opinión de índole ontológica.

- En segundo lugar, del hecho de que el caballo desaparece cuando cierro los ojos, dice Ortega, sólo se puede inferir que acaso no existe cuando no lo veo, pero no que no exista mientras lo veo[b]. Aquí Descartes fue demasiado rápido.

Según Ortega, la única manera de que se pueda revocar en duda la realidad del caballo que veo mientras lo veo es que se entienda el ser como lo absoluto independiente de mí, es decir, al modo de la ontología tradicional[c]. Lo cual, añade Ortega, también es la única explicación de que Descartes no aceptara la posibilidad de que el mundo fuera de una forma tal en la que las cosas son mientras las veo y dejan de ser cuando no las veo, pero son ellas, por sí.

En este primer punto, Ortega critica a Descartes porque, puesto a dudar de todo, desechó de entrada

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 177.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 176.
[c] Cfr. 12, RHBA., p. 177.

una noción del Ser distinta de la tradicional, en la que el mundo no sea un sumatorio de cosas individuas, subsistentes en sí, estáticas en su identidad y yuxtapuestas unas a otras, sino una activa "coexistencia"[a] en la que las cosas son y "acontecen" unas a otras y entre ellas[b]. Ortega critica a Descartes porque desestimó de entrada que el Ser pueda no ser "cosa"[c]. Descartes, aun siendo tan radical, no se desprendió por completo de la ontología tradicional y olvidó de dudar de las categorías antiguas, especialmente de la noción clásica de ser[d].

Así, impremeditadamente, en la búsqueda de la verdad primera, Descartes permaneció en ella como se está en una "creencia". Ortega lamenta que Descartes no considerase la posibilidad de una noción del Ser que tenga un sentido "activo" y "operante", como pura "actualidad" y máxima "agilidad"[e]. De esta crítica a Descartes vemos cómo Ortega hace emerger el primer dato o componente ontológico de su nueva tesis radical:

- el Ser no es estático ni individuo, sino "dinámico" y "relacional";

- la "unidad mínima de ser" no es la existencia individua sino la "coexistencia"[f];

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 181.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 185.
[c] Cfr. 12, RHBA., p. 187.
[d] Cfr. 7, QF., p. 396.
[e] Cfr. 12, RHBA., p. 187.
[f] Cfr. 7, QF., p. 403.

- y el Ser no es inmóvil permanencia sino "ágil" y "actual", puro "parecer"[a].

Así visto el Ser, fácilmente puede observarse el motivo pragmático presente en esta primera parte o contenido ontológico de su tesis acerca de la "realidad radical". Según el dictamen del apotegma clásico, no se trata de que *agere sequitur esse*, sino de que *esse agere est*. El Ser para Ortega tiene "consistencia" práctica. Ortega trastoca pragmáticamente la actualidad del Ser.

Al explicar el contenido ontológico de su tesis radical, a Ortega le faltan las palabras, ya se quejó de lo mismo[b] cuando en 1929-1930 sometía al yo cartesiano a esta misma "intervención quirúrgica"[c], mostrando cómo a la postre Descartes "substancializó" primero el yo[d] y luego el objeto[e]. Ortega echa en falta, y así lo dice, expresiones lingüísticas apropiadas a su sentido ontológico. El lenguaje fue forjado a tenor de la creencia ontológica que él está intentando superar. De esta manera, estirando el lenguaje y evocando la "voz media recíproca" de otros idiomas, Ortega dice que, por ejemplo, afirmar la existencia de una "flor", en su concepción ontológica, equivaldría a afirmar que "la flor me es o me enflora", y que este "enflorarme una flor" es

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 402.
[b] Cfr. 7, QF., p. 393.
[c] Cfr. 7, QF., p. 395.
[d] Cfr. 7, QF., p. 399.
[e] Cfr. 7, QF., pp. 400 y ss.

algo así como que la "flor me encolora con su color" y "me acaricia con la piel de sus pétalos"...

Es decir, Ortega da al verbo ser un sentido de "actualidad" que el lenguaje no sabe expresar[a]. Dada la insuficiencia del idioma, en alguna ocasión Ortega confesará la necesidad que su nueva filosofía tiene de un repertorio de conceptos novicios y aborígenes[b].

b) El motivo epistemológico.

Pero también descubrió Ortega, y es el segundo punto de su crítica, que esta "creencia" ontológica tradicional estaba vigente en la manera como Descartes entendió su propio pensamiento. Es decir, que la *res cogitans* era *res*. En 1929-1930 Ortega articuló con esmero esta crítica a Descartes, haciendo ver cómo en lugar de haber afirmado solo *cogitatio est* (el pensamiento existe) o su equivalente *cogito* (pienso), terminó afirmando *cogito ergo sum*.

En el primer caso Descartes hubiera respetando la "consistencia" relacional del ser del pensamiento; en cambio, en el segundo caso buscó detrás del pensamiento un ser cuya "consistencia" fuera sustancial, y así terminó por entenderlo como la manifestación de un yo[c], lo cual, concluye Ortega, era innecesario, pues si el pensamiento existe es obvio que también existe el sujeto que piensa y el

---

[a] Cfr. 12, RHBA., pp. 187 y s.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 196.
[c] Cfr. 7, QF., p. 396.

objeto pensado[a], y los tres con una existencia que es "relacional", que agota su ser en "parecer", sin necesidad de una sustancia de la cual serlo[b].

Con lo cual vemos cómo Ortega, frente a una sustancial conciencia que hace depender a las cosas de ella y tiene dificultad para no diluirlas idealmente en su subjetividad, y frente a un mundo sustancial que no hace cuestión de su imposible independencia, propone como dato o "realidad radical" una "insustancial coexistencia" o "coexistencia meramente relacional", la cual, concluye Ortega, no es sino la "vida"[c].

En este mismo sentido, aunque Descartes descubrió que el Ser no es lo absoluto independiente sino lo relativo al Pensar, Ortega también le criticó que no se percatara de que el Pensar no es lo absoluto independiente sino lo relativo a la vida. Digamos que Descartes descubrió la "oriundez utilitaria" del Ser considerándolo producto del Pensar, pero no percibió la "oriundez utilitaria" del Pensar mismo, en lo cual consiste el segundo "motivo pragmático" del nivel de radicalismo de Ortega. Así, dice Ortega que detrás de la naturaleza y del mundo, está el pensamiento y la teoría,

> "pero que detrás del pensamiento está nuestra simple, concreta y dramática

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 395.
[b] Cfr. 7, QF., pp. 402 y s.
[c] Cfr. 7, QF., p. 404.

> vida, la de cada cual, que nos obliga a pensar y a teorizar"[a].

Con lo cual, Ortega ha abierto otra brecha en el "nivel de radicalismo" de la filosofía de Descartes. Además de la ya desenmascarada tesis ontológica o sustancialista del "modo de pensar" tradicional, vigente como "creencia" *a tergo* en la búsqueda de la verdad primera, Descartes dejó tras de sí una serie completa de tesis: una de ella incuestionada, como la inmediatez de la conciencia, y otra, en cambio, inadvertida, como la "oriundez utilitaria" del pensamiento.

Puesto que Descartes, seguía creyendo que el Ser era lo absoluto independiente, necesitaba un intermediario entre él y el mundo para que el conocimiento fuera posible. Ese mediador era la conciencia. Sin embargo, dice Ortega, Descartes se equivocó -y con él Husserl cuya fenomenología no era sino una forma "ultradepurada" del idealismo cartesiano[b]- al considerar que la conciencia fuera inmediata a sí misma. Para que el idealismo tenga sentido, explica Ortega, es preciso que un "acto de conciencia" sea capaz de reflexionar sobre sí mismo, pero eso no ocurre[c]. La conciencia es pura transitividad. La conciencia no es sino una hipótesis[a]. El pensamiento no se piensa a sí mismo. Una cosa es el ser "ejecutivo" del pensamiento o conciencia, y otra su ser objetivo. El pensamiento

---

[a] 12, RHBA., p. 181.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 178; 8, PA., p. 50.
[c] Cfr. 8, PA., p. 50.

mientras se ejecuta no es objeto para sí. Cuando solo hay pensamiento no hay efectivamente lo en él pensado[b]. A lo sumo, dice Ortega, un pensamiento piensa otro pensamiento, igual que piensa en un caballo o en un triángulo o en un centauro. La autoconciencia no es sino una retrospección o un recuerdo, y en cuanto tal carente de la pretendida inmediatez que el idealismo le achaca[c]. La conciencia del Ser, concluye Ortega, no puede, por tanto, servir como realidad primordial[d].

Esta manera de argumentar Ortega la desarrolló en los años treinta para establecer su propia tesis acerca de la realidad radical. Si el idealismo demostró agudamente que la tesis realista "dejaba fuera" al pensamiento, olvidando que la "cosa" es relativa a éste, Ortega demostró que la tesis idealista también "deja fuera" algo, que era la transitividad de la conciencia y, por tanto, la "coexistencia" como tesis radical. Según Ortega, el razonamiento cartesiano tiene dos tramos, uno invulnerable: lo que verdaderamente existe y existe en absoluto es lo que existe para mí; y otro cuestionable: eso que existe para mí es pensamiento[e]. Ortega denuncia que el idealismo "escamotea" la realidad[f]. Su razonamiento se formaliza así: si en efecto la "realidad radical" es lo inmediato y lo que es para mí, y el pensamiento es absoluta

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 274 n.
[b] Cfr. 12, LM., p. 118.
[c] Cfr. 12, RHBA., p. 179.
[d] Cfr. 12, RHBA., p. 179.
[e] Cfr. 12, p. LM., 122.
[f] Cfr. 12, LM., p. 123.

transitividad, la realidad no puede ser el pensamiento.

Igual que sucediera antes con el contenido ontológico y primer "motivo pragmático" de su tesis radical, Ortega apunta ahora su dato o componente epistemológico también a raíz de la crítica a Descartes. Ni el Ser es quieto e individuo (primer reproche) ni la conciencia del Ser es la realidad más radical (segundo reproche). Dada la imposible inmediatez de la conciencia, para Ortega las cosas, en su máxima radicalidad, no serían, dicho a la manera de la fenomenología, *cogitatas* sino *prágmatas*.

La manera primordial como las cosas son para Ortega no es intelectual[a]; cabe, en cambio, una manera preintelectual e inmediata. Para Ortega las cosas, en su máxima radicalidad, no son contenidos de conciencia sino "coexistencias" fácticas entre las que se está y con las que se ha de contar[b]. Con lo cual el segundo motivo pragmático de su nivel de radicalismo también es evidente. En contraposición de la inmediatez de la conciencia Ortega propone una inmediatez de carácter pragmático. Las cosas en su relación primaria con el hombre son "coexistencias" fácticas, consisten en "puras practicidades", en aquello que los griegos llamaban *prágmata* para nombrar a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas.

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 180.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 181.

Pero además de esta incuestionada tesis de la inmediatez de la conciencia, Ortega encontró en la espalda de Descartes una tesis inadvertida: la "oriundez utilitaria" del pensamiento. Esta otra tesis es la tercera brecha que Ortega abre en el nivel de radicalidad de la filosofía cartesiana y también el tercer motivo pragmático del nivel de radicalidad de la suya propia. Aunque Descartes encontró en la duda lo que buscaba, una primera certeza o verdad, Ortega le recrimina la poca atención que le prestó a la duda.

Descartes no se da cuenta de que la duda no empieza en sí misma ni está sola. La duda no es el empiece del camino, sino su término medio. Ortega descubre todo lo que hay antes de la duda:

- En primer lugar, de la duda, dice Ortega, forman parte integrante los razonamientos que la engendraron. Sin ellos la duda no tendría sentido ni habría aparecido[a].

- En segundo lugar, estos razonamientos no surgieron abruptamente ni de repente, sino de una resolución de la voluntad. Es decir, Descartes resolvió ponerse a pensar sobre la realidad y a buscar una verdad primera. Con lo cual antes que el mundo intelectual está el mundo volitivo. La teoría no comienza en

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 189.

el hombre por si misma, sino que nace de una resolución[a].

- En tercer lugar, esta resolución de su voluntad tampoco se produjo inopinadamente y sin motivo, sino a instancias de una necesidad. La resolución de teorizar, explica Ortega, nace y se nutre de que Descartes se encontraba existiendo entre las cosas sin saber a qué atenerse respecto a ellas. Todas las noticias y opiniones aprendidas y recibidas acerca del mundo le parecían erróneas o insuficientes[b]. Dice Ortega que Descartes creía en el Dios de Ockham, cuyo primer atributo era la arbitrariedad y la voluntad libérrima, la cual no había creado un mundo de antemano inteligible sino un mundo lleno de dudas en el que era difícil conducirse[c]. Descartes filosofa, concluye Ortega, porque se encontraba existiendo en un mundo en el que no sabía qué hacer en él para subsistir. Descartes necesitaba hacerse ideas claras y distintas sobre la realidad. Necesitaba una "orientación"[d].

Así, pues, antes del hombre metódicamente teorizador, está el hombre aún no teorizador que urgido por la necesidad de la vida, sin saber qué hacer, se pone a hacer algo y ese algo que hace es

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 190.
[b] Cfr. 12, RHBA., p. 190.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 263.
[d] Cfr. 12, RHBA., p. 191.

"hacer teoría"[a]. Llegados aquí, observamos cómo Ortega atribuye un doble carácter pragmático al conocimiento. De una parte, la teoría tiene, por tanto, su comienzo y sus raíces esenciales en la vida. Cuando el hombre no saber qué hacer, a qué atenerse ni cómo comportarse respecto a las circunstancias, salta el dinamismo de la teoría. El conocimiento tiene una evidente "oriundez utilitaria". Son las necesidades vitales las que solo nos llevan a teorizar.

Descartes vio que el Ser es relativo al pensamiento, y Ortega lo elogia por ello, pero no vio que el pensamiento es relativo a la vida, y por eso lo critica. Tampoco es, por tanto, el pensamiento lo absolutamente independiente. La *res cogitans*, dadas las equivalencias ontológicas de la *res* con la sustancia aristotélica, no es, por tanto, *res* o algo subsistente en sí. Muy al contrario, el conocimiento es hipotético. El conocimiento no se tiene a sí mismo; lo tiene la vida. Más aún, dice Ortega, el hombre, como enseñó Platón para siempre, es un "animal hipotético"[b]. Sin sustancia. Es decir, el hombre es una existencia sin esencia.

Y de otra parte, segundo rasgo del carácter pragmático del conocimiento, la teoría es un determinado "hacer". Con lo cual el carácter pragmático del conocimiento no radica solo en su origen sino también en su misma "consistencia". Cuando el hombre no sabe qué hacer, se pone a hacer

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 190.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 315.

teoría, la cual es una forma de pragmatismo[a]. Pero del carácter pragmático del pensamiento, que Ortega también ha despuntado al hilo de su confrontación con Descartes, nos ocuparemos exhaustivamente más adelante.

Hasta aquí Ortega y Descartes, al menos en lo que a nosotros nos importa. Antes de terminar señalemos, no obstante, que Ortega en el desarrollo de su crítica ha empleado un modelo ontológico alternativo al tradicional, que quedó a la espalda de Descartes como impremeditada "creencia". Nada hemos dicho de la procedencia, cómo le llegó a Ortega, de esta otra manera de comprender el Ser; simplemente la hemos descrito. Será en el capítulo sexto en donde estudiemos este asunto. Vayamos ahora a la segunda "gigantomaquia".

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 235.

2. Heidegger: "perlático" y "paralítico" en el compás de espera.

Ya lo dijimos antes. Quizás M. Heidegger es el otro gran "adversario" filosófico de Ortega. Aunque en bastante menor número que en el caso de Descartes, las referencias de Ortega a M. Heidegger no son pocas, lo cual ya nos da una idea de cuánto se interesó por su filosofía[17]. En el esfuerzo de medirse con M. Heidegger, Ortega estableció la otra linde del "nivel de radicalismo" de su filosofía. A su espalda Descartes y enfrente M. Heidegger. *Ad extra*, Ortega limita con el idealismo y la modernidad; y *ad intra* con el existencialismo y con las otras filosofías de la vida.

Sin embargo, siempre tan celoso de la idiosincrasia de su filosofía, nos parece que Ortega no "pensó contra" M. Heidegger solo para distinguirse de los existencialismos, cuya afición a la angustia vital tanto rechazo le produjo[a]; sino también, y sobre todo, para hacer notar el mérito, la radicalidad y la originalidad de su reforma ontológica[18]. Aunque en el fondo el argumento de su crítica era el mismo que el esgrimido en contra de Descartes, Ortega reprochó a M. Heidegger que, a consecuencia de la insuficiente radicalidad de su filosofía, su ontología no estaba a la altura de los tiempos, a diferencia de la de él, que sí lo estuvo.

---

[a] Cfr. OO. CC, 12, RHL., p. 299.

No cabe duda, estar a la altura de su tiempo era algo fundamental para Ortega, que en 1914 acuñó su famoso apotegma: "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[a]; y que en 1932, cuando se disponía a cerrar una etapa de su vida, escribió en el "Prólogo" a una edición de sus *Obras*[b] que su pensamiento era por esencia y presencia circunstancial. Él y su obra eran circunstanciales, y la salvación de ambos pasaba por la salvación de sus circunstancias[19].

De ahí que Ortega asumiera que su destino individual era inseparable del destino de su pueblo[c] y que ejerciera la filosofía a la manera española y no al modo alemán[d]. Y de ahí también que Ortega asumiera que el tema de su filosofía era inseparable del tema de su tiempo y que intentara hacer una filosofía a la altura de su tiempo, es decir, una filosofía viva, que "es", y no que hubiera sido[e].

Por tanto, el "nivel de radicalismo" de su filosofía había de venir exigido por la circunstancia que para él era su tiempo. Ortega no podía repensar el problema del Ser, núcleo de su ocupación filosófica, al margen del tema de su tiempo. M. Heidegger, sin embargo, parecía hacerlo. O, al menos, Ortega eso le reprochó.

---

[a] Cfr. 1, MQ., p. 322.
[b] Cfr. 6, EO., p. 347.
[c] Cfr. 1, MQ., p. 359.
[d] Cfr. 8, PA., p. 57.
[e] Cfr. 12, RHL., p. 262.

Aunque las referencias comienzan en febrero de 1928, a propósito de la publicación de *Ser y tiempo*[a], Ortega no definió hiladamente su "pensar contra" M. Heidegger hasta 1947. Hasta entonces sus comentarios habían sido escaramuzas más o menos rápidas, casi siempre localizadas en notas a pie de página[20], o referencias a alguna lúcida exploración filológica en la semántica de una término[b]. En esta ocasión, en cambio, Ortega combatió con M. Heidegger cuerpo a cuerpo para definir su "nivel de radicalismo". De paso Ortega desveló la congruencia interna del programa filosófico desarrollado en los últimos veinte años, y también mostró que él sí, y M. Heidegger no, estaba a la altura de su tiempo[21].

Con los años la sensación de que su tiempo era un tiempo de crisis, fue a más en Ortega, seguramente alimentada por lo que ocurría en España y en Europa. Así, desde principio de los cuarenta, la crisis de su tiempo entendida como superación del idealismo[c], se había trastocado en una colosal crisis que afectaba a toda la civilización occidental. Llegó un momento en el que a Ortega todo le parece estar en crisis. Su primer dictamen, realizado en los años veinte, se había magnificado y hecho enorme[a]. Dado el deliberado carácter circunstancial de su obra, la intensidad de la crisis no podía menos que estar presente en la médula de su filosofía, es decir, en su "nivel de radicalismo" y en el programa de su reforma ontológica.

---

[a] Cfr. 4, HH., p. 541.
[b] Cfr. 7, QF., p. 436.
[c] Cfr. 7, QF., pp. 388 y ss.

Así lo explica Ortega en 1947, cuando se confronta cara a cara con M. Heidegger. En tiempos como aquellos, en los que "todo estaba en crisis", decía Ortega, la filosofía debía vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, hasta sus cimientos[b]. Ortega, como veremos más adelante, lo venía haciendo desde hacía, al menos, dos décadas respecto del problema del conocimiento y del ser[22]. Ahora, dolido por el desconocimiento general del verdadero sentido de su obra, y puesto que su tiempo no es de esos que rebosan de creencias hasta los mismos bordes[c], lo explicita sin ambigüedad alguna[d].

Igual que sucediera con Descartes, en la refriega con M. Heidegger, y solo eso nos interesa de esta "gigantomaquia", también aflora el motivo pragmático que contiene el "nivel de radicalismo" de Ortega. No obstante, en esta ocasión, el camino será más largo y tendrá dos etapas. En primer lugar, veremos cómo la crisis obligó a Ortega a establecer su "nivel de radicalismo" en la cota de profundidad en donde lo estableció. Y en segundo lugar, veremos cómo emerge y en qué consiste el motivo pragmático que éste contiene.

---

[a] Cfr. 9, PPHA., pp. 645 y ss.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 280.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 265.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 272.

1. La crisis como tema de su tiempo.

Una constante en su diagnóstico de la crisis como tema de su tiempo fue la consideración de que Occidente padecía una profunda crisis de sus creencias, desencadenada por la evolución de la ciencia moderna y contemporánea, y muy en particular por la evolución de la física.

a) Una sinopsis: de 1916 a 1951.

En 1916 Ortega ya preconizó que el asunto de la crisis como tema de su tiempo era un problema ocasionado por el debilitamiento de las creencias, y de hecho, y más en concreto, explicó que la crisis nacional que atravesaba España era un caso particular del sentimiento de insuficiencia que en general padecían las ideas y los valores de toda la cultura contemporánea[a].

En este mismo sentido, en 1923 Ortega dijo que la historia occidental de nuevo atravesaba una gran crisis, como la sucedida en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna; que un extraño fenómeno -que él llamó "desorientación vital"- se iba extendiendo poco a poco por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea[a]; que Occidente, tres siglos después de que la Razón hubiera demolido la "frontera de ultratumba" del "mundo celestial" y se hubiera erigido como nueva fe cultural, estaba necesitado de una nueva revelación; y que tal revelación habría de consistir

---

[a] Cfr. 2, IPB., p. 87.

en el desvelamiento de los "valores vitales", los cuales habrían de sustituir al decadente "culturalismo"[b].

Unos años más tarde, en 1935 Ortega de nuevo explicó la situación casi en iguales términos: el paso de la Edad Media a la Edad Moderna había sido el paso de la fe en Dios a la fe en la Razón[c]; lo que ahora ocurría era que esta nueva fe del hombre moderno también había entrado en crisis; a consecuencia de esta crisis la sociedad experimentaba de súbito la impresión de que perdía pie, de que carecía de punto de apoyo, y de que se hundía y naufragaba en el vacío[d].

Aunque en 1930[23] Ortega ya había dicho de su tiempo que era una superlativa "crisis histórica"[e], en 1941 explicó que la crisis era de tal envergadura que, revisando la historia, no encontraba término de comparación posible en todo el pasado de Occidente[f]. En esta misma línea ascendente, en 1951 Ortega dictaminó que la civilización occidental había muerto, aunque con muerte "bella y honrosa":

> "Ha muerto por sí misma. No la han matado los enemigos; ella ha sido la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que

---

[a] Cfr. 3, TT., p. 192.
[b] Cfr. 3, TT., p. 184; 6, HS., p. 49.
[c] Cfr. 6, HS., pp. 16 y ss.
[d] Cfr. 6, HS., p. 22.
[e] Cfr. 4, PVF., p. 93.
[f] 5, PTD., p. 519.

> ‘tenían en el vientre’, y probando, en conclusión, que estos principios no lo eran”[a].

A juicio de Ortega, la clave de la crisis de su tiempo estaba en el debilitamiento de la fe del hombre moderno en la Razón y, lo que era más grave, en el debilitamiento de la fe de la Razón en sí misma. El hombre occidental se encontraba en una situación ambivalente:

- Por un lado, dice Ortega, el hombre occidental no podía menos de seguir creyendo en la inteligencia que a diario le resolvía formidables problemas.

- Pero por otro lado, ya no podía seguir abriéndole un crédito en blanco, sin bordes ni limitaciones[b].

En 1940 Ortega escribe que la raíz última de todas las angustias y miserias del hombre de su tiempo es que no sabe lo que hacer con las ideas. El hombre tiene la impresión de que el papel y el puesto que en su vida corresponde a todo lo intelectual no son los que le fueron atribuidos en los tres últimos siglos[c]. Probablemente, desde principio de la década de los años treinta, Ortega se vio iluminado, y también reforzado, en estos análisis por E. Husserl.

---

[a] 9, PPHA., pp. 660 y s.
[b] 5, PTD., p. 524.
[c] Cfr. 5, IC., p. 395.

No obstante, hasta 1941, y después en 1944, no hizo explícita mención de él[24].

b) La crisis de la ciencia físico-matemática es la causa de todo.

En opinión de Ortega, el detonante de la crisis de su tiempo era la crisis de la ciencia físico-matemática. No deja de ser sorprendente que Ortega, que era metafísico, hiciera depender dos cosas muy importantes del surgimiento y de la evolución de la *nuova scienza* de Galileo[25]. En primer lugar, Ortega se orienta en la historia de la filosofía empleando como criterio la evolución de la relación de la filosofía con la ciencia, y en función de ella distingue tres "situaciones" o "modos de pensar", que son el aristotélico-escolástico o tradicional, el moderno y el que habría de derivarse de la "razón histórica".

Ortega explica que la transición del primero a segundo, así como la misma aparición de éste, se produjo a raíz de la evolución de la relación existente entre la filosofía y la ciencia a partir del S. XV. El tercer "modo de pensar" aún estaba en su aurora. En su manera de orientarse en la historia de la filosofía occidental, Ortega

- primero recuerda que la ciencia nació dentro de la filosofía como una particularización del modo de pensar de aquella[a].

---

[a] Cfr. IPL., 8, p. 72.

- Segundo explica que la ciencia a partir de la época moderna se desarrolló prodigiosamente, depuró su método y se independizó de la filosofía, mientras que la filosofía, en cambio, perdió su secular hegemonía y apenas si consiguió que su "modo de pensar" evolucionara algo[a].

- Y tercero observa que la filosofía en adelante ya no tuvo más remedio que emular a las ciencias, las cuales se convirtieron en modelo de un "modo de pensar" exacto y riguroso[b].

Desde este momento la filosofía dice Ortega que es una "ciencia bizca", que tiene un ojo puesto en sí misma y otro en las nuevas ciencias[c], y que este es también el momento en que se produjo el paso crucial de la filosofía aristotélico-escolástica con su noción de principio absoluto como verdad evidente a la filosofía moderna con su noción de principio absoluto como verdad que hay que probar. En el modo moderno de la filosofía inaugurado por Descartes, Ortega explica que G. W. Leibniz y Kant son sus hitos máximos, y que entre ellos, y a hilo de su relación con la ciencia, hay una notable diferencia: Descartes y G. W. Leibniz filosóficamente se orientaron hacia la matemática y Kant hacia la física[d], la cual es,

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 73.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 74.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 75.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 74.

sin lugar a dudas, añade Ortega, el hecho más importante de la historia *sensu stricto* humana[a], y ello, al menos, por dos motivos:

- Primero porque reúne en sí el criterio de certeza deductivo de las matemáticas y el empírico de las ciencias observacionales. No es extraño, pues, dice Ortega, que una ciencia dotada de tan "venturosa condición" destacase sobre manera de las demás[b].

- Segundo porque tiene la peculiaridad de que sus verdades tienen la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. La física tiene una indudable "fertilidad utilitaria"[c]. Más aún, la física, dice Ortega, es el "*organon* de la felicidad" del hombre, que es un "animal inadaptado", gracias a la cual consigue sobrevivir[d].

Así es como empezó en Occidente lo que Ortega llama el "imperialismo de la física"[e]. Durante una temporada, que duró varios siglos, dice Ortega, todo quiso ser física[f]. Pero ocurre que, después de varios siglos de imparable expansión, la física a principios del siglo veinte entra en crisis, y que a raíz de ello la filosofía empieza a salir de la postración y

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 86.
[b] Cfr. 4, IPL., p. 94.
[c] Cfr. 4, IPL., p. 95.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 86.
[e] Cfr. 4, IPL., p. 93.
[f] Cfr. "Vicisitudes en las ciencias" en J. Ortega, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, 2000, p. 136.

del angostamiento en que se encontraba desde mediados del siglo diecinueve por culpa precisamente del desarrollismo científico[a].

En adelante, y dada la situación de crisis en que se halla la física, dice Ortega, la filosofía, rompiendo la inercia de los últimos cuatro siglos, tiene que esforzarse por distinguirse de la ciencia y tiene que empezar a reivindicarse a sí misma. En adelante, la filosofía, insiste Ortega, no puede seguir imitando a la ciencia, pues resulta que la física contemporánea, que no es la física que Newton inventó, ha renunciado a hablar de la Realidad y a ser conocimiento en el sentido de presencia de la Realidad al pensamiento[b]. La física, en opinión de los propios físicos, se ha convertido en mero simbolismo[c]. La física actual, explica Ortega, no nos pone en la cabeza la realidad sino "fichas" que representan a aquella. El conocimiento de la física, dice Ortega con una imagen que usa a menudo, tiene el mismo fundamento que una "guardarropía"[d].

Pero este tipo de renuncias, explica Ortega, no se lo puede permitir la filosofía, la cual no tiene más remedio que seguir intentando ser conocimiento en cuanto presencia de la realidad al pensamiento[e], y no en cuanto a mera predicción experimental y estadística[f]. La filosofía, opina Ortega, busca

---

[a] Cfr. 4, PVF., p. 98.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 81.
[c] Cfr. 4, PVF., p. 98.
[d] Cfr. 5, BF., p. 278.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 82.
[f] Cfr. 8, IPL., pp. 78 y ss.

precisamente como realidad lo que es con independencia de la acción humana[a]. En este sentido a Ortega le parecieron inadmisibles las consecuencias epistemológicas derivadas del principio de indeterminación de Heisenberg[b], y también, añade Ortega, eso le pareció a los propios físicos, quienes en algunos casos se vieron obligados a filosofar sobre su ciencia. A Eddington, Milne, Wittrow, Wheele y Robertson, la física que estaban amasando con sus pulcras manos matemáticas se les fermentó y se les convirtió en algo así como filosofía[c].

Así, explica Ortega, mientras los físicos, por este camino, llegaron a la conclusión de que su ciencia, en tanto que simbólica, era una forma inferior de conocimiento, los filósofos todavía exageraban su culto a la física como forma de conocimiento[d]. Este culto es el que Ortega quiere derogar instando a la filosofía a ser ella misma y a realizar su ineludible vocación de conocimiento de la realidad. La filosofía no podía seguir aspirando a ser una ciencia de índole físico-matemática. Más aún, la filosofía que, dice Ortega, tan pocas cosas necesita para ser ella misma, en lo sucesivo ha menester de la física para ser justamente lo contrario de ella, y ejercer fielmente su misión[e]. De hecho, en adelante, Ortega siempre definiría la filosofía en contraposición a la ciencia, subrayando el carácter "ilimitadamente problemático" de su

---

[a] Cfr. 4, PVF., p. 102.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 81.
[c] Cfr. 5, BF., p. 278.
[d] Cfr. 4, PVF., p. 101.
[e] Cfr. 5, BF., p. 279.

objeto. La filosofía, repetirá Ortega, a diferencia de la ciencia, cuyo prestigio se debe a su imparable carrera de éxitos, no existe ni se recomienda porque logre eficientemente la solución de sus problemas[a].

Sin embargo, visto con profundidad, en este asunto de lo que se trataba, a juicio de Ortega, no era solo de que la filosofía saliera por fin de la sombra de la ciencia. Este no era sino el comienzo. La filosofía, más aún, tendría que salir de la sombra de la civilización occidental en la cual nació. El problema considerado en toda su extensión no se reducía, por tanto, ni a la incapacidad de la ciencia físico-matemática para explicar qué es el hombre[b], cuya "naturaleza" se escurre entre sus categorías intelectuales como el agua entre las varetas de un cesto de mimbre[c], ni tampoco a la crisis en que la física se encontraba después de haber hecho cuestión de sus propios principios. Aun siendo todo esto verdad, no es todo.

Ortega opina que esta crisis es consecuencia de un exceso de salud y de vigor, y no del cansancio ni de la precariedad[d]. Esta crisis no es de signo de negativo sino positivo. Las crisis, en general, pensaba Ortega, no tienen por qué ser algo necesariamente malo. En rigor, solo se trata de estar en cambio[e]. Y en concreto, dice Ortega, esta crisis no es mala. En esta crisis, opina Ortega, no hay

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 83 y 282.
[b] Cfr. 6, HS., p. 20.
[c] Cfr. 6, HS., p. 24.
[d] Cfr. 9, ME., p. 313.
[e] Cfr. 4, PVF., p. 100.

mengua alguna. Lo que ocurre es que el Pensamiento ha alcanzado su plenitud; pero la plenitud no es mocedad sino madurez, y la madurez se advierte porque es llegar al borde de sí mismo, a su límite; y en este sentido, añade Ortega, la madurez también es una retracción y una reducción[a], y, en este mismo sentido, las consecuencias de esta crisis particular son enormes.

El Pensamiento se había nutrido durante los tres últimos siglos de la solidez de la física, su más prístina ciencia[b]. Su crisis desencadena la crisis del Pensamiento, que observa cómo la lógica y la matemática también se ponen en crisis[c]. La función que la ciencia físico-matemática ejerce en la civilización occidental, explica Ortega, es tan fundamental y básica, es tan importante su papel constitutivo[d], que con su crisis la cultura occidental entera entra también en crisis[e].

Con lo cual, y en segundo lugar, además de una visión de la historia de la filosofía, la otra cosa importante que según Ortega depende de la física en particular y de la ciencia en general, es el porvenir de la civilización occidental. A voz de pronto esto puede parecer una desmesura, pero ya hemos enunciado cuáles eran los motivos que Ortega tenía para pensar así. A medida que pasan los años su análisis de la crisis de su tiempo es más abarcante e integrador, y

---

[a] Cfr. 5, PTD., p. 520.
[b] Cfr. 5, PTD., p. 520.
[c] Cfr. 12, RHL., pp. 287 y s.
[d] Cfr. 9, PPHA., p. 661.
[e] Cfr. 9, PPHA., p. 662.

también más sombrío. Era la civilización occidental misma la que se ponía crisis. Sus principios estaban en quiebra y volatizados[a]. De hecho, Ortega se preguntaba cómo en el futuro el hombre occidental podría vivir, desorientado, sin principios a los que atenerse[b]. No se puede vivir, sostiene Ortega, sin alguna instancia última cuya vigencia el hombre sienta sobre sí; a ella el hombre refiere todas sus dudas. En los últimos siglos dicha instancia la constituía la razón. Desde que la fe en la razón está en crisis, el hombre y la civilización también lo están. No tienen en qué sostenerse[c].

En 1944 Ortega dibuja un paisaje tremendamente aciago: la lógica, queriéndose desarrollar a sí misma hasta el extremo, ha descubierto que sus principios son ilógicos[d] y que sus verdades son indemostrables[e]; la catástrofe de la lógica ha supuesto la destrucción de la noción ejemplar y plenaria de verdad, que ha pasado a ser práctica y aproximada[f]. El desastre también afecta a la razón práctica[a]. La extensión de la crisis es enorme.

Sin embargo, entendemos que situación tan dramática iba a favor del interés último de Ortega, que era asistir al amanecer de la "razón histórica". Para ello tenía antes que ocurrir el ocaso de la "razón pura". En cualquier caso, el programa de su

---

[a] Cfr. 9, PPHA., p. 663.
[b] Cfr. 12, SRHL., p. 317.
[c] Cfr. 5, IC., p. 396.
[d] Cfr. 12, RHL., p. 310.
[e] Cfr. 12, RHL., p. 311.
[f] Cfr. 12, RHL., p. 312.

agenda se iba cumpliendo. De hecho, no estaba sucediendo sino lo que Ortega ya había pronosticado en 1923: la "razón pura" tiene que ceder su imperio a la "razón vital"[b].

2. A la altura de su tiempo.

Curiosamente en estas penosas descripciones del panorama cultural de Occidente, Ortega no menciona que la filosofía participe de la misma crisis que azora a la lógica, las matemáticas y la física. Muy al contrario, Ortega incluso ha explicado que la filosofía, asolada por el "imperialismo de la física", experimentaba un resurgir. No obstante, si la civilización occidental se desmorona, será del todo inevitable que con ella no se derrumbe también buena parte de su tradición filosófica, al menos lo que de ella fue pensado desde los mismos principios lógicos que ahora están en cuestión, es decir, toda la ontología eleática, edificada sobre el cimiento del principio de la identidad del Ser.

En 1947, ya lo dijimos arriba, Ortega escribe que la filosofía debe vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, hasta sus cimientos[c]. A juicio de Ortega, no se trataba, por tanto, de denunciar la insuficiencia resolutiva de las respuestas sino la insuficiente problematización de las preguntas mismas[d]. Hay que

---

[a] Cfr. 12, RHL., pp. 291 y s.
[b] Cfr. 3, TT., p. 178.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 280.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 280.

tomar los problemas filosóficos desde un estrato más hondo. A Ortega casi todas las filosofías de su tiempo le parecían insuficientemente radicales. Este era, por ejemplo, el caso de su admirado M. Heidegger, que se quedó "perlático" y como "paralítico" en el primer compás de espera[a]. Su filosofía, pese a ser tan "profunda"[26], le parecía insuficientemente radical.

a) El insuficiente radicalismo de M. Heidegger.

En última instancia, la crítica de Ortega a M. Heidegger es la misma que también formuló a Descartes. Ninguno de los dos se hizo cuestión del concepto de Ser. Ambos parten de cosa tan inerte como es la ontología escolástica[b]. Sin embargo, en un tiempo en el que están en crisis los fundamentos lógicos que inspiraron tal noción de Ser, pasar por alto esta cuestión, no es estar, ni mucho menos, a la altura de los tiempos. Una ontología así está abocada al fracaso. Es estéril el empeño de una ontología sostenida en el principio de identidad.

En cambio Ortega, que llevaba décadas pendiente de este asunto, está en condiciones de operar una reforma ontológica a la altura de su tiempo, salvando audazmente la crisis de fundamentos en que se encuentra Occidente. El principio de identidad le es absolutamente prescindible. Así, sumariamente enunciada, la reforma ontológica que Ortega se

---

[a] Cfr. 12, RHBA., p. 192.
[b] Cfr. 8, IPL. p. 279.

propone llevar a cabo consiste en la sustitución de la "ontología del optimismo del Ser" por otra que él llama "ontología del ensayo y del conato de ser"[a]. Su reforma se levanta sobre dos pilares, que son:

- la revocación del carácter absoluto de los principios, para hacer ver que la tesis concreta de que lo real es posible, solo es una "creencia" infundada[b], de la que hasta ahora nadie se había atrevido a hacer cuestión[c];

- y su "nivel de radicalismo", para mostrar que el Ser es superlativa "actualidad" y que "todo es *prágmata*" y "todo tiene una oriundez utilitaria".

Dejando a un lado su opinión acerca de otros asuntos, M. Heidegger, dice Ortega, no manejaba con soltura suficiente la idea de Ser[27], y ello fundamentalmente por dos razones:

- Por una parte, Ortega criticó a M. Heidegger porque éste no comprendió que el lado estático de la concepción griega del Ser es una fijeza y una parálisis sobrevenida, puesta por el concepto. M. Heidegger, le reprochó Ortega, no supo ver que el Ser para Aristóteles tiene valencia de verbo activo y que consiste en estar haciendo y ejecutando

---

[a] Cfr. p. OL., 351.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 247.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 351.

su esencia[a]. Con lo cual Ortega, igual que antes a la de Descartes, si bien en este caso ya argumentado desde la "actualidad" que el Ser tenía para Aristóteles, contrapone a la ontología de M. Heidegger, que concibe el Ser como cosa estática que hay, la ontología que concibe el Ser como continuo "quehacerse"[28].

- Por otra parte, Ortega criticó a M. Heidegger porque éste se limitó a clasificar los distintos tipos de Ente, añadiendo el *Dasein* a la serie de los Entes[b]. La clave del problema del Ser, dice Ortega, no está en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace M. Heidegger, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos "qué es algo", por tanto, antes de saber qué clase de algo tenemos delante[c].

Esta manera de argumentar de Ortega en contra de M. Heidegger, es vieja. Ya en 1930 Ortega la había empleado a propósito del conocimiento. Entonces Ortega llamaba la atención sobre la imposibilidad de determinar la verdad de un conocimiento particular, como el de la ciencia física, sin saber con precisión el sentido que lleva en sí la palabra "conocer"[a]. Igual que para saber qué clase de conocimiento es cada conocimiento particular hay que saber qué es el Conocimiento, para saber qué clase de Ser es cada Ente particular, hay que saber qué es el Ser.

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 278.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 276.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 273.

Del mismo modo que en aquella ocasión Ortega mostró, si bien de manera muy críptica pero cabal, el carácter pragmático del conocimiento refiriéndolo a la vida de cada uno[b] -y esta definida como "radical insuficiencia"[c]: el hombre necesita algo para lo cual no está dotado[d]-, ahora también mostrará el carácter pragmático del Ser refiriéndolo a la misma vida –y esta también definida como radical insuficiencia: el hombre es un animal inadaptado e infeliz[e].

Pero aún un año antes, encontramos que Ortega ya había distinguido, en pro de un repensamiento radical la ontología, un doble sentido en la pregunta por el Ser. Así, ya entonces explicaba Ortega que preguntarse qué es el Ser significa indagar en la pesquisa de quién es el Ser, es decir, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado[f]; y también indagar en la pesquisa de qué es el Ser mismo como predicado[g]. En aquella ocasión Ortega formuló embozadamente, a propósito de una filosofía kantiana que, decía él, aún estaba por hacer, el carácter pragmático del conocimiento, explicando que el Ser surge cuando un sujeto teorizante (un hombre) se pone ante las "cosas"[h], y que el conocimiento de este sujeto, "sin vacilación posible", consiste en una

---

[a] Cfr. 4, PVF., p. 100.
[b] Cfr. 4, PVF., p. 97.
[c] Cfr. 4, PVF., p. 109.
[d] Cfr. 4, PVF., p. 108.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 86.
[f] Cfr. 4, FP., p. 54.
[g] Cfr. 4, FP., p. 55.
[h] Cfr. 4, FP., p. 56.

"actividad" y una "función parcial" de su vida[a], más aún, el propio sujeto no tendría ser si él mismo no se pusiera a conocerse[b].

Con lo cual fácilmente hemos podido comprobar que Ortega en absoluto exagera cuando, en su pulso con M. Heidegger, al definir su "nivel de radicalismo", dice que todo esto es un proyecto filosófico que él inició a mediados de los años veinte[c], y que ahora, al fin, ya está ultimado. Así, pues, para el Ortega -más que maduro- de 1947, una filosofía que desee estar a la altura de su tiempo y que aspire a mantener el tipo en el pleno ocaso de la civilización occidental, en el caso concreto de las preguntas por la Verdad y por el Ser, más que dedicarse a la averiguación de unos nuevos criterios de verdad y a la catalogación de los distintos tipos de entes, habrá de afanarse en la comprensión de lo que es el Conocimiento y el Ser como una peculiar "necesidad o interés" del hombre[a]. Con lo cual, en la base de su "nivel de radicalismo" Ortega, además de una ontología contraria al quietismo eléata, ha colocado la necesidad del hombre como motivo de índole pragmática. Veamos cómo lo desarrolla en esta ocasión, confrontándose con Heidegger.

b) El nivel de su radicalismo.

Según Ortega, a la hora de repensar el Ser hay que despegar no de la conciencia, como hacen los

---

[a] Cfr. 4, FP., p. 58.
[b] Cfr. 4, FP., p. 56.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 272.

modernos[b], sino de la realidad radical que es para cada uno su propia vida, cuya radicalidad no consiste en que la vida sea algo absoluto ni tampoco en que sea la única realidad existente, sino "simplemente" que

> "en el acontecimiento *vida* le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda transcenderla"[c].

La vida, dice Ortega sumariamente, es "la raíz de toda otra realidad", y, en cuanto tal, la *biognosis* o el estudio de la vida

> "nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace nacer y aparecer en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir"[d].

Es decir, la manera radical de preguntarse por los grandes problemas de la filosofía pasa por hacer cuestión de ellos siempre a propósito de y con relación a la vida, y más en concreto a propósito de y con relación a la "raíz" que los hace nacer en la vida, pues cualquier otra manera de afrontarlos es "secundaria" y "derivada"[e]. Esta "raíz" es la necesidad en que últimamente "consiste" la vida. La necesidad como "raíz" de la vida es la clave para

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 281.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 273.
[c] 8, IPL., p. 274.
[d] 8, IPL., p. 274.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 274.

comprender lo que es el hombre. Todo aparece en la vida, piensa Ortega, urgido por la necesidad y a instancias de la necesidad.

La vida, había escrito Ortega en un temprano y también programático texto de 1910, es un problema para el propio hombre. Detrás de la ciencia, de la moral y de la estética, decía entonces Ortega, está la necesidad que el hombre experimenta ante el problema que le es su misma vida. En adelante, Ortega no abandonaría la idea de que el hombre encierra en sí un "problema heroico y trágico"[a]; muy al contrario, insistirá en ella, haciéndola motivo fundamental de la creciente "impronta pragmatista" de su filosofía. Ortega cree que el hombre es "sustancial y activamente menesteroso"; que es "tener lo que no tiene"[b]; que es "un animal inadaptado"; que es "el ente infeliz"[c]. En suma, Ortega cree que el hombre es, como dijimos antes, "la insuficiencia viviente"[d]. Y además, Ortega cree que el hombre es una paradoja absoluta: al hombre le duele todo lo que no es; al hombre le duele un miembro que no tiene. El hombre es "sentir la falta de algo que le hace falta" [e]. Es la limitación consciente de sí misma y el ansia de superarla. El hombre es la propensión de ser.

Estar ahí establecido es estar sobre la "raíz" que hace nacer y aparecer en el área del universal vivir de cada uno toda otra cosa. Y ahí es en donde

---

[a] Cfr. 1, AP., pp. 479 y ss.
[b] Cfr. 12, LM., p. 138.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 86.
[d] Cfr. 4, PVF., p. 104.
[e] Cfr. 4, PVF., p. 109.

Ortega estableció el "nivel de radicalismo" de su filosofía. En cuanto nos despegamos de esta "raíz", dice Ortega, olvidamos que el hombre creó las cosas por haber necesitado de ellas, y terminamos también por ignorar que aquello que vino en auxilio del hombre termina por emanciparse de su "oriundez utilitaria" y por declararse "autónomas y valiosas por sí", con lo cual los que eran "humildes instrumentos para humanas urgencias" se transforman en "actividades suntuarias" y en "superfluos primores"[a].

Esto es, explica ya Ortega en 1923, lo que puede sucederle a la actividad intelectual entera, la cual pronto concibió como una función orgánica necesaria para la vida, si nos alejamos de la "raíz"[b]. El hombre, dice Ortega en 1930, no piensa porque el pensamiento sea fin en sí mismo, sino porque contribuye a la satisfacción de su necesidad y al logro de sus intereses[c]. Muchísimo más elocuente fue Ortega en 1939 al sentenciar que el hombre no vive para pensar sino que piensa para vivir[d]. El hombre, explicó Ortega, se "ensimisma" para hacerse un "plan de actuación" con el cual aminorar la amenaza del mundo entorno[e]. El hombre piensa porque lo necesita para subsistir. El hombre piensa por puro pragmatismo. El pensamiento no es una "cualidad ingénita" sino una "penosa fabricación y una

---

[a] Cfr. 8, p. IPL., 262.
[b] Cfr. 3, TT., p, 163.
[c] Cfr. 4, PVF., pp. 108 y ss.
[d] Cfr. 5, EA., p. 308.
[e] Cfr. 5, EA., p. 303.

conquista”[a], aunque la “beatería de la cultura” lo haya olvidado y haya convertido el pensamiento en algo valioso y estimable por sí mismo, al margen de la vida[b].

Y esto mismo, que se olvide de su “oriundez utilitaria” y se declare “autónoma y valiosa por sí”, también es lo que puede sucederle a la filosofía y a sus ideas, igual que a las demás artes y técnicas que el hombre creó por necesidad, si nos alejamos de la “raíz”[c]. Así, por ejemplo, desde el reconocimiento de la “oriundez utilitaria” del pensamiento y de la filosofía, Ortega acometió su crítica a la ontología tradicional en 1929, explicando que el ser es “puesto” por el pensamiento y el pensamiento es “puesto” por la vida[d].

En la misma línea, pero aún más a las claras, en 1933 Ortega explicó que el ser de las cosas lo “pone” el hombre en las cosas cuando éstas, que le son necesarias, le fallan al hombre y entonces éste, al no poder “contar con” ellas ya espontáneamente, “repara en” estas cosas y hace cuestión de ellas. Entonces, y solo entonces, cuando las cosas fallan y el hombre se pregunta por ellas, dice Ortega, empiezan a tener un ser[e]. En 1947 Ortega dijo que el Ente es una hipótesis inventada por el hombre para interpretar las cosas en torno de él y su propio destino[29]. En 1953, dos años antes de su muerte, dijo

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 308.
[b] Cfr. 5, EA., p. 310.
[c] Cfr. 8, EA., p. 262.
[d] Cfr. 4, FP., pp. 56 y ss.
[e] Cfr. 12, LM., pp. 70 y ss.

como resumiendo lo que había descubierto durante veinte años largos de ejercicio de su "razón histórica", que el Ser más que la pregunta era la respuesta, y más que el problema era la solución[a].

En resumidas cuentas, desde este "nivel de radicalismo", resulta que el hombre conoce y hace filosofía y ha inventado el Ser y la física –que es el *organon* de la felicidad- y la ciencia toda, por la sencilla razón de que tiene que

> "esforzarse en transformar este mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos"[b].

Y esto, un deseo insatisfecho y un dolerse de lo que no tiene, causado por vivir en una circunstancia que en absoluto es un "paraíso adámico"[c], es la "raíz" a cuyo ras Ortega estableció, sobre el "suelo" de la "idea de la vida", el "nivel" desde el cual opera su ambiciosa reforma de la ontología. Porque Ortega hizo consistir la vida en carestía, hizo de su vitalismo un pragmatismo. Por eso Ortega dice que las "cosas" en su relación primaria con el hombre no son "cosas" sino "puras practicidades". Las cosas son radicalmente *prágmata* y la relación con ellas es pragmática[d].

---

[a] Cfr. 9, OEF., p. 434.
[b] 8, IPL., p. 86.
[c] Cfr. 12, LM., p. 84.
[d] Cfr. HG., 7, p. 110.

Ortega no encontró una palabra en español que recogiera el sentido completo de aquello que los griegos llamaban *prágmata*; por eso, para asegurarse de su correcta comprensión, siempre glosaba su significado, tan cargado de semántica filosófica, y explicaba que la "cosa" en cuanto *pragma* no es algo que existe por sí y sin tener que ver el hombre; la "cosa" en cuanto *pragma* es caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño, instrumento o impedimento, para el hombre; la "cosa" en cuanto *pragma* es algo que el hombre manipula o evita con una determinada finalidad[a].

Ortega habló del "nivel de radicalismo" de su filosofía en 1947, y aunque hemos hecho una mínima referencia "biográfica" de las principales cuestiones que lo integran, todavía nos queda mucho que decir; pero eso será más adelante y ya con una prestancia más sistemática que la que hemos gastado hasta ahora, cuando expliquemos en los capítulos siguientes que el pensar es una "tarea" y la vida un "quehacer".

---

[a] Cfr. 7, HG., p. 110.

1

Dijimos en su momento que metodológicamente hemos optado por aplicar "Ortega" al propio Ortega, y usar así, para el esclarecimiento de su obra, aquellas categorías que él empleó consigo mismo, habitual u ocasionalmente:

- En primer lugar, hemos hablado de las dos "navegaciones" de Ortega, para señalar las dos grandes etapas de su filosofía.

- En segundo lugar, hemos apuntado la posibilidad de usar la expresión hacer el "centrifugado" de unas tesis o ideas como imagen hermenéutica que recoja y exprese plásticamente la parte "adversativa" de su pensamiento, durante tantos años a vueltas con las grandes familias filosóficas de Occidente.

- En tercer lugar, nos hacemos eco de lo que el propio Ortega llamó "categorías del contexto", comprobando que su aplicación sobre la compleja evolución de su filosofía, nos aporta ideas claras y nos ayuda a definir su fondo.

En *Origen y epílogo de la filosofía* Ortega formuló, si bien en una nota a pie de página, esta expresión de "categorías del contexto", remitiéndose a una exposición detallada que el lector encontraría en su libro *Aurora de la razón histórica* (Cfr. 9, p. 394). Como sabemos, aquel afamado libro no llegó a publicarse y, por tanto, de la mencionada exposición de las "categorías del contexto" no sabemos ninguna otra cosa más de lo que explicó en esta ocasión para mostrar el verdadero sentido de las filosofías de Heráclito y de Parménides (Cfr. 9, pp. 399 y ss).

Ortega dice que hay dos maneras de "atenerse" a un texto: una en la que el lector se atiene a lo expreso, a la literalidad; y otra en la que el lector se atiene al pensamiento del escritor tomándolo en su integridad. Según Ortega, quien hace lo primero no llega a entender del todo un texto ni a absorber por completo el pensamiento que enuncia. Para Ortega un texto solo es un fragmento de un contexto inexpreso que su autor da por sabido o lo calla de puro serle evidente, sin reparar en ello.

Para "atenerse" estrictamente a un texto y desentrañar su pensamiento, hay que percatarse de su contexto inexpreso, el cual, dice Ortega, está compuesto por las categorías de "subsuelo", "suelo" y "adversario". Así, Ortega describe el "subsuelo" como constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensador colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, el cual suele ignorarlo. El "suelo", en cambio, es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta, las cuales encontró recientemente establecidas y en ellas se instala y desde ellas piensa sus propias ideas.

Finalmente, el "adversario" es un acantilado hostil que se eleva a ras del "suelo" sobre el que el pensador pisa, surge, por tanto, del mismo "suelo" y tiene no poco en común él. Es inmediatamente contemporáneo del pensador (Cfr. 9, p. 395).

2

Así, dice Ortega que lo "característico de W. Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición" (6, GD., p. 173). Un poco antes, y con un lenguaje más plástico, Ortega había dicho que

> "Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella, aunque, como suele acontecer a los primeros ocupantes, ya veremos con qué género de fatigas e insuficiencias. Este estudio va a precisar cómo, en rigor, Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba" (6, GD., p. 166).

3

En efecto, sin dudarlo demasiado reconocemos las cuotas de originalidad y de independencia que Ortega reiteradamente reclamó para su filosofía. Así, difícilmente puede decirse de Ortega que sea un filósofo vitalista o historicista o existencialista o fenomenólogo o pragmatista, al uso, puro y de una pieza, sin ambigüedades y extravíos de ningún

género. No obstante, de alguna manera sí hemos de matizar este parecer nuestro, el cual, dicho de esta manera, es el que el propio Ortega reivindicó siempre ante sus contemporáneos.

Quizás pueda decirse que Ortega llegó a estar un poco obsesionado por salvaguardar su originalidad intelectual. En su afán de no querer estar afiliado a ningún movimiento filosófico concreto, Ortega nunca se cansó de hacer distingos entre su pensamiento y el de otros autores "contemporáneos" y "coetáneos" más o menos próximos y coincidentes. De hecho, Ortega nunca se reconoció seriamente endeudado con las ideas de nadie, extremo que, dice A. Regalado, pudo ocasionar no poca desorientación y desconcierto entre sus propios discípulos (Cfr. 1990, p. 13), que no interpretaron correctamente las intenciones filosóficas de sus proyectos.

Ortega tenía, o al menos eso dio a entender en alguna ocasión, una concepción un tanto absoluta de la creatividad del intelectual. Así, decía Ortega, la creatividad ocasiona en el filósofo una especie de "azoramiento" ya que le resulta inexplicable cómo es posible que un hombre pueda escapar de la tradición en donde ha nacido y asentarse sobre cosas que antes no existían (Cfr. 7, GY., p. 505). Con lo cual, se comprende, por ejemplo, que Ortega en ningún momento admitiera otro origen o explicación para el hecho de haber tomado la "vida de cada uno" como "realidad radical" que el de una inspiración personal.

En este sentido, nos parece muy acertada la consideración de P. Cerezo de que en ningún caso la creatividad del intelectual puede ser absoluta, y de que, por tanto, la imagen de filósofo "adámico" que Ortega daba de sí mismo portando su original idea de la vida es inviable. Así, desde este planteamiento inicial, es como hay que entender el trabajo de P. Cerezo, quien ha sabido desentrañar magistralmente el entramado de las fuentes germánicas de Ortega, destapando incluso las que se encontraban más recónditas en los entresijos y repliegues de su obra; y así es como también hay que entender nuestra propia investigación, uno de cuyos propósitos es poner de manifiesto las probables fuentes "transatlánticas" de Ortega.

Respecto al caso de W. Dilthey, que ha sido quien ha ocasionado este comentario, Ortega aseguró que primero él tuvo la intuición de hacer de la idea

de la vida su lugar filosófico, y que solo después tuvo conocimiento directo de sus obras (Cfr. 6, GD., pp. 171 y ss.). Recuérdese la serie de avatares, relatados por el propio Ortega para justificar y probar así su independencia intelectual, que tan azarosamente le impidió haber leído los escritos de W. Dilthey durante sus estancias en Alemania.

Ya sabemos que este dato, entre otros, ha sido cuestionado, por ejemplo, por J. C. Lévêque, quien piensa críticamente que el encuentro de Ortega con W. Dilthey pudo suceder en 1916, de modo que la proximidad entre ambos autores sería más íntima de lo que la mayoría de los intérpretes admiten (Cfr. "Ortega y Dilthey", en Ll. Álvarez (ed.), pp. 193 y ss.).

En cambio, J. L. Abellán, tomando en consideración las pesquisas de D. Marrero, piensa que Ortega, obsesionado por el neokantismo, durante su estancia en Berlín, pasara por delante de W. Dilthey sin darse cuenta de su presencia y del valor de su filosofía (Cfr, 1966, p. 71 y s.).

Por su parte, E. Nicol nos da fe tanto del impacto que produjo en el ámbito hispánico la sorprendente coincidencia entre ambos autores, como de la ambigüedad que ocasionó a los estudios del tiempo la valoración que Ortega hacía de las ideas de W. Dilthey (Cfr. 1981, p. 341).

4

Hemos comprobado con agrado que J. L. Molinuevo, cuando interpreta el proyecto filosófico de la última etapa de Ortega, también insiste en el hecho de que nuestro autor profundizara en su "nivel de radicalismo" en confrontación con M. Heidegger desde el presente, y con Descartes y con Leibniz desde la edad moderna (Cfr. 2002, p. 204). De hecho, J. L. Molinuevo habla de la deuda "protestada" de Ortega con M. Heidegger (Cfr. 1984, pp. 127 y ss.).

Por su parte, P. Cerezo también concibe que Ortega entre 1929 y 1947 definió el "nivel de radicalismo" de su filosofía en una intensa confrontación con M. Heidegger (Cfr. 1983, pp. 302 y ss.).

Del mismo parecer que J. L. Molinuevo y P. Cerezo es F. J. Martín, quien afirma que M. Heidegger, aunque no el único, es el principal y más

importante "adversario" de Ortega, ya que reorientó muy significativamente su pensamiento en "contra" de la obra *Ser y tiempo* (Cfr. 1995).

También con razón, aunque nosotros no nos hayamos hecho cargo de ello, pues esta relación nos coge muy de lejos, P. Cerezo (Cfr. 1983, pp. 88 y ss.) y J. Lasaga (Cfr. 2003, p. 35), apuntan el dato de que en el ámbito nacional D. Miguel de Unamuno fue el "enemigo" de Ortega, es decir, el pensador contra el que pensó parte de su filosofía. J. L. Abellán, aunque no aplica la categoría hermenéutica de "pensar contra" también ha explicado muy rigurosamente la importantísima influencia de Unamuno en Ortega, relatando los puntos principales de la polémica que ambos mantuvieron durante décadas (Cfr. 1966, pp. 89 y ss.).

5

Sabemos que Ortega no distinguió técnicamente entre el racionalismo y el idealismo, de ahí que hasta el momento, y así continuaremos en lo que sigue, tampoco lo hayamos hecho nosotros, que hemos usado una y otra palabra casi como equivalentes. A su juicio, Descartes como inaugurador de la Edad Moderna en filosofía, al establecer la tesis de que nuestra relación primigenia con las cosas es pensarlas y de que, por tanto, las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos, es también el inaugurador del idealismo.

Toda la Época Moderna, dice Ortega, ha sido esencialmente idealista (Cfr. 12, LM., p. 66). Con Descartes y tras él con el resto de los racionalistas e idealistas, murieron las cosas, dice Ortega, para renacer como *cogitationes* (Cfr. 2, GM., p. 399). No obstante, aunque siempre considerados como copartícipes de la segunda gran tesis radical de la filosofía occidental, tal y como iremos viendo, Ortega hizo distingos "domésticos" entre Descartes, Leibniz y Kant, a cuya serie unió después a E. Husserl, todos ellos hitos del "modo de pensar" moderno.

Esta identificación que acabamos de señalar entre modernidad, idealismo y racionalismo, es importante para comprender a fondo el proyecto filosófico de Ortega, a quien veremos enseguida a vueltas primero con Descartes, y acto seguido con la Modernidad y finalmente con la cultura occidental en pleno.

Al respecto del uso tan generoso que Ortega hace del término "idealismo", refiramos la opinión crítica de J. L. Molinuevo, quien encuentra en ello una de las razones por las que no suele verse que Ortega, de veras, no logró la superación del "idealismo" más que de manera ambigua (Cfr. 1984, p. 14). Mejor hubiera sido, dice J. L. Molinuevo, que Ortega hablara de "idealismos", pues ante una diversidad tan grande de corrientes y de autores difícilmente puede emplearse el mismo rasero crítico; de hecho, añade J. L. Molinuevo, Ortega no siempre aplicó en su crítica del "idealismo" un solo motivo crítico, más aún la actitud de Ortega ante tales filosofías fue evolucionando al ritmo de su propia evolución intelectual (Cfr. 1984, p. 13).

6

En este sentido, Ortega se expresaba así con motivo del centenario del nacimiento de Kant:

> "Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión (...) Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela (...) De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones que es preciso conservar para poder ser otra cosa más" (4, RC., p. 25 y s.).

De hecho, aunque Ortega lograra escapar de la "prisión" de Kant, algo importante de su filosofía perduró para siempre en su pensamiento de madurez, tanto por la vertiente de su epistemología como de su ontología.

Así, por ejemplo, en lo que a la epistemología se refiere, lo observamos en el decisivo momento en el que el Ser se le ha "deshecho" a lo heraclitano en una especie de "fluido histórico" que se le

escurre de entre las manos y se ve en la necesidad de desintelectualizar el conocimiento, el cual, dice Ortega con cadencia muy kantiana, es la "proto-cosa" que "cosi-fica" e "identi-fica" la realidad entera, de ahí que sea necesario un entendimiento de ida y vuelta:

> "En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y espejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él (...) En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto ha llegado el momento en que necesita éste liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene sus formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas esas formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles" (6, HS., p. 29 y s.).

Y así también, unos años antes, en concreto en 1929, a partir de la filosofía transcendental de Kant (es la opinión de P. Cerezo), Ortega dio un paso decisivo en la redefinición pragmática (es nuestra opinión) de su noción del Ser; pero de este particular, que tanto nos interesa, nos ocuparemos detenidamente más adelante, cuando describamos su "nivel de radicalismo" y expliquemos la matriz pragmática de su idea del Ser como no-"cosa".

En cualquier caso nos conviene empezar ya a insistir en que este origen kantiano de Ortega en absoluto perjudica nuestras sospechas pragmatistas de su filosofía, más bien al contrario, pues también los pragmatistas norteamericanos estuvieron en sus orígenes a vueltas con la filosofía transcendental de Kant, queriéndola superar críticamente desde el interior.

De hecho, nuestra idea es que el pragmatismo surge (en Norteamérica) a partir del desfondamiento filosófico del idealismo (europeo). De ahí, por

ejemplo, que Ortega pueda formular su noción pragmática del Ser como *relación* sin necesidad de perder el respeto por Kant y por Fichte. Más aún, de ahí, incluso, que el establecimiento del carácter *relacional* de su ontología pueda ser plausiblemente interpretado como una fase más de su personal idealismo, lo cual es la opinión de P. Cerezo y sobre todo de J. L. Molinuevo.

Aunque más adelante volvamos a ello, queremos recordar, más pronto que tarde, que el pragmatismo, aunque nacido en Norteamérica, hunde sus raíces en la tradición filosófica de Europa y está bien entroncado e el debate de la modernidad acerca de la naturaleza del conocimiento y de la relación de éste con la acción humana; y más en concreto entroncado en la serie de reacciones críticas que se sucedieron tras la apoteosis racionalista de la Ilustración. No en vano, a los primeros y más egregios artífices del pragmatismo –nos recuerda R. del Castillo- se les conoció como los "Kant's Childrens" (1995, p. 11). Y es que hasta Kant hay remontarse para reconstruir la "prehistoria europea" del pragmatismo norteamericano.

En general, nadie duda de los importantes débitos que los primeros pragmatistas tenían contraídos con la filosofía europea; pero sucede que determinar la manera como se concreta este entronque es costoso, y de hecho cada autor lo explica con matices distintos. Así, en un extremo, manteniendo quizás una postura excesivamente radical, se encuentra Rodríguez Aranda, quien opina que

> "no debe creerse que el pragmatismo surgió espontáneamente en Norteamérica. No existe una filosofía autóctona en Estados Unidos. El pragmatismo se debe a la lenta y contradictoria difusión de la filosofía europea en aquel medio. Para comprender mínimamente lo ocurrido en el pensamiento norteamericano hay que tener en cuenta el espíritu y los problemas de la Ilustración europea. Norteamérica está formada por la Ilustración" (1974, pp. 9 y s.).

Más moderado, R. del Castillo defiende que el pragmatismo es una crítica al racionalismo ilustrado (idealismo transcendental de Kant) hecha desde el romanticismo y el naturalismo darwinista (Cfr. 1995, p. 192).

J. L. Villacañas opina que W. James se equivocó al apuntar su pragmatismo a la tradición empirista inglesa (Cfr. pp. 142 y ss.), y hace estas dos valiosas apreciaciones para ubicar su origen en la filosofía continental:

- Primero: son muy grandes las coincidencias de la nueva filosofía de W. James con lo dicho por F. Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

- Segundo: de no haber tenido una visión tan sesgada del idealismo transcendental, W. James podría haber obtenido de Kant mucho de limpieza conceptual y de rigor (Cfr. 1997, p. 145), porque Kant, dice él, jamás ha negado el hecho de que todas nuestras ideas y conceptos proceden de la experiencia; simplemente ha señalado que en el seno de nuestra experiencia global unos conceptos legitiman, mientras que otros son legitimados" (Cfr. 1997, p. 146).

Por su parte, Passmore asocia el pragmatismo con el fermento antintelectual que se sublevó en contra del ideal cartesiano: primero el voluntarismo de Schopenhauer; segundo el neokantismo de Lange, la filosofía del "como si" de Vaihinger y la "poetización" de la razón de F. Nietzsche; y tercero la filosofía de la vida de H. Bergson (Cfr. 1981, pp. 97 y ss.).

De modo que, vistas las cosas de esta manera, nada tiene que extrañarnos la posibilidad:

- de que Ortega tuviera fuentes "transatlánticas" además de las evidentes germánicas;

- de que Ortega mostrara interés por los pragmatistas norteamericanos en el momento en el que comenzó a reorientarse críticamente contra el idealismo;

- de que el propio pragmatismo norteamericano iluminara a Ortega en tal viraje antidealista de su filosofía.

Así, pues, además de las pruebas empíricas, facilitadas por J. T. Graham, de que Ortega tuvo conocimiento casi inmediato de algunas de las obras

de W. James y más tarde también de J. Dewey; además de las "sutiles" coincidencias y de las "reactivas" divergencias que venimos observando en la filosofía de Ortega respecto de ciertos planteamientos de W. James y de J. Dewey, con los que, en nuestra opinión, Ortega "conversó elusivamente" al menos en dos ocasiones; a favor de nuestras sospechas pragmatistas de Ortega contamos con

- la evidente similitud existente entre lo que el pragmatismo fue respecto del idealismo y lo que Ortega pretendió que su propia filosofía fuera respecto del idealismo;

- el hecho de que el pragmatismo estuviera originariamente en relación no solo con la filosofía kantiana sino también con F. Nietzsche y con H. Bergson, a través de quien parece que Ortega conoció las obras de W. James, con el romanticismo alemán y con el naturalismo darwinista, autores y escuelas de pensamiento con las que Ortega tuvo algo más que mera familiaridad.

Por tanto, el dato es que Ortega y los pragmatistas norteamericanos partían del mismo interés filosófico en superar críticamente el idealismo, y compartían además la misma urdimbre filosófica europea. Con lo cual, nos parece muy plausible afirmar que lo mismo que los norteamericanos hicieron en su continente con la filosofía idealista alemana, lo hizo Ortega en España contando con ellos, aunque eso sí, a su manera.

7

La cuestión de si Ortega fue fenomenólogo o no nos merece enorme respeto, aunque solo sea por el "planteamiento reparador" que de ello hizo J. San Martín hace dos décadas. Ortega no es un "francotirador peninsular", cuya filosofía no nos conduce a ninguna de las grandes tradiciones filosóficas del siglo veinte, dice J. San Martín. Caer en la cuenta de que las principales fórmulas de su filosofía están urdidas en el "humus de la fenomenología husserliana", a cuyo movimiento, opina J. San Martín, Ortega perteneció en toda su pureza, hasta el punto de que su filosofía se convierte en una valiosa introducción en castellano a la difícil fenomenología alemana, es la mejor manera de sacar a Ortega del olvido en el que injustificadamente lo

hemos mantenido durante décadas (Cfr. 1994, p. 61 y ss.).

En este sentido, en la década de los años setenta Ph. W. Silver (Cfr. 1978, p. 52 y ss.) y N. R. Orringer (Cfr. 1979, p. 81 y ss.) habían hecho inestimables aportaciones para ubicar a Ortega en el contexto filosófico de su tiempo, haciéndolo plenamente partícipe de él. Aún antes, en la década de los años sesenta G. Sobejano (Cfr. 1968, pp. 565 y ss.) y C. Morón (Cfr. 1968, pp. 81 y ss.) evidenciaron las deudas filosóficas de Ortega con F. Nietzsche primero, y con Cohem, Scheler, Splengler y Heidegger después.

Veinte años más tarde, hoy es innegable que Ortega estuvo influido por E. Husserl; otra cosa es la determinación de hasta qué punto esto sea así. Al respecto, es clásica la tesis de Ph. W. Silver, quien opina que la filosofía de Ortega es una especie de "fenomenología mundana", elaborada en lo fundamental entre 1911 y 1913, de ahí que *Meditaciones del Quijote* ya sea su primera obra de madurez. Más sofisticada es la tesis de N. R. Orringer, quien niega una influencia directa de E. Husserl y afirma, en cambio, que Ortega llegó precozmente a algo así como el "mundo de la vida" a través de la crítica de Nartop a E. Husserl.

Por su parte J. San Martín y P. Cerezo, aun teniendo cada uno su propia opinión del asunto, creen que Ortega recibió la influencia directa de E. Husserl y que, obviamente, ello fue del todo decisivo para el devenir de su filosofía. Así, J. San Martín dice que Ortega fue, en efecto, crítico con la fenomenología como teoría, pero no con la fenomenología como ejercicio práctico. De ahí que, a su parecer, Ortega afirme de sí mismo que es un fenomenólogo en sentido inverso al idealismo, o que trata de hacer una fenomenología basándose en un pensar sistemático, o que la abandonó en el momento mismo de recibirla (Cfr. 1994, pp. 85 y ss.).

P. Cerezo reivindica el reconocimiento de la "abrumadora herencia" de E. Husserl en el pensamiento de Ortega (Cfr. 1984, p. 191), considerándolo "omnipresente" en *Investigaciones psicológicas* (Cfr. 1984, p. 192). No obstante, aunque a partir de 1914 Ortega estaba situado en el plano del "mundo de la vida", P. Cerezo estima que Ortega no alcanzó la madurez de su "nivel de radicalismo" hasta llegado a 1929, después de haber

recibido las decisivas influencias de M. Heidegger y de N. Hartmann (Cfr. p. 302).

Muy en consonancia con P. Cerezo, A. Gutiérrez dice que la filosofía personal de Ortega quedó constituida en su primera navegación, en torno a 1914, en relación directa con E. Husserl, de quien proceden gran parte de sus nociones fundamentales. Las posteriores influencias de F. Nietzsche y M. Heidegger, opina A. Gutiérrez, no sucedieron al margen ni a pesar de la fenomenología, sino desde ella, depurándola de su deficiente asimilación (Cfr. 2003, pp. 23 y ss.).

A propósito de este debate, más atenuadas son las opiniones de C. Moreno, quien dice la fenomenología ayudó a Ortega a abrirse a la vida como realidad radical y que en cuanto tal el programa filosófico de la fenomenología más que ser negado por Ortega fue profundizado (Cfr. 2000, Vol. 2, pp. 60 y ss.). También es comedido el parecer de J. de Salas, quien cree que no se trata de que Ortega tomara de la fenomenología elementos que interpretados en otro contexto le permitieran el desarrollo de su propio pensamiento, sino de que tan familiarizado estaba con E. Husserl que la fenomenología le permitió llegar a su nuevo nivel de radicalismo (Cfr. 1994, p. 78).

En lo que a nosotros respecta, como en otros tantos asuntos, en absoluto queremos zanjar el debate. Muy al contrario, solo queremos dejar constancia de que, a nuestro juicio, Ortega hizo con la fenomenología lo mismo que hiciera con el resto de las grandes filosofías a las que se acercó porque creía que en ellas había algo profundamente verdadero: "centrifugar" sus tesis y escurrirlas de los que él consideraba que eran sus errores. En este sentido, y en términos generales, en gran medida subscribimos la opinión de J. T. Graham, quien afirma que Ortega incorporó la fenomenología a su filosofía solo como método, pero no al completo, es decir, como ontología o sistema idealista (Cfr. 1994, p. 45).

Aún admitiendo que la fenomenología constituye un rasgo distintivo del "nivel de radicalismo" de su filosofía, no nos parece que Ortega, tomado en su integridad, pueda ser fácilmente subsumido en la fenomenología, ni fácilmente considerado como un mero imitador o seguidor más o menos disimulado de E. Husserl. No obstante, sí nos parece, que la

fenomenología, en cuanto método, y esta es la tesis de J. T. Graham, le resultó muy útil a Ortega en el largo periodo comprendido entre 1912 y el final de la década de los veinte o quizás, incluso, siempre, proporcionándole:

- de un lado, un método descriptivo con el que en adelante desarrollar su teoría filosófica de la vida;

- y del otro, la noción de intuición o de conocimiento pre-racional de la realidad, con el cual escapar de todas las formas de subjetivismo y de relativismo, también de la pragmática, con las que anda en litigio por estas fechas.

De hecho, en el capítulo primero, al hacer el mapa de su doctrina, hemos atribuido una de las dos grandes premisas de la filosofía de Ortega a la influencia de la fenomenología de E. Husserl. En este sentido, tan valiosa fue la aportación de la fenomenología como método para hacer su analítica existencial de la vida, que como premisa para poder desidentificar el conocimiento humano en general, y aún el conocimiento teórico en particular, de un específico tipo de conocimiento teórico que es el que parte del supuesto del Ser.

8

Ortega distinguía entre ser "contemporáneo" y ser "coetáneo". Todos los "coetáneos" son contemporáneos" pero no todo los "contemporáneos" son "coetáneos". Ortega decía que en un mismo tiempo "externo y cronológico" conviven tres tiempos vitales distintos o "generaciones". Cada generación tiene su forma específica de contribuir a su tiempo. Ser "coetáneo" significa compartir la misma manera de contribución histórica. Si todos los "contemporáneos" fueran además "coetáneos", dice Ortega, la historia se anquilosaría y quedaría sin posibilidad alguna de innovación radical (Cfr. 4, PVF., pp. 91 y ss.).

9

Prueba de esto es que "Descartes" con 246 menciones aproximadamente, junto a "Platón" (259 menciones aprox.) y seguido de "Aristóteles" (235 menciones aprox.) y "Kant" (166 menciones aprox.),

es el término que con mucho más entradas tiene en el índice onomástico de (Cfr. 12, pp. 507 y s).

10

No nos cabe la menor duda. Si Ortega superó o no el idealismo y con él el racionalismo, la modernidad y hasta la cultura occidental entera, es una de las grandes cuestiones susceptibles de continuo debate en el panorama de las investigaciones orteguianas.

En nuestra opinión, a fin de cuentas, la posición que cada uno adopte ante esta polémica dependerá en gran medida, entre otras razones, de la importancia y del calado que se le conceda a la influencia del idealismo alemán en la filosofía de Ortega, muy particularmente a la influencia de Kant y de Fichte. Algo de esta cuestión hemos esbozado antes, al hablar del origen kantiano de Ortega; mas insistamos y ahondemos ahora en ello a propósito de lo que hemos dado en llamar el "ademán idealista" o fichteano de la filosofía de Ortega.

Según P. Cerezo el influjo de Fichte en el pensamiento de Ortega aún no ha sido suficientemente estudiado, y es comparable al ejercido por Nietzsche y Goethe, ya que incide en el fondo mismo de su filosofía. Así, dice P. Cerezo (Cfr. 1984, p. 18):

- gracias a Fichte Ortega amortiguó la influencia de Nietzsche, leído en su juventud;

- una vez superado el idealismo ético, Fichte sobrevive en Ortega en la forma del héroe y en su voluntad de aventura, en la primacía del principio práctico de la acción/creación y en la tarea infinita de la perfección.

En opinión de J. L. Molinuevo, quien ha estudiado muy detenidamente la presencia de J. G Fichte en el pensamiento de Ortega, basta distanciarse un poco de la obra de Ortega y precisar lo que se entiende por "idealismo" y por "superación", para comprender que Ortega, aunque iniciara su filosofía alentado por el rechazo y la superación del idealismo, el resultado de su empeño no es tan radical como parece y quiso hacernos ver, sino más bien bastante ambiguo (Cfr. 1984, p. 13). De hecho, según J. L. Molinuevo, la filosofía de Ortega

> "oscila entre un idealismo ético-estético, que prepondera en su primera época, y un idealismo gnoseológico-metafísico, que domina en la segunda" (1984, p. 15).

En esta misma línea de argumentación, aunque cuarenta años atrás, J. Sánchez Villaseñor no resulta menos contundente en su apreciación, ya que opina que el hecho de que Ortega considerase que el "ser" es algo secundario y derivado, y que la "vida humana" tomada como "actividad pura" es la "realidad radical", es producto de la influencia de Fichte (Cfr. 1945, pp. 181 y ss.).

En esta tónica, muy recientemente A. Bertinetto (Cfr. "La idea de principio y el principio de la idea: La influencia del pensamiento transcendental de Fichte sobre *La idea de principio en Leibniz* de J. Ortega y Gasset", en Ll. X. Álvarez y J. de Salas (ed.), 2003, pp. 85 y ss.), ha llegado a proponer una lectura de la filosofía de Ortega como filosofía transcendental (Cfr. p. 86), gracias a la enorme influencia en la noción orteguiana de "yo ejecutivo" y en la relación característica entre el "yo" y la "circunstancia", del yo transcendental de Fichte como *Tathandlung, Selbstsetzen, zurückgehende Tätigkeit* y de la reciprocación -*Wechselbestimmung*-, y de la conciencia empírica de "yo" y "no-yo" que el mismo Fichte fundamenta en la actividad de la *imaginación transcendental* (Cfr. p. 87).

De igual manera C. Villoria, aunque hablando únicamente de *La idea de principio en Leibniz*, últimamente ha defendido una interpretación sustancialmente neokantiana de Ortega, aun a sabiendas, dice él mismo, de que tal postura pueda ser escandalosa y llamativa (Cfr. 2003, p. 72).

Este asunto acerca del idealismo de Ortega, que ahora presentamos aquí como una cuestión abierta y todavía polémicamente debatida entre los estudiosos de su obra, ya el propio Ortega debió percibirlo como cosa problemática, y de hecho sintió la necesidad de excusarse y de aclararse públicamente en una nota al pie de página de *Ensimismamiento y alteración* que aparece en la edición de P. Garagorri en Alianza Editorial (2001):

> "Ni se presuma, por lo que dejo dicho, que soy idealista. ¡Ni progresista ni

> idealista! Al revés, la idea del progreso y el idealismo –ese nombre de gálibo tan lindo y tan noble- son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. Pero dejemos este tema para tratarlo a su sazón y vayamos ahora gentilmente nuestro camino adelante" (p. 28).

En nuestra opinión, a pesar de su esfuerzo denodado por superar el idealismo, es innegable un "deje idealista" y más en concreto un "deje fichteano" en la concepción orteguiana de la vida como el "quehacer" de quien se sobrepone a la amenaza del mundo llegando así a "señorear" sobre él. De hecho, en *Historia como sistema*, cuando Ortega revisó críticamente la visión estática y eleática dominante en casi toda la historia de la filosofía de Occidente, después de desestimar el propósito de su admirado Leibniz y del gran Hegel, también en una nota a pie de página, reconoció elogiosamente el mérito singular de Fichte:

> "Sólo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica" (p. 35).

Rastreando epidérmicamente su obra, este reconocimiento de Ortega a Fichte se puede vislumbrar algunos años antes, cuando en 1923 confesó que su obra *El tema de nuestro tiempo* era una labor parecida, pero de empeño más reducido, a la que Fichte intentó en su tiempo con el famoso curso sobre *Los caracteres de la época actual* (Cfr. 3, TT, p. 89 n.).

Llegados a este punto de nuestro comentario, hemos de añadir a lo ya dicho algo más. En nuestra opinión, la influencia de Fichte en Ortega es innegable, ya lo hemos indicado arriba, y de hecho, y como consecuencia de ello, repitámoslo de nuevo, nos gusta decir que su filosofía tiene una especie de "deje idealista" o "deje fichteano", el cual, no obstante, a nuestro juicio, no es sino una parte del revés que tiene el envés pragmatista que nosotros

reconocemos en su filosofía. Del idealismo al pragmatismo no hay más que un paso, y éste es bien corto, aunque de drásticas consecuencias, y Ortega lo anduvo, principalmente de la mano de Kant y de Fichte.

El hecho de que Ortega, aunque fuera de manera tan queda y sigilosa, terminara filosóficamente instalado, en una posición, a nuestro juicio, eminentemente pragmatista, no ha de causarnos excesiva extrañeza o desconcierto, ya que del idealismo al pragmatismo hay un vado filosóficamente natural. Del desfondamiento del idealismo surge el pragmatismo. Así, ya nos hemos referido arriba a cómo el pragmatismo norteamericano se originó en el interior de la filosofía kantiana, a raíz de la revisión y de la superación de sus principios fundamentales.

Igual que Ch. S. Peirce y J. Dewey, Ortega nació a la filosofía en el neokantismo. Igual que ellos, de la superación de la antinomia "realismo-idealismo" -y de este dato, tal y como aseguran, por ejemplo, estudiosos tan diferentes entre sí como son P. Cerezo (1984, p. 256) y A. Rodríguez Huéscar (1984, p. 45), no nos cabe la menor duda- Ortega hizo el punto "obsesivo" de su empresa filosófica. Mas tampoco dudamos, y en esto pensamos más como P. Cerezo que como A. Rodríguez Huéscar, de que la superación orteguiana del idealismo no fue:

> "tan instantánea y enteriza como se viene sosteniendo, sino que supuso un largo camino crítico y hasta autocrítico, de carácter progresivo, en el que Ortega fue apurando y depurando su experiencia de la razón para reconciliarla con la vida, suturando así la herida por donde había manado el idealismo" (1984, p. 258).

No obstante, una cosa es aceptar la insoslayable influencia en Ortega del idealismo en general y de Kant y de Fichte en particular, y cuestionar, incluso, el éxito final de su envite contra el idealismo; y otra cosa muy distinta es proponer, como hemos visto, la posibilidad de una comprensión íntegramente idealista de Ortega, como hacen J. L. Molinuevo, A. Bertinetto y C. Villoria.

En este sentido, nos resulta muy aguda la opinión de J. Lasaga, quien dice que una de las dificultades más notorias para entender

correctamente a Ortega es precisamente la excesiva valoración del remanente idealista de su filosofía, el cual queda de inmediato anulado cuando se cae en la cuenta de que difícilmente puede ser idealista un autor

> "que se desentiende enérgicamente del yo-subjetividad y lo trata de 'ingrediente' de otra realidad más radical, al tiempo que lo equipara con el no-yo, con el mundo" (2003, p. 93)

En efecto, tal y como hemos explicado en nuestro comentario de su crítica a las tesis de Descartes, Ortega "des-sustancializa" la realidad entera, no solo la "cosa" sino también el "yo", el cual es algo derivado y secundario, como el propio "ser" de las "cosas", ya que la realidad entera, en primera instancia, solo es una red de interacciones. No hay más "ser" que el "funcionante".

A este respecto, P. Cerezo señala, y no podemos coincidir plenamente con él en su apreciación, que Ortega para "des-sustancializar" el "yo" cartesiano se valió, aunque no lo admitiera de puro obvio, de los argumentos de Kant (Cfr. 1984, p. 321). A nuestro juicio, lo que Ortega hizo con el "yo" cartesiano es más comprensible cuando se tiene en cuenta la índole pragmática de su ontología.

Superar el idealismo, entre otras cosas, implicaba superar el cisma entre sujeto y objeto. En pro de ello, Ortega aceptó una ontología radicalmente insustancial, en la que la separación de la realidad en entes es sobrevenida. Si en su espontánea desnudez la realidad no tiene división alguna en entes, la abismal y legendaria división entre sujetos y objetos tampoco tiene razón de ser.

Finalmente, no queremos concluir esta nota sobre el posible idealismo de Ortega, sin hacer mención del específico parecer de A. Rodríguez Huéscar, quien a la hora de explicar la manera como Ortega se enfrentó al idealismo, tiene el enorme acierto de considerar este hecho como un episodio del enfrentamiento mucho más general de Ortega con la modernidad, e incluso con la cultura occidental entera. Así, dice A. Rodríguez Huéscar, Ortega tenía desde su juventud la conciencia de estar asistiendo al nacimiento

> "de una nueva era, una nueva sensibilidad, un nuevo modo de enfrentarse con el mundo y la vida, que será 'nada moderno y muy siglo veinte', según el título de su artículo de 1916... No se trata, pues, solo de la filosofía, sino de toda una situación histórica, que Ortega filiará desde muy pronto como una 'crisis', una gran crisis, a cuya auscultación y diagnóstico dedicará, a lo largo de toda su vida, una amplia y esencial parte de su pensamiento" (1984, p. 45).

En esta misma línea, recientemente ha reflexionado A. Ovejero, quien también ubica el empeño de Ortega en superar el idealismo dentro de su empeño más ambicioso y mayor de rebasar la modernidad y de salir de la crisis en que la cultura occidental se halla (2000, pp. 79 y ss.).

Con lo cual, la cuestión si Ortega superó o no el idealismo, dada la asimilación que él mismo hizo de éste con el racionalismo y con la Modernidad, nos conduce a preguntarnos si Ortega participó o no en la trayectoria de unas ideas que ha conducido al debate contemporáneo entre "modernos" y "postmodernos". Dicho de otra manera, la cuestión de si Ortega superó o no el idealismo y por ende la Modernidad, nos conduce a preguntarnos si su filosofía es con cuarenta años de antelación una forma de filosofía postmoderna.

Ya dijimos al comienzo, que un asunto como este, aun siéndonos de tanto interés, pertenece al género de la "conversación" con Ortega acerca del "tema de nuestro tiempo", y que, en cambio, nuestro propósito era estudiar de nuevo a "Ortega en cuanto Ortega". Por tanto, quede así apuntado el debate y hecha la observación de que un Ortega "postmoderno" resulta más inteligible si se tiene en cuenta la "impronta pragmática" de su filosofía (Cfr. J. Acevedo, "Modernidad y postmodernidad: Un aporte hispánico (póstumo) al debate", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, n°. 15 (1992); P. H. Dust, Ortega y Gasset and the question of modernity, 1989; M. Martín, "Ortega y la postmodernidad", en Ll. Álvarez (ed.), 1999; E. Olías, *Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset*, 2002; M. Martín, "Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset", en Álvarez-Salas (ed.), 2003; A. Ovejero, "Algunos elementos

postmodernos de Ortega", en *Ortega y la postmodernidad*; A. Ovejero, "Aspectos construccionistas en *La idea de principio*", en Álvarez-Salas (ed.), 2003; J. San Martín, "Ortega, filosofía alemana y postmodernidad", en 1994).

11

A propósito del último acto o secuencia del "centrifugado" que Ortega efectuó de las tesis pragmatistas entre 1908 y 1930, en el comentario de *Qué es filosofía* ya adelantábamos que, a nuestro juicio, la interpretación de la historia de la filosofía que hace Ortega, en su relación con el nacimiento y con la evolución de la ciencia moderna y contemporánea, está condicionada (reactivamente) por el pensamiento de J. Dewey, y que es sorprendente la simetría que puede establecerse entre las tesis de Ortega en *La idea de principio en Leibniz* y la tesis de J. Dewey en *La búsqueda de certeza*.

De entrada, hemos de subrayar que tanto para el uno como para el otro, la recta comprensión de la historia de la filosofía occidental y el certero diagnóstico de su situación actual son imposibles de hacer sin tener en cuenta como referente de máxima importancia la evolución de la ciencia, especialmente en los estadios modernos y contemporáneos. Sin embargo, las diferencias entre el análisis de Ortega y de J. Dewey son palmarias.

Así, por ejemplo, nuestro autor pone en relación el origen del "modo de pensar" moderno con el nacimiento del álgebra, estableciendo una muy lúcida comparación entre lo que el nacimiento del álgebra fue para la matemática y el nacimiento del cartesianismo para el "modo de pensar" antiguo. Por su parte, J. Dewey coge el desarrollo de esta historia más tarde y en otros términos, ya en el nacimiento de la física, a cargo de Galileo, y obviando este "preliminar" matemático. Mientras que Ortega hace depender el nacimiento de la modernidad filosófica de la evolución interna de la matemática, J. Dewey, en cambio, considera más determinante el nacimiento de la física, a cargo de Galileo.

Como veremos más adelante y con el detenimiento que el asunto requiere, este punto en torno de Galileo es de capital importancia para comprender cuál es la discrepancia de fondo y más profunda entre Ortega y J. Dewey.

12

8, IPL., p. 245. Para Ortega la filosofía no empieza en los sentidos, sino sobreponiéndose a ellos, dejando así un lado las "creencias" del hombre "primitivo" y del pueblo. La filosofía, ya lo explicaremos detenidamente, dice Ortega, comienza cuando se rompen las primerizas "creencias" y el hombre echa manos de las "ideas" para escapar de la "duda".

13

Ya hemos hecho constar el gran número de ocasiones en que Ortega hizo referencia en su obra a Descartes. En este caso, y habida cuenta de cuál es nuestra pretensión –explicitar los motivos pragmáticos del "nivel de radicalismo" de Ortega-, centraremos el análisis de su pugilato con Descartes en un repertorio escogido, aunque suficiente, de pasajes pertenecientes principalmente a *Qué es filosofía* (1930), *Lecciones de metafísica* (1933), *Sobre la Razón histórica* (Buenos Aires, 1940 y Lisboa, 1944), *Idea de principio en Leibniz* (1947).

14

Como veremos más abajo, este motivo de crítica es el fundamental en *Lecciones de metafísica*, en las que Ortega intenta hacer sitio a su "tesis radical" entre el realismo y el idealismo (Cfr. 12, LM., pp. 115 y ss.); y también es el fundamental en el "Prólogo para alemanes", en el que Ortega denuncia el carácter idealista (a escala microscópica) de la fenomenología (Cfr. 8, pp. PA., 47 y ss.).

15

Esta precisa formulación es característica de *Idea de principio en Leibniz* (Cfr. 8, pp. 279 y ss.), pero en el fondo es el mismo argumento de la crítica hecha en *Qué es filosofía* y "Sobre la razón histórica" (Cfr. 12, RHBA., pp. 178 y ss.).

16

Entre otros lugares, así se observa en *Qué es filosofía* (Cfr. 7, pp. 364 y ss.); en el primer curso "Sobre la razón histórica" (Cfr. 12, pp. 149 y

ss.) y en *Idea de principio en Leibniz* (Cfr. 8, pp. 260 y ss.).

17

En total Ortega hace treinta y ocho referencias a M. Heidegger. De las cuales solo ocho son anteriores a 1947, y de estas la mitad aparecen en notas a pie de páginas. De las treinta restantes, trece están hechas a raíz de las conferencias de Darmstadt y once en el capítulo veintinueve de *Idea de principio en Leibniz* en donde Ortega definió su "nivel de radicalismo". Así, por ejemplo, no deja de ser llamativo que H. Bergson, H. Cohen, N. Hartmann y O. Spengler, sean menos nombrados que Heidegger; que W. Dilthey y A. Einstein solo sean citados en cinco ocasiones más que M. Heidegger, y que E. Husserl solo lo sea aproximadamente veinte veces más (Cfr. 12, p. 512).

18

Es verdad que Ortega en 1947, cuando hiló su crítica a M. Heidegger, uno de los puntos de la polémica fue el lado dramático de la filosofía según el existencialismo; pero también es verdad que en este asunto en concreto Ortega no solo centró sus reproches en M. Heidegger, sino también implícitamente en J. P. Sartre a propósito de la Nada, y en los antecedentes filosóficos de esta concepción pesimista de la vida, tales como los romanticistas J. Boheme, F. Von Baader, y en particular S. Kierkegaard (Cfr. 8, IPL, pp. 293 y ss.). En este sentido, nuestra apreciación coincide bastante con la opinión de P. Cerezo, quien escribe:

> "Se comprende así su interés en los últimos escritos, y muy especialmente en *La idea de principio en Leibniz* (1947), por criticar los temas ontológicos heideggerianos, y establecer, en contrapunto, el nivel de su propio radicalismo. Era consciente de que en esta contraposición se ventilaba la originalidad de su propia filosofía" (1984, p. 329).

Buena prueba de que Ortega seguramente no se confrontó con M. Heidegger para distinguirse de los existencialismos –de los que dijo que eran una moda filosófica llegada con veinte años de retraso-, es

que aceptaba las protestas del propio M. Heidegger en contra de quienes etiquetaba su filosofía de mero existencialismo (Cfr. 7, IT., 495).

19

No tenemos la menor duda de ello. La obra de Ortega fue consustancialmente circunstancial, y como consecuencia de ello, ya lo dijimos casi al principio de esta investigación, cuando nos preguntábamos hasta qué punto era posible y en qué medida conveniente la sistematización y la periodización del pensamiento orteguiano, su filosofía tiene algunas marcas ineliminables y características.

De hecho, hasta tal punto es circunstancial su obra que, por ejemplo, Ortega primero asumió el objetivismo neokantiano porque era la filosofía que necesitaba su país; luego hubo de aplazar, al menos durante tres años, el inicio de su "segunda navegación" y finalmente hubo dolorosamente de interrumpir su transcurso.

J. Lasaga asegura en al término del curso *Qué es filosofía* (1929), Ortega tenía las ganas, e incluso la íntima necesidad, de ponerse a elaborar los libros en los que dar forma de sistema a su filosofía. Sin embargo, Ortega hacía años que había hecho de España su circunstancia, así que aceptó los acontecimientos tal y como venían, y decidió participar activamente en la República.

Mas Ortega, como político, dice J. Lasaga, fracasó rotundamente (2003, p. 106). Ortega quedó a solas e incomprendido con sus peregrinas ideas acerca de lo que había que hacer en España(2003, p. 112). Así pues, Ortega arrancó su "segunda navegación", no cuando él quiso, sino cuando su circunstancia se lo permitió.

Después del fracaso político, al filo de 1933, cuatro años más tarde de cuando tuvo la intención de hacerlo, Ortega se lanza a la "segunda navegación" de su filosofía. Son los fructíferos años de *Meditación de la técnica* (1933), *En torno a Galileo* (1933), "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1934), *Historia como sistema* (1935)...

Al poco tiempo, de nuevo España, su circunstancia, decidiría cuál había de ser el presente y el futuro de su "segunda navegación".

20

Cabe, no obstante, destacar una larga nota a pie de página en "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932) en la cual Ortega lamenta que ni siquiera los más próximos a su obra tengan noción remota de lo que él ha pensado y escrito, y "de una vez para siempre" hace ver cómo no solo no está endeudado con M. Heidegger sino que, incluso, apenas si hay uno o dos conceptos importantes de él que no preexistan ya en su obra (Cfr. 4, GDD., pp. 403 y s.). A partir de 1947, y sobre todo en su escrito "Anejo: Entorno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'", este tipo de comentarios sobre el valor filosófico de sus investigaciones semánticas en las palabras, es muy frecuente (Cfr. 9, ECD., pp. 617, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 637, 638, 641, 642, 643, 654).

21

Aunque antes hemos advertido que no nos ocuparíamos de la polémica relación de Ortega con M. Heidegger, y hemos explicado que nuestra tarea sólo consiste en mostrar cómo emergen en la refriega de Ortega con él los motivos pragmáticos contenidos en el "nivel de radicalismo" de su filosofía, es cierto que tampoco nos podemos escamotear de una de las cuestiones más difíciles y controvertidas de la investigación orteguiana, ante la cual, de entrada, descartamos las soluciones, a nuestro juicio, un tanto simplificadoras de

- J. L. Abellán, para quien es poco importante establecer la prioridad en dicha relación si se tiene en cuenta que el fracaso tanto de la filosofía de Ortega como de M. Heidegger es una mera anécdota del fracaso general de la metafísica en nuestro tiempo (Cfr. 1964, pp. 80 y ss.);

- y J. Marías, quien considera que la coincidencia entre las filosofías de Ortega y de M. Heidegger es algo muy normal por el hecho de ser coetáneas (Cfr. 1983, p. 325).

Dando por hecho que M. Heidegger es uno de los principales "adversarios" filosóficos de Ortega, tal y como dijimos antes, según algunos estudiosos, como es el caso de H. Larraín, el impacto de M. Heidegger en Ortega fue tan intenso que para conocer la

posible originalidad de su filosofía, eclipsada por M. Heidegger a partir de 1929, solo cabe investigar la evolución de su pensamiento hasta dicha fecha, y no más (Cfr. 1962).

En cambio, D. Sobrevilla apunta que Ortega fue crítico con M. Heidegger desde el principio mismo de su relación con él. Así, por ejemplo, en su nota de 1928, según su propio testimonio escrita sin apenas haber tenido ocasión de leer *Ser y tiempo*, Ortega habla tanto de las "finas verdades" como de los "finos errores" cometidos por M. Heidegger.

Por su parte, P. Cerezo estima que M. Heidegger incidió decisivamente en Ortega. A su juicio, mejor que plantear el análisis de esta polémica relación en los términos (cronológicos) en los que Ortega la formuló –si bien es cierto que por el hecho de haberse colocado en el plano del "mundo de la vida" en 1914 P. Cerezo admite la antelación cronológica que Ortega reivindicó, respecto de M. Heidegger, para la mayor parte de los conceptos comunes a ambas filosofías (Cfr. 1984, p. 302)-, es colocarse en el "nivel de radicalismo" de Ortega para comprobar así de qué manera tan intensa M. Heidegger está decisivamente presente en su filosofía.

De modo que, aunque en *Investigaciones psicológicas*, en donde E. Husserl, dice P. Cerezo, es "omnipresente", aparezcan ya algunos componentes y elementos muy importantes y decisivos de la filosofía de Ortega, en su opinión, difícilmente puede hablarse del "nivel de radicalismo" de Ortega con anterioridad a 1929, fecha a partir de la cual hay signos evidentes de la intensa presencia de M. Heidegger en su obra:

- Primero en "Filosofía pura", en donde reconoce en la nueva interpretación de Kant, además de la influencia de N. Hartmann, la presencia del parágrafo sesenta y cuatro de *Ser y tiempo* (1984, p. 322).

- Luego en *Qué es filosofía* en donde Ortega introduce un enfoque existencial en todo punto inspirado por M. Heidegger (1984, p. 307);

- Y a continuación en *Lecciones de metafísica*, en donde la presencia de M. Heidegger es tan intensa que transciende a los temas

concretos y afecta al mismo diseño de la obra (1984, p. 309).

Mucho más crítico con Ortega, respecto de su polémica con M. Heidegger, es J. L. Molinuevo, quien dice que el español descubrió en el alemán primero lo que tenía que hacer, más tarde lo que él ya había hecho, y finalmente lo que no debía haberse hecho de aquella manera (Cfr. 1984, p. 131). Por eso, a juicio de J. L. Molinuevo, cuando Ortega critica a M. Heidegger en 1947, en realidad se critica a sí mismo, poniendo en labios de M. Heidegger palabras que no son del alemán sino del propio Ortega, dichas entre 1928 y 1930, precisamente como consecuencia de la influencia de *Ser y tiempo*.

Según J. L. Molinuevo, Ortega conoció y asimiló rápidamente la obra de M. Heidegger, y más tarde, cuando decidió eliminarla, tuvo severas dificultades para conseguirlo. De ahí que Ortega pasara de una primera cordial aceptación a postrera reivindicación amarga, crítica e irónica (Cfr. 1984, p. 127).

En la misma línea que J. L. Molinuevo, especial interés tienen para nosotros los recientes estudios de J. C. Lévêquey y de C. Villoria; pero de ellos nos ocuparemos detenidamente más adelante, que será cuando nos pronunciemos acerca de esta delicada cuestión. Para tener una idea más completa de las diferencias entre Ortega y M. Heidegger véase: P. Cerezo, "El nivel de radicalismo orteguiano", en *La voluntad de aventura*, 1984; J. Gaos, "Ortega y Heidegger", en *La palabra y el hombre*, Vol. 5, n°. 19 (1961); J. L. Molinuevo, 1984, pp. 127 y ss. C. Morón, 1968, pp. 138 y ss.; A. Regalado, "Historia y destino. Ortega y Heidegger", en *El laberinto de la razón*, 1990; F. Soler, "En torno a la contraposición Ortega-Heidegger", en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, 1983; Tuttle, H. N., "Algunos puntos de la crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger", *Revista de Occidente*, n°. 108 (1990).

22

En este sentido, hay que hacer notar que, respecto del problema del conocimiento, es programática la serie de cuatro artículos "¿Por qué se vuelve a la filosofía?", publicada en *La Nación* (Buenos Aires) entre el 31 de agosto y el 16 de noviembre de 1930, (Cfr. 4, PVF., pp. 89 y ss.), que no son sino un extracto reducido del curso *Qué es filosofía*; y respecto del problema del ser es

programático el artículo "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología" de 1928, y "Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'" de 1929 (Cfr. 4, pp. 48 y ss.). En ambos casos, aunque de manera más o menos críptica y embozada, Ortega argumenta ya con claros motivos de índole pragmática.

23

En 1930 Ortega publicó, como recopilación de una serie de artículos escritos en la prensa desde 1926, *La rebelión de las masas*. En esta obra Ortega trató el tema de la cultura, el cual tiene un rango central y casi exclusivo, desde un punto de vista sociológico y no estrictamente filosófico y cultural, que es el más nos interesa a nosotros y del que estamos dando debida cuenta.

Como intelectual Ortega era capaz de ver tanto lo inmediato y más fenoménico, como lo mediato y más profundo. De ahí que su concepción de la evolución cultural de Occidente como una profunda crisis de las "creencias" transcurriera en paralelo con el análisis de la sociedad de su tiempo. La idea orteguiana del "hombre-masa" es la consecuencia o el reflejo sociológico de otra cosa bastante más profunda. El advenimiento del "hombre-masa" significa el advenimiento del nihilismo sobre Occidente.

No obstante, confundiríamos las cosas si redujéramos, sin más, la categoría de "hombre-masa" a una simple forma social, política o histórica, homóloga a las empleadas para identificar cualquier grupo social concreto, como puedan ser, por ejemplo, el proletariado, la aristocracia o la clase media; pues en tal caso la despojaríamos del carácter antropológico con el que Ortega la pensó.

24

La primera referencia al mencionado texto de Husserl (*Formale und Transzendentale Logik*, 1929, pp. 4-5) la encontramos en "Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia" (5, PTD., p. 521 y pp. 526 y s.). La siguiente mención es de 1944 en "La razón histórica", de donde lo transcribimos según la traducción de Ortega:

> "La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no ve, como lo veía el 'moderno' de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada la auto-objetivación de la razón humana, esto es, la función universal que la humanidad se ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, en un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad –a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él, a una vida siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida- ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano su para qué, por su sentido, antaño tan indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad" (12, RHL., p. 285).

25

Ya hicimos antes una somera introducción al este asunto. Ortega, igual que J. Dewey, hace depender muchas cosas importantes del nacimiento y de la evolución de la ciencia moderna y contemporánea; pero en términos distintos. Así, resulta que uno y otro encontró en la ciencia física fundamento y confirmación a sus (parcialmente opuestas) tesis filosóficas. Para comprobarlo, es imprescindible que profundicemos en cuál es la específica posición de J. Dewey.

Las aportaciones científicas de Galileo, A. Einstein y Heisenberg sirvieron a J. Dewey como motivo de inspiración y de confirmación de su idea pragmática fundamental: no existe una realidad fija anterior al conocimiento ni tampoco un conocimiento que no interactúe efectivamente en su objeto. Según J. Dewey, Galileo causó una auténtica revolución científica, al hacer pasar a la física:

- "de lo cualitativo a lo cuantitativo o métrico;
- de lo heterogéneo a lo homogéneo;
- de las formas intrínsecas a las relaciones;
- de las armonías estéticas a las fórmulas matemáticas;
- del goce contemplativo a la manipulación activa y al control;
- del reposo al cambio;
- de los objetos eternos a las secuencias temporales" (1952, p. 82.).

Esta nueva noción de física, capaz de describir y explicar los fenómenos sobre la base de factores homogéneos como el espacio, el tiempo, la masa y el movimiento, supuso el paso

- del arte de la aceptación al arte del dominio, de la concepción de la naturaleza como objeto de experiencia estética a la naturaleza como objeto de quehacer técnico;
- de acoger la naturaleza "tal como es" para subsumirla bajo las categorías lógicas suministradas por la razón, a "manipularla experimentalmente" para introducir cambios en ella y comprobar sus consecuencias y evidenciar así relaciones que, para una actitud meramente contemplativa, quedarían ocultas.

Según J. Dewey, este tránsito de una a otra ciencia fue posible gracias a la recualificación epistemológica de la experiencia, que deja de ser una mera acumulación memorística de datos, fruto accidental del método de ensayo y el error, y pasa a ser, gracias a su "control inteligente", un modo de determinar los hechos observados según las relaciones "causa y efecto" y "medio y consecuencia"; y también a la recualificación epistemológica del "hacer", ya que el conocimiento no se basta a sí mismo para conocer y requiere el concurso de la acción para satisfacer su pretensión de verdad.

Así, pues, con la revolución científica abanderada por Galileo, y las consecuencias que ésta conlleva, J. Dewey ya cuenta con los trazos gruesos de una noción pragmática del conocimiento: la acción ha sido epistemológicamente revalorada, la naturaleza es plástica y su manipulación depende del conocimiento de ella.

Pero J. Dewey lamenta mucho que tras la revolución de Galileo, las "viejas ideas" acerca del conocimiento y de la realidad persistieran en la teoría física de Newton, quien conservó, aún sin darse cuenta de ello, "un factor no experimental". Aunque no aceptó la existencia de hecho de las nociones matemáticas ni reconoció la existencia de "cuerpos no sensibles", y así fue más allá que Descartes, dice J. Dewey que Newton traicionó el método experimental insistiendo en

> "la vieja idea de que la realidad, para que pueda ser sólida y firme, tiene que consistir en esas cosas inmutables y fijas que la filosofía llama 'sustancias'. No era posible (dice J. Dewey de Newton) conocer los cambios más que si podíamos reducirlos a recombinaciones de cosas por sí invariables" (1952, p. 103).

En opinión de J. Dewey, Newton representa la paradójica situación, aún existente en la sociedad y en la cultura occidentales, de una "metafísica popular" que interpola en su seno conclusiones de la ciencia experimental totalmente contrapuestas e inconvenientes con los principios fundamentales de su teoría del conocimiento y de la realidad, incurriendo así en flagrante delito de contradicción.

(Anteriormente ya hemos anotado el paralelismo existente entre la crítica de J. Dewey a Newton y de Ortega a Descartes. De la misma manera que Newton aceptó el progreso que suponían las ideas científicas de Galileo pero se mantuvo en una metafísica popular incompatible con ellas, Descartes descubre el modo relacional de ser del pensamiento pero se mantuvo también en una metafísica popular igualmente incompatible con él. Así, Newton sustancializó la ciencia (relacional) de Galileo y Descartes el modo relacional de ser del pensamiento.

Ambos sin darse cuenta de ello, dicen respectivamente J. Dewey y Ortega).

Sin embargo, con A. Einstein, tres siglos después, la ciencia, dice J. Dewey, dio un definitivo paso al frente en la dirección marcada por Galileo. La teoría de la relatividad restringida eliminó el "factor no experimental" de la física de Newton. A. Einstein mostró que masa, tiempo y movimiento solo son magnitudes relativas unas de otras, "relaciones" y "acaeceres", pero no "sustancias". Así, explica J. Dewey que

> "pronto se vio que algunas de las propiedades que Newton consideraba inherentes a las sustancias y esenciales a ellas, con independencia de toda conexión, no eran sino relaciones. La aceptación de la relatividad restringida supuso aceptar que masa, tiempo y movimiento, no eran 'propiedades intrínsecas de sustancias últimas fijas e independientes'" (1952, p. 110).

Después de A. Einstein, asegura J. Dewey, ya es evidente que lo último e irreductible de la realidad no es algún tipo de existencia fija, sino una interrelación sin más referencia que ella misma. En definitiva, dice J. Dewey, A. Einstein

> "ponía punto final, por lo que se refiere a la ciencia natural, al intento de fabricar conceptos científicos de los objetos a base de las propiedades asignadas a estos con independencia de las consecuencias observadas de una operación experimental" (1952, p. 127).

Según J. Dewey, igual que pasara con Galileo, la revolución que A. Einstein ocasionó en la ciencia física, siendo grande, fue, no obstante, menor que la que sus consecuencias produjeron en la lógica del conocimiento científico y en la filosofía, dando impulso definitivo al "carácter operacional o relacional" de los conceptos.

Así, a propósito de la teoría de la relatividad de A. Einstein, como ya hiciera con la física experimental de Galileo, J. Dewey extrae sus propias conclusiones epistemológicas, y continúa el esbozo de su personal noción pragmatista del conocimiento, que es el "instrumentalismo":

- primero, el conocimiento consiste en insertar cada "acaecer" en la cadena de todos los "acaeceres" que es la naturaleza, descubriendo como interrelacionan entre sí;

- segundo, el objeto científico, como enunciado de interrelaciones, y no de propiedades inmanentes de sustancias reales, es un instrumento de dominio y de control de la naturaleza;

- tercero, desde esta perspectiva experimental, la prueba de un objeto científico depende de las consecuencias de las operaciones que éste define;

- cuarto, el objeto físico no "constituye un segundo objeto real".

De sobra sabemos hasta qué punto Ortega contó con A. Einstein en la confección de su perspectivismo. En 1905 A. Einstein promulgó la Teoría de la relatividad restringida y en 1915 la Teoría general, justo el mismo año en el que Ortega publicó sus primeras reflexiones sobre el perspectivismo. No obstante, Ortega no haría referencia explícita de A. Einstein y a las posibles conexiones entre su perspectivismo y las teorías físicas de aquel, hasta los años veinte (Cfr. "El sentido histórico de la teoría de Einstein"). Haciendo un nuevo paralelismo, diremos que mientras que J. Dewey proseguía desuntancializando la realidad, ahora gracias a la física de A. Einstein, Ortega había desuntancializado el conocimiento, también gracias a esta misma teoría física. Así, para J. Dewey la entidad era una relación y de hecho no había magnitud fija alguna en la realidad; y para Ortega el conocimiento se convertía en una perspectiva, es decir, empezaba a ser nada en sí mismo, a parte y distinto de la realidad, y comenzaba a ser algo meramente relacional respecto de ella.

Heisenberg da el espaldarazo final con su "principio de indeterminación" a esta inevitable marcha de la vieja teoría especular del conocimiento hacia la concepción pragmática del conocimiento y de la realidad. Según J. Dewey, Heisenberg sostiene que la determinación métrica de la velocidad implica la indeterminación de su posición y viceversa, y que esto no es consecuencia de un defectuoso método

científico de observación empírica, sino de la forzosa y siempre insalvable interacción con el objeto que la propia observación conlleva. Es decir, no es posible el conocimiento de un objeto sin incidir en él. Más aún, dice J. Dewey:

> "lo que conocemos resulta ser un producto en el que el acto de observar desempeña su papel necesario. El conocer participa en lo que finalmente resulta conocido" (1952, p. 179).

De este modo, se desmorona del todo la concepción clásica del conocimiento como instancia "pura" porque es distinta de la "acción" y está distante del "cambio". En adelante, explica J. Dewey, a la filosofía, o más en general, al conocimiento mismo, le quedan dos alternativas:

> "O... frustra su cometido propio o el objetivo del conocer son las consecuencias de operaciones intencionadamente realizadas cuando cumplen con las condiciones que las suscitaron" (1952, p. 180).

Si el conocimiento ha de consistir en mostrar, sin alteración alguna, algo que ya existe con absoluta independencia del conocimiento, éste, dice J. Dewey, "camina frustrando su propósito genuino". La única manera de que el conocimiento sea posible pasa por considerarlo un "modo de hacer" cuyo valor sea juzgado por "su resultado eventual".

Aunque el conocimiento es para Ortega una perspectiva y ya hemos dicho que nada en sí, aparte y distinto de la realidad, Ortega distingue su perspectivismo del subjetivismo. Una de las cualidades de la realidad, dice Ortega, consiste en tener una perspectiva, en organizarse de diverso modo para ser vista por el sujeto desde uno u otro lugar. Con lo cual, llegado a este extremo, aun admitiendo el carácter relacional del conocimiento, Ortega no acepta las consecuencias subjetivistas que J. Dewey extrae del principio de indeterminación. La realidad objeto de nuestro conocimiento no puede ser unilateralmente producto del sujeto, sea de su conciencia, que dice el idealismo, sea de su acción, que dice el funcionalismo de J. Dewey. En este sentido, nos conviene recordar las atinadas palabras de A. Gutiérrez, las cuales, aunque dichas al margen

de la confrontación que traemos con J. Dewey, definen bien la postura epistemológica de Ortega:

> "Con la teoría de la perspectiva, Ortega proporciona al sujeto real y relativo el puesto y la tarea que había perdido para él, sin perjudicar a la objetividad. El sujeto influye en el conocimiento de la realidad, no es un 'medio transparente, un yo puro, idéntico e invariable', pero tampoco 'su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones" (2003, p. 340).

26

Ya hemos indicado que Ortega reconocía la talla espléndida que M. Heidegger tenía como filósofo. De hecho, en su defensa, contra aquellos que lo acusaban de ser un autor de muy difícil comprensión y con mal estilo literario, dijo que su obra tenía la misma dificultad que la de cualquier otro "pensador privilegiado" que tiene la fortuna de "ver por primera vez" paisajes hasta ahora nunca vistos, de navegar por mares nunca antes navegados (Cfr. 9, ECD., p. 632), que su estilo del alemán era maravilloso (Cfr. 9, ECD., pp. 634 y 636).

Ortega reconocía la profundidad de su filosofía, hablase de lo que hablase. Siempre viajaba en vertical, hacia abajo (Cfr. 9, p. 631). Así, por ejemplo, lo reconoció con motivo de su conferencia en Darmstadt (Cfr. 9, ECD., p. 630), a pesar de que dijera a pocas horas de distancia, en el mismo lugar y sobre el mismo tema, aproximadamente lo contrario (Cfr. 9, ECD., p. 634). Heidegger era uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca, llegó Ortega a confesar (Cfr. 9, ECD., p. 631).

Quizá lo que más admiración le producía era su capacidad para perforar las palabras y sacar a la luz todo el sentido que ellas encierran (Cfr. 9, ECD., p. 636). No obstante, admitió en él cierto gusto por ser hermético y cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero que, pese a ello, aún no había conseguido hablar con el cogote (Cfr. 9, ECD., p. 631). También dijo de él que, siendo genial, padecía de "manía de profundidades", porque la filosofía no es solo un viaje a lo profundo; también es un viaje de ida y vuelta, es traer lo

profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada (Cfr. 9, ECD., p. 632).

27

Es por aquí por donde nos interesa afrontar el asunto, y no haciendo cuestión de otros temas, también importantes en sus diatribas filosóficas con M. Heidegger, entre los que principalmente caben destacar:

- Primero: el hecho de que, en contraposición a la "angustia existencial" de M. Heidegger (y también, y quizás antes, del "sentido trágico de la vida" de D. Miguel Unamuno), Ortega propusiera el "sentido deportivo y festival de la vida", argumentando con W. Dilthey el carácter "poliédrico" o "multidimensional" de la vida. Frente a la vida como "angustia", de M. Heidegger, Ortega afirmó la vida como "empresa"; frente al carácter "trágico y heroico" de la vida, según M. Heidegger, Ortega destacó su carácter "lúdico y heroico".

- Segundo: el hecho de que, en contraposición a la idea de que el hombre es "pregunta" por el Ser, Ortega dijera que el Ser la "respuesta" del hombre.

- Tercero: el hecho de que, en contraposición a la idea de M. Heidegger de que el *Dasein* desvela el Ser, pero él no lo es, Ortega dijera que la vida de cada uno es el Ser.

Del primer tema ya hicimos anteriormente un comentario, aunque breve; en cambio, del segundo y del tercero nada hemos hablado todavía; y ello a pesar de que a estos asuntos les concedemos no poca importancia, al menos por dos razones:

- En primer lugar, porque esta noción del Ser como respuesta y esta visión del hombre como realidad radical, a nuestro juicio, representan tal vez lo más emblemático y genuino de la ontología pragmatista tan discretamente elaborada por Ortega.

- En segundo lugar, porque ambas cosas, así vistas, aminoran y matizan la influencia de

M. Heidegger en el giro antropológico que Ortega dio a la ontología.

Tanto C. Morón (Cfr. 1968, p. 351) como P. Cerezo (Cfr. 1984, p. 306) acentúan mucho la importancia de la lectura de *Ser y tiempo* en el hecho de que Ortega a finales de los años veinte, en concreto en el curso *Qué es filosofía*, convirtiera la vida inmediata de cada uno en el motivo fundamental de su metafísica. En absoluto quitamos la razón a uno y otro, y a tantos más que opinan de la misma manera; pero sí habremos de decir dos cosas:

- Primero: que en 1910, ya lo explicaremos detenidamente, Ortega había identificado "vida" y "ser" en "Adán en el paraíso". Con lo cual, aun siendo tan importante la influencia de M. Heidegger, Ortega hacía tiempo que caminaba en esa dirección. No en vano, una de las reivindicaciones de Ortega respecto de M. Heidegger, es la prioridad cronológica en el descubrimiento y en el tratamiento de algunos temas cuyo hallazgo habían sido injustamente atribuido al alemán (Cfr. 4, GDD., p. 403).

- Segundo: que la prerrogativa ontológica que el *Dasein* tiene para M. Heidegger radica en ser "pregunta" por el Ser, y que para Ortega, en cambio, dicha preeminencia ontológica consiste en que el hombre es quien "inventa" y "pone" el Ser a las cosas cuando se ve pragmáticamente forzado a pensar sobre ellas; y en que el único Ser que hay no es "ucrónico" ni "utópico". Ya lo hemos enunciado arriba. Mientras que M. Heidegger considera el *Dasein* como "lugar de coparticipación" del hombre y del Ser, Ortega no acepta más "Ser" que la vida concreta de cada uno. En nuestra opinión, la clave no está únicamente en decir, como hace P. Cerezo, que el hombre es el Pastor del Ser, según M. Heidegger, y en cambio el Señor del Ser, según Ortega (Cfr. 1984, p. 336); sino en comprender que para Ortega el hombre es el Ser y que no por ello su metafísica, por humanista, es todavía moderna.

En este sentido, nos parece muy acertada la opinión de H. N. Tuttle, para quien la analítica

existencial del *Dasein* representa un momento preliminar en el esfuerzo de comprender el Ser; en cambio, la teoría de Ortega de "la vida de cada uno" como "realidad radical"

> "no es una ontología preliminar que señala hacia otra realidad transcendente, sino una realidad final en sí misma" (1990, p. 61).

Más adelante explicaremos de qué manera precisa decimos nosotros que Ortega "engastó" el problema del Ser en el problema de la vida del hombre, y cómo su ontología no es sino un trasunto de la antropología. En ese momento tendremos datos suficientes para comprobar si la crítica de Ortega a M. Heidegger, tal y como le hemos oído decir, de momento, a J. L. Molinuevo, es inconsistente o no; y también para constatar si P. Cerezo lleva razón o no cuando afirma que la metafísica de Ortega no traspasa el límite de lo que M. Heidegger llamó "antropologismo" (Cfr. 1984, p. 336).

28

Según J. C. Lévêque, que sitúa entre 1927 y 1933 el primer encuentro de Ortega con M. Heidegger, hay dos etapas claramente distinguibles en la relación de ambos filósofos.

- Primera etapa: desde 1927 hasta principios de los años cuarenta. Durante este periodo Ortega hizo un pormenorizado ejercicio de traducción y de hermenéutica de la obra principal de M. Heidegger (Cfr. 2003, p. 140), siempre con la intención de "integrar" la novedad que suponía *Ser y tiempo* en su propio pensamiento, para encontrar así salida a las aporías de su propia "razón vital" (Cfr. 2003, p. 143).

Ya en esta época, señala J. C. Lévêque, se aprecia en las fichas escritas por Ortega durante su estudio, cómo tenía ciertas reservas hacia algunas de las ideas de M. Heidegger. En este sentido, Ortega notó pronto que M. Heidegger no consideraba en toda su profundidad la dimensión de la vida, lo cual, pensaba él, lo distinguía de su propia filosofía (Cfr. 2003, p. 143).

Según J. C. Lévêque, ya en estos primeros análisis se descubre cómo Ortega no supo percibir

adecuadamente la sutil distinción heideggeriana entre óntico y ontológico, asimilándola sin más a la tradicional distinción escolástica entre esencia y existencia.

- Segunda etapa: a partir de los años cuarenta. Aun antes de la redacción de *La idea de principio en Leibniz*, Ortega mudó su actitud con M. Heidegger, haciéndose polémica y recelosa (Cfr. 2003, p. 161). En términos generales, dice J. C. Lévêque, Ortega disminuyó la relevancia filosófica de *Ser y tiempo*, relativizó la importancia de su encuentro con M. Heidegger, con quien no reconoció tener contraída ninguna deuda (Cfr. 2003, p. 147).

A juicio de J. C. Lévêque, Ortega no atinó en su crítica de M. Heidegger (Cfr. 2003, p. 148). Ortega buscaba una alternativa a la ontología fundamental de M. Heidegger; pero, al menos en *La idea de principio en Leibniz*, no la encontró (Cfr. 2003, p. 150).

En *La idea de principio en Leibniz*, en la que la polémica, opina J. C. Lévêque, es feroz y bastante chabacana (Cfr. 2003, p. 150), Ortega acusó a M. Heidegger, entre otras cosas, de desarrollar una ontología escolástica, inspirada en Sto. Tomás y en Suárez (Cfr. 2003, p. 150). J. C. Lévêque, aunque se hace cargo del reproche de Ortega a M. Heidegger (Cfr. 2003, p. 164 y s.), lo considera en todo punto injustificado, y dice que Ortega:

- tergiversa *Ser y tiempo* por permanecer dentro de la tradición humanista (Cfr. 2003, p. 174);

- pasa de una "traducción-asimilación" de M. Heidegger en los años treinta a una "filosofía de la sospecha" en los años cuarenta (Cfr. 2003, p. 174);

- en *La idea de principio en Leibniz* se encuentra en un *impasse* del cual solo saldrá a medias en *El hombre y la gente* (Cfr. 2003, p. 177).

Sin embargo, hemos de confesar no haber acabado de comprender por qué la crítica de una ontología esencialista y circunscrita en la escolástica, que Ortega hace a M. Heidegger es, a juicio de J. C.

Lévêque improcedente y tal vez consecuencia del mal momento que el filósofo español vivió durante el exilio en Argentina y en Portugal. Así, y hemos querido transcribir sus propias palabras antes de hacer nuestra réplica, dice J. C. Lévêque:

> "Una vez más, el problema filosófico de Ortega consiste en poder pensar el ser-en el-acto, el ser-actuante, en su actuación, el devenir de las cosas; esto sería lo que Heidegger no ha visto ni ha podido ver a causa de su escolasticismo.
>
> Así, a Ortega le parece borrosa e insuficiente toda la reflexión heideggeriana sobre el Ser, ya que el filósofo alemán no quiere hacer hincapié en esa dimensión actuante del ser de las cosas.
>
> Al fin y al cabo, Ortega quiere rechazar la ontología heideggeriana porque a su modo de ver ésta se queda en una definición sustancialista del Ser; y así pierde su ser-gerundivo, su transcurrir o ser-movedizo, que es lo que le importa al filósofo español.
>
> Tenemos ahora que abrir un paréntesis; es necesario subrayar cómo la crítica de Ortega se centra en la ontología del ser, pero no desarrolla un análisis de la temporalidad que pueda enfrentarse al de Heidegger; el gran reto heideggeriano, que consiste precisamente en desarrollar en *Ser y tiempo* una descripción del ser temporal del hombre que no es mera repetición de los puntos de vista del historicismo sobre la historia y la historicidad del ser humano. Ortega no hace hincapié en este problema...
>
> El filósofo español no desarrolla el tema de la temporalidad en ningún escrito, ni anterior ni posterior a *La idea de principio en Leibniz*, sino que afirma repetidamente la historicidad del ser humano, que por ser 'histórico' no tiene esencia ni firmeza. La característica "movilidad" del ser humano, en todo caso, no recibe tampoco un análisis detallado de su modo de ser" (2003, pp. 165 y s).

Después de leer a J. C. Lévêque, a modo de réplica, habremos de decir varias cosas, anticipando así algunos asuntos importantes de nuestra investigación sobre la ontología de Ortega que no han salido todavía, y cuyo desarrollo lo hemos dejado para más adelante:

En primer lugar: un insuficiente desarrollo teórico de la filosofía de Ortega, que dice J. C. Lévêque, no mengua la agudeza de su crítica a M. Heidegger ni lo obliga a permanecer en silencio. Una cosa es que M. Heidegger conciba o no una ontología de cuño esencialista, como le reprocha Ortega, y otra cosa es que tampoco Ortega, aun queriéndolo hacer, fuera capaz o no de dar cuerpo a una ontología no esencialista y concebida desde la categoría de *relación*.

En segundo lugar: en nuestra visión de Ortega, cuya exposición aún no hemos completado, el hombre no es "móvil" e inesencial por ser "histórico". Por debajo de toda la concepción filosófica de Ortega, creemos haber descubierto una primigenia ontología de índole pragmatista. En nuestra opinión, para Ortega, como consecuencia de su específica "consistencia" pragmática, el hombre es "acontecimiento".

A nuestro parecer, Ortega primero afirma la "medida pragmática" de la vida, y a continuación, y sin solución de continuidad, afirma que la vida tiene también una consecuente "medida histórica". La vida, dice Ortega, es un "quehacer" (primer dato) que se ejecuta siempre hacia delante (segundo dato).

Así, pues, la primera aseveración de Ortega no es la temporalidad del Ser, sino su insustancialidad. Cuando la vida se vive a sí misma, dada su interior hechura pragmática (la vida es "quehacer"), sucede la historia, y la vida como "quehacer" se torna en la vida como "acontecimiento".

Con lo cual, no estaríamos tan seguros de que Ortega, como dice J. C. Lévêque, no describiera en qué consiste la "movilidad" del hombre, puesto que, según J. C. Lévêque, no explica en qué consiste la historicidad; y tampoco estaríamos tan seguros de que Ortega no aprovechara su crítica a M. Heidegger para completar su obra en aquello que a ésta le faltaba: la vertiente temporal del Ser.

En tercer lugar: la filosofía de Ortega, cuando se desconoce su embozado pragmatismo ontológico, siempre nos parecerá disminuida en su parte propositiva e insuficiente en su parte crítica. Así, por ejemplo, difícilmente puede evaluarse la influencia de M. Heidegger sobre Ortega y entenderse la trascendencia de la posterior crítica de éste a la ontología del alemán, sin antes tener noticia exhaustiva de la base pragmatista de la idea del Ser de Ortega. De ahí que sea el caso que:

- J. C. Lévêque y J. L. Molinuevo opinen que el envite en *La idea de principio en Leibniz* contra M. Heidegger carezca de fundamento y parezca más bien una especie de rabieta de niño de la que el alemán, entre sorprendido y divertido, siempre se mantuvo al margen (Cfr. 1984, p. 130);

- C. Villoria reconozca que no sabe a qué atenerse acerca del concepto de Ser de Ortega y que además tenga la impresión de que éste se vale poco menos que de cualquier argumento, incluso de una sorprendente opinión sobre el positivismo, para hacer cuestión de la concepción ontológica de M. Heidegger (Cfr. 2003, p. 76);

- el propio P. Cerezo, después de afirmar que la filosofía de Ortega, a la altura de *Qué es filosofía* y de *Unas lecciones de metafísica*, está tan afectada por M. Heidegger, parezca dudar de que, a fin de cuentas, Ortega haya hecho una interpretación muy correcta de *Ser y tiempo* (Cfr. 1984, p. 328);

- tanto J. C. Lévêque como P. Cerezo (Cfr. 1984, p. 336) consideren que Ortega permanece a la sazón moderna circunscrito en el humanismo.

29

Cfr. 8, IPL., p. 234. Así, por ejemplo, y esta es una de las cuestiones del debate en torno a Ortega y E. Husserl que hemos dejado a un lado, se comprende que Ortega discrepara con M. Heidegger por decir que el hombre es pregunta por el Ser (Cfr. 8, p. 273). Continuemos ahora la explicación que

introdujimos anteriormente. El hombre, dice Ortega, no se ha preguntado siempre por el Ser, ya que el Ser es la invención de Parménides, ocurrida un día concreto, no hace mucho en comparación con el millón de años que el hombre lleva existiendo, en Grecia.

La filosofía no es una ocupación ingénita o connatural al hombre, ni siquiera lo es la inteligencia misma, sino una posibilidad histórica, como todo lo humano, que el propio hombre ha inventado para salir de la duda, de la perplejidad y de la ignorancia, en las cuales no puede vivir (Cfr. 8, p. 266), y que tal vez un día, por qué no, dice Ortega, podrá desaparecer y ceder su lugar a otra manera de afrontar intelectualmente el Universo (Cfr. 8, p. 270).

En esto Ortega también discrepó de W. Dilthey, que creyó que la filosofía tiene un carácter "an-histórico" y dijo que era, junto a la religión y la literatura, una posibilidad permanente del hombre (Cfr. 8, p. 268).

Así, pues, por encima de M. Heidegger y más allá de W. Dilthey, Ortega es, asemejándose en esto a J. Dewey, en su momento se comprenderá este paralelismo, quizás desconcertante, un filósofo de la contingencia de la realidad. Superando la posible escisión entre la tradición criticista de N. Hartmann y la existencial de M. Heidegger, Ortega consideró que el conocimiento era un ingrediente más de la vida. Puesto que en la vida, por mor de su radical condición temporal, todo tiene fecha, más aún, dirá Ortega, todo es una fecha, la realidad y todo cuanto hay en ella, incluido el conocimiento, y con él va la metafísica, tiene ínsito una medida de finitud.

5. EL PENSAR ES UN TIPO DE HACER.

Conviene que no perdamos el rumbo de nuestra investigación. Visto desde el hipocentro de su filosofía, quien en primera instancia se nos revela a sí mismo con sus propias declaraciones como un reformador radical de las ideas del Ser y del Pensar, se nos muestra como el autor de una reforma ontológica que se alza sobre dos pilares pragmáticos: la revocación del carácter absoluto de los principios, y el establecimiento de su "nivel de radicalismo" en la cota de la necesidad como causa y motivo del acontecer de toda otra cosa en la vida del hombre. Al hilo de la confrontación de Ortega con Descartes y con M. Heidegger, en el capítulo anterior hemos examinado los dos motivos pragmáticos contenidos en su "nivel de radicalismo". Se trata de un vitalismo que por llevar ínsita en sí la necesidad hace que todo se convierta en *prágmata* para el hombre.

Nos queda ahora dar buena cuenta de lo que Ortega hizo con los principios. Nuestra idea es que en la operación de desmontaje del carácter absoluto de los principios, tanto en el "modo de pensar" tradicional como en el moderno, que Ortega llevó a cabo fundamentalmente en su inacabado y póstumo *Idea*

de principio en Leibniz, emergen los motivos pragmáticos de su "razón histórica". Si antes nos ayudaron Descartes y M. Heidegger, ahora lo harán Aristóteles, a juicio de Ortega una de las cabezas más privilegiadas que haya habido nunca, dotada de un portentoso mecanismo mental[a], y el "inmenso"[b] e "inmortal"[c] Leibniz, asistiendo esta vez a una "gigantomaquia" más sublime, si cabe, que la anterior.

Primero mostraremos la conveniencia de acercarnos a la obra filosófica de Ortega, sobre todo a su etapa final, con una "perspectiva pragmática". Segundo describiremos cómo Ortega transmutó el carácter absoluto de los principios en Aristóteles y en Leibniz en mera "creencia". Y tercero tematizaremos los motivos pragmáticos de su "razón histórica", asistiendo al fin a la definitiva disolución de no pocos de los dualismos con los que Ortega, durante años, hubo de cargar como pesados fardos.

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 266.
[b] Cfr. 9, IHU., p. 135.
[c] Cfr. 9, MHAT., p. 620.

1. Las ideas se ponen manos a la obra.

Todo filósofo que se precie, al menos todos los que han pasado a la historia, es autor de una obra egregia, magna y monumental, de un libro que, dicho al modo orteguiano, siempre está a la altura de los tiempos, se ha hecho clásico y es punto de referencia obligado de cualquier nuevo decir. Pero Ortega pasó casi veinte años, poco menos de la mitad de su carrera como profesional de la filosofía, sin publicar un libro, y la mayoría de los que publicó en vida son de pequeña y mediana envergadura, en no pocas ocasiones conferencias y apuntes de clase recopilados de cuando en cuando en volúmenes más finos que gruesos. No obstante, es verdad que algunos de sus trabajos tuvieron mucho éxito, incluso fuera de España, en donde fueron reeditados, si bien, y también hay que admitirlo, al cabo de los años fueron olvidados y pasados de moda.

Aunque sus *Obras Completas*, que sí son doce tomos de considerable grosor, dan buen testimonio de su ingente, variada y meritoria labor intelectual, es cierto que Ortega no dejó para la posteridad ningún libro del calado de la *Metafísica* de Aristóteles, del *Discurso del método* y de las *Reglas para la conducción del ingenio* de R. Descartes, de la *Teodicea* y *La monadología* de G. W. Leibniz, de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant, de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Filosofía de la historia* de G. W. F. Hegel, *Los caracteres de la edad*

contemporánea de J. G. Fichte, del *Curso de filosofía positiva* de A. Comte, de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de W. Dilthey, de los *Principios de psicología* y de *Pragmatismo* de W. James, de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología y filosofía fenomenológica* de E. Husserl, de los *Principios de las matemáticas* de B. Russell, de la *Evolución creadora* H. Bergson, de la *Interpretación de los sueños* de S. Freud, de *Ser y tiempo* de M. Heidegger... obras todas que Ortega leyó repetidas veces, que manifiestamente influyeron en su reflexión y que en más de una ocasión él ponderó y consideró memorables y señeras en el panorama de la filosofía occidental[1].

Y el caso es que Ortega tuvo en su cabeza no una sino dos obras de ese calibre, una sobre sociología: *El hombre y la gente*, y otra sobre filosofía: *Aurora de la razón histórica*. Pero finalmente, después de veinte años de anuncios y promesas, Ortega no llegó a publicar ni una ni otra. Tras su muerte, P. Garagorri encontró entre los papeles de Ortega el tratado de sociología casi terminado y casi listo para su publicación simultánea en tres países extranjeros; en cambio, de su *philosophia prima* no halló nada en absoluto[2].

Este hecho, sobre todo, la inexistencia de *Aurora de la razón histórica*, ni siquiera en un borrador a medio hacer, ha sido visto e interpretado de diversas maneras:

- Hay quien opina que las vicisitudes de Ortega con sus dos "mamotretos", así como el hecho de que tantos trabajos importantes de su última etapa quedaran inconclusos, dice mucho sobre la inseguridad que Ortega sintió durante los últimos años acerca de lo que podía y tenía que decir, y ello a pesar de la fama internacional de la que disfrutó en esta época final de su vida[a].

- Hay quien opina que a Ortega sus últimos escritos le produjeron verdadera desazón y que por eso dejó tantos inacabados e inéditos[b].

- Hay quien opina que, a la postre, Ortega como intelectual había muerto en la muerte colectiva de España y que tras la Guerra Civil ya no tenía nada que decir ni nadie a quien hablar, y que de ahí su silencio[3].

- Hay quien no se conforma con lo que fue y de hecho sucedió, y siente la honesta necesidad intelectual de hacer suposiciones, plausibles y muy fundadas, sobre lo que pudo haber sido la *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*[4].

Por nuestra parte, no damos tanta importancia ni consideramos tan relevante lo ocurrido con relación a

---

[a] Cfr. J. Zamora Bonilla (2002), p. 484.
[b] Cfr. J. Varela (1999), p. 225.

estos "mamotretos", y sobre todo no creemos que la inexistencia de *Aurora de la razón histórica*, ni siquiera en borrador, sea motivo suficiente para afirmar que Ortega fracasó en su reforma ontológica o que murió sin lograr una *philosophia prima* o que su "razón histórica" quedó malograda. Nada de eso. Nos parece que Ortega, a su regreso de Argentina, prefirió poner las ideas a trabajar antes que en limpio. De 1942 en que se asienta en Lisboa a 1955 en que fallece, Ortega no se dedicó a pulir su "método filosófico" sino a practicarlo.

No conviene, en este sentido, pasar por alto la advertencia de Ortega acerca de sí mismo como filósofo, cuando explica al "ningún" lector de *Idea de principio en Leibniz* que él no es uno de esos filósofos que hacen exhibición de los bíceps con que van a levantar la pesa enorme que es el problema del Universo, ni de esos que hacen constar el "método" con que operan sus filosofías; sino de aquellos otros cuyas filosofías hay que ponerlas al trasluz para ver como en filigrana cuál es su "modo de pensar"[a].

Ortega apenas definió qué era la "razón histórica". Es verdad. Pero la ejercitó intensamente, obteniendo en esta época, al menos, tres excelentes resultados. Así, Ortega enfrentó su "razón histórica" al método histórico de Toynbee, próximo a la erudita acumulación de datos y anclado en una ontología aristotélica y cartesiana. Producto de este ejercicio de su "razón histórica" fue *Una interpretación de la*

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 71.

historia universal. Ortega enfrentó su "razón histórica" a la historia de España a través de la biografía de algunos de sus más destacados personajes. De ahí obtuvo, entre otros, sus estudios de Velázquez, de Goya y de Vives. También enfrentó Ortega su "razón histórica" a temas tan propios de su concepción "festival" y "deportiva" de la vida. De esta manera redactó "Prólogo a un tratado de caza mayor" y "Vida del capitán Alonso Contreras". Y finalmente Ortega enfrentó su "razón histórica" a la historia de la filosofía occidental, encarándose con Parménides y Heráclito, que la inventaron, y de nuevo con el realismo y el idealismo. El resultado de estas investigaciones de la "razón histórica" fue "Origen y epílogo de la filosofía" e *Idea de principio en Leibniz*[5].

Si Ortega en estos últimos años se sintió inseguro acerca de lo que podía y tenía que decir, y por eso –puede pensarse- dejó inacabados e inéditos algunos de sus estudios, no fue porque desconfiara de la valía de su "razón histórica" ni porque dudara del mérito de su reforma ontológica, sino porque se hizo del todo consciente de las consecuencias últimas de su repensamiento del problema del Ser y del Pensar, y se retrajo, tal vez, asustado. No en vano, en estos años en que la crisis como tema de su tiempo se había convertido en enorme crisis de la civilización occidental, Ortega decía haber descubierto un "problema pavoroso", ante el cual la filosofía, y él mismo, no podía amedrentarse, sino salir al paso y acometerlo por derecho.

No nos parece, pues, que en esta última época Ortega hubiera "naufragado" en su "segunda navegación" ni que estuviera filosóficamente "desorientado"; muy al contrario, Ortega tenía más definido que nunca su programa reformador. Así, en 1947 dice que su repensamiento del problema del Ser consiste en sustituir la "ontología del optimismo del Ser" por otra que él llama "ontología del ensayo y del conato de ser"[a]. No obstante, también nos parece que en esta última época Ortega, consecuente con su "razón histórica", quizás tuvo que rectificarse a sí mismo y renunciar al menos parcialmente a dos de las tres "convicciones" con las que él, y los de su generación filosófica, se lanzó en travesía hacía la "playa jamás hollada"[b].

Para que Ortega pudiera llevar a cabo definitivamente su reforma ontológica, la "razón histórica" habría de ponerse a trabajar muy duro. Ortega sabía que el éxito de su reforma ontológica le exigía demostrar antes:

- que el carácter primordial de los principios solo es una presunción injustificada;

- que el rango y la condición absoluta de estos es aparente; que los principios de ayer no son más que meros teoremas de hoy[c];

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 351.
[b] Cfr. 8, PA., p. 37.
[c] Cfr. 8, IPL., pp. 144 y s.

- que la "archievidencia" o "archiverdad por sí" no es más que una "creencia"[a] o un "uso colectivo" inconsciente[b].

Más en concreto, y atinando de pleno en el núcleo del problema, el éxito de la reforma ontológica de Ortega le exige demostrar antes que la tesis de que "lo real es posible" o racional -de la cual pende toda la ontología occidental- y el principio de no contradicción -sobre el que aquella se sustenta[c]- solo son un axioma libremente supuesto y arbitrariamente admitido, no absoluto, y por tanto revocable y sustituible por otros, a partir de los cuales poder ensayar modelos ontológicos diversos, como por ejemplo el suyo.

Por tanto, y en consonancia con la enorme crisis de su tiempo, la reforma ontológica de Ortega le exige antes demoler los principios fundamentales sobre los cuales se alza el edificio de la ontología tradicional. Puede que así Ortega, siendo coherente con su "razón histórica" y desmantelando los fundamentos de la "razón pura" -que los eran también de la ontología tradicional y de la civilización occidental- tuviera que renunciar al menos en parte a su "resolución de verdad", la primera de las tres vituallas filosóficas con las que emprendió la travesía de su "segunda navegación". Quizás Ortega -que en 1930 había dicho que resolver, dentro de lo posible, cómo la verdad, que es histórica, puede y

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 258 y ss.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 247.
[c] Cfr. 8, IPL., pp. 200 y 208.

tiene, no obstante, que pretender además ser sobrehistórica, sin relatividades y absoluta, era la gran cuestión de su filosofía y el tema de su tiempo- se retrajo asustado al comprobar que el resultado de su "razón histórica" era una verdad contingente. Y solo contingente.

Durante años, aproximadamente de 1908 a 1930, hemos visto a Ortega "centrifugando" el pragmatismo de los excesos y defectos epistemológicos que lo empujaban irremisiblemente a ser una de las formas contemporáneas de subjetivismo y de relativismo; lo hemos visto interponiendo entre él y las tesis pragmatistas una "resolución de verdad" que, al menos hasta 1930, siempre fue a más y siempre lo mantuvo a flote, a pesar de sus reiterados flirteos con los escepticismos de su tiempo. Sin embargo, ahora podemos comprobar que el ejercicio de la "razón histórica" durante la "segunda navegación", y que el consecuente descubrimiento de que los principios absolutos no son sino "usos sociales" o "creencias", obligó a Ortega a aceptar el carácter netamente contingente de la verdad.

Es cierto, no obstante, que fue la historia, y no la práctica, la que consiguió erosionar el carácter autónomo e independiente que Ortega había predicado siempre de la verdad. Así, pues, nuestra idea es que a Ortega la verdad no se le deshizo en las manos (pragmáticamente) sino en las calendas (historicistamente). Es entonces, una vez que su misma "razón histórica" le hizo descubrir que la verdad no es lo que durante décadas él había

defendido a capa y espada para no incurrir en el escepticismo como única alternativa al idealismo, cuando el pragmatismo, ya sin frenos ni bridas que lo sujetaran, y como consecuencia de la fluidificación temporal a la que Ortega somete el Ser y el Pensar, se convierte en "impronta" de su filosofía[6].

Evidentemente hubiera sido preferible que Ortega ultimara la "forma impresa" de su filosofía. Pero no lo hizo. En lugar de ello Ortega, ya lo hemos dicho, decidió no poner en limpio sus ideas, sino en funcionamiento. De este modo, tal vez, Ortega también renunciara a su decidida "voluntad de sistema", no dando explicación suficiente de lo que es la "razón histórica". Pero, en cambio, ya vemos que se comportó muy pragmáticamente, porque en la práctica es en donde, dicen los pragmáticos, las teorías miden su verdad y son realmente validadas. Así, cada uno de los trabajos de estos años es una validación de la "razón histórica".

Sin embargo, es cierto que Ortega lamentablemente abandonó algunos de sus ensayos sobre la marcha y los dejó sin terminar. Tal es el caso de *Idea de principio en Leibniz*, que de haberlo concluido sería sin duda su obra maestra o al menos la obra que, como dice A. Guy, disiparía las prevenciones y los recelos de los que dudaban entonces, y aún hoy, de que Ortega, además de buen ensayista y buen autor literario, sea buen filósofo[a]; y también de "Del optimismo en Leibniz", una

---

[a] Cfr. A. Guy (1968), p. 13.

extraordinaria conferencia que dejó acabada y que no dictó, aunque sí llegó a publicar en vida.

No obstante, también hay que observar que en el caso de *Idea de principio en Leibniz* Ortega desistió de su "empresa pragmática" solo después de haber comprobado que sus ideas en efecto funcionaban. Aunque dejó el trabajo a medio hacer, Ortega debía tener la íntima convicción de que tanto él como su "razón histórica" habían salido vencedores de su confrontación con Aristóteles y con Leibniz y de que juntos habían reducido el principio de no contradicción y la tesis de que lo "real es posible" o racional a meras "creencias". Ni más ni menos.

Por tanto, vemos que de aquellas tres "convicciones", a instancias de la radicalidad de su "razón histórica", Ortega hubo de renunciar, tal vez, a dos y quedarse solo con la convicción de que la filosofía como problema, como intención y como modo mental, es algo que apenas tiene que ver con las ciencias, en suma, que no es una ciencia, argumento que será recurrente y de capital importancia en estos últimos años. La filosofía, dice Ortega, no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas[a]. No obstante, añade Ortega, es la actividad más sabrosa y suculenta de cuantas el hombre puede acometer[b].

Así pues, con independencia de lo que digan los historiadores y los biógrafos de Ortega, nos parece

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 83 y 282.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 284.

muy orteguiano creer que el estado en que quedó su obra, sobre todo la inexistencia de *Aurora de la razón histórica* e *Idea de principio en Leibniz* a medio terminar, aunque nos cause pesar, rabia y decepción, es un símbolo cabal del pensamiento, tal vez, más genuino y profundo de Ortega: su filosofía como algo que existe y que no tiene más razón de existir que la de ser ensayo de sí mismo, sin garantía alguna de éxito, y que, sin embargo, está ahí y merece la pena por sí mismo y no por sus resultados.

2. La idea de principio según la "razón histórica".

Aunque, tal vez, sin "voluntad de sistema" y sin "resolución de verdad", Ortega pone a funcionar su "razón histórica" -o mejor, el funcionamiento de su "razón histórica" le obliga a renunciar a una y otra cosa-, y producto de dicho ejercicio es la revocación del carácter absoluto de los principios tanto en el "modo de pensar" antiguo como moderno. Ortega hace ver en el desempeño de su "razón histórica" que la verdad evidente de los principios según Aristóteles, y que la verdad necesaria de los mismos según Leibniz, son meras "creencias". Ni es evidente el principio de identidad ni es racionalmente necesario que "lo real es posible" o racional. Nuestra idea, así la hemos enunciado arriba, es que en esta operación de desmontaje del carácter absoluto de los principios emergen los motivos pragmáticos de su "razón histórica".

En primer lugar, daremos alguna noticia fundamental sobre el escenario en donde ocurre la "gigantomaquia". En segundo lugar, explicaremos en qué consiste para Ortega la importancia de los principios. En lugar tercer, daremos cuenta de lo que dice Ortega que le ocurrió a Aristóteles con los principios. Y en cuarto lugar, describiremos en qué consiste la ambigüedad, según Ortega, del "principalismo" de Leibniz.

1. El escenario de una "gigantomaquia".

Centremos la atención en el escenario principal en donde sucede la gran "gigantomaquia": Ortega contra el "principalismo" del "modo de pensar" antiguo, encarnado por Aristóteles, y moderno, encarnado por Leibniz.

Sabemos por P. Garagorri que Ortega comenzó la redacción de *Leibniz y la idea de principio* en Lisboa durante la primavera de 1947 con el propósito de haberlo terminado y publicado en aquel mismo año con el título inicial de *El principalismo en Leibniz*[a]. Pero a la vista está que el trabajo quedó inacabado. También nos informa el mismo copilador de que Ortega, en lugar de terminarlo, incluso echó mano de algunos de sus pasajes para componer otras obras menores, como por ejemplo el "Prólogo" de la versión castellana de 1952 de *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm, y también "Medio siglo de filosofía", un ensayo que Ortega iba a publicar en 1951 en una revista brasileña y que finalmente tampoco terminó[7].

Así, lo que inicialmente fue concebido por la Hemeroteca Municipal de Madrid como un solemne homenaje a Leibniz con motivo del tricentenario de su nacimiento, finalmente fue la publicación, a título póstumo y en 1958, de un estudio al que le faltan íntegros, según indicación del mismo Ortega, los capítulos segundo ("El principio de la razón suficiente") y tercero ("El principio de lo mejor")[8]. No obstante, aún sin hacernos del todo idea de cómo

Ortega tenía concebido originariamente el libro, nosotros distinguimos en él cuatro partes, tres por obra y solo una por omisión:

- Primero están las casi ciento cincuenta páginas en las que Ortega revisa críticamente el "modo de pensar" tradicional, en las cuales por una parte está el examen de la geometría de Euclides, por otra el examen del pensamiento aristotélico-escolástico y finalmente el examen de lo estoicos.

- Segundo, están los cuatro o cinco parágrafos en los que Ortega acomete la novedad traída a la filosofía occidental por Descartes, precisamente como crítica y superación del aristotelismo.

- Tercero, las menos de cincuenta páginas que Ortega dedica a exponer los fundamentos de la (innombrada) "razón histórica", con la cual ha hecho el anterior análisis de Aristóteles y Descartes.

Por último, y para que nos salgan las cuentas, falta una cuarta parte, que dijimos que lo era por omisión, y que es la que previsiblemente Ortega hubiera dedicado al estudio de Leibniz, y que P. Garagorri con excelente criterio ha intentado suplir con una conferencia del mismo año sobre el optimismo ontológico de Leibniz[9], que con sus apenas veinte

---

[a] Cfr. 8, PA., p. 61.

páginas se hace imprescindible para comprender a fondo las más de doscientas páginas de *La idea de principio en Leibniz*; y más aún, se hace muy útil para intuir qué habría resultado finalmente del replanteamiento del problema del Ser que Ortega tan audazmente había emprendido veinte años atrás[10].

2. La importancia de los principios.

Ortega tiene muy claro que el estilo y el contenido de una filosofía vienen dados por la originalidad de su "modo de pensar", el cual a su vez está muy condicionado por la concepción de principio que en ella se maneja[a]. Así, antes de comenzar el análisis de la noción de principio y el examen de su fisonomía en los dos "modos de pensar" más importantes de la historia de la filosofía occidental, Ortega abre su investigación con una afirmación fundamental acerca de los principios, y con la descripción de sus dos rasgos esenciales:

- En primer lugar, Ortega dice que formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio[b]. Por lo tanto, sin los principios la ciencia, y menos aún la filosofía, con mayores aspiraciones de radicalidad que aquella, no es posible[c]. Los principios son cosa de enorme

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 89 y s.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 63.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 64.

importancia, imprescindible para el desarrollo de cualquier ciencia y teoría deductiva.

- En segundo lugar los principios, dice Ortega, exhiben dos características o vertientes fundamentales, y de la consideración de cada una de ellas se desprende un estilo filosófico distinto. Por una parte, del principio se puede acentuar su "primordialidad", y en tal caso este es el primero de una serie, nada lo precede, y por tanto es evidente, autosuficiente y portador de la prueba o razón de sí mismo. En definitiva absoluto. Y por otra parte, del principio se puede hacer hincapié en la serie de verdades que se coligen deductivamente a partir de él, sin que por ello su verdad tenga que ser evidente ni necesaria, sino simplemente admitida y libremente supuesta. En tal caso el principio es relativo[a].

La estrategia de Ortega para el logro de su casi inconfesable objetivo -la sustitución de la "ontología del optimismo del Ser" por otra que él llama "ontología del ensayo y del conato de ser"[a]- es demostrar primero que el carácter primordial de los principios solo es una presunción injustificada, y segundo que cabe, por tanto, una teoría deductiva

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 66 y ss.

cuyos principios sean meramente relativos. De este modo, la "razón histórica" propuesta por Ortega, en contraposición al "modo de pensar" tradicional y moderno, estaría lógicamente autorizada.

No obstante, Ortega tiene que emplearse a fondo para demostrar algo tan grave como es la improcedencia del carácter absoluto de los principios. Aunque llevaba años a vueltas con el realismo y con el idealismo, denunciando la falta de radicalidad de sus primeras tesis ontológicas, que no son suficientemente universales ni independientes[b], de nuevo Ortega tiene que vérselas con uno y otro. Pero ahora procederá con más radicalidad que nunca, pues Ortega no atenderá a la arquitectura racional de sus primeras tesis, sino a la fisonomía lógica del "modo de pensar" que el realismo y el idealismo usa para establecerlas.

Si el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio, la plausibilidad de tal conocimiento depende de sus principios. Como el "modo de pensar" del realismo y del idealismo da por sentado el carácter absoluto de sus principios, Ortega hace del asunto de las verdades primeras, en cuanto evidentes (Aristóteles) y racionalmente necesarias (Leibniz) el motivo decisivo y final de su crítica al realismo y al idealismo.

Ortega intenta demostrar haciendo uso de la "razón histórica" que un tipo así de verdad

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 351.
[b] Cfr. 12, LM., p. 115.

(evidente) no existe, ni en el caso paradigmático de la geometría de Euclides ni en el caso notabilísimo de la teoría deductiva de Aristóteles, en los que se esgrime el carácter evidente de sus axiomas y se dice que el principio es literalmente improbable. En su revisión del "principalismo" en el "modo de pensar" antiguo, Ortega pone especial cuidado en el examen de Aristóteles, reduciendo la evidencia de sus principios –a la que llama de modo tan jamesiano *idola tribus*[11]– a mero "uso social".

No obstante, a Ortega, en su peculiar exégesis de Aristóteles, no le pasa desapercibida, y así la comenta enfáticamente al menos en dos ocasiones, la "deducción transcendental" con la que, sin buscarlo y sin darse cuenta del todo, el filósofo griego finalmente probó la condición no ya del principio de no contradicción, sino de todo principio y más aún, piensa Ortega, del conocimiento mismo.

Tampoco admite Ortega que exista un tipo así de verdad (necesaria) en el caso de Leibniz, por excelencia el "hombre de los principios"[a], quien cree conveniente y precisa la comprobación racional de los principios, y quien cree además haberlo logrado. En concreto, Ortega pone especial cuidado en demostrar la inconsistencia lógica de su esfuerzo. A juicio de Ortega Leibniz fracasa en su propósito de construir un fundamento racional a la idea de una verdad que surge por la simple intelección de sus términos, esto

---

[a] Cfr. IPL., p. 64.

es, de una evidencia, como es la tesis de que "lo real es posible"[a].

En definitiva, bien puede decirse que Ortega hace con la noción de principio de Aristóteles y Leibniz aquello en lo que él mismo hace consistir la identidad de la filosofía y la tarea específica del propio filósofo:

> "siendo la filosofía la exploración hacia los auténticos principios, es esencial o inexcusable al filósofo extenuarse en el esfuerzo de exhumar esos 'principios' pragmáticos, latentes, que en los secretos hondones de sí mismos actúan y le imponen –como 'evidentes'- arbitrarias asunciones en que no repara o que, si repara en ellas, solemniza con el pomposo título de principios. Esta faena de denunciar presuntos principios no es solo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma. Ella le desempareja de los demás hombres que viven partiendo sin más de esas creencias operantes en sus arcanos penetrales"[b].

Si en el anterior capítulo vimos cómo Ortega, asentado en el "suelo" de la gran "idea de la vida", define su "nivel de radicalismo" en contraposición a

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 201.
[b] 8, IPL., p. 261.

Descartes y a M. Heidegger, ahora veremos cómo ejercita su "razón histórica" en la revocación del carácter absoluto de los principios en el "modo de pensar" de Aristóteles (como evidencia) y de Leibniz (como necesidad), y cómo emergen así los motivos pragmáticos de su idea del Pensar. Por lo pronto, y conviene no pasarlo por alto, Ortega acaba de llamar a los principios "creencias operantes", y acaba de decir que la filosofía consiste en la exhumación de estos "'principios' pragmáticos".

3. Lo que le pasó a Aristóteles con los principios.

El primer trabajo de exhumación de Ortega consiste en la explicación de lo que le pasó a Aristóteles con los principios. Después de haber dicho que la paradigmática geometría de Euclides descansa en axiomas que no son tales, y que pese a ello, aún llevando la contradicción inyectada en el cuerpo de su propia doctrina, durante veinte siglos se hizo pasar por un "pensar exacto"[12], Ortega se entrega con afán a la revisión de lo que le pasó a Aristóteles con los principios, mostrándose con él, en este cuerpo a cuerpo, tan crítico como elogioso, y es así que tanto le echa en cara su "primitivimismo" y "sensualismo" como que lo pondera por haber estado, dice él, tan cerca del pensamiento moderno[a].

Según Ortega, en términos generales Aristóteles se ocupó poco y mal de los principios, fue poco riguroso con ellos y apenas si llenó una página

jerarquizándolos y preguntándose por ese extraño tipo de verdad que ellos exhiben y que se llama evidencia. Y todo ello, explica Ortega, a pesar de la gran importancia que los principios tenían en el "modo de pensar" de Aristóteles. Tan paradójica situación, dice Ortega, es comprensible, aunque no justificable[b]. Su hipótesis es que Aristóteles tuvo el primer encuentro con los axiomas en los *Tópicos*, cuando no había superado aún la influencia de la dialéctica platónica, en la cual los axiomas no tienen por fuerza que ser verdad y basta que sean *endoxoi* u "opinión pública reinante"[c].

Para Ortega es "cosa enormísima", y así lo hace saber, que en la filosofía de Aristóteles, el inventor del silogismo y de la lógica, los principios del "pensar exacto" provengan de un "pensar inexacto" como el dialéctico[d]. Y así opinaron también, añade Ortega, Descartes, Leibniz y Kant, y el pensamiento moderno en general, que surgió precisamente como denuncia de las insuficiencias del aristotelismo para construir una teoría deductiva que lo fuera de verdad[e].

Sin embargo, aunque no se curase nunca de esta noción dialéctica de los axiomas, es cierto, dice Ortega, que Aristóteles también aprendió de Platón que el conocimiento es la pura relación entre los

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 238 y s.
[b] Cfr. 8, IPL., pp. 168 y s.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 173.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 174.
[e] Cfr. 8, IPL., pp. 174 y 228.

conceptos[a], y que así, con lo mejor y lo peor del platonismo a sus espaldas, se ocupó en los capítulos tercero, cuarto, séptimo y octavo del libro IV de la *Metafísica*, de los principios de contradicción y de tercio excluso, en cuyo estudio Ortega emplea lo mejor de su talento filosófico y casi cincuenta páginas de las más doscientas que tiene toda la obra. Pero a Ortega en este momento lo que le interesa no es la ontología de Aristóteles en cuanto tal, y así lo hace saber, sino su anatomía teórica y la estructura de su ciencia[b]. Eso que llamamos antes la fisonomía íntima de su "modo de pensar". Todo el análisis, ya lo sabemos, es un ejercicio de su "razón histórica", a pleno rendimiento.

En primer lugar, Ortega advierte de que una cosa es explicar el *sitio* en donde Aristóteles se ocupa del principio de no contradicción y otra distinta explicar el motivo radical de que se ocupe de él. Es decir, una cosa es que Aristóteles dijera hacia el final del capítulo segundo, para salir al paso de la polémica entre Parménides y Heráclito, que lo Real es *uno y múltiple* y que tenga, pues, que precisar y explicar rigurosamente esta tesis –esto, dice Ortega, es la explicación del *sitio* en donde Aristóteles se ocupa de enunciar el principio-. Y otra cosa distinta es que Aristóteles, que está inventando una nueva ciencia que estudie lo Real en tanto que real, se vea obligado a construir la "axiomática del Ente" porque no es posible teoría deductiva alguna sin un sistema

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 227.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 194.

de axiomas –esto, añade Ortega, es la razón radical de que Aristóteles se ocupe de enunciar el principio.

Es decir, que en Aristóteles, concluye Ortega, aparecen los dos lados del principio anteriormente descritos, espejándose mutuamente[a]. Por un lado, insiste Ortega, está claro que para Aristóteles el principio es aquella proposición cuya verdad es evidente y no exige prueba; pero también lo está que el principio es principio de la demostración, una asunción de la que se parte para deducir de ella un conjunto coherente de otras verdades[b], y eso, ratifica Ortega, queda claro en el uso de la partícula sintáctica *hothen*, con la que Aristóteles habitualmente se refiere a los principios y cuya mejor traducción es "de donde"[c].

En segundo lugar, Ortega pone de manifiesto que el verdadero primer principio de Aristóteles no es el principio de no contradicción del ser ("el Ente no puede, a la vez y en el mismo sentido, ser y no ser, ser tal y no ser tal"[d]), sino la confianza popular en que los sentidos presentan la Realidad. El primer principio de Aristóteles es el "principio de los sentidos", que lo llama Ortega[e], y del que dice que es un "dogma tradicional" y una "institución" pública o social establecida por la opinión irresponsable y

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 208.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 207.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 185.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 195.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 227.

anónima de la "gente" que el individuo adopta no por inteligencia sino por mera sugestión social[a].

Ortega piensa que este "principio *espontáneo*", "firme y evidente", es una "creencia subsolar" en Aristóteles, y que por eso no lo formuló siquiera, como sí hizo, en cambio, con el principio de no contradicción, que, incluso, más aún, lo llegó a probar, contraviniendo, por tanto, su propia noción de principio y poniéndose así al borde de la modernidad[b]. Si Descartes había dejado a sus espaldas como creencia impremeditada, pero actuante, la noción de Ser de la ontología tradicional, Aristóteles dejó tras de sí, también como creencia inadvertida y operante, el "principio de los sentidos". Igual que el pensamiento moderno nació al perder la fe en los sentidos, Ortega espera inaugurar la época de la "razón histórica" al perder la fe en la "razón pura".

En tercer lugar, Ortega hace notar lo ya dicho, que Aristóteles, sin quererlo ni pretenderlo, pero reflejando el talante genuino de su pensamiento[c], demostró racionalmente el primer principio de su lógica del ser en eso que él ha denominado la prueba de la "deducción transcendental" del primer principio[d], lo cual es algo, considera Ortega, de lo que el propio Aristóteles, que creía que la verdad de un principio no se puede probar, quedó sorprendido[e].

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 246.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 247.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 197.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 199.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 197.

Pero, en realidad, y a juicio de Ortega, Aristóteles más que demostrar la verdad de su primer principio lo que hizo fue demostrar la condición misma de todo principio y, más aún, la posibilidad misma del propio conocimiento[a], en una especie de silogismo en el que la premisa mayor es la definición de principio absoluto como verdad necesaria, la premisa menor es el principio de no contradicción como verdad necesaria para que haya otras verdades, y en el que la conclusión es que tal principio, por tanto, es absoluto, y que lo es virtud de que la verdad, esto es el conocimiento, sea posible[b].

Pero Ortega también cree que Aristóteles, aunque tuviera este pensamiento, no se paró ante él ni lo reflexionó[c]. De hecho, Ortega está persuadido de que el principio de no contradicción surge en él como una "creencia" de su previa confianza en los sentidos[d], y también de que la evidencia con que le resulta tal principio no tiene nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Aristóteles, dice Ortega, creía en el principio de no contradicción con "maciza creencia"[e], lo cual, indica Ortega, además explicaría su reacción, tan agresiva y tan poco intelectual, en contra de Heráclito al dudar de este su primer principio[f].

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 141.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 197.
[c] Cfr. 8, IPL., pp. 141 258.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 195.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 212.
[f] Cfr. 8, IPL., pp. 202 y ss.

Aristóteles, dice Ortega, no defendió sus ideas sino que, sintiéndose agredido en algo tan íntimo como es una creencia, fue en contra del hombre, no en contra del filósofo. De haberse detenido ante sí mismo y haber tomado del todo conciencia del alcance y del valor de su prueba, Aristóteles hubiera sido un adelantado a su tiempo y hubiera urdido un "modo de pensamiento" radicalmente distinto del suyo y propio ya de Descartes y de Leibniz, pero no lo hizo, insiste Ortega, porque era un "hombre del pueblo" y compartía con él su misma y "vetusta fe" en los sentidos, la cual envenenó su lógica y otros lugares íntimos de su doctrina.

Y en cuarto lugar, Ortega explica que la solución aristotélica es "constitutivamente contradictoria"[a], y que su "primitivismo" y "sensualismo" le jugó varias malas pasadas:

- Así, falló Aristóteles, no obstante su entreverada modernidad, en la presunta exactitud de su lógica. La definición aristotélica es precisamente el talón de Aquiles de su razonamiento silogístico, ya que en la confección de aquella Aristóteles incurre en una improcedente inducción total que confiere un falso carácter de necesidad a lo que no lo tiene[a].

- También falló Aristóteles en el concepto mismo de Ente. No entiende Ortega cómo, si la

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 227 y s.

noción de Ente es producto de una "abstracción comunísima", Aristóteles tiene tanta dificultad para predicarlo cómodamente de todas las cosas de las que antes fue abstraído, y resulta que de puro "general" y de puro "abstracto", el concepto de Ente ni es un género ni tiene especies. Explica Ortega que la única manera posible de pensar aristotélicamente el Ente hubiera sido considerarlo como la especie de todas las cosas que son, frente a la especie de todas las cosas que no son, lo cual, añade Ortega, supondría un género común sobre ambas especies, cosa que en Aristóteles no la hay[b], y que, apostilla Ortega, será el descubrimiento del "cogito" de los modernos[c].

- Además falló Aristóteles en su concepción cosificada de la analogía, que nunca la llegó a entender como una simple relación, lo cual también habría de ser descubrimiento de los modernos[d].

No obstante, pese a su reproche grande y fundamental -Aristóteles tiene un "fondo irreductible de primitivo" y es un "hombre del pueblo" tomado por la opinión pública, "anticuada, arcaica, aún inspirada por el mito"[e]-, Ortega a fin de cuentas es más condescendiente que crítico con él, y eso hasta

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 179 y ss.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 230.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 231.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 238.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 205.

el punto de querer eximir a Aristóteles, en la medida de lo posible, de la parte, a su juicio, más "vergonzante" de su filosofía, diciendo que en sus escritos el término "evidencia" no existe como tal, y culpando a su discípulo Teofrasto y a los escolásticos de haber sido quienes lo inventaron y quienes pusieron acerca de este asunto más énfasis del debido[a].

Pero también quiere Ortega descubrir en el principio de no contradicción aristotélico un "matiz de exigencia o postulado"[b], y de hecho le parece muy verosímil suponer que Aristóteles viviera su primer principio con el doble cariz de ser tanto expresión de la Realidad como exigencia ideal[c], con lo cual, ya veremos por qué, lo aproxima bastante a su "razón histórica".

Ya lo sabemos. El resultado de la interpretación que Ortega hace de Aristóteles es el fruto de la puesta en práctica de su "razón histórica". De hecho, poco nos importa ahora que el Aristóteles que sale de las manos de Ortega sea o no, mucho o poco y en qué medida y hasta qué punto, Aristóteles el macedonio, el discípulo de Platón, que pensó, dijo y escribió esto y aquello. Seguramente, para un aristotélico ortodoxo el Aristóteles que resulta del examen de la "razón histórica" será inadmisible en todo o al menos en su parte más sustancial.

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 201.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 208.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 209.

Sin embargo, lo que nos interesa ahora no es precisar ni discutir la validez material de su interpretación, como hace, por ejemplo, A. Guy al término de su estudio[a], sino comprobar con satisfacción que Ortega tiene, aunque no lo explicite, un "método filosófico" propio y acabado. No se trata, por tanto, siguiendo su misma enseñaza, de examinar ahora el *dictum* o serie de "ideomas" de su visión de Aristóteles, sino de evidenciar el "hecho de decirlo", descubriendo que lo que Ortega piensa de Aristóteles es un "draoma", una "acción viviente" obrada a instancia de unos "principios pragmáticos" -que son todos los implícitos, aún por desembozar, de su "razón histórica"- que han trabajado solventemente para enseñarnos que la evidencia de los principios de Aristóteles no es sino una "creencia".

4. El ambiguo "principalismo" de Leibniz.

Pese al título, de lo que menos habla Ortega en *Idea de principio en Leibniz*, es precisamente del "principalismo" de Leibniz, a quien solo le dedica varios de los primeros párrafos del texto para enumerar las ambigüedades detectadas en su principalismo[b], y después algunos comentarios más, pocos y sueltos, hechos siempre al hilo de sus explicaciones del "modo de pensar" de Aristóteles y de Descartes. Es por eso que celebramos tanto, como en algún momento anterior ya hemos hecho notar, que

---

[a] Cfr. A. Guy (1968), pp. 197 y ss.
[b] Cfr. 8, IPL., pp. 64 y s.

P. Garagorri con muy buen tino incluyera desde la primera publicación en 1958 de *Idea de principio en Leibniz*, la conferencia "Del optimismo en Leibniz", a cuyo estudio nos aplicamos ahora para ver cómo Ortega revoca el carácter absoluto de los principios también en el "modo de pensar" moderno.

En este discurso nonato Ortega dijo que la mente de Leibniz representaba una línea divisoria en la historia de la filosofía, tanto por su teoría del ser como de la verdad. Más aún, Leibniz en opinión de Ortega es la "culminación" de la ontología y del racionalismo de la filosofía occidental. Leibniz es la cima en donde el optimismo radical del pensar que se inició en Grecia culmina su ascenso, y también, como ocurre en toda cima, el inicio de su descenso[a]. De hecho, advierte Ortega críticamente, dentro de su optimismo hay un "pesimismo larvado" que se encuentra en casi todas las dimensiones de su sistema[b]:

- Por un lado, es verdad que el optimismo de Leibniz es una dimensión ontológica, y no una cuestión de humor o de temperamento, ni si quiera de aforo comparativo o de consideraciones empíricas. Su optimismo, dice Ortega, es *a priori*: el mundo no es el mejor de los posibles porque existe sino que existe porque era el mejor aún antes de existir[c].

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 342.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 342.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 340.

- Y por otro lado, también es verdad, observa Ortega, que Leibniz no afirma, como Heráclito, Platón, Aristóteles y Alejandro de Hales, que el ser es bueno, sino que es "el mejor y el óptimo", lo cual, añade Ortega, permite colegir primero que los otros mundos posibles son menos buenos y por tanto tienen más mal; y segundo que un mundo *simpliciter* bueno es imposible, pues de otro modo sería ese el existente y no el nuestro[a]. Más aún, si el mal real se justifica como evitación de otro mayor, más le vale al hombre, dice Ortega, intentar una "disteleología" del mundo[b].

Pero esta doctrina de Leibniz acerca del optimismo del ser marcha en paralelo a su teoría lógica[c]. En este sentido, dice Ortega, Leibniz también representa el momento áureo en que el hombre ha creído con mayor vehemencia poseer un instrumento para interpretar la realidad y saber a qué atenerse respecto de ella, la lógica[d]. Así, por un lado, Leibniz creyó que el ser es "íntegramente lógico" y "plenamente inteligible"[e]; pero por otro también descubrió un "abismo de irracionalidad" en una región tan próxima a la pura lógica como es el número y la magnitud[f].

---

[a] Cfr. O. C. 8, DOL., pp. 341 y s.
[b] Cfr. 9, DOL., p. 343.
[c] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 336.
[d] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 335.
[e] O. C. 8, DOL., p. 332.
[f] O. C. 8, DOL., p. 333.

Lástima, piensa Ortega, que Leibniz no siguiera avanzando atentamente por el camino del *filum meditandi*[13], pues entonces hubiera llegado tres siglos antes a la situación actual en la que la lógica se ha hecho en sus fundamentos cuestión para sí misma[a]. Ortega hace saber que Leibniz tropezó con conceptos matemáticos que *prima facie* parecen obvios y que, no obstante, resulta que son imposibles porque envuelven contradicción. Tal es el caso del concepto de velocidad máxima y del número mayor de todos los números.

Según Leibniz, indica Ortega, lo posible es lo que no encierra contradicción[b], y también la forma de una proposición verdadera es la que excluye la contradicción[c]. Por tanto, en Leibniz lo posible es verdad, y puesto que el ser posible incluye todo ser, incluso el efectivo o real, resulta que el ser es íntegramente lógico[d]. De ahí, apunta Ortega, la sorpresa del propio Leibniz al descubrir que hay algo que existe y, no obstante, porque alberga la contradicción en sí mismo, es irracional o imposible. Y es por eso, explica Ortega, que a Leibniz no le bastara que una proposición, para ser verdadera, fuera reducida a una identidad o "verdad prototípica" o "verdad primera"[e], sino que, además, hubiera que asegurarse de que el concepto mismo del sujeto es

---

[a] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 335.
[b] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 330.
[c] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 331. "Esta es la forma de la proposición idéntica: A es A. En ella el predicado aparece de modo patente como incluido en el sujeto" (O. C. 8, DOL., p. 332).
[d] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 332.
[e] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 332.

posible, es decir, que no envuelve contradicción, como la envuelve, por ejemplo, el concepto de un número máximo, que no es divisible, y del continuo, que es a la vez divisible e indivisible[14]. De lo contrario, si este segundo criterio de verdad no fuera también considerado, la reducción de una proposición a sus "verdades primeras" solo probaría "algo condicional", como es el caso, dice Leibniz, del argumento ontológico de San Anselmo y Descartes[a].

No obstante, el cuerpo lógico de Leibniz, opina Ortega, igual que su pensamiento entero, tiene un fuerte carácter "utópico e idealizante"[b], y una latente tendencia a "pintar como querer"[c]. Mas antes de exponer esta debilidad lógica, Ortega recorre la ontología de Leibniz al menos en el trecho que le es necesario para acometer, a propósito de la doctrina del optimismo del ser, su propósito de "anunciar y, a la vez, demorar"[d] algunos puntos de vista sobre ella que considera decisivos para el porvenir de la filosofía[e] y que constituye un "problema pavoroso"[f].

A diferencia de la mayoría de los casos, en los que la ontología se ocupa solo de lo real, y lo posible, lo necesario y lo contingente, quedan en segundo plano, Leibniz ensayó una ontología centrada en la modalidad del ser[a], precisamente para sortear, explica Ortega, el determinismo racionalista de

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 334.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 337.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 333.
[d] Cfr. 8, DOL., p. 351.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 328.
[f] Cfr. 8, DOL., p. 335.

Spinoza[b]. Lo necesario y lo posible tienen implícita su razón de ser. En cambio, lo real se muestra sin ella y se presenta como algo irracional y sin fundamento. En principio, señala Ortega con discreción, lo real podría existir sin razón alguna y constituiría así un mundo irracional, ininteligible y sin fundamento[c].

Pero ante lo real, tan extraño en comparación con lo necesario y lo posible, cuya razón de ser es evidente, la inteligencia se irrita, duda y, dice Ortega, se queda si saber si se trata de un modo auténtico de ser el Ente o si se trata de un modo deficiente de manifestársele[d]. En concreto, añade Ortega, el racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser. En el caso de Spinoza y de la escuela megárica el racionalismo, explica Ortega, impone una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad, de manera que esta absorbe las otras formas modales. Lo real pierde su carácter contingente y ya no se caracteriza por lo que simplemente es sino por lo que tiene que ser, con lo cual lo posible también desaparece[e].

Leibniz, para permanecer en pie sobre la cima del racionalismo occidental, dice Ortega, hubo de guardar un difícil equilibrio. De una parte, su racionalismo no podía declinar ante la "opacidad del

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 344.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 345.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 345.
[d] Cfr. 8, DOL., p. 345.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 348.

mundo"[a] después de haber comprobado que el paso de lo posible a lo real es un "paso absoluto" y carente de necesidad lógica[b]. Y de otra parte, hubo de reformar hondamente la doctrina de la modalidad en su esfuerzo por escapar del determinismo racionalista de Spinoza[c]. Así, para Leibniz lo posible, subraya Ortega, no se contrapone a lo real como lo menos determinado a lo más determinado[d]. Es decir, la realidad no es el último grado de determinación de lo posible[e]. Todos los posibles están igualmente determinados para Leibniz, y ninguno de ellos tiene razón suficiente para su no realización ni para su realización[f]. En la posibilidad, dice Ortega, no hay grados. Ningún posible exhibe razón alguna para realizarse más y antes que los otros[g]. En el orden lógico, o todas las posibilidades se realizan o no se realiza ninguna[h].

Pero es el caso que este mundo existe, y no cualquier otro posible[i]. En principio su existencia es irracional, Leibniz lo sabe, y prueba de ello es que su contrario, su no existencia y la de otro mundo cualquiera, son posibles[j]. El paso de la posibilidad a la existencia es un "paso absoluto", y puesto que no es consecuencia de la necesidad, para evitar su irracionalidad, concluye Leibniz, es preciso la

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 337.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 339.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 346.
[d] Cfr. 8, DOL., p. 346.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 347.
[f] Cfr. 8, DOL., p. 346.
[g] Cfr. 8, DOL., p. 339.
[h] Cfr. 8, DOL., p. 340.
[i] Cfr. 8, DOL., p. 339.
[j] Cfr. 8, DOL., p. 337.

inclusión de algún otro principio, ajeno a la lógica pero suficientemente fundante[a]. Leibniz establece el principio de "lo mejor o de la conveniencia". Mientras que el ser posible es porque no contiene contradicción y el ser necesario es porque contiene en sí la razón de su ser, el ser real es porque es el mejor y más conveniente[b]. En esta manera de hablar en términos comparativos, explica Ortega, radica la diferencia de Leibniz respecto del inveterado optimismo del ser en la tradición filosófica iniciada por Grecia.

En el pensamiento de Leibniz, por tanto, lo real es consecuencia de una "necesidad contingente o moral"[c]. Su fundamento está en el orden estimativo y no ontológico[d]. En ser consecuencia de la elección de Dios, dice Leibniz, radica su razón suficiente[e]. El mundo es contingente, pero su existencia cuenta a su favor con las "infinitas razones" implicadas en el decreto creador de Dios, lo cual, explica Ortega, nos impone la obligación intelectual de ir descubriendo esas razones, mediante un "progreso en el infinito" del conocimiento[f].

Así, la inteligencia se pone a buscar la razón o el fundamento a lo que se presenta sin ello. Pero a diferencia de lo posible y lo necesario, la razón de lo real no se encuentra implícita en ello, sino

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 338.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 340.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 349.
[d] Cfr. 8, DOL., p. 339.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 348.
[f] Cfr. 8, DOL., p. 349.

fuera, en otro hecho, que es su causa[a]. Son las "verdades de hecho", que Leibniz añade a las "verdades eternas" de la lógica y la matemática[b]. El pensamiento puramente analítico que conoce las "verdades de razón" es sustituido por el causal que conoce las "verdades de hecho"[c].

En el caso de Leibniz, dice Ortega, esta concatenación causal de hechos goza de necesidad en su interior, pero no en su integridad. Se trata de una necesidad relativa. Una necesidad absoluta solo podría ser posible si el primer eslabón de la cadena fuese un ente necesario. Pero en tal supuesto, como sucede en la ontología de Spinoza, lo real y lo posible quedan eliminados y absorbidos por lo necesario[d]. Para que esto no ocurra, al principio de la cadena, dice Leibniz, no hay una "necesidad metafísica" sino una "necesidad contingente o moral"[e].

La creación, insiste Ortega, no es "automática emanación" de la divinidad. También es contingente. Dios "pudo" no crear o crear otro mundo[f]. Este es, en opinión de Leibniz, el garante de lo real, que conserva, aún siendo contingente, "algunos derechos"[g]. Lo real para Leibniz no es necesario, al modo de Spinoza, pero su existencia tiene, no

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 347.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 338.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 347.
[d] Cfr. 8, DOL., p. 348.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 349.
[f] Cfr. 8, DOL., p. 348.
[g] Cfr. 8, DOL., pp. 345 y 350.

obstante, "razón suficiente"[a]. Así es como Leibniz, dice Ortega, congela o condensa los "modos de ser" en órbitas de entes. Por un lado, la contingencia de lo real no es mero aspecto deficiente con que lo real (necesario) se presenta a la limitada mente humana. Y por otro, lo posible no es solo una modalidad del ente sino una clase de entes[b].

Pero hechas estas consideraciones sobre la ontología de Leibniz, siempre al hilo de la doctrina del optimismo del ser, Ortega se ocupa nuevamente de su "utópica e idealizante" teoría lógica. En concreto, Ortega advierte críticamente que "no se ve" la motivación que lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente, en lugar de dejar lo real "en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón"[c], y argumenta de esta manera.

En primer lugar, señala Ortega que Leibniz para dar este paso se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, que "lo real, puesto que es real es a *fortiori* posible"[a]. Pero he aquí que, entonces, infiere Ortega, lo real ha de ser inteligible y no ha de encerrar contradicción alguna.

En segundo lugar, continúa Ortega, la demostración de la no contradicción, según Leibniz, se puede obtener de dos maneras: bien *a priori*, presentando sus "requisitos", bien *a posteriori*, por

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 336.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 350.
[c] Cfr. 8, DOL., p. 350.

medio de la experiencia, ya que lo que existe de hecho no podría nunca dejar de ser posible[b]. Ortega desestima las posibilidades de ambas demostraciones. En contra de la prueba de tipo *a priori* dice Ortega que llegar a conceptos absolutamente simples y asegurarse de que no se contradicen entre sí, es algo utópico[c]. Y en contra de la prueba *a posteriori* dice Ortega que admitir la posibilidad (o inteligibilidad) de lo real por medio de la experiencia solo puede ser "abstractamente y a ciegas"[d]. Lo real está ahí y, por tanto, es posible. *Contra facta nulla argumenta*, podría decirse.

Pero a la hora de concretar e iluminar dicha posibilidad, prosigue Ortega, Leibniz se halla en una "situación mental ambivalente", ya que solo cuenta con el principio de razón suficiente, el cual es a la vez "convicción y problema", "axioma y postulado"[e]. El principio de razón de lo real, profundiza Ortega en su crítica, carece de verdad propia. Es una presunción y solo suponiendo el principio, señala Ortega, se llega, "si se llega", a la explicación de lo real. Lo real verifica al principio y no viceversa[f].

Por tanto, que "lo real es posible", o lo que es igual, que lo real sea racional, aún está por ver. Su prueba racional cae en un círculo vicioso, cae en la

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 350.
[b] Cfr. 8, DOL., p. 350.
[c] Cfr. O. C. 8, DOL., pp. 334 y 350.
[d] 8, DOL., p. 351.
[e] Cfr. 8, DOL., p. 351.
[f] Cfr. 8, DOL., p. 348.

misma petición de principio que el "modo de pensar" moderno en cuanto admite que los principios no son evidentes pero no renuncian a su carácter primordial y entonces se ven obligados a demostrarlo necesaria y racionalmente, lo cual es imposible. Y, sin embargo, a pesar de su inconsistencia lógica, dice también Ortega, en todo el pasado filosófico no se halla que la proposición de que lo real es posible haya sido, al menos de manera expresa, puesta en duda, cosa que, de hacerla, supondría una "reforma radical" de la noción misma de ser, un "trastorno de arriba a bajo" de la ontología tradicional[a].

Esto es lo que Ortega llama, un tanto enigmáticamente, "el problema pavoroso" al cual la filosofía, que nació como una resolución de mantener la serenidad ante los problemas pavorosos, tiene que enfrentarse[b]. Se ha roto una nueva "creencia" y es, por tanto, el turno de la filosofía, que no pone duda en donde hay creencia sino verdad en donde hay duda. Técnicamente hablando, aunque no lo diga en su conferencia, para Ortega la tesis de que "lo real es posible" o racional es una "creencia", en la que la ontología está desde que nació, y su evidencia, como dijera del "principio de los sentidos" y del "principio de no contradicción" de Aristóteles, no es un fenómeno noético, no procede de la intelección sino de la lactancia. Lo hemos mamado[c].

---

[a] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 351.
[b] Cfr. O. C. 8, DOL., p. 355.
[c] Cfr. O. C. 8, IPL., p. 213.

De nuevo Ortega ha puesto a trabajar su "razón histórica", y el resultado es éste. Parece que también salieron victoriosos él y su "razón histórica" del careo con Leibniz, el máximo representante del "modo de pensar" moderno. Por eso, y ahora se entiende qué quiso decir, Ortega en una de las primeras páginas de su libro en borrador (que cada vez nos va resultando estar menos en borrador) afirma que Leibniz es de todos los filósofos pasados aquel de quien resultan hoy vigente mayor número de tesis, y añadía a continuación: "Por supuesto, que hoy no es mañana"[a].

Ortega estaba persuadido de la aptitud filosófica de su "razón histórica" como nuevo "modo de pensar", de la cual era el "mañana" de la filosofía, consistente no en un "renacer" como hizo Descartes, sino en una "refundación", porque Descartes falló por no hacerse cuestión del concepto Ser y ese fue su deficiente radicalismo[b]. Se trata, por tanto, de pasar de la noción optimista del ser, perenne en la filosofía de Occidente, que afirma que el ser es *autárquico* y que posee cuanto necesita para *salvarse*, porque es el *Bien*[c], a otra noción en la que el ser consista "en mero ensayo o conato de ser", sin garantía alguna de que "no se malogre" ni de que su intento de ser no sirva más que para "demostrar que es imposible"[d].

---

[a] Cfr. O. C. 8, IPL., p. 89.
[b] Cfr. O. C., 8, IPL., p. 279.
[c] Cfr. O. C., 8, DOL., p. 341.
[d] Cfr. O. C., 8, DOL., p. 351.

Aunque después de estos últimos apuntes estemos en óptimas condiciones de adentrarnos en la ontología de Ortega y comprender uno de los motivos máximamente pragmáticos de su filosofía, antes nos queda explicitar y desarrollar los motivos pragmáticos de esta "razón histórica" que ya hemos visto en acción, en contra de Aristóteles y de Leibniz, revocando el carácter absoluto de los principios.

3. Los motivos pragmáticos de la "razón histórica".

Ya lo sabemos: nuestra idea es que en la operación de desmontaje del carácter absoluto de los principios, emergen los motivos pragmáticos de la "razón histórica". Por eso, desandando ahora el trayecto recién andado, y examinando al trasluz la frenética actividad de la "razón histórica" en su contra a Aristóteles, Descartes, Leibniz y M. Heidegger, esperamos encontrar los motivos pragmáticos que la inspiran:

1. El primero y principal motivo pragmático de la idea de Pensar de Ortega es que pensar es un tipo de hacer al que el hombre se entrega cuando no sabe lo que hacer con las cosas[a].

2. A esta afirmación fundamental hemos de añadir, también de entrada, otro dato máximamente importante: Ortega estudia lo que es el conocimiento desde el problema decisivo que es la definición de la vida de cada uno[b]. A través de las "creencias", que son las ideas que somos[c], Ortega engarza ajustadamente el pensamiento a la vida. Y es que, tal vez, lo más original de la idea de Pensar de Ortega, incluso de su filosofía en

---

[a] Cfr. 12, LM., pp. 61 y ss.; 83 y ss.; SRHBA, p. 193.
[b] Cfr. 4, PVF., p. 97.
[c] Cfr. 5, IC., p. 384.

general, gira entorno al par "ideas" y "creencias".

3. El tercer motivo pragmático de la idea de Pensar de Ortega procede de la "duda".

1. Las "creencias" o "draomas" y las "ideas" o "ideomas".

Como acabamos de señalar, Ortega hizo depender de las "ideas" y de las "creencias" muchas cosas importantes de su filosofía; entre otras, y por lo que atañe a nuestra específica investigación, la solución del máximo problema con el que se lanzó a la "segunda navegación": la manera de unir o de articular la *vida contemplativa* con la *vida activa*; o lo que es igual, la manera de unir o de articular el carácter irreductible e independiente de la verdad con el carácter práctico del conocimiento y con el carácter menesteroso e indigente de la vida.

La historia de Ortega con las "creencias" nos viene de antiguo. Si echamos la vista atrás, podremos recordar que en 1915-1916, de camino a demostrar que el subjetivismo es un género del escepticismo, Ortega introdujo la noción de "creencia" en su tempranera filosofía. En aquella primera ocasión, en una velada alusión a Ch. S. Peirce y a W. James, y de la mano de la teoría del juicio de Meinong, Ortega retranqueó el problema del conocimiento y de la verdad al pragmático territorio de las "creencias", y trasteó habilidosamente en ellas para dejar el contenido de

su definición estrictamente circunscrito al ámbito de lo ontológico y de lo epistemológico, y del todo ajeno y extraño al ámbito de la actividad y de la conducta humanas. Las "creencias", que colocadas en la entraña del "juicio" lo preñaban de un vigor en absoluto característico de la lívida "asumpción", consistían en el convencimiento de que a la conciencia le corresponde un ser independiente de ella. Así entendidas por Ortega, lejos de ser una concesión al subjetivismo de los pragmatistas, las "creencias" estaban erguidas sobre la clásica correspondencia del Ser y del Pensar. De este modo, con las "creencias" Ortega accedía a la realidad a través del conocimiento, que no de la acción, y por tanto a la verdad.

Curiosamente, en lo que va de 1915-1916 a 1930-1932, Ortega no echó mano de la noción de "creencias", así rediseñada y de este modo blindada contra el relativismo, para combatir en el resto de sus envites antipragmatistas. No obstante, y pese a lo que pudiera parecernos, Ortega no se había olvidado de tan "pragmático" asunto. Ni mucho menos. Al cabo del tiempo, ya en la década de los años treinta, recién comenzada la "segunda navegación" y cuando la sombra de J. Dewey, más que la de Ch. S. Peirce y la de W. James, planeaba sutil sobre su filosofía, Ortega volvió al tema las "creencias", lo redefinió por segunda vez hasta convertirlo, en el plazo de un decenio, en uno de los motivos centrales de su todavía incipiente teoría de la vida, como el remedio, si no de todos sus males, al menos de muchos sus enquistados dualismos[15].

Así, en 1935 Ortega habló de las "creencias" en *Historia como sistema*; en 1939 en *Ensimismamiento y alteración*; en 1940 en *Ideas y creencias*; en 1941 y en 1944 en sus lecciones *Sobre la razón histórica*; en 1947 en *Idea de principio en Leibniz*; en 1954 en "Un capítulo sobre la cuestión de cómo nace y muere una creencia"...

Veamos a continuación lo fundamental de lo que le pasó a Ortega, o de lo que él hizo, con las "creencias". El tema nos interesa mucho. Para ello bastará con que de momento prestemos atención a las fechas de 1935, de 1940 y de 1947. A nuestro juicio, son los jalones principales de la torsión pragmática a la que Ortega sometió las "creencias". El resultado es, por fin, ya lo hemos apuntado, la unión sin confusión de la teoría y la práctica.

a) Primera fecha: 1935.

Veinte años después, Ortega habla de nuevo de las "creencias"; pero nada dice de la antigua distinción de Meinong entre los "juicios" y las "asumpciones". El tema le viene ahora de otra manera, que observada de cerca bien poco tiene que ver con aquellos distingos lógicos de entonces y en cambio mucho con la distinción reciente entre "contar con" y "reparar en"[a]. Nada más comenzar su ensayo *Historia como sistema*, a propósito de que la vida del hombre

[a] Cfr. 12, LM., p. 39.

es un continuo "quehacer", Ortega separa las "creencias" de las "ideas"[16]. La cosa se plantea así:

- El hombre, que se ve forzado a hacer su vida, porque no tiene su ser acabado, antes que hacer algo tiene que decidir lo que hacer, y tal decisión es imposible si antes no posee algunas "convicciones" sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres y él mismo[a].

- Sólo en vista de estas "creencias" sobre las que se está como si del "suelo" de la vida se tratara, el hombre puede preferir una acción a otra, y puede en suma vivir, que es "quehacerse"[b].

- Este repertorio de "convicciones" nunca tiene una articulación plenamente lógica, y además se diferencia de un simple sistema de ideas en el hecho de que éste se agota en ser pensado, mientras que aquél tiene la función de orientar la conducta, el "quehacer" del hombre, su vida en definitiva.

- Mientras que las "ideas" son un mecanismo intelectual, las "creencias" son una función del viviente como tal[c].

---

[a] Cfr. 6, HS., pp. 13 y s.
[b] Cfr. 6, HS., pp. 13 y s.
[c] Cfr. 6, HS., p. 14.

Vemos, pues, que Ortega ha comenzado a reorientar o a contorsionar pragmáticamente la noción de "creencia". Lo que antes solo era un fenómeno de conciencia, que nos ponía en inmediata relación con la realidad, ahora, en cambio, es un fenómeno de la praxis, sin que ello sea óbice para que continúe poniéndonos también en inmediata relación con la realidad. En este viraje pragmatista, aún incipiente, al que Ortega somete las "creencias", acaso podrá debilitarse la conexión de éstas con la conciencia del sujeto, pero en ningún caso adelgazará su vínculo con la realidad.

En adelante, y por contraste con las "ideas", las "creencias" son el modo como los hombres se refieren a lo real. Por el momento Ortega no aclara demasiado en qué consista este recién adquirido carácter pragmático de las "creencias"; quizás aún no lo tuviera muy perfilado; y solo se limita a indicar que las "creencias", además de una función imprescindible para la vida, son algo más que simple teoría o cosa intelectual.

b) Segunda fecha: 1940.

Ortega deja provisionalmente de lado la cuestión antropológica (la vida del hombre es un "quehacer") a partir de la cual había reconsiderado el tema de las "creencias" en *Historia como sistema*, y hace, en cambio, un planteamiento estrictamente epistemológico en *Ideas y creencias*. En esta ocasión, la cosa es así: tal vez no haya en este tiempo otro asunto sobre el que importe más conseguir claridad que el de

averiguar el papel y el puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual[17].

En el marco de esta cuestión epistemológica, y para aclararla, Ortega habla de las "ideas-ocurrencias" y de las "ideas-creencias", acuñando así un par de expresiones que ya le será válido y recurrente hasta el fin de su carrera[a]. Lo que había sucintamente apuntado en 1935, Ortega lo explica con bastante más detalle en 1940. Los conceptos han madurado, y Ortega los hace chocar unos contra otros para que salten así sus diferencias.

Hay ideas *con* que nos encontramos y, por tanto, son posteriores a nuestra vida, en donde estas acontecen, e ideas *en* que nos encontramos y, por tanto, no son contenidos sino el continente de nuestra vida[b]. Las "creencias" son algo con lo que contamos y las "ideas" algo en lo que pensamos[c]. Las "creencias" nos parecen la realidad misma[d] y las ideas en cambio representan solo una dimensión virtual o imaginaria de ésta[e]; las ideas sabemos que, aun las más rigorosas, son pura fantasía[f]. Nuestra realidad no es nuestra "idea" de la realidad, sino nuestras "creencias".

Mientras que las "ideas" aparecen en nuestra vida como resultado de nuestra ocupación intelectual,

---

[a] Cfr. 9, CMC., pp. 720 y ss.
[b] Cfr. 5, IC., pp. 384 y s.
[c] Cfr. 5, IC., p. 387.
[d] Cfr. 5, IC., p. 384.
[e] Cfr. 5, IC., p. 388.
[f] Cfr. 5, IC., p. 394.

a las "creencias", por el contrario, no llegamos tras una faena del entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo[a]. Hay un modo de intervenir algo en nuestra vida sin pensar en ello. Son las "creencias". Aunque no las solemos formular, tan solo, si acaso, las aludimos[b], nuestra relación con ellas es mucho más eficiente que con las "ideas" que pensamos[c]. Las "creencias" intervienen con máxima eficiencia en nuestros comportamientos, residen en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual y en todo aquello con que contamos y en que de puro contar con ello no lo pensamos[a].

Yendo más despacio, y analizando con cuidado estos últimos distingos, podremos apreciar fácilmente cómo Ortega esta vez es más preciso en la descripción de la consistencia pragmática de las "creencias". En particular, nos interesa poner de manifiesto cómo en este sentido, cuanto más pragmáticas se tornan las "creencias", menor es el dominio que la conciencia resulta tener sobre ellas[18]. Así, lo que empezó siendo para Ortega un fenómeno de conciencia y en absoluto práctico (1915-1916), va camino de convertirse en un fenómeno semiconsciente y práctico; y más adelante, como veremos enseguida, incluso, un fenómeno social o colectivo. Hagamos notar también que, durante el transcurso esta evolución, el sentido de realidad de las "creencias", tal y como hemos apuntado antes, nunca se habrá de debilitar.

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 385.
[b] Cfr. 5, IC., p. 385.
[c] Cfr. 5, IC., p. 386.

c) Tercera fecha: 1947.

Ya hemos dicho al principio de esta sección, y nos parece que con razón, que Ortega hizo depender de las "ideas" y de las "creencias" cosas altamente importantes de su filosofía. En *Idea de principio en Leibniz* Ortega ultima, y sobre todo pone en práctica, su teoría, por entonces ya eminentemente pragmática, de las "creencias", así entendidas como principios que operan *a tergo* en los planteamientos intelectuales del sujeto[19]. Curiosamente, aunque después reanudara su uso, esta vez Ortega, en lugar de hablar de "ideas-ocurrencias" y de "ideas-creencias", prefirió hablar específicamente de "ideomas" y de "draomas" para referirse respectivamente a las "ideas-ocurrencias" y a las "ideas-creencias", quizás queriendo enfatizar de este modo tanto el carácter "fantástico" de las primeras como el carácter pragmático de las segundas[b].

En lo que sigue, precisaremos primero qué es lo que dijo Ortega de las "creencias" o "draomas"; y luego de las "ideas" o "ideomas". Por el camino habremos de descubrir la solución del viejo, muy viejo, problema que, lo sabemos bien, nació en 1908, en el seno de una discusión política de Ortega con su pragmatista amigo R. De Maeztu, y que nos tiene en vilo "hace" ya casi cuatrocientas páginas: la manera de unir o de articular la *vida contemplativa* con la

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 387.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 259.

vida activa; y además una definitiva nota de identidad de la "razón histórica".

¿Qué es lo que dijo Ortega de las "creencias" o "draomas"? A la vez que profundiza en el carácter pragmático de las "creencias" o "draomas", por un lado, Ortega insiste en su condición inconsciente, y por el otro, alumbra en ellas un nuevo cariz o sentido colectivo que antes apenas habíamos percibido. A partir de este momento, su teoría sobre las "creencias" se nos antoja una hábil mezcla de psicología social del inconsciente y de sociología del conocimiento, que al ser proyectada retrospectivamente sobre el curso de la historia, es capaz de desenmascarar la farsa de cualquier principio con pretensiones de ser algo absoluto.

Las "creencias" o "draomas", dice Ortega, son "principios pragmáticos" latentes pero actuantes en los secretos hondones del hombre, desde donde imponen –como evidentes– "arbitrarias asunciones" en las que o no se repara o se las solemniza con el "pomposo título de principios"[a]. De este jaez, y de ninguna otra sustancia, explica Ortega, son todos los principios pretendidamente absolutos, los cuales realmente no son sino "usos" e "instituciones sociales" en las cuales se está inadvertidamente desde el nacimiento.

Así, como un producto social inconsciente e impremeditado, sostiene Ortega, hay que entender el

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 261.

carácter evidente de tales principios, presuntamente absolutos[a]. Dada su específica condición, al fin desentrañada, en ningún caso, afirma Ortega, el individuo los adopta por inteligencia, sino por "sugestión social"[b]. En estos "principios" se nace, y son como el "continente" en donde se vive. Cuando estos "principios pragmáticos" o "creencias" se rompen, concluye Ortega, empieza la filosofía[20].

¿Qué es lo que dijo Ortega de las "ideas" o "ideomas"? Si las "creencias" o "draomas" tienen esta suerte de consistencia práctica, las "ideas" o "ideomas", indica Ortega, son el *dictum* de aquellas; es decir, tienen naturaleza teórica y suelen, por tanto, constituirse formando sistemas[c]. Esta vez apenas explica Ortega qué es la teoría y de qué materia está hecha su consistencia; no obstante, sí dice que las "ideas" o "ideomas" no son últimamente reales, sino derivados (quizás "virtuales"[21]) de las "creencias" o "draomas", que sí lo son[a]. Las "ideas" o "ideomas", especifica Ortega, y esto es un dato de nuestro mayor interés, solo son el momento de naturaleza teórica de algo mayor y de naturaleza práctica, llamado "creencia" o "draoma". Llegados aquí, y en tan escueta declaración, nos tropezamos con las dos cosas que antes hemos anunciado. Primera: la manera cómo la teoría y la práctica se unen y articulan. Segundo: una definitiva nota de identidad de la "razón histórica". Vamos a verlas, pero, invirtiendo el orden, empezaremos por la última.

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 250.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 246.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 259.

Ortega acaba de decir que el "ideoma" es el momento de naturaleza teórica de algo mayor y de naturaleza práctica, llamado "creencia" o "draoma". A lo cual añade que en esta específica imbricación de las "ideas" y de las "creencias" consiste en gran medida el método de investigación de su "razón histórica":

> "si pensamos *en su integridad* ese sistema de ideomas, encontramos que no termina en sí mismo, que los ideomas expresos en él implican, sin que el autor lo advierta, otros de que nunca se ha dado cuenta, pero que son precisamente los supuestos activos en él como hombre, y que le han llevado a 'decir' y a decir precisamente esa su filosofía y no otra"[b].

Aunque Ortega presumiblemente se quedó corto a la hora de dar una explicación a fondo y con profundidad de lo que quiera que sea la "razón histórica" -pues de sobra sabemos que no hizo un desarrollo sistemático de sus principios y contenidos teóricos (abdicando así de dar forma "expresa" a su "voluntad de sistema") sino un reiterado uso práctico ella-, en este momento nos indica el que quizás sea uno de los rasgos definitivos de su identidad.

---

[a] 8, IPL., p. 259.
[b] 8, IPL., p. 259.

Con lo recién dicho acerca de la necesidad de pensar íntegramente el sistema de los "ideomas", el propio Ortega nos confirma lo que arriba deliberadamente dejamos anotado infrapaginalmente como mera "impresión": la "razón histórica", si no absolutamente identificada, al menos sí está fuertemente asociada a la práctica de destapar las "creencias" y de distinguirlas de las "ideas". Ortega, que cada vez coloca más en el núcleo de su filosofía a las "creencias", hace consistir a la "razón histórica" en la herramienta que las descubra.

Así, quien vistiendo la escafandra para descender a lo más profundo, ha intentado retrotraer los problemas hasta un "nivel de radicalismo" inusual en el común de los filósofos, no hace consistir la "razón histórica" en la averiguación de las "ideas" que han pensado los hombres, sino el desvelamiento de las "creencias" en donde aquellas son suscitadas y están secretamente engarzadas[a]. Con el lenguaje pragmático de los hechos consumados, que no con el racionalista de las teorías claras y distintas, Ortega nos hace saber durante la recta final de su carrera, y también lo hemos apuntado ya al menos en dos ocasiones, que ni las "creencias" ni la "razón histórica" son cosas de la exclusiva investigación filosófica, sino de la general investigación de quien quiere entender la vida de los hombres. En torno a las "creencias", cuando más pragmáticas son, como si de una piedra angular se tratara, Ortega hace

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 383.

descansar su “razón histórica” y su sistema entero, cada vez más unitario e integrador.

También tropezamos en esta misma escueta declaración con la manera cómo Ortega logra que la teoría y la práctica queden unidas y articuladas. Volvamos a ella para darle forma. Al decir que las “ideas” o “ideomas” solo son el momento de naturaleza teórica de algo mayor y de naturaleza práctica, llamado “creencia” o “draoma”, todo apunta a que Ortega hubiera conseguido que las evangélicas figuras de Marta y María sean distintas pero no contrarias, inseparables pero no gratuitamente intercambiables.

Si examinamos con cuidado el dictado de su fórmula, observaremos que Ortega no confunde pragmáticamente la teoría con la acción, como hace, por ejemplo, J. Dewey en su teoría de índole funcionalista e instrumentalista, en la que la distinción entre la teoría y la práctica es ilusoria e infundada porque todo, lisa y llanamente, es acción[22]; ni tampoco idealistamente la acción con la teoría, como hace por ejemplo Hegel en la apoteosis de su dialéctica, en la que la distinción entre lo racional y lo real es imposible, porque todo lo real, lisa y llanamente, es lógico y viceversa. Ortega aspiraba a unir sin confundir, y lo que ha logrado es subsumir sin diluir:

- Primero: la teoría y la práctica son diferentes; los “ideomas” no son “draomas”; tienen consistencia distinta; una es virtual

y fantástica; otra es práctica y máximamente real. Marta no es María y viceversa.

- Segundo: la teoría y la práctica no existen inconexas entre sí; los "ideomas" y los "draomas" no se dan por separados; no ocurre cada uno por su lado; la teoría o "ideomas" no tiene sentido sin la práctica o "draomas"; y viceversa, la práctica o "draomas" tampoco tiene sentido sin la teoría o "ideomas". Marta y María no pueden hacer vida por separado.

- Tercero: Ortega, y en esto obra con impulso pragmático y no idealista, subsume, que no diluye, la teoría o "ideomas" en la práctica o "draomas", como un momento específico de ella, de naturaleza no práctica. María, sin fundirse simbióticamente con Marta, se pone a su servicio, porque en ello encuentra su razón de ser.

Así, al hilo de la evolución pragmática de las "creencias", que de ser un fenómeno de conciencia en 1915-1916 han pasado a ser "draomas" en 1947, hemos dado con la fórmula de Ortega para unir sin confusión a la teoría y la práctica. No obstante, hemos de decir que el fundamento de esto que hemos visto hacer a Ortega en 1947 con los "ideomas" y los "draomas" data de 1939, y lo fraguó en *Ensimismamiento y alteración*. Quede de momento solo el apunte.

Dejamos además pendientes de explicación dos cosas: primero, en qué consiste la subsumisión, que no la disolución, de la teoría en la práctica que Ortega ha operado, cómo y en qué términos la hizo; y segundo, cuál es la "consistencia" específica de la teoría, que la hace unible con la práctica, pero no soluble, sin más, en ella. Sin embargo, y a cambio de dejar estos cabos sueltos, nos llevamos dos importantes conclusiones:

- Primera: como efecto de la contorsión pragmática a la que Ortega ha sometido las "creencias", lo hemos visto censurar el carácter absoluto de los principios, que se tornan en impremeditados "usos sociales". Si los principios sobre los que descansa el realismo aristotélico y el racionalismo leibniziano son lo que Ortega nos quiere hacer ver, cualquier otra teoría ontológica es posible.

- A la postre Ortega obtiene una razón contingente y una verdad relativa, y en ello coincide con W. James y con J. Dewey; y también una razón y una teoría con consistencias propias, y en ello diverge del uno y del otro, y no lo hace un pragmatista al uso, sin distingos ni matices.

2. La "duda".

Pero el motivo pragmático de la idea de Pensar de Ortega, aun siendo tan central, no se agota en el carácter pragmático de las "creencias". También la "duda", y con ella toda la actividad intelectual humana, termina por tener un carácter y una ascendencia pragmáticas. Ya hemos dicho que a través de las "creencias" Ortega engarza ajustadamente el pensamiento a la vida. Esto es así porque Ortega coloca las "creencias" en el estrato más profundo de la arquitectura de la vida humana[a]. De ahí que las "creencias", dirá Ortega, sean "ideas" que las somos[b] y el "continente" de nuestra vida y el "suelo" sobre el que estamos[c]. El hombre, dice Ortega, es crédulo[d], y con esta afirmación acaba con el riesgo de un hombre escindido en dos provincias, una intelectual y otra no.

Pero también Ortega, que lamentó que Descartes hubiera tratado la duda con prisa y que no habla de ella más que como cuestión meramente intelectual, coloca a la "duda" en el mismo estrato profundo de la vida en donde ha puesto la "creencia"[e]. En la "duda" se está igual que se está en la "creencia". Por tanto, la "duda", como la "creencia" y a diferencia de la "idea", no la pone el hombre[f], está ahí y con ella se tropieza. La "duda", que a veces Ortega

---

[a] 5, IC., p. 392.
[b] Cfr. 5, IC., p. 384.
[c] Cfr. 5, IC., pp. 384 y s.
[d] Cfr. 5, IC., p. 392.
[e] Cfr. 5, IC., p. 392.
[f] Cfr. 5, IC., p. 393.

imagina como un enorme agujero vacío de "creencias"[a], otras veces explica que no es un déficit sino un exceso de "creencia"[b]. También la "duda", y no solo la "creencia", pone la realidad delante de nosotros, solo que esta realidad que ella pone es ambigua y bicéfala. Dudar, explica Ortega, es estar en dos "creencias" antagónicas, que entrechocan y nos lazan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo los pies[c].

Pues bien, cuando se rompen las "creencias" y el hombre cae en la "duda" y no sabe qué hacer con las cosas de su alrededor, dice Ortega, el hombre se pone a hacer algo que es pensar[d]. No antes. Primero el hombre está en la "creencia"; después cae en la "duda"; y finalmente se pone a pensar. Por tanto, la "duda" de la que habla Ortega, ya lo hemos apuntado antes, no es la duda metódica o duda de conocimiento o "ignorancia" cartesiana, sino la "perplejidad" o "duda" pragmática que le sobreviene al hombre cuando no sabe a qué atenerse con las cosas de su alrededor[23]. Primero sucede que el hombre queda "perplejo": no sabe qué hacer; y solo después es "ignorante": no sabe qué son las cosas[e]. Igual que antes Ortega decía que las "ideas" o "ideomas" no eran últimamente reales, sino solo las "creencias" o "draomas", de las cuales aquellas eran su momento teórico, también ahora Ortega asigna a la "ignorancia" o "no-saber teórico" un carácter

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 394.
[b] Cfr. 5, IPL., p. 291.
[c] Cfr. 5, IC., p. 394.
[d] Cfr. 12, SRHBA, p. 193.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 267.

secundario y derivado de la "perplejidad" o "no-saber práctico", del cual también es su subsiguiente momento teórico[24].

Pero llegados a este punto, conviene que ampliemos este panorama, pues ya advertimos que a partir del carácter pragmático de la "duda" nos remontaríamos hasta el carácter pragmático del pensamiento entero. Si Ortega, como ya hemos visto, da a las "ideas" o "ideomas" y a la "ignorancia" o "no-saber teórico" un carácter secundario y derivado de las "creencias" o "draomas" y de la "perplejidad" o "no-saber práctico", es porque con anterioridad da al "conocimiento" un carácter secundario y derivado del "Pensamiento". Ortega hace la distinción fundamental entre "contar con" y "reparar en".

Ortega reclama un tipo de "relación primigenia" con las cosas, distinta del pensamiento, en donde sitúa la "perplejidad" o "no-saber práctico". Se trata del "contar con" las cosas o el simplemente vivirlas[a]. Con lo cual vemos que Ortega propone un yo pre-intelectual, que pregunta al yo intelectual –un lóbulo del cerebro pregunta a otro lóbulo del mismo cerebro[b]- cuando las cosas fallan y rompen nuestras "creencias" y no sabemos cómo comportarnos ni qué hacer con ellas, de manera que el "contar con" culmina en "reparar en", las cosas dejan de ser lo que primaria y espontáneamente son y de *prágmata* se convierten en *cogitata* y empiezan a tener un "ser"[c],

---

[a] Cfr. 5, LL.MM., pp. 67.
[b] Cfr. 5, LL.MM., pp. 68.
[c] Cfr. 5, LL.MM., pp. 67.y s.

y del "no-saber práctico" se pasa al "no-saber teórico".

Mientras el hombre se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto de algo, asevera Ortega, no se le ocurre ponerse a pensar ni preguntarse por su ser[a]. No hace falta, pues, haber "reparado" en algo para "contar con" algo. Ortega presume una forma de conciencia no intelectual. "Contar con" es tener "conciencia de" sin haber "reparado en" o haber "teorizado sobre". Así, de la "conciencia de" o de la "relación vital con" se pasa, dice Ortega, al "saber de" y a la "teoría sobre"[b].

Encontramos, por tanto, de una parte el orden primordial y pragmático de las "creencias" -"contar con"- y por otra el orden de derivado e intelectual de las "ideas" -"reparar en"-. La "duda" o "perplejidad" o "no-saber práctico" es la que hace que el hombre se deslice del "contar con" al "reparar en" y se ponga entonces a Pensar. Así, Ortega define el Pensamiento como

> "todo cuanto hacemos -*sea ello lo que sea*- para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto"[c].

---

[a] 5, TDP., pp. 530.
[b] Cfr. 5, LL.MM., pp. 62.
[c] 5, TDP., p. 530.

El hombre, dice Ortega, tiene un "inmenso repertorio"[a] de procedimientos intelectuales; él se ocupó en distintas ocasiones al menos de dos de ellos: el método visionario[b] y el método lógico[c], y dentro de éste último, y con especial esmero, de lo que él llamó Conocimiento o búsqueda del Ser de las cosas[d].

Con lo cual, y como consecuencia de lo anterior, observamos que en el hombre surge el pensamiento, que es un género de hacer, para salir de la "duda", que es no saber qué hacer, y nos encontramos así con dos motivos pragmáticos más de la idea de Pensar de Ortega: primero, pensar es una "tarea"; y segundo, suscitada a instancias de la vida.

En lo que sigue, y para terminar esta sección, ataremos dos cabos que antes hemos dejado sueltos: cómo Ortega subsume, que no diluye, teoría y práctica; y cuál es la específica consistencia de la teoría.

3. El pensamiento es una "tarea".

Aun sin anticipar aquello de lo que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, es preciso hacer notar ahora el carácter o la "consistencia" pragmática que la vida del hombre tiene para Ortega, cosa que, por otra parte, ya ha sido apuntada cada

---

[a] 5, TDP., p. 530.
[b] Cfr. 12, SRHL., pp. 263 y ss.
[c] 5, TDP., pp. 527 y ss.
[d] 5, TDP., pp. 531 y ss.

vez que hemos dicho que la vida al hombre no le es dada hecha, sino que es el producto de su esforzado "quehacer". El destino del hombre, dice Ortega, es primariamente acción[a]. Visto así, el hombre y todo cuanto él es, es "quehacer" para "quehacerse". La vida, como ya hemos indicado en otras ocasiones, es el enfronte del hombre con sus circunstancias, en las cuales éste ha de realizar el programa que es su yo.

Por tanto, y en el marco de esta específica manera de comprender la vida, también el pensamiento, que surge en ella en pro de la subsistencia del propio hombre, es un específico "quehacer" para el "quehacerse" de la vida. Veremos que Ortega, en este sentido, y a consecuencia de ello, descarta que el pensamiento sea una facultad o un don natural o *a nativitate* del hombre[b]. Para él la vida, y todo cuanto acontece en ella, tiene "magnitud pragmática". El pensamiento también.

Pero a Ortega no le fue fácil admitir la "magnitud pragmática" del conocimiento. Lo que acabamos de resumir, así de corrido, en un solo párrafo, a Ortega le resultó una larga carrera de obstáculos. Quien en el año 1916 ya explicaba pragmáticamente que el hombre es "un haz de actividades", y en los años 1923 y 1924 que el conocimiento es un tipo de "función vital" e incluso una "tarea"; tenía, no obstante, que poner a salvo, vez tras vez, el carácter específico e irreductible de la teoría para que la verdad no se diluyera

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 304.
[b] Cfr. 5, EA., p. 304.

confusamente en ningún género, organicista o no, de pragmatismo; y tenía además que superar la irresoluble escisión que se producía entre teoría y práctica a consecuencia de la afirmada heterogeneidad de sus consistencias.

Antes de dar con la solución definitiva, Ortega tocó provisionalmente varias teclas. Así, primero anduvo próximo de una especie de "emergentismo" inspirado probablemente en la teoría de los valores de M. Scheler y de Meinong. Luego, incluso, atosigado por las críticas, reaccionó a la defensiva con "ademán platonizante", prefiriendo quedarse más cerca de las "ideas" de Platón que de las "creencias" de W. James. Finalmente, dando oscuras vueltas y revueltas a las cosas, procuró que la preeminencia epistemológica concedida al "problema" fuera punto de convergencia de teoría y práctica. Con el paso del tiempo, no obstante, y después de estos traspiés dados, como sabemos, en *El tema de nuestro tiempo* y en *Qué es filosofía*, Ortega encontró una salida al enredo en el que estaba envuelto, y averiguó la manera de unir, sin confusión, la teoría con la práctica.

En este sentido, hay dos fechas realmente importantes. Entre 1939 y 1940 Ortega acabó de "centrifugar" las tesis del pragmatismo. Sin lugar a dudas, la clave de este rompecabezas, que casi tres décadas lo trajo de cabeza, es el ensayo *Ensimismamiento y alteración* (1939), y con él *Ideas y creencias* (1940), el artículo "Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia" (1940) y las

lecciones de Buenos Aires "Sobre la razón histórica" (1940). A partir de estos trabajos Ortega fue imprimiendo a su reflexión, siempre de manera queda y casi inadvertida, eso que nosotros aquí hemos dado en llamar la "impronta pragmática" de su filosofía. De modo que en los escritos de la época final de su carrera, tan accidentada como fructífera, Ortega irá tejiendo la reflexión sobre el bastidor de las tres máximas o principios pragmáticos ya conocidos.

En sus lecciones de 1940 acerca de la razón histórica, Ortega explicó que toda "tarea" o acción humana tiene un "esquema estructural" en el que se distingue tres ingredientes, a saber: hacer "algo" *por* algo, *para* algo y *con* algo, es decir, por un motivo, para una finalidad y con un instrumento o medio[25]. Gracias a este "esquema estructural" Ortega puso definitivamente en orden su idea del Pensamiento y saldó las cuentas no solo con el pragmatismo, sino también con el psicologismo y con el biologismo. En adelante, y con este mismo "esquema estructural" como guía de nuestra exposición, intentaremos evidenciar los contenidos pragmáticos de la afirmación de que el conocimiento es una "tarea". Primero nos ocuparemos del "algo"; y después de los demás ingredientes: por un lado del *por* algo y del *para* algo, y por el otro lado del *con* algo.

a) "Algo" que el hombre "hace".

A este "algo" que el hombre "hace" cuando piensa, Ortega lo llamó "ensimismamiento". A su juicio, la capacidad del hombre para "ensimismarse"

es su diferencia más sustantiva respecto del animal, que está en permanente "alteración"[a], es decir, en perpetuo miedo y en perpetuo apetito de las cosas que hay en su contorno, hasta el extremo de que el animal está inevitablemente gobernado por sus circunstancias y es una marioneta en manos de aquéllas. El animal, explica Ortega, no vive ni rige su existencia desde sí mismo. El animal vive en ininterrumpido estado de "alteración" o de sopor. Cuando no se siente amenazado por el entorno y su deseo está satisfecho, el animal se echa simplemente a dormir. No hay más: o vive en lo otro (fuera de sí) o duerme[b].

En cambio, el hombre puede, dice Ortega, suspender su ocupación directa con las cosas y desasirse de su derredor; puede retirarse virtual y provisionalmente del mundo; puede liberarse transitoriamente de las cosas; puede contorsionarse sobre sí mismo; en definitiva, puede "ensimismarse"[c]. En este momento, cuando está "ensimismado", el hombre, explica Ortega, se pone a forjar "ideas" sobre el mundo del que se ha desasido; fragua un "plan de ataque" a las cosas del mundo, y ello por dos motivos: primero para no dejarse dominar por ellas y para saber a qué atenerse respecto de ellas, y después para incluso gobernarlas e imponerles su voluntad y su designio[a]. Así, el pensamiento, define Ortega, es el gigantesco esfuerzo de "ensimismamiento" que el hombre logra al poner su atención no en las cosas sino en la elaboración de

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 299.
[b] Cfr. 5, EA., p. 301.
[c] Cfr. 5, EA., p. 300.

unas "ideas" o pautas de su comportamiento respecto de tales cosas[a].

b) Por qué y para qué el hombre lo "hace".

Pero, además de lo dicho, de este "algo", llamado "ensimismamiento", Ortega hizo tres consideraciones que nos son de máxima importancia, y a partir de las cuales explicitaremos el *por* (motivo) y el *para* (finalidad) del pensamiento, completando así la primera parte de nuestro análisis:

- Primero: la escisión entre *vida contemplativa* y *vida activa* no es tal.

- Segundo: el hombre piensa urgido por la necesidad.

- Tercero: el pensamiento no es un don natural del hombre.

Vamos a ello. Primera consideración: la escisión entre teoría y práctica no es tal. Ortega lleva años combatiendo los dualismos, epistemológicos y ontológicos; lleva años caminando hacia un justo medio o tierra de nadie, en algún lugar filosófico, aún inexistente y que, por tanto, él trató de inventar, ubicado entre todos los extremos. Tras el fallido, o cuanto menos polémico e incomprendido, intento de *El tema de nuestro tiempo* (1923), en *Qué es filosofía* (1930) Ortega ensayó de nuevo la manera

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 302.

de abolir la perenne dualidad que desdobla la vida en *vida contemplativa* y en *vida activa*. Mas tampoco le fue bien del todo. Apenas diez años después, lo que va de 1930 a 1939, Ortega lo intentaría de nuevo. Es la tercera y definitiva.

En *Ensimismamiento y alteración* (1939) Ortega postuló otra vez la unión de la *teoría* y la práctica. Desde hacía años Ortega estaba persuadido de que la única manera de evitar el extremo del idealismo y su desdén hacia la práctica, y del practicismo y su menosprecio de la teoría, pasaba por la simultánea afirmación de que sin "acción" no hay teoría, y de que sin teoría no hay "acción"[b]. Pero nuestra idea es que la causa de que Ortega hubiera fracasado hasta la fecha en su empeño se debía a la carencia de un marco conceptual que le permitiera unir sin confundir, y subsumir sin diluir, la teoría y la práctica; y de que en cambio en *Ensimismamiento y alteración* tuviera el éxito anhelado es que ya disponía de él.

Así, en esta ocasión, cuando se pone manos a la obra, Ortega dispone de las nociones de "ideas" y de "creencias", muy perfiladas ya entre 1935 y 1940; y de la inédita distinción entre "ensimismamiento", "acción" y "alteración"[26].

De la "acción" Ortega dice que está insolublemente unida con el "ensimismamiento"; y de la "alteración" que es como un "andar a golpes" con

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 303.
[b] Cfr. 5, EA., p. 304.

las cosas, impremeditado e irreflexivo[a]. Según Ortega, no puede hablarse de "acción" sino en la medida en que está regida por el previo "ensimismamiento"; del mismo modo que tampoco puede hablarse de "ensimismamiento" si no es para proyectar una "acción" futura. En resumidas cuentas, y gracias al distingo entre "acción" y "alteración", Ortega postula que no hay "acción" auténtica sin pensamiento, ni auténtico pensamiento que no esté referido a una "acción"[a].

Pero además, para que el contenido de tan ambiciosa afirmación (no hay "acción" auténtica sin pensamiento, ni auténtico pensamiento que no esté referido a una "acción") no quedase en un querer y no poder, o en un querer como pintar, Ortega echó mano de lo que iba camino de convertirse, si acaso ya no lo era, en la piedra angular de su filosofía: el par de "ideas" y "creencias". Con esta otra serie de conceptos Ortega proporcionó engaste antropológico a lo que de otro modo corría el riesgo de no ser sino un buen y hermoso deseo antidualista. El resultado que obtuvo fue éste[27]:

- Primero: el hombre está perdido en las circunstancias en donde vive, se siente náufrago en ellas. Es el momento de la "alteración". Las "creencias" están rotas.

- Segundo: el hombre se retira a su intimidad –esto es, el hombre se "ensimisma"– para

[a] Cfr. 5, EA., p. 308.

revisar las "creencias" rotas por el envite de las circunstancias, y para formarse nuevas "ideas" acerca de las cosas y de su posible dominación.

- Tercero: el hombre sale de sí mismo, se sumerge de nuevo en el mundo y actúa en él desde sí y conforme a su plan preconcebido, que son las "ideas" [a].

Con lo cual ya vemos, y ésta es la segunda de sus tres consideraciones acerca de este género de hacer que es el "ensimismamiento", que en opinión de Ortega el hombre no vive para pensar, como si ello fuera su razón de ser o como si él fuera "cosa pensante" o "animal racional", sino que piensa para vivir. El pensamiento surge como reacción del hombre que se siente náufrago en las circunstancias de su vida. Otra vez la vida, cuyo último estrato o máximo radicalismo es la necesidad y la carencia, convierte a todo cuanto acontece en ella en *prágmata*. Incluido el pensamiento. Y, así, el pensamiento, en cuanto *prágmata*, se convierte en una "función" necesaria para la vida primero porque acomoda al hombre a su medio, y segundo porque subsana la ruptura de las creencias.

Finalmente, y al hilo de lo anterior, este "algo" llamado "ensimismamiento" en que "consiste" este género de "hacer" que es el pensamiento, dice Ortega, no se trata de una potencia o de una facultad

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 308.

perfecta, dada *ab initio* al hombre y pronta a ser usada y ejercitada[b]. El pensamiento, opina Ortega, no es una cualidad ingénita; sino una penosa fabricación y una conquista, un "esfuerzo milenario de muchos milenios"[c]. Lo único que el hombre tiene siempre es la necesidad de pensar, pero no los modos de satisfacerla[d]. El pensamiento para Ortega tiene un carácter eventual y dramático. A Ortega le parece una "injusticia mayor" atribuir a la naturaleza humana el repertorio de actividades intelectuales que el propio hombre, con tanto esfuerzo, ha logrado agenciarse[e].

Ortega, "desnaturaliza" el pensamiento, primero dándole la "magnitud pragmática" que tiene[f], y para ello razona así, en contra de la tradición filosófica[g]. Si el hombre fuera animal racional y estuviera dotado de una vez para siempre de pensamiento, el hombre estaría seguro de ser sí mismo; pero el caso, dice Ortega, es que el ser del hombre no está hecho ni definido, sino que es tarea para sí mismo. Además, si el pensamiento fuera una facultad dada de una vez al hombre, el hombre estaría seguro de poder ejercitar su pensamiento de manera adecuada; pero el caso, dice también Ortega, es que el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto y que la inteligencia no es cosa que se pueda "profesionalizar"[h].

---

[a] Cfr. 5, EA., p. 304.
[b] Cfr. 5, EA., p. 308.
[c] Cfr. 5, EA., p. 305.
[d] Cfr. 5, TDP., p. 530.
[e] Cfr. 5, TDP., p. 530.
[f] Cfr. 5, TDP., p. 538.
[g] Cfr. 5, EA., p. 304.
[h] Cfr. 12, SRHL., p. 244.

Para colmo, la eventualidad y el dramatismo del pensamiento no estriba solo en su insuficiencia[a] -dice Ortega que el hombre más que *homo sapiens* habría de ser llamado *homo insapiens*[b]- sino también en el carácter reversible de su adquisición. Ser hombre, explica Ortega, es estar siempre a punto de no serlo. El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. Al hombre, dice Ortega, le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*[c]. Ser hombre, así comienza Ortega su libro *Historia como sistema*, es ser algo extraño[d]. El hombre no tiene una esencia que ejecutar en su existencia[e]. El hombre tiene en vilo su propia existencia y ha de llevarla en peso[f]. Nada le es seguro al hombre más que la inseguridad[g].

De ahí, concluye Ortega, que el pensamiento, ya que ninguna adquisición humana es firme, no sea definitivo[h]. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, afirma Ortega, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha llegado a serlo un buen día y otro día podrá dejar de serlo[i]. Tampoco el pensamiento, que además de "magnitud pragmática" tiene "magnitud histórica", es de una vez para siempre.

---

[a] Cfr. 4, PVF., p. 109.
[b] Cfr. 5, EA., p. 307.
[c] Cfr. 5, EA., p. 305.
[d] Cfr. 6, HS., p. 13.
[e] Cfr. 12, LM., pp. 53 y ss.
[f] Cfr. 12, LL.MM., p. 39.
[g] Cfr. 5, EA., p. 305.
[h] Cfr. 5, EA., p. 305.
[i] Cfr. 5, TDP., p. 338.

Por lo tanto, y a modo de indicación sumaria de la primera parte de nuestro análisis, recordemos que ese "algo" llamado pensamiento es el "ensimismamiento", que el motivo que lo desencadena es la ruptura de las "creencias", y que su finalidad es la elaboración de "ideas". Nos queda, finalmente, vérnoslas con el último de los ingredientes que Ortega nos señaló en su esquema: el *con* o instrumento o medio de su realización. Con ello acabaremos esta sección[28].

c) El medio o instrumento de este "hacer".

En este sentido, aun sin ser ni mucho menos psicologista[29], Ortega dice que las "ideas" son imaginación y fantasía. Cuando el hombre se "ensimisma" segrega un "mundo interior" que no es sino un "mundo imaginario"[30]. Las "ideas", lo intelectual y, por tanto, lo verdadero, incluso lo científicamente verdadero, dice Ortega, es pura fantasía[a]. En el Pensamiento, explica Ortega, concurren actividades psíquicas: percibir, recordar, abstraer, inferir... que son todas ellas, en cuanto manipulación de la imaginación, operaciones fantásticas[b]. De hecho, la ciencia, como la filosofía y la poesía, es fantasía[c], si bien, reconoce Ortega, hay diversos tipos de fantasía, y la ciencia[d], más aún, la lógica[e], es un tipo específico de fantasía consistente en la exactitud[31].

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 394.
[b] Cfr. 5, TDP., p. 526.
[c] Cfr. 5, IC., p. 403.
[d] Cfr. 5, IC., p. 394.
[e] Cfr. 5, TDP., p. 527.

Pero una cosa es que la psicología sea instrumento del Pensamiento, y otra distinta la posición psicologista de quienes reducen el Pensamiento a psicología. Lo que realmente define un "hacer", dice Ortega, es su finalidad, y ésta en el caso del Pensamiento es el restablecimiento de la "orientación" del hombre en medio de las circunstancias de su vida, y también de su pauta de comportamiento respecto de las cosas, una vez rotas las "creencias". Por tanto, para Ortega, que distingue entre "acción" (voluntaria) y mecanismo (automático)[a], el Pensamiento no se agota en las funciones psicológicas que se disparan automáticamente, sin la intervención inmediata de la voluntad, cuando el hombre voluntariamente se pone a pensar. Con lo cual, de camino a saldar las cuentas con el psicologismo, y después de haber afirmado que el Pensamiento es una función indispensable para la vida, Ortega también ajusta las cuentas con el biologismo.

Así es como en el tramo final del largo análisis que venimos haciendo de este género de "tarea" que es el pensamiento, hemos ido a tropezar con la raíz de la "consistencia" fantástica que a la postre Ortega atribuyó a la teoría, lo cual constituye, no nos cabe la menor duda, un punto de capital importancia para entender por qué nuestro autor, que durante tanto tiempo, en sus envites contra el escepticismo, se ha resistido a aceptar que la verdad sea una invención o

---

[a] Cfr. 12, SRHL., pp. 277 y ss.

un producto del hombre, terminó admitiendo el carácter irracional (o imposible) de la realidad, y el carácter irreal de la verdad. Vayamos por partes.

Mientras Ortega se mantuvo firme en la tradicional correlación entre el Ser y el Pensar, recordemos por ejemplo su primera teoría de las "creencias", también se mantuvo firme en la independencia de la realidad y de la verdad respecto del sujeto, de modo que una y otra independencia había de ir cogida la una de la mano de la otra, pues, de lo contrario, no había manera de escapar del subjetivismo. Pero hubo un momento en el que Ortega sustituyó a Parménides por Heráclito y la metafísica tradicional por la historia, y al hablar de la "vida de cada uno" como la "realidad radical" ya no empleaba el participio *factum* sino el gerundio *faciendum*[a].

Entonces Ortega hubo de confeccionar una epistemología no eleática, capaz de hacerse cargo del acontecer de la realidad sin cosi-ficarla[b]. A partir de ahí, para librarse de las calendas intelectualistas de los griegos, admitió el carácter fantástico de las ideas; explicó que éstas eran un tipo de imaginación exacta, una especie de "plano topográfico" para orientarse en ella[c]; y consintió consecuentemente en el carácter "doméstico" de la

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 32.
[b] Cfr. 6, HS., p. 31.
[c] Cfr. 5, IC., p. 404.

verdad, que siempre es un caso particular de lo fantástico[a].

Pero en absoluto incurrió Ortega en esa forma de escepticismo o de "modernidad superlativa" que es el subjetivismo, y para librarse también de las calendas idealistas de los modernos afirmó el carácter independiente de la realidad respecto del sujeto[32]; y mantuvo simultáneamente la capacidad del hombre para acceder a la realidad; solo que éste no era de modo intelectual sino pragmático. Así, Ortega explicó que

- las cosas primariamente no nos son *cogitatas* sino *prágmatas*, y que la inmediata relación del hombre con el mundo no es "reparar en" sino "contar con";

- el Conocimiento es un tipo de "ocupación" o de "hacer" al que el hombre se dedica después de haberse inventado e instalado en la "creencia" del ser (como cosa que hay y no como acontecimiento que sucede)[b];

- el Pensamiento es el ajuste intelectual que el hombre hace con su derredor[c].

Con lo cual, habida cuenta de esta doble operación, al declarar el carácter fantástico de las ideas y de la verdad, Ortega contraviene la tradicional correlación entre el Ser y el Pensar,

---

[a] Cfr. 5, IC., p. 394.
[b] Cfr. 5, PTD., p. 532.
[c] Cfr. 5, PTD., p. 538.

deshaciéndose así de la ontología clásica; y también, al distinguir el Pensamiento del Conocimiento, abre la posibilidad a un ajuste intelectual a la realidad que no sea eleático y que por tanto respete su sustancia histórica, y al distinguir entre *cogitata* y *prágmata* pone al hombre a salvo del solipsismo de la conciencia.

Lo que Ortega desabrocha con ademán idealista, después lo abrocha con gesto pragmático. Que la relación inmediata del hombre con el mundo ya no sea intelectual, no implica que el hombre y el mundo queden embragados, como dos ruedas dentadas sin engranar entre sí. El ajustamiento del hombre a las circunstancias no tiene un sesgo intelectual sino pragmático. Que la realidad sea irracional y la verdad fantástica, no implica que aquélla ya sea inaccesible para el hombre, y ésta superflua trivialidad.

Puede ahora comprenderse correctamente, aliviándolo así de la sospecha de tácito idealismo que a veces pesa sobre su epistemología, que Ortega explique que las ideas no salen de las cosas por "abstracción comunísima" para entrar después en la cabeza, sino que, al revés, salen de la cabeza y van entonces a las cosas. Es cierto, dice Ortega, que las ideas no están en el mundo más que cuando el hombre las introduce en el mundo, y que no están en su cabeza más que cuando el hombre las inventa.

Así, explica Ortega, pensar no es "sacar", sino más bien "meter"[a], y a su juicio el ejemplo más sublime de esto es la "Nada": la mayor invención humana, el triunfo más excelso de la fantasía y el concepto más esencialmente "poético" de todos[b]. Pero también es cierto, ya lo hemos visto, que lo que Ortega desabrocha por un lado con ademán idealista, lo abrocha por el otro con gesto pragmatista, de manera que el hombre y el mundo están en inmediata relación.

Habida cuenta de esta concepción del conocimiento, no procede, por tanto, dice Ortega, afirmar que lo Real tenga a la fuerza los caracteres de lo racional. No procede, pues, creer que lo Real tenga que ser exacto como lo es lo racional. La exactitud racional, dice Ortega, es fantástica, pero no real. Ortega trunca, o al menos cuestiona, la ineludible necesidad de que lo real tenga que ser racional. No tiene por qué ser así. No está escrito que sea así. Incluso, afirma Ortega irónicamente, por lo menos y hasta ahora, lo Real se ha comportado con el hombre como si de suyo fuera ininteligible[c].

Que lo Real sea racional fue la jugada de Parménides, que proyectó sobre lo Real los caracteres del pensar lógico porque antes creía que el pensar lógico es una proyección de lo Real sobre la mente humana[a]. Que lo Real sea racional es el producto de eso que Ortega denominó Conocimiento, y que es un

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 230.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 230.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 205.

tipo de pensamiento lógico que se pregunta por el Ser de las cosas después de "suponer" que las cosas tienen la misma característica de identidad y de fijeza que tienen los conceptos[b]. El Conocimiento es un tipo de pensamiento lógico que parte de la "creencia" de que lo Real y el Pensamiento están constituidos por el mismo atributo esencial de la fijeza. Pero veremos de inmediato que lo real es justamente lo opuesto de la fijeza: suma "agilidad" y máxima "actualidad".

---

[a] Cfr. 8, p. 211.
[b] Cfr. 5, TDP., p. 532.

1

Entre las que hemos citado, se han incluido aquellas que, por ejemplo, Ortega consideró que eran de capital importancia para comprender la filosofía de la primera mitad del S. XX (Cfr. "Medio siglo de filosofía" en Revista de Occidente n°. 3 (1980), p. 15), así como otras que el propio Ortega, tan poco dado a desvelar sus fuentes y a escribir con un "estilo ensayístico y *libertino*" que aprendió de Simmel, "sin notas ni citas ni referencias" (Cfr. J. Zamora, 2002, p. 53), no obstante, citó en ocasiones al "conversar" con sus predecesores filosóficos.

2

Según hemos anotado antes, la primera referencia de Ortega a estos libros data de 1935. En ella Ortega anticipa que ambos serán, respectivamente, un intento leal de sociología que no eluda las cuestiones radicales, y un ensayo de *prima philosophia* (Cfr. 6, HS., p. 44).

La segunda referencia fue en 1940 en el "Prólogo" de *Ideas y creencias*, en donde Ortega dijo de sí mismo que andaba rodando por el mundo hacía cinco años, parturiento de dos gruesos libros: *Aurora de la razón histórica*, un gran mamotreto filosófico, y *El hombre y la gente*, un gran mamotreto sociológico, que habrían de condensar su trabajo de los últimos lustros, pero que, por estar enfermo y alejado de las bibliotecas, no sabía cuándo los podría acabar, así que, por el momento, publicaba como anticipo, aunque en redacción primitiva, el primer capítulo de *Aurora* (Cfr. 5, p. 379).

Las siguientes referencias de Ortega a la próxima aparición de alguna gran obra ya son a propósito del tan traído y llevado "Epílogo" a la *Historia de la filosofía* de J. Marías, del que anunció a partir de 1944, y tras tres años de espera, que sería un volumen que finalmente se publicaría a parte del trabajo de J. Marías, que tendría entre cuatrocientas y setecientas páginas y que sería, a juicio del propio Ortega, el más importante de todos sus libros.

Al final, aquel empeñativo proyecto quedó reducido a un trabajo de pequeña extensión publicado

en 1953 en el tomo homenaje a K. Jaspers, con el título "Fragmentos sobre el origen de la filosofía" (Cfr. 9, p. 347) y en el que, no obstante, a dos años de su muerte, Ortega hizo dos referencias más a sus dos viejas promesas, aportando algún detalle más sobre sus contenidos. Así, anticipa que en *El hombre la gente* –su doctrinal sociológico- se ocupará sistemáticamente del lenguaje (Cfr. 9, p. 385), y que en *Aurora de la razón histórica* –su doctrinal historiológico- se ocupará de las "categorías del contexto" (Cfr. 9, p. 394).

Entre 1944 y 1953 Ortega hizo tres referencias más a *Aurora de la razón histórica*: una en 1946, en "La reviviscencia de los cuadros" anunciando un nuevo capítulo de aquella obra, llamado "Principios de una nueva filología" (Cfr. 8, p. 493); otra en 1947, en *Idea de principio en Leibniz*, previendo que en ella explicará la distinción entre los "creadores de una tierra", por ejemplo, Descartes, y los "inquilinos" de ella, por ejemplo, Pascal; y la última en 1948 en "Una interpretación de la historia universal" (Cfr. 9, p. 83).

A la postre, de estas dos obras tenemos la edición para Alemania, Holanda y Estados Unidos, casi terminada, de *El hombre y la gente*, que P. Garagorri publicó póstuma en 1957 (Cfr. 7, pp. 69 y ss.). Y nada más. De *Aurora de la razón histórica*, el mismo P. Garagorri dijo en 1962 que no había sido encontrado entre la obra aún inédita de Ortega (Cfr. 8, p. 493), y de hecho, salvo un breve artículo de 1935 (Cfr. 12, pp. 326 y ss. El copilador ha colocado dicho artículo como "Apéndice III" de "Sobre la razón histórica" [Lisboa, 1944]. Nada dice sobre que estas páginas [que encontró manuscritas y mecanografiadas en el archivo de Ortega] corresponden a un artículo publicado en la *Frankfurter Zeitung* en 1935 y en *Living Age* en 1936 [Cfr. J. Zamora Bonilla, p. 582]) nada hay publicado con el nombre de *Aurora de la razón histórica* en las *Obras Completas*.

¿Qué fue de este libro? ¿qué pasó con él? ¿cómo es que no se ha encontrado ningún rastro de él en el archivo de Ortega? ¿no es raro que no apareciera su borrador, junto con el de otros trabajos de la última etapa de Ortega, también inacabados? J. T. Graham confirma, en efecto, la existencia de un libro llamado *Aurora de la razón histórica*, en el que Ortega comenzó a trabajar en la primera mitad de la década de los años treinta.

En primer lugar, prueba de ello, dice J. T. Graham, es el testimonio de J. Gaos en 1950 diciendo que en 1936 él vio en las oficinas de la editorial Revista de Occidente un libro manuscrito de Ortega titulado *Aurora*; y también el testimonio de A. Gaete en 1960 diciendo que él había visto en el despacho de Ortega una gruesa carpeta titulada *Aurora*, pero que solo contenía las cuarenta páginas del ensayo *Historia como sistema* (Cfr. J. T. Graham (1997), p. 101).

Y en segundo lugar, el hallazgo de J. T. Graham en el archivo de Ortega de un "caótico batiburrillo" microfilmado de notas, extractos, reflexiones y bibliografía, datable en 1934, bajo el título de *Aurora*.

A la vista de estos nuevos datos, y de los otros ya sabidos, J. T. Graham plantea acerca de este misterioso libro que:

- Quizás Ortega escogiera la palabra de *Aurora* por las implicaciones de primer alumbramiento o de esfuerzo primero que tiene su significado. Pero en tal caso, ¿serían suficientes sus dos cursos titulados "Sobre la razón histórica" para justificar la aurora o el amanecer de una nueva razón?. J. T. Graham cree que no, y que si, dicho amanecer consiste solo en estas lecciones, experimentaríamos la misma decepción que con la "razón vital" respecto del *Tema de nuestro tiempo*, la cual solo fue apuntada, pero no explicada (Cfr. J. T. Graham (1994), p. 273).

- Quizás Ortega denominara con el título de *Aurora* no un libro concreto sino un proyecto de varios escritos con nombres más o menos similares o diferentes. Pero J. T. Graham desestima que *Aurora* se fuera desmembrando en otros trabajos particulares -algunos de los cuales, los más importantes, quedaron inéditos en su archivo y han sido conocidos póstumamente- a pesar de que eso es lo que ocurriera con *Historia como sistema* y con *Ideas y creencias*, ya que en todos ellos, incluidos "Origen y epílogo de la filosofía", *Idea de principio en Leibniz* y "Una interpretación de la historia universal", como acabamos de ver, Ortega

> remitía repetidamente a *Aurora* como una obra distinta e independiente, aún a medio elaborar (Cfr. J. T. Graham [1997], p. 103).

En cambio, su tesis es que Ortega al filo de 1950 estaba decidido a publicar, junto con *El hombre y la gente*, un libro o incluso una colección de libros con el titulo *Aurora de la razón histórica*, para cuya composición, entre otros, emplearía el material de sus recién dictadas lecciones de 1948 sobre Toynbee (Cfr. J. T. Graham [1997], pp. 123 y s.). No obstante, de aquel posible manuscrito nada se sabe, y a estas alturas, dice J. T. Graham, es difícil que se averigüe algo más (Cfr. J. T. Graham [1997], pp. 126). Con lo cual, finalmente, aunque es mucho lo que nos ha aclarado, tampoco él tiene respuesta para el enigma *Aurora de la razón histórica*.

3

Bien merecen su trascripción literal estas palabras de P. Cerezo, las últimas de su estudio, acerca del silencio de Ortega:

> "Pero no hay palabra que no tenga su propio envés de silencio. Y Ortega también calló; a tiempo, a veces, y a destiempo, otras, en un silencio tanto más elocuente por lo clara y lúcida que había sido siempre su palabra. ¿Por qué calló Ortega? ¿Fue el suyo un silencio cómplice y culpable, o el reconocimiento de haber quebrado su palabra?... (…) En 1936, según creo, Ortega había perdido su palabra. Desde su regreso a España –un profundo error volver en aquellas condiciones que acabaron por mixtificar incluso su silencio-, se puso a escribir libros de filosofía –lo que dudaban algunos que pudiera hacer-, excelentes libros de filosofía en los que faltaba, sin embargo, el pálpito y el aliento de aquella realidad circunstancial, que atravesaba, como un aire limpio, de parte a parte, su mejor obra. A partir de la guerra, Ortega quedó liquidado como intelectual y solo podía subsistir como filósofo profesional *in partibus infidelium*; pero los infieles de ahora, lo eran de otro pecado, no ya contra la cultura sino de lesa patria. El lamento

que se le escapó a Ortega… no podía imaginarse hasta qué punto era rigurosamente cierto. Ortega como intelectual había muerto en la muerte colectiva de España" (pp. 426 y ss.)

4

Es el caso de J. T. Graham, que ha dedicado un esmerado volumen al estudio del pensamiento histórico y sociológico de Ortega con la intención de suplir, sobre todo en el caso de la *Aurora de la razón histórica*, la carencia que Ortega, al no terminar su libro de sociología y ni siquiera esbozar su *philosophia prima*, ocasionó en su propia obra. J. T. Graham termina su infructuosa indagación acerca del destino de *Aurora de la razón histórica* haciendo un ensayo de cuál hubiera sido, a su entender, el contenido e incluso la secuencia de sus partes: el breve artículo "Aurora"; algunas partes de sus dos cursos "Sobre la razón histórica"; *Historia como sistema* entero; íntegro "Historiología" y algo de "Unas lecciones de metafísica"; algunas partes de *La rebelión de las masas* con la teoría de las generaciones y de las crisis históricas; una gran parte de *Una interpretación de la historia universal*; quizás algunas partes de historia de la filosofía, por ejemplo acerca de los principios en *Idea de principio en Leibniz* y de la dialéctica en "Origen y epílogo de la filosofía"; y finalmente algunas partes proféticas sobre la unidad de Europa y Occidente, tomadas de *La rebelión de las masas*, "Meditación de Europa" y "El porvenir del hombre actual" (Cfr. J. T. Graham [1997], pp. 124).

5

Sin querer decir con ello que tenga nuestra misma "perspectiva pragmática" de estos años últimos de la vida de Ortega, porque no la tiene, sí diremos que el relato que J. Lasaga hace de este periodo final de la carrera de Ortega, indirectamente nos confirma en nuestra específica visión pragmatista y en nuestra particular opinión de que Ortega prefirió la puesta en práctica de su "razón histórica" a su puesta en limpio. Así, por ejemplo, revelando el cariz eminentemente práctico de estos años, dice J. Lasaga que a su regreso de Argentina Ortega "aplicó" el método narrativo de la razón histórica a dos

núcleos, uno de problemas filosóficos y otro de personas y "asuntos" Cfr. 2003, p. 155).

Algo parecido nos ocurre con J. de Salas cuando reclama más atención para el último periodo de la vida de Ortega. En su opinión, ha sido muy estudiado cómo fue la recepción orteguiana de E. Husserl, atendiendo a la época de *Meditaciones del Quijote*, y después la recepción de M. Heidegger, a partir de *Qué es filosofía*. En cambio, dice J. de Salas no se ha prestado suficiente atención a este periodo último, en el que Ortega está primordialmente interesado por la "aplicación" del método de la "razón histórica", en el cual la noción de creencia es ciertamente central (Cfr. 2003, p. 15). J. de Salas distingue tres grandes núcleos de preocupaciones en los cuales Ortega hizo tal aplicación: análisis de vidas individuales, análisis de actividades y la reconstrucción de nuestra historia intelectual (Cfr. 2003, p. 17).

Asegura J. Lasaga que Ortega al final de su vida no dejó de sentir interés por la filosofía (Cfr. 2003, p. 158), como algunos especulan, y cuenta la anécdota de Octavio Paz con el filósofo, diciéndole dos años antes de morir que la única actividad posible en el mundo moderno era el pensamiento. Refiere J. Lasaga que Ortega le dijo a Octavio Paz: "Aprenda el alemán y póngase a pensar. Olvide lo demás" (Cfr. 2003, p. 159).

Sí nos parece que la recta final de la filosofía de Ortega estuvo tan condicionada por su circunstancia como lo había estado en todo su transcurrir anterior. Seguramente, si la circunstancia hubiera sido otra, el trabajo filosófico de Ortega durante su "segunda navegación" no hubiera tenido una hechura tan pragmática. Es decir, seguramente, si la circunstancia se lo hubiera puesto más fácil, Ortega no hubiera renunciado a poner en limpio la teoría de su "razón histórica".

Mas la misma circunstancia que le hizo crecer filosóficamente sin maestros, que le hizo retrasar tres o cuatro años el inicio de su "segunda navegación", que le hizo quizás tener oculta una de las fuentes de inspiración más importantes de su filosofía; también le hizo vivir desde 1936 errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, lejos de las bibliotecas Cfr. 5, IC., p. 379), sin una práctica docente y académica estable y

suficientemente remunerada, y privado además de las mínimas condiciones indispensables para poder acabar sus dos ansiados libros, *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*.

Hablando de Ortega, no tanto en esta última época en general sino en el caso particular de *La idea de principio en Leibniz*, dice J. de Salas que de haber escepticismo en él, ello no significaría que también hubiera pesimismo (2003, p. 23). Tomándole la palabra, nosotros diremos que, no solo en *La idea de principio en Leibniz* sino en general en Ortega a partir de 1942, por no decir a partir de 1936, hay un creciente escepticismo en el filósofo, y un creciente cansancio y desesperanza en la persona.

6

A la postre, en cierto modo coincidimos con J. L. Abellán en aspectos importantes de nuestra visión de Ortega, como por ejemplo en la consideración de la manera como Ortega culminó su filosofía en un "historicismo total" en el que no pudo dejar de incluirse a sí mismo (Cfr. 1966, p. 125). No obstante, defiende J. L. Abellán que Ortega tenía demasiada fe en la filosofía y demasiado altruismo intelectual para caer en un subjetivismo infecundo. Tampoco nosotros diremos que Ortega, aunque renunciará a la voluntad de verdad, incurrió en el escepticismo, pero sí que debió sentir quizás miedo al comprobar cuáles eran las consecuencias de su filosofía madura y descubrir el problema pavoroso que suponía para la ontología una realidad sin fundamento en sí misma y sin garantías de poder ser posible. Además diremos que el historicismo, en efecto, consiguió lo que en primera instancia no logró el pragmatismo, pero ya veremos que si Ortega pudo llevar el historicismo hasta sus últimas consecuencias fue gracias a la estructura pragmatista de la propia realidad.

7

A este texto ya hemos aludido anteriormente. Con motivo del veinticinco aniversario del fallecimiento de Ortega, Revista de Occidente publicó estas páginas inéditas de Ortega, que en opinión de P. Garagorri, por usarse en ellas el género "autobiográfico", son el "superlativo de la razón histórica" (Cfr. Revista de Occidente nº. 3 (1980), p. 5).

8

De esto tenemos noticia por el propio Ortega, que si bien no dejó trazado con claridad el esquema de su obra, en dos notas a pie de página de lo ya redactado, en ambos casos hablando de Aristóteles, nos informa de la existencia de un tercer capítulo (Cfr. n. 1 p. 157) y nos remite al segundo (Cfr. n. 1 p. 189).

9

Sabemos también por P. Garagorri que en paralelo con la redacción de *El principalismo en Leibniz*, Ortega preparó "Del optimismo en Leibniz", el texto de una conferencia para la inauguración del XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián del 7 al 13 de abril de 1947, al que no asistió (Cfr. J. Zamora Bonilla [2002], p. 466), pero que finalmente fue publicada en 1948 por dicha asociación (Cfr. IPL. [1992], p. 335) y que con tan buen tino el mismo compilador ha incorporado como anexo a *Idea de principio en Leibniz* desde su primera edición en 1958.

10

En un reciente trabajo de C. Villoria, al que ya hicimos referencia anteriormente, hemos sabido que en la poca literatura que *La idea de principio en Leibniz* ha generado hay dos interpretaciones diversas de la obra. Una que sigue las indicaciones de Ortega acerca de su escrito, y según las cuales estamos ante un trabajo sobre Leibniz, trazado en cuatro partes, tal y como hemos explicado; y otra que piensa que se trata de un texto episódico de Ortega inspirado por la idea heideggeriana del ser como sustancia, a la cual contrapone la idea del ser como posición del pensamiento (Cfr. 2003, p. 47).

No sabemos si J. de Salas se inclina más por la segunda que por la primera de las dos posibilidades; lo que sí es verdad es que hace la afirmación de que *La idea de principio en Leibniz* debe interpretarse, además de en clara continuidad con *Origen y epílogo de la filosofía* del propio Ortega, dato con el cual estamos completamente de acuerdo, en un marco de respuesta a E. Husserl, en concreto a su obra *La crisis de las ciencias europeas* (Cfr. 2003, p. 18).

En cambio, la tesis de N. R. Orringer es que Ortega para su crítica de Aristóteles en *La idea de principio en Leibniz* estuvo influido por *De la esencia del fundamento* de M. Heidegger (Cfr. "La crítica a Aristóteles de Ortega y sus fuentes", en Durán, M. (ed.), *Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset*, México, 1985).

Por su parte, C. Villoria rastreando las fuentes alemanas empleadas por Ortega en *La idea de principio en Leibniz*, aunque reconoce la presencia de W. Dilthey, E. Husserl y de M. Heidegger, opina que la principal influencia es de los neokantianos Cohem y Nartop.

Somos conscientes de que, en principio, estas visiones de *La idea de principio en Leibniz*, aunque no las creemos contradictorias entre sí y tampoco con la nuestra, se alejan bastante de la opinión de que Ortega para este trabajo contó elusivamente con parte de la filosofía de J. Dewey, y en particular, nos atrevemos a decir, con su obra *La búsqueda de certeza*. Mas, sinceramente, no vemos inconveniente en que Ortega contara con tal diversidad de fuentes: W. Dilthey, E. Husserl, M. Heidegger, Cohem, Nartop y J. Dewey, máxime sabiendo además que entre todas ellas hay una proximidad cronológica que lo permite sin dificultad de ningún tipo.

Así, hay pasajes de *La idea de principio en Leibniz*, sobre todo, los referentes a la manera como la evolución de la ciencia moderna y contemporánea ha incidido en la situación actual de la filosofía, que recuerdan a trabajos anteriores de Ortega sobre esta misma cuestión, datables entre 1929 y 1937, tales como las series de artículos "Por qué se vuelve a la filosofía" de 1930 y "Bronca en la física" de 1937, y la segunda conferencia de *Qué es filosofía* de 1929. No es de extrañar que Ortega durante estos años finales de la década de los veinte y los primeros de la década de los treinta conversara con las obras de E. Husserl *Lógica formal y lógica transcendental* de 1929 (de la cual hizo una referencia en *Sobre la razón histórica* en 1941), y *La crisis de las ciencias europeas* de 1936 (a la cual alude J. de Salas).

Así, también hay pasajes de *La idea de principio en Leibniz* en los que el propio Ortega refiere el proyecto de investigación del problema

del Ser que él planteó a mediados de los años veinte en su cátedra de metafísica, del cual fueron frutos sus escritos sobre Hegel (1928) y sobre Kant (1929). Tampoco es de extrañar que Ortega durante estos mismos años conversara con las obras de M. Heidegger *Ser y tiempo* de 1927 (como es claro y manifiesto para la inmensa mayoría de los estudiosos) y *De la esencia del fundamento* de 1929 (como indica N. R. Orringer), y que ambas influyeran respectivamente en su concepción de la ontología.

Dice C. Villoria que el asunto principal de *La idea de principio en Leibniz* es la tesis de que el ente no tiene figura (Cfr. 2003, p. 48), de que el ser, en particular, y el conocimiento, en general, es "posición" del sujeto (Cfr. 2003, p. 57), de que de la realidad natural el hombre no tiene imágenes más que cuando él las crea con su imaginación, y que tal concepción del ser es de índole neokantiana. Mas ya sabemos que esta idea del ser como "posición" de un sujeto teorizante data de "Filosofía pura" en 1929. Con lo cual, no nos extraña que Ortega durante estos años también conversara con Cohem y Nartop, como dice C. Villoria, o más probablemente con Hartmann, como dice P. Cerezo.

De ser todo esto así, nada hay de particular en que puedan reconocerse tantas influencias distintas en *La idea de principio en Leibniz*, y en que Ortega, por tanto, durante estos mismos años, y también para la redacción de su obra, además de conversar con E. Husserl, con M. Heidegger, con N. Hartmann, con Cohem y con Nartop... conversara con J. Dewey, y en que además de confrontarse con *Lógica formal y lógica transcendental* de 1929, con *La crisis de las ciencias europeas* de 1936, con *Ser y tiempo* de 1927 y con *De la esencia del fundamento* de 1929, se confrontara con *La búsqueda de certeza*, curiosamente también del año 1929, y cuya elusiva presencia ya la hemos reconocido en *Qué es filosofía* de 1929.

Mucho nos llaman la atención aquellas interpretaciones de Ortega que reducen su filosofía a la influencia de un solo autor o de una sola escuela de pensamiento. A nuestro juicio, quizás lo más meritorio de Ortega sea precisamente su capacidad para haber sabido aglutinar no pocas ideas filosóficas -algunas incluso contrapuestas entre sí- en una visión unitaria del hombre y, por tanto, en su caso también del ser.

De ahí que, en nuestra opinión, no haya ninguna necesidad imperiosa de poner a Ortega bajo un solo patronazgo filosófico. A nuestro parecer, tan erróneo sería afirmar que Ortega es un idealista o un fenomenólogo como que es un pragmatista o un historicista, sin matices de ningún tipo. Ya lo hemos dicho anteriormente, cuando así se procede, el pensamiento de Ortega siempre nos parece insuficiente en su crítica e incompleto en su propuesta. En cambio, contemplada con una visión respetuosa con el espíritu profundamente "centrifugador" de Ortega, su filosofía se nos muestra pletórica.

Así es que nuestra visión de *La idea de principio en Leibniz*, aunque alternativa (o mejor complementaria) a la expuesta por la mayoría de los estudiosos, no nos parece disonante del modo como Ortega hizo su filosofía, ni contextualmente imposible a la vista de los datos que acabamos de exponer.

11

Cfr. 8, p. 212. Aunque originariamente la expresión procede del filósofo inglés F. Bacon, quien decía que los *idola tribu* son aquellos hábitos naturales de creencia con los que se prejuzga la naturaleza, W. James también la empleó en Pragmatismo, al comienzo de la lección cuarta, refiriéndose a la noción racionalista de verdad (Cfr. R. del Castillo, 1997, p. 71).

12

En este sentido, y para no perder el hilo deteniéndonos en demasiadas cuestiones colaterales, basta con hacer ver que Ortega descubre una antinomia importante y de graves consecuencias en la axiomática de Euclides. Es el caso del axioma octavo acerca de la igualdad de las magnitudes. La línea, la recta, el ángulo... han sido definidas como una sucesión de puntos; pero resulta que el punto, que carece de magnitud, es, sin embargo, el elemento integrante de todas las magnitudes.

Así, resulta que el punto, por no tener magnitud no puede ser geométricamente igual, pero sí lo son las figuras geométricas, también compuestas de puntos. Además, y de nuevo a propósito del axioma octavo de Euclides, Ortega dice que la igualdad, definida tautológicamente como la coincidencia de

dos magnitudes, requiere la previa suposición de que toda magnitud puede ser transportada y superpuesta. Tal posibilidad dice Ortega que ha sido considerada, sin más, un axioma implícito y evidente, cosa que realmente no es así, y de ello, cita Ortega, da cuenta H. Poincaré (Cfr. 8, IPL., pp. 128 y ss., 138 y s. y 143 y ss).

13

Cfr. O. C. 8, DOL., p. 334. Es de suponer que Ortega creía que Leibniz estuvo a punto, o que al menos tuvo la oportunidad, de descubrir que el principio de no contradicción carece de primordialidad, aunque finalmente no lo hiciera. Si Leibniz hubiera continuado por el *filum meditandi*, en lugar de negar la contradicción que se le figuraba (el caso del número máximo y del continuo espacial) y de argumentar a partir del principio de no contradicción a favor de su imposibilidad, la hubiera aceptado y hubiera negado en cambio tal principio, dice Ortega, Leibniz se hubiera adelantado a su tiempo tres siglos

14

Cfr. 8, DOL., pp. 333 y s. En este punto en concreto, nos parece que Ortega fue filosóficamente hablando poco "cortés", es decir, que expuso con poca claridad el asunto que anda en juego. Un tanto crípticamente Ortega nos dijo al término del parágrafo 8 de la *Idea de principio en Leibniz*, que Leibniz trató "despiadadamente" a Descartes, que le negó la existencia de su innovadora analítica, que él no reduciría el espacio a número y que partiría para sus creaciones numéricas de teoremas espaciales (Cfr. 8, IPL., p. 99).

En efecto, Leibniz no admite la comunicación del género número y espacio sencillamente porque el espacio, dice él, es un "fenómeno", asunto que Ortega explica como de pasada en su conferencia sobre Leibniz. El fenómeno dice Ortega que es "la representación que el sujeto tiene de la auténtica realidad", pero dicha representación "es confusa y, por ello, irreductible al cabo al logicismo" (Cfr. 8, DOL., p. 333).

Por eso, explica Leibniz, que el continuo o la intuición espacial de la magnitud, es a la vez divisible e indivisible, no tiene partes pero puede

ser partido. Respecto del problema del número máximo, la dificultad estriba en que la intuición básica de la aritmética es el número, lo partido y diviso; pero resulta que el número máximo es indiviso y por tanto contradictorio con lo que es la numerosidad misma. Estos intríngulis lógicos, que atentan contra el principio de no contradicción, son los que obligaron a Leibniz a formular un segundo criterio de verdad, consistente en la comprobación de que el concepto mismo del sujeto es posible, es decir, que no envuelve contradicción.

15

Con agrado leemos en el último trabajo de B. Larrea, si bien desde un enfoque diverso del nuestro, que el papel de las "creencias" en la última etapa del pensamiento de Ortega ocupa un lugar central en el contexto de su "razón hermenéutica" (que dice ella en lugar de "razón histórica"), y que gracias a ellas logra la mediación entre vida y cultura, lo cual no es sino otro modo alternativo, aunque también muy orteguiano de plantear el mismo dualismo que nosotros venimos formulando en términos de teoría y práctica (Cfr. 2003, p. 182).

16

Anteriormente, en *Qué es filosofía*, al explicar la dimensión deportiva de la filosofía, la cual solo es una teoría del Universo, y no más, Ortega ya contrapuso, aunque sin demasiada precisión, las "creencias" a las "ideas", haciendo ver que eran distintas. Únicamente los griegos, que cometieron el error radical de "creer" en sus "ideas", confundieron las unas con las otras, desproveyendo a éstas de su carácter jovial, haciéndolas graves y terribles. Y es que el hombre, recuerda Ortega citando a Pío Baroja, en todo lo que cree, cree con la misma pasión, sea la anarquía o sea la Virgen del Pilar (Cfr. QF., pp. 344 y ss.).

17

Cfr. 5, IC., p. 388. En efecto, Ortega hizo de este asunto el problema central de su libro *Ideas y creencias*, pero bien sabemos que la cuestión es vieja, y que nuestro autor carga con ella sobre sus espaldas hace mucho tiempo. De hecho, averiguar cuál es la consistencia de la teoría, distinta e

irreductible de la actividad, ha sido el caballo de batalla de Ortega en su lucha contra el pragmatismo durante veintiséis años.

Como venimos insistiendo, la clave de la unión entre la *vida contemplativa* y la *vida activa*, en definitiva, entre Ortega y el pragmatismo, es la noción de "creencia" que nuestro autor ha empezado a reelaborar pragmáticamente en la segunda mitad de la década de los años treinta. A este respecto, *Ideas y creencias*, conectado con *Ensimismamiento y alteración* (1939) y con *Idea de principio en Leibniz* (1947), supone un momento resolutivo de gran importancia.

Al año de precisar cómo se articula la *vida contemplativa* y la *vida activa* (*Ensimismamiento y alteración*) Ortega define en *Ideas y creencias* la consistencia específica de las ideas, cosa que había intentando con "ademán platonizante", tras la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, en 1924 para disipar las sospechas de pragmatismo que se cernían sobre él en Argentina.

18

B. Larrea también descubre al filo de 1940 estos rasgos básicos de las "creencias": su carácter práctico y social e inconsciente. En su opinión, dice B. Larrea, las "creencias" tiene una naturaleza ejecutiva; las "creencias", afirma ella,

> "viven de ser aplicadas, se redefinen y constituyen en y a través de la acción sobre el mundo, al tiempo que la articulan" (2003, p. 189).

Respecto del carácter social e inconsciente, B. Larrea prefiere decir que las "creencias" tienen una "naturaleza preconsciente", matizando así el carácter general de su inconsciencia (Cfr. 2003, p. 185).

Por su parte, J. Lasaga, aunque no hace especial hincapié en el carácter social de las "creencias", si enfatiza suficientemente su carácter social (Cfr. 2003, pp. 145 y s.).

19

En *Idea de principio en Leibniz*, además de perfilar la teoría, introduciendo los términos de

"ideomas" y de "draomas", y desarrollando el carácter inconsciente y social de éstas últimas, Ortega la pone en funcionamiento, obteniendo excelentes resultados prácticos. Así, hemos visto:

- Que una "creencia" era para Aristóteles el "principio de los sentidos": los sentidos nos presentan lo Real.

- Que una "creencia" era para Descartes la tesis de la ontología tradicional: el Ser es "cosa" que hay.

- Que una "creencia" era para Leibniz el carácter inteligible del Ser: "lo real es posible" o racional.

Contra todas ellas Ortega fue arremetiendo, una tras otra, queriéndolas romper; o mejor, queriendo evidenciar la genuina condición de "creencias" que tales "principios" escondían debajo de su aparente evidencia o de su probada suficiencia lógica. A estas alturas de su carrera, observando el ejercicio que Ortega hace de ella, la "razón histórica" nos parece, si no identificada, al menos sí fuertemente asociada a la práctica de destapar las "creencias" y de distinguirlas de las "ideas".

En el caso de *Idea de principio en Leibniz* vemos a la "razón histórica" trabajando en cuestiones filosóficas, listando las "creencias", que no las meras "ideas", de los grandes Aristóteles, Descartes y Leibniz; y en el caso de otros escritos contemporáneos, por ejemplo sobre Goya, Velázquez y el Imperio romano, vemos a la misma "razón histórica" desentrañando otras áreas de la cultura con el mismo método de las "creencias" e "ideas".

En este sentido, y también para mostrar que la "razón histórica", consistente en la aplicación del par "ideas" y "creencias", no es una "herramienta" de uso exclusivo en filosofía, sino también en la historia e incluso en la sociología, es muy representativo el caso del Imperio romano, al cual Ortega lo hizo depender en su integridad, y a pesar de tantos y tantos avatares de la historia, de una sola "creencia":

> "el romano creía ante todo en su derecho y en el derecho en general" (9, CMC., p. 722).

También lo es el último diagnóstico que Ortega hizo de la crisis de su tiempo, al decir que éste era un tiempo en el que hombre occidental no tenía nada en lo que creer (Cfr. 9, PPHA., p. 663). Desde este prisma, ya advertimos en su momento de la necesidad de dirigir una mirada pragmática sobre el tramo final de Ortega, descubrimos que a medida de que transcurre el tiempo, los diversos aspectos de la obra de Ortega aparecen más engarzados, y es más evidente la cohesión interior de su pensamiento.

En torno del ejercicio de la "razón histórica", la investigación filosófica casi se hace una sola cosa con su dedicación a la historia, hasta el punto de no saber distinguir si lo que Ortega escribe es historia de la filosofía, filosofía de la historia o simplemente "historiología" (sobre este sentido fuertemente unitario de la obra de Ortega, considerando su producción filosófica, histórica y sociológica (Cfr. J. T. Graham, 1997, pp. ix y ss.).

20

Cfr. 8, IPL., p. 260. De esta manera, explica Ortega, sucedió en Grecia, en donde se hubieron de romper las "creencias tradicionales" para que Parménides y Heráclito fundaran la filosofía (Cfr. 9, OEF., pp. 410 y ss.), y también en el caso de Descartes, quien a diferencia de estos y del propio Aristóteles, creía en Dios, pero no en el Dios un poco "paganizado" y "aristotelizado" de Santo Tomás, cuyo primer atributo es la Razón, sino el Dios de Ockham, cuyo primer atributo, en cambio, es su voluntad libérrima y dejaba un mundo lleno de dudas (Cfr. 8, IPL., p. 263).

21

Recordemos que así definió en 1924 la consistencia específica de las ideas, que eran absolutamente irreales. El modo de ser de las ideas era una especie de virtualidad, un tipo de ser sin serlo en realidad; algo así como la manera de ser que tienen al quedar proyectadas en la superficie de un espejo (Cfr. 8, DRA, p. 375). Aunque Ortega apenas si explicó cuál era la consistencia de las ideas en *Idea de principio en Leibniz*, es verdad que ya lo había hecho en *Ideas y creencias* unos años antes.

Dado el esquema de nuestra exposición, hasta la última sección de este capítulo (Cfr. *El pensamiento es una "tarea"*) no nos ocuparemos de explicar sistemáticamente cuál fue la concepción que Ortega tuvo de la naturaleza de las ideas. No obstante, arriba hemos hecho referencia a la naturaleza fantástica de las "ideas", al explicar la evolución de las "creencias" en el paso de *Historia como sistema* a *Ideas y creencias*.

22

J. Dewey en el tan afamado capítulo sexto de *Lógica: Teoría de la investigación* (1938), acerca de la pauta de la investigación científica, explica el "carácter operacional" del significado de los hechos. Según J. Dewey, y se trata de una vieja y muy querida y original idea suya, la distinción entre el "hecho observado" y el "contenido ideacional" no es sino una división funcional del trabajo de la investigación, que considera el primero como un "existencial" y el segundo como un "no existencial", pero siendo los dos de carácter claramente "operacional". Las ideas, dice J. Dewey, son operacionales

> "en cuanto instan y dirigen ulteriores operaciones de observación; son propuestas y planes para actuar sobre las condiciones existentes, para sacar a la luz nuevos hechos y para organizar el conjunto de los hechos seleccionados en un todo coherente" (A. M. Faerna (2000), p. 125).

Y los hechos son operacionales en cuanto "no son autosuficientes ni completos en sí mismos" (A. M. Faerna (2000), p. 125), y así son capaces además de enlazar unos con otros "en la forma definida que se requiere para producir un fin determinado" (A. M. Faerna (2000), p. 126).

23

Es pertinente que hagamos ahora, al hilo de esta doctrina pragmática de Ortega acerca de la "duda", una referencia cruzada, y en principio quizás un poco chocante dada la heterogeneidad de los autores en cuestión, a W. Dilthey y a M. Heidegger por un lado, y a J. Dewey por el otro.

Sabemos que Ortega hizo reiteradamente por distinguirse de W. Dilthey y de M. Heidegger, subrayando su originalidad respecto de ellos, aun por encima del común aire de familia que pudieran compartir. Como J. Dewey, Ortega dice, y a partir de ahí pudo haber elaborado algunos sus puntos de diferencia con las tesis de W. Dilthey y de M. Heidegger, que el conocimiento es desencadenado por una situación problemática que ocasiona en el individuo un estado mental de duda.

Así, explica J. Dewey, dicha situación es un estado de desequilibrio de las interacciones entre el organismo y el medio, que ha de ser restablecida mediante operaciones concretas, y no a través de meros procesos mentales (Cfr. A. M. Faerna (2000), p. 119). Todo esto nos resulta muy evocador de lo que el propio Ortega piensa,

- que no habla de "situación de indeterminación" como origen del conocimiento, pero sí de "perplejidad";

- que tampoco habla de estado de desequilibrio entre el "organismo y el medio", pero sí del hombre como "animal inadaptado" al medio y consiguientemente carente y necesitado;

- que nada dice de "operaciones concretas", pero sí de "quehacer" y de técnica.

Y estos son precisamente, además de algunos de los motivos más genuinos de su antropología, los argumentos que Ortega esgrimió contra M. Heidegger y W. Dilthey acerca del origen de la filosofía. Así, mientras que M. Heidegger explica que la filosofía brota cuando el hombre se *extraña* del mundo porque las cosas en torno que le servían y eran sus enseres le fallan; y W. Dilthey que la filosofía tiene un carácter "an-histórico" y es junto a la religión y la literatura una posibilidad permanente del hombre; Ortega opina que la *extrañeza* humana del mundo sí es primeriza, *a nativitate*, pero no la filosofía ni la pregunta por el Ser, que no son sino una eventualidad histórica.

Hubo un tiempo en que el hombre ya estaba ahí, es decir, complicado en el vivir, actuando en él lo demás del Universo y reaccionado él frente a lo demás, a consecuencia de su *extrañamiento a nativitate*, pero aún no filosofaba. La primera reacción humana ante tal situación fue la creación

de las "creencias", lo cual aún no es filosofía. La filosofía, concluye Ortega, solo puede brotar cuando el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor, que es el poder los conceptos o razón (Cfr. 8, pp. 271 y 285).

24

No comprendemos cómo C. Villoria, a pesar de haberse apercibido de que, según Ortega, el hombre pone el Ser en la realidad para salir de la perplejidad que esta le ocasiona (Cfr. 2003, p. 57), puede mantener una interpretación sustancialmente neokantiana de estos mismos pasajes de *La idea de principio en Leibniz* que nosotros comentamos (Cfr. 2003, p. 72), y pasar por alto el origen y la finalidad pragmáticas que el propio Ortega asigna al conocimiento.

A nuestro juicio, de la lectura de *La idea de principio en Leibniz*, difícilmente puede llegarse a la conclusión de que la perplejidad de la que Ortega habla sea una mera confusión de índole teórica o un simple desconcierto unidimensionalmente cognitivo. Recuérdese cómo Ortega reiteradamente reprochó a Descartes que hubiera dejado detrás de la duda tantas cosas importantes, entre ellas el carácter vital de la propia duda.

25

En SRHL redujo este "esquema estructural", así formulado en 1941 (Cfr. 5, PTD., p. 526) a una especie de "esquema simbólico" en el que la estructura de A [una actividad humana] queda reducida a M [motivo] y a F [finalidad] (Cfr. 12, p. 284).

26

Aunque decimos "inédita" distinción, de hecho en su fondo no nos parece que así lo sea. La diferencia entre "acción" y "alteración" nos evoca la misma diferencia que Ortega estableció en su crítica a Pío Baroja entre el pragmatismo, que dice que la vida es acción, y la ideología practicismo que hacía del vagabundo y del aventurero el modo ideal de vida.

27

Nos parece que la síntesis entre "ideas", "creencias", "ensimismamiento", "acción" y "alteración", en esta especie de ciclo tripartito o trisecuencial, es un dato (antropológico y epistemológico) esencial y definitivo de la filosofía de Ortega, responsable en no poca medida de la "impronta pragmática" de la misma, y ello al menos por dos razones.

De una parte, vemos que en él Ortega hace converger dos temas de índole evidentemente pragmática.

- Primero: el hombre no vive ajustado a las circunstancias, lo cual es algo que nos evoca la "desorientación" de la que W. James habló como rasgo primordial de su concepción antropológica y epistemológica.

- Segundo: el hombre confecciona las "ideas" para recobrar su dominio del en torno aspués de rotas las "creencias", lo cual es algo que nos evoca la "situación de indeterminación" a raíz de la cual J. Dewey explica la naturaleza operacional de las ideas.

Y de otra parte, vemos que Ortega extendió esta peculiar manera de concebir la unión de teoría y práctica a diversas áreas de su pensamiento, aplicando el carácter práctico de las "ideas" y del "ensimismamiento" primero a la filosofía en *La idea de principio en Leibniz* (Cfr. 8, IPL., p. 262), y luego a la cultura en "El mito del hombre allende la técnica" (Cfr. MHAT., 9, pp. 617 y ss.).

En uno y otro caso, el hombre se encuentra "desorientado" en una situación de indeterminación, y reacciona "ensimismándose", haciendo surgir la filosofía y la cultura, ambas con carácter "ortopédico", ya que una es para reparar las "creencias" rotas, y la otra para establecer el equilibrio entre el individuo y el medio.

28

Sin embargo, con lo que llevamos dicho hasta el momento, y aun antes de concluir esta sección explicando cuál es el medio empleado por el Pensamiento en la consecución de su específico

"quehacer", tenemos elementos de juicio suficientes para comprobar que en su tránsito de la razón "pura" hacia la "razón histórica", entendida ésta de la manera pragmática en que nosotros lo estamos haciendo, Ortega ha superado la epistemología tradicional al menos en dos cuestiones de capital importancia.

Así, vemos que el modo como Ortega se refiere a la razón del hombre es frontalmente opuesto del modo como lo hace la filosofía tradicional.

- En primer lugar, para Ortega ni el hombre es, a la manera aristotélica, un *bíos theoreticós*, ni tampoco la razón es una predisposición natural del sujeto.

- En segundo lugar, para Ortega el conocimiento no es una suerte de "contemplación" (recuérdese que "teoría" procede del griego *theoréin*, cuyo significado es mirar) carente de utilidad alguna, ajena por completo a las urgencias de la vida.

- En tercer lugar, para Ortega el conocimiento es íntegramente pragmático; es decir, todo él está completamente enraizado en la vida y en sus insoslayables exigencias; de manera que nada hay intelectual que sea absolutamente "teórico" y sin brizna alguna de interés y conveniencia vital.

Por tanto, la razón para Ortega no es una dimensión ni una facultad de los individuos de la especie humana, sino una función de la vida, suscitada por ella misma en pro de su propia persistencia. En este sentido, si el pragmatismo, dice A. M. Faerna (Cfr. 1996, pp. 21 y ss.), viene a superar la deficiencia de la epistemología de Aristóteles (quien a pesar de haber superado la abismal distinción platónica entre *doxa* y *epistéme* -al admitir que no solo el saber contemplativo o especulativo (*theoretiké*), sino también el saber técnico o productivo (*poietiké*) y el saber práctico o prudencial (*praktiké*), tienen un carácter eminentemente epistémico, ya que cada uno de ellos, a su modo y manera, avanzan hasta los "por qué" de las cosas y no se limitan a la averiguación de sus "qué"-, no obstante, no supo eliminar la radical diferencia entre teoría y práctica), Ortega es decididamente pragmatista, pues a la superación de

este dualismo, entre otros, hemos visto que dedicó no poco esfuerzo.

A nuestro juicio, y esto quizás se podrá comprender mejor más adelante, en cuanto indiquemos la manera como también "centrifugó" al psicologismo del riesgo del subjetivismo, los términos en los que Ortega logró fraguar la unión sin confusión y la subsunción sin disolución de la teoría y la práctica, de la *vida contemplativa* y la *vida activa*, de María y de Marta, están equidistantes del subjetivismo psicologista de W. James y del funcionalismo practicalista de J. Dewey.

Así, de la vertiente psicológica del pragmatismo, representada por W. James, Ortega tomó los dos datos de que el conocimiento, aunque es una "tarea" se produce en un momento de "ensimismamiento" y está hecho con imaginación y fantasía; y de la vertiente instrumental del pragmatismo, representada por J. Dewey, Ortega tomó los datos de que el conocimiento, aunque su consistencia fantástica es irreductible a la simple práctica, tiene origen y finalidad eminentemente prácticos.

Aunque en el contexto particular de la filosofía de la técnica, Quintanilla Navarro también ha sabido percatarse de este mismo carácter pragmático que nosotros reconocemos en la idea de Pensamiento de Ortega, contraponiendo así, igual que nosotros hacemos, el modelo epistemológico de Ortega, en el que la división abismal entre teoría y práctica ya no ha lugar, al modelo epistemológico de la filosofía tradicional, en el que tal distinción resulta insalvable. Pero de ello nos ocuparemos cuando tratemos la cuestión de la técnica en Ortega.

29

La controversia de Ortega con el psicologismo arranca de muy atrás. Ya vimos cómo en las *Investigaciones psicológicas* (Cfr. Supra. "En velada alusión a Ch. S. Peirce y W. James. Ortega contra el escepticismo de su tiempo"), Ortega consideró que dos de las formas principales del subjetivismo imperante en su época eran el biologismo y el psicologismo (Cfr. 12, IP., pp. 419 y ss.).

Comprobamos una vez más que los años de 1939 y 1940 fueron decisivos en la trayectoria filosófica de Ortega, quien por esta época no solo hizo las

cuentas con el pragmatismo sino también con el psicologismo, cuyas tesis, después de haberlas "centrifugado", las incorporó -enseguida explicaremos en qué términos- a su pensamiento. Quizás el principal beneficio que la recta comprensión del psicologismo le reportó a Ortega fue disponer de una alternativa a la concepción platónica de la naturaleza de las ideas.

Es verdad que Ortega no transigió en la confusa unión de la teoría y la práctica; muy al contrario, mantuvo hasta el fin la consistencia específica de la teoría; pero también es cierto que Ortega fue artífice de una mutación semántica del término "teoría". Gracias al "centrifugado" del psicologismo, en lo que a la naturaleza de las ideas se refiere, Ortega encontró el justo medio o lugar filosófico equidistante entre el reduccionismo pragmatista de la teoría a la pura actividad, al estilo deweyano, y el tradicional intelectualismo, al estilo tradicional platónico.

Ortega des-idealiza o naturaliza la consistencia de la teoría, pero no la somete a una disolución funcionalista, aunque sí la ponga al servicio de la vida, que es su razón de ser.

30

Cfr. 5, IC., p. 401. En "El mito del hombre allende la técnica", Ortega cuenta a la sazón mítica lo que describió escuetamente en *Ideas y creencias* acerca del carácter fantástico de las ideas. Así, Ortega relató que el mundo interior del hombre se produce a raíz de una lesión cerebral que desencadenó la segregación de fantasías, y consecuentemente ocasionó la aparición de una interioridad habitada por una enorme riqueza de figuras imaginarias. Entonces, prosigue Ortega, el hombre realizó "el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro", se "ensimismó", prestó atención a su recién creado y conocido mundo interior, y allí encontró un repertorio de propósitos y de proyectos distinto del esquema instintivo de actuación. De este modo, explica Ortega, el primer animal hominizado, fue desde el principio "inteligente", ya que tuvo que seleccionar entre los proyectos de los instintos y de las fantasías (Cfr. 9, MHAT., pp. 621 y ss.).

En este sentido, y después de revisar cómo fabuló la naturaleza fantástica de las ideas, nos

interesa hacer ver cómo del carácter fantástico de las ideas, haciendo etimología de la palabra "inteligente", Ortega ha concluido en otro motivo pragmático del pensamiento al poner en relación la inteligencia y la libertad. Según Ortega "elegans" (el que elige) deriva en "intus-elegans" o "intellegans" (el que elige en su interior), que evoluciona a "intelligens" (inteligente).

Con lo cual, ser inteligente, en lugar de especular y de ocuparse en algo ajeno con la urgencia de la vida, es verse en la tesitura de tener que elegir entre el repertorio instintivo de actuación y cualquiera de las inimaginables posibilidades que ofrece el repertorio de propósitos y de proyectos del mundo de la fantasía. Así, al cabo de los años, resulta que Ortega acepta el primado de la voluntad en el desempeño de la razón.

31

Una vez más apreciamos la decidida voluntad de equidistancia respecto de todos los extremos, con la que Ortega hace el ejercicio de su filosofía. Por una parte, Ortega transmuta semánticamente la teoría, que deja de ser algo en sí mismo diverso de la imaginación. El mundo de las ideas no es un lugar distinto al reino de la fantasía. Pero por otra parte, Ortega no hace a la teoría indistinguible y como carente de personalidad propia en el mundo de la fantasía. Así, pues, es cierto que la teoría, como cosa racional deja de estar contrapuesta a lo poético como cosa creativa. A juicio de Ortega, el globo intelectual del hombre es *poiésis* en su integridad. Tanto la ciencia y la filosofía como la poesía misma es imaginación, y solo eso. Pero también es verdad que dentro de lo poético no todo es igual. Así, pues, Ortega admite que hay tipos diversos de fantasía y de mundos interiores. En concreto, a juicio de Ortega, la lógica y la ciencia es una clase de imaginación caracterizada por la exactitud, y cuya rentabilidad para la vida, por el hecho de haber mostrado su condición fantástica, no obvia ni aminora.

32

Nos parece que Ortega nunca abjuró del carácter independiente de la realidad respecto del sujeto (de los ejemplos más claros y postreros de ello que conocemos es el capítulo "Los aspectos y la cosa

entera" de *Origen y epílogo de la filosofía*). De hecho, este punto en particular decimos nosotros que fue una de las mayores discrepancia entre él y J. Dewey.

Sabemos que Ortega se mostró muy crítico con la evolución de la física moderna y contemporánea, en concreto con la sustitución del conocimiento de la realidad basado en la similitud por otro basado en la experimentación y la predicción, lo cual le parecía inadmisible para la filosofía; y también con las consecuencias epistemológicas del principio de indeterminación de Heisenberg, que tanto juego habían dado a J. Dewey para confirmarse en su pragmatismo funcionalista. Como de pasada, Ortega aludió a ello en *Qué es filosofía* al decir que el físico llamaba realidad a lo que sucedía si él ejecuta una manipulación (Cfr. 7, QF., p. 303); pero sobre todo lo desarrolló en *Idea de principio en Leibniz*, cuando su reorientación pragmática ya estaba culminada.

A juicio de Ortega, el principio de indeterminación hacía imposible la verdad, ya que el experimentador, al observar el hecho, no lo observa sino que lo fabrica, con lo cual, decía Ortega, nada puede haber más contrario a lo que es "conocer la Realidad" que "hacer la Realidad" (Cfr. 8, IPL., p. 81). Este extremo de la física contemporánea era inadmisible para Ortega; de hecho, la filosofía no podía renunciar a la realidad ni conformarse con un acceso a ella de esta índole.

Este tipo de comentarios sobre el principio de Heisenberg y cuáles son sus repercusiones filosóficas, modera más el ya específico y personal pragmatismo de Ortega, que no parece suscribir sin atenuante de alguna clase la tesis capital del pragmatismo, según la cual no es posible el conocimiento de un objeto sin incidir en él, desmoronándose así la concepción clásica del conocimiento como instancia "pura" y distinta de la "acción".

En este sentido Ortega se distancia del pragmatismo de J. Dewey, para quien la diferencia entre "hecho observado" y "contenido ideacional" solo constituye una división funcional del trabajo de investigación (Cfr. A. M. Faerna, 2000, p. 125), y para quien lo teórico no es que sea un momento específico -con consistencia propia- de la acción,

sino que se disuelve en esta, porque todo es pura y mera acción.

6. LA VIDA ES "QUEHACER".

No solo el Pensamiento tiene "magnitud pragmática". También el Ser. De hecho, ya hemos visto cómo al establecer el "nivel de radicalismo" de su filosofía, en confrontación primero, y sobre todo, con Descartes y luego, y en menor medida, con M. Heidegger, Ortega hacía valer los motivos pragmáticos de su idea del Ser. En lo fundamental la cosa, hasta donde llevamos visto, es así:

Ortega sustituyó la noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente "ágil", "ejecutiva" y "actual", en la que el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere*, y el "individuo" subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la "coexistencia" interrelacional.

Para Ortega el Ser ya no es "participio" sino "gerundio"; no es "permanencia" sustantiva sino pura "transitividad"; no es mera "yuxtaposición" sino "compenetración". En consecuencia, el Ser, explicaría Ortega, es insustancial, insuficiente e indigente; un "anverso sin reverso"; el accidente de una "no-sustancia" que es sí mismo.

Sin embargo, a pesar de la evidencia con que la imponente "magnitud pragmática" de la ontología de Ortega se nos manifiesta a partir de los años treinta, tanto en la crítica de la metafísica occidental como en la explicación de su propia filosofía de la "vida de cada uno", determinar cuándo comenzó su gestación, cuál fue su evolución y en qué consiste ella misma, en absoluto es una tarea fácil.

La concepción del Ser de Ortega mudó de cariz una o dos veces, con lo cual no es de extrañar que, de no andarse con mucho cuidado, uno pueda pasar por alto que su índole, reconocible desde el principio de la década de los años diez, siempre fue intensamente pragmática. Nuestra idea es que Ortega engastó el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre y consecutivamente en el problema de la historia, sin perder nunca por ello, sino más bien todo lo contrario, su primigenia índole pragmática.

Así, hasta donde acertamos a comprender, y enunciándola de momento solo en sus términos más elementales, la enrevesada faena de Ortega con el Ser, en lo que a su índole pragmática de refiere, tuvo tres hitos:

- 1910: Es el año de la "Abertura programática". Ortega explica en el ensayo "Adán en el paraíso", aparentemente un "inofensivo" texto sobre estética filosófica, que hay una manera de concebir la ontología distinta y alternativa de la tradicional (cuya máxima característica es la suma

"agilidad" y "actualidad" del Ser, al cual lo llama la "vida" de las cosas. Además, dice Ortega, el hombre es el "problema de la vida").

- 1929-1934: Es el periodo de la primera declaración "solemne y *post eventu*". Dando por hecho que el Ser es la no-"cosa" y asumiendo, por tanto, el carácter máximamente "ejecutivo" del mismo, Ortega explica con "solemnidad" en *Qué es filosofía*, en *Lecciones de metafísica* y en "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", que la "vida de cada uno" es la "realidad radical". Ortega engasta así el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre (cuya "vida", además de "quehacer" es "futurición", esto es, una actividad que se "ejecuta hacia delante").

- 1935: Es el año de la segunda declaración "solemne y *post eventu*". También dando por hecho que el carácter máximamente "ejecutivo" del Ser, Ortega explica con "solemnidad" en *Historia como sistema* que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y que el ser del hombre, a consecuencia de su específica "consistencia" pragmática, es también "acontecimiento".

Obviamente, una interpretación (dinámica y diacrónica) de la ontología de Ortega como la que acabamos de esbozar, de entrada y nada más comenzar,

requiere dos aclaraciones de nuestra parte: una acerca del uso que hacemos de la distinción, que tan poco le pega a Ortega, entre "Ser" y "vida", y otra acerca del sentido en que decimos que Ortega hizo dos declaraciones "solemnes *post eventu*".

Primero: respecto de la distinción "intelectualista" entre "Ser" y "vida" hemos de recordar que para Ortega nada es "ucrónico" y "utópico", sino que todo es siempre "histórico" y "circunstancial", y que, por tanto, aunque solo fuera metodológicamente y en aras del avance de la investigación, dicha distinción resulta absolutamente improcedente en un Ortega maduro que ya ha convertido la "vida de cada uno" en la "realidad radical" y que ha reemplazado la "razón pura" por la "razón histórica"; pero nos parece que es legítima y válida para comprender a un Ortega *in fieri* y de camino, todavía concitando y conciliando los diversos elementos (vitalismo, fenomenología, historicismo y pragmatismo) que integrarán su definitiva idea del Ser. Y es que para captar el carácter primigenio de la índole pragmática de la ontología de Ortega, así como su vigorosa y metamorfoseada permanencia en el transcurso de los años, mejor es asumir un planteamiento dinámico y diacrónico, que vea a la cuestión venir de lejos.

Segundo: respecto del sentido con el que decimos que Ortega hizo dos declaraciones "solemnes y *post eventu*", hemos de indicar que, a nuestro juicio, Ortega anunció los avances de su metafísica siempre a toro pasado y dando "solemne" publicidad y

tratamiento informativo de última hora a lo que era un "hallazgo" o una conquista que discretamente había sucedido algún tiempo atrás. Con lo cual resulta que Ortega en 1935 declara "*post eventu*" y de modo "solemne" el mismo carácter histórico del hombre que en 1930 ya conocía y que de hecho era el tercero de los rasgos característicos de la "vida de cada uno" como "realidad radical". Y también que Ortega en 1930 declara "*post eventu*" y de modo "solemne" la misma preeminencia ontológica de la vida que, de alguna manera, como lúcida prefiguración, en 1910 ya había enunciado al explicar que el Ser es la "vida" de las cosas y que el hombre es el "problema de la vida".

Pero hay algo en su enrevesada faena con el Ser de lo que Ortega, incomprensiblemente para nosotros, nunca hizo declaración "solemne", y ello a pesar de que era, nada más y nada menos, que la base y el fundamento de su "metafísica" entera, tanto por el lado de la crítica a sus egregios predecesores y contemporáneos, como por el lado propositivo y asertivo de su teoría de la "vida de cada uno" como la "realidad radical". Nuestra idea es, y de ahí que su proceder nos parezca tan paradójico, que por debajo de una y otra declaración "solemne y post eventu", como su premisa y a manera de condición previa, existe en Ortega el convencimiento pragmático de que el Ser es la no-"cosa".

De este modo, al afrontar la cuestión de cuál sea la índole pragmática de su idea del Ser, y después de tanto como llevamos dicho en el transcurso de nuestra investigación, hemos llegado al corazón de

la filosofía de Ortega. Sabemos por su propia declaración, y así lo hicimos constar en el capítulo primero, que Ortega fue un filósofo que, en última instancia, no anduvo sino a vueltas y revueltas, durante años y décadas, con el problema del Ser, ejerciendo, pues, de ver y ley, su oficio de catedrático de metafísica; y también que en pro de la solución de este problema, además hubo de acometer la pareja y enredosa cuestión del Pensar, lo cual nos explica el lapso temporal que media entre el primer hito, datado en 1910, y el segundo y el tercero, ocurridos entre 1929 y 1935.

Nuestra idea es que Ortega tuvo muy temprano, allá en 1910, el punto de apoyo para echar a rodar la esfera parmenídea del Ser, sustraerla de la beatífica quietud en que se hallaba hacía casi tres mil años, para *kenotizarla* de su bondad y hacerla insustancial, y emprender así, con estas trazas, la reforma de la ontología; pero no tuvo el instrumento epistemológico adecuado con el que, a modo de palanca, hacer fuerza para iniciar el "movimiento" y el "vaciamiento" del Ser sin ir a parar irremisiblemente a cualquier forma contemporánea de escepticismo, principalmente el pragmatismo y el historicismo.

Por eso, hasta donde hemos visto, durante buena parte de su primera y segunda "navegación", Ortega hubo de tomar el ambicioso proyecto de su filosofía por el lado de la epistemología antes que por el lado de la ontología. De ahí que, en lo que va del principio de los años diez al principio de los años treinta, Ortega pusiera todo su afán en no ser ni

idealista ni escéptico, y en descubrir un justo medio o nuevo lugar epistemológico, ubicado a medio camino de todos los extremos, en donde establecerse para poder fundamentar y desarrollar una nueva tesis ontológica que estaba más allá del realismo de los griegos, que afirmaban que el Ser es lo que hay independiente de mí, y del idealismo de los modernos, que afirmaban que el Ser es mi conciencia de lo que hay. Aquel justo medio o nuevo "lugar" epistemológico fue primero la "razón vital" y luego, sin solución de continuidad, la "razón histórica".

Entretanto, con gesto firme y certero, que ya está de alguna manera prefigurado en "Adán en el paraíso" y casi maduro en las tres últimas lecciones de *Qué es filosofía*, Ortega hizo converger tres motivos filosóficos bien diversos entre sí (el vitalista, el historicista y el pragmatista); solo que él, y ahí radica parte de su maestría y de su mérito, los supo trabar con pericia, obteniendo así lo que sería su definitiva idea del Ser.

En nuestra opinión, Ortega convirtió la "vida de cada uno" en "lugar" de preeminencia ontológica y concibió la historia como "efecto" del primordial carácter pragmático del Ser (que es sumamente "ágil" y máximamente "actual" desde 1910) y consecuentemente del primordial carácter pragmático del hombre (que es "un haz de actividades" desde 1916). En adelante, cuanto más creciera y madurase su idea del Pensamiento como "razón histórica", más perfilaría Ortega su idea del Ser como "vida de cada uno", la cual es un "quehacer" que "acontece".

Gracias primero al "perspectivismo", que no tolera nada "ucrónico" y "utópico", y luego a su "razón histórica", que pone fecha de nacimiento absolutamente a todo y, por tanto, todo lo particulariza, la vida siempre es la "vida de cada uno", con lo cual la ontología de Ortega no es sino un caso específico de filosofía de la contingencia del ser.

Por tanto, y después de tan apretada sinopsis, estamos en condiciones de afirmar (de nuevo) que en el centro de la filosofía de Ortega se encuentra el problema del Ser, y (además) que en el centro del problema del Ser, como fundamento o nervio medular, se encuentra su índole intensamente pragmática.

En adelante, nuestro plan es averiguar lo que Ortega hizo, o lo que a Ortega le pasó con el Ser[1], porque solo así acabaremos de saber lo que Ortega hizo, o lo que a Ortega le pasó con el pragmatismo. Deliberadamente, y esperando a mejor ocasión, no nos hemos preguntado por qué Ortega, después de forcejear a la sazón idealista con Ramiro de Maeztu y Pío Baroja, aceptó en 1916 la máxima pragmática, cómo y de dónde le llegó esta opinión, de que el hombre es "un haz de actividades", idea de la cual nunca se deshizo, y ello a pesar de tantos quebraderos de cabeza como le ocasionó, al menos en lo que va hasta 1939, el hecho de verse obligado a aceptar que el conocimiento, si el hombre es "un haz de actividades", es una "tarea", y en cambio no poder admitir, si el conocimiento es una "tarea", que la

verdad es un producto práctico del hombre. De la misma manera, y también aguardando a mejor ocasión, tampoco hemos querido preguntarnos qué era eso tan "profundamente verdadero", aunque "centrifugado", que Ortega había descubierto en el pragmatismo.

A nuestro juicio, la clave de todo este embrollo está en comprender que lo original y más meritorio de la ontología de Ortega no radica solo en haber convertido la "vida de cada uno" en la "realidad radical" ni en haber detectado en ella su inextirpable raíz histórica, sino en haber explicado que ésta fundamentalmente es no-"cosa". Si Ortega, en efecto, acometió una "reforma" de la metafísica que terminó siendo una refundación de la ontología occidental, no fue sólo a instancias de la preeminencia ontológica que le concedió a la vida, sino de la índole intensamente pragmática que, decimos nosotros, tenía su idea del Ser.

Y si además, Ortega pasó varias décadas a vueltas con la idea del Pensar, hasta terminar urdiendo la "razón histórica", fue a cuenta de las (indeseables) consecuencias epistemológicas a las que su audaz y tempranera convicción de que el Ser es no-"cosa" lo conducía.

Más aún, nuestra idea es que desconociendo esta índole eminentemente pragmática de su noción del Ser como no-"cosa", difícilmente pueden evaluarse las influencias de otros autores en Ortega, así como tampoco pueden captarse su originalidad respecto de

Kant, de Fichte, de Dilthey y de Heidegger, principalmente.

En nuestra opinión, hacemos un flaco favor a Ortega afirmando de inmediato, sin ninguna precisión anterior, que la "vida de cada uno" es la "realidad radical". A nuestro parecer tal declaración, en todo punto de capital importancia y de ninguna manera insoslayable, no puede ser rectamente comprendida sin apercibirse previamente de la radical mutación semántica que Ortega, a partir de la índole pragmática de su ontología, reobró en la palabra "vida". Ortega fue el descubridor de una realidad radicalmente distinta; sin embargo, y en este sentido, apenas si ejercitó el talento de Adán, consistente en poner el primer nombre a las cosas[a]. Pese a su pretensión de reformar drásticamente la ontología occidental, Ortega fue relativamente poco innovador a la hora de denominar su "enorme descubrimiento", y usó palabras vulgares y menesterosas, de las empleadas por la "locuela de la charla", para identificar la importantísima realidad que tenía delante[b].

Así, pues, y a tenor de lo dicho, en adelante, procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, y contraviniendo, quizás las palabras de Ortega en su literalidad, pero seguro que no en su intencionalidad filosófica más profunda, nos esforzaremos en mostrar que la peculiaridad de su tesis "metafísica" no radica en la preeminencia ontológica que concedió a

---

[a] Cfr. 9, ME., p. 271.
[b] Cfr. 7, QF., p. 412.

la “vida de cada uno”, sino en la índole intensamente pragmática que ésta tenía al considerar que es no-“cosa”; segundo mostraremos el origen y el contenido de la índole pragmática de la idea del Ser de Ortega; y tercero evidenciaremos en su análisis de la “vida de cada uno” como “realidad radical”, el hilo pragmático que sutilmente la hilvana.

1. La "vida de cada uno" no es una "cosa".

Que Ortega procuró una "reforma" de la ontología tradicional e inaugurar así una nueva etapa de la historia de la filosofía occidental no parece que sea una afirmación especialmente cuestionable. Con toda seguridad se trata de un hecho comúnmente aceptado en el ámbito de las investigaciones orteguianas por una gran parte de los estudiosos de su obra. El *quid* del asunto, en cambio, radica en precisar cuál fue el calado y la índole de dicha "reforma", cuestión en el que ya no todos los autores coinciden en opinar de la misma manera.

1. Entre la reforma de la metafísica y su refundación.

Dicho *grosso modo*, y yéndonos directamente a los extremos, en esta cuestión caben dos posibilidades, una más moderada y ponderada, y otra más atrevida y audaz:

- bien Ortega permaneció en el interior de la metafísica, y desde ella indicó algún nuevo aspecto del Ser hasta entonces inadvertido, y en tal caso no fue más que un "doméstico reformador" de la metafísica;

- bien Ortega mostró una idea del Ser radicalmente nueva, casi por completo ajena a la tradición occidental, y en tal caso es el

> inaugurador de una teoría del Ser distinta de la metafísica convencional, y por tanto un refundador de la ontología occidental.

Nuestra idea, y con ella nos montamos en el carro de la polémica[2], ya lo hemos indicado antes, es que lo que Ortega pretendió no fue una "reforma doméstica" de la metafísica, sino la inauguración de una teoría del Ser distinta de la metafísica convencional y, por tanto, la refundación de la tradicional ontología occidental, y que todo ello, y he aquí la singularidad de nuestro parecer, como consecuencia y a instancias de la índole primordialmente pragmática de su idea del Ser.

En nuestra opinión, lo que Ortega hizo con el Ser de los antiguos y de los modernos fue radicalmente distinto de lo que Platón hizo con Parménides, y Aristóteles con Platón, y Descartes con Aristóteles, y Leibniz y Husserl con Descartes, y Kant con Leibniz, que giraron unos tras otros concéntricos alrededor del Ser como "cosa" desvelando sus perfiles; pero no por haber dicho que el Ser es la "vida de cada uno", como si se tratara de un nuevo aspecto del mismo Ser de siempre, sino por haber explicado que la "vida de cada uno" –el Ser- es no-"cosa".

No obstante, además de este motivo, a nuestro juicio, fundamental, lo que Ortega hizo con el Ser fue radicalmente distinto de lo que antes hicieron los antiguos y los modernos porque todos estos, y en cambio Ortega no, creían en la metafísica. Ortega

pensaba que la "metafísica" como misión intelectual es imposible, ya que es el producto del "absolutismo" de la razón[3]. Con lo cual, en su caso, y a tenor de sus propias palabras, nos encontramos con que Ortega es un filósofo que ha hecho del problema del Ser el problema máximo de su filosofía, y que, no obstante, no cree en la posibilidad intelectual de la "metafísica". ¿Acaso no es esto una contradicción?.

Sin más conocimiento de su obra, quien oyera esta sola declaración de Ortega acerca de la inviabilidad de la "metafísica" y de la ensoñación "utópica" y "ucrónica" de una razón que otros han creído que es "pura", estaría dado a pensar que nuestro autor en la cosa epistemológica fue un escéptico y en la ontológica un nihilista, y que en tal caso lo mejor que pudiera haber hecho, tal y como algunos autores interpretan los últimos veinte años de su carrera y de su vida, es guardar silencio[a].

Pero Ortega, lo sabemos bien, tuvo de por vida enfilados a los escepticismos, y habiendo descubierto a F. Nietzsche en sus años de mocedad, no quedó para siempre encandilado por aquel genial cazador de pensamientos[b]. En filosofía Ortega aspiró a lo máximo, a trazar poco menos que el círculo cuadrado. De contradecirse, Ortega lo haría tanto en la ontología como en la epistemología, y de haber una paradoja, estaría contenida en toda su filosofía.

---

[a] Cfr. "Las ideas se ponen manos a la obra".
[b] Cfr. 12, IP., p. 341.

Por un lado, Ortega no quiso ser idealista ni escéptico, y no obstante, quiso ser algo, y algo radicalmente nuevo y distinto; y por otro lado, Ortega no quiso ser "metafísico" ni "nihilista", y no obstante, ser algo y también algo radicalmente nuevo y distinto. De la misma manera que en la epistemología Ortega desestimó la hegemonía de la "razón pura" pero su "resolución de verdad" lo llevó a ensayar su propia idea del Pensamiento, de modo correlativo en la ontología desestimó la hegemonía de la "metafísica" pero su "sentido deportivo y festival de la vida"[a] lo llevó a ensayar su propia idea del Ser.

Ortega hincó los talones de su epistemología allende y aquende de la "razón pura", y los talones de su ontología allende y aquende de la "metafísica". Dar con tan extraño "lugar", ahora por la vertiente ontológica de su filosofía, es dar con el objeto de esta investigación en curso[4]. Nuestra sospecha es que allí no sólo sorprenderemos a Ortega a vueltas con el Ser, sino también con el pragmatismo.

Ortega, por tanto, nos parece a nosotros, no se contradice. Pero dar con tan extraño "lugar", distinto de la "metafísica", no fue fácil para él, y tampoco lo es del todo para quien se acerca a su ontología sin cierta cautela. De hecho, Ortega se dolió a veces de que el sentido de su filosofía no hubiera sido rectamente comprendido. Incluso hubo de

---

[a] Cfr. 12, IPL., p. 305.

soportar las críticas de quienes no lo consideraban un filósofo a carta cabal.

Ya hemos dicho en alguna ocasión anterior que, en nuestra opinión, el propio Ortega fue culpable de estas contrariedades, al menos en una parte no desdeñable, al componer una obra, dicho por él mismo, muy llena de silencios, alusiones y elisiones[a]. Así, y vale como ejemplo, lo hemos podido comprobar antes respecto del pragmatismo, que es nuestro asunto, por la cara epistemológica de su filosofía, al observar cómo Ortega probablemente introdujo en su pensamiento la doctrina de las "creencias" en velada alusión a Ch. S. Peirce y a W. James, y cómo además probablemente declaró el carácter máximamente problemático del conocimiento teórico y cómo puso en relación la evolución de la filosofía moderna y contemporánea con la evolución de la ciencia física en elusiva confrontación con J. Dewey; y así también lo podremos comprobar ahora por la cara de la ontología, en la que, respecto del pragmatismo, Ortega fue aún más sutil y escurridizo.

De modo que, por ejemplo, acerca de cuáles eran sus profundas intenciones ontológicas, es cierto que Ortega fue veraz y premonitorio en "Adán en el paraíso", veraz y sigiloso en el artículo "Filosofía pura", veraz y complejo en el ensayo *Historia como sistema*, veraz y definitivo en la conferencia "Sobre el optimismo en Leibniz" y veraz y poético en su intervención "El mito del hombre allende la técnica".

---

[a] Cfr. 6, EO., p. 347.

Pero también es cierto –primero- que Ortega dejó inéditos por un lado los cursos *Qué es filosofía* y *Lecciones de metafísica*, y por el otro el libro *Idea de principio en Leibniz*, con los cuales, de haberlos publicados, por la frescura y la pasión que empleó en los dos primeros y la precisión técnica que gastó en el último, no nos cabe la menor duda de que sus contemporáneos, viéndolo pelear como un campeón contra Aristóteles, Descartes, Leibniz y Heidegger para instaurar una nueva tesis acerca de la "realidad primera", hubieran tenido constancia, igual que nosotros la tenemos hoy, de la envergadura de su laboriosa faena con el Ser, y no hubieran hecho chanzas de su condición de filósofo, igual que nadie se atreve a hacerlas hoy.

Y también es cierto –segundo- que Ortega en su trajín con el Ser, ya lo dijimos arriba, procedió de manera paradójica, ya que, por una parte, hizo dos declaraciones "solemnes y *post eventu*", una en 1930 para anunciar con grandes aspavientos la preeminencia ontológica de la "vida de cada uno" y otra en 1935 para anunciar con altivez la "rareza ontológica" del hombre, que no tiene naturaleza sino historia; y por otra parte, en cambio, hubo algo de lo que nunca hizo anuncio ostentoso alguno, sino febril uso como base y fundamento de su ontología, y como ariete de su crítica a la metafísica occidental.

Quizás sea a cuenta de todas estas vicisitudes, Ortega y su bendita manía de no decirlo todo o de decirlo tan a su manera, que no siempre resulte

fácil, ni entonces a sus contemporáneos ni hoy a nosotros, percibir el calado auténtico de la ontología de Ortega (que es la radical refundación de la ontología occidental) ni su específica índole (que es intensamente pragmática).

Así, por ejemplo, contraviniendo por supuesto la opinión de quienes, dijimos al principio de esta sección, afirman con moderación que Ortega es un "reformador doméstico" de la metafísica que no habló sino del Ser de los clásicos y sólo con la novedad relativa que cabe en la metafísica tradicional, y quizás contraviniendo también el parecer de algunos de los que defienden con atrevimiento y audacia que Ortega es un refundador de la ontología occidental, extremo en el que, claro está, coincidimos con ellos, a nuestro juicio lo más sobresaliente y peculiar de la ontología de Ortega es que explicara pragmáticamente que la "vida de cada uno" es algo "insustancial" que consiste en "ocuparse" con lo que hay en el mundo y en dedicarse a hacer esto o lo otro[5].

Con lo cual, la cuestión, tal y como se nos viene encima, tiene dos aspectos: primero, mostrar que la índole de la ontología de Ortega sea intensamente pragmática, y que a causa de ello se trate de un desquiciamiento en toda regla de la "metafísica" occidental; y segundo, explicar de dónde surge y en qué consiste dicha noción pragmática del Ser. Vayamos a lo primero.

2. La índole intensamente pragmática de su ontología.

La cosa es así: que la índole de la ontología de Ortega sea intensamente pragmática, y que a causa de ello se trate de un desquiciamiento en toda regla de la "metafísica" occidental. A nuestro juicio, Ortega no elabora una "desquiciada" idea del Ser, es decir, fuera del gozne de la "metafísica" convencional, por el mero hecho de afirmar que la "vida de cada uno" es la "realidad radical", sino por afirmar pragmáticamente que la "vida de cada uno" es una no-"cosa"[6]. Al engastar el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre y consecutivamente en el problema de la historia, Ortega se cuidó de no cometer el mismo error que Descartes al atribuir al *cogito* los atributos que antes Aristóteles y tras de él toda la tradición eleática del Ser habían predicado de la *res*.

Descartes, que engastó el problema del Ser en la conciencia, creyó que el *cogito* y la *res* tenían estructuras ontológicas equivalentes. Esta fue su "ligereza". En cambio, Ortega no creyó, y esto es lo absolutamente radical y novedoso de su caso, que la "vida de cada uno" y la *res* fueran ontológicamente equivalentes. Lo que Ortega hizo con la "vida de cada uno" no fue una nueva interpretación o una nueva variación del "tema" parmenídeo del Ser. De lo que Ortega habló es "cosa" distinta de las "ideas" platónicas o de la "forma" aristotélica o de la "*res*" cartesiana.

Con su acostumbrado talento didáctico, Ortega lo explicó muy ilustrativamente con este ejemplo. A diferencia de lo que el naturalista aporta a la zoología cuando descubre un nuevo animal, el cual, aunque nuevo, no es más ni menos animal que el resto de los animales conocidos, lo que Ortega aporta a la ontología cuando elabora su idea del Ser es absolutamente nuevo y distinto, ya que en su idea el Ser no es, al fin y al cabo, una "cosa" más[a], sino precisamente la no-"cosa". Por tanto, cuando Ortega propone al filo de 1930 la "vida de cada uno" como "realidad radical" no está engrosando, sino rompiendo, la historia de la "metafísica" occidental con el descubrimiento de una "cosa" nueva.

La ontología que Ortega elabora no es el mismo contenido eleático (el Ser como "cosa") vertido en nuevo continente (la "vida de cada uno"). Ortega no sigue prisionero dentro del "círculo mágico" que trazó Parménides[7]. Usando otra imagen suya, diremos que Ortega no es el "señor de la vida"[8] de la misma manera que otros antes habían sido los "señores de la materia" y los "señores del espíritu"[b], siendo el espíritu, la materia y la vida en definitiva la misma "cosa". La ontología de Ortega no es más de lo mismo; no es, pues, un nuevo capítulo, más o menos brillante, de la "metafísica" tradicional; ni un nuevo aspecto, más o menos original, del mismo Ser de siempre.

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 407.
[b] Cfr. 6, HS., p. 27.

Lo que Ortega hizo, o al menos pretendió hacer en la ontología, más que una "reforma doméstica", fue una radical refundación. Ortega más que re-pensar el Ser, igual que Platón repensó el Ser de Parménides y Aristóteles repensó el Ser de Platón y Santo Tomás y Descartes repensaron el Ser de Aristóteles y M. Heidegger el Ser de Aristóteles y de Sto. Tomás[9]... quiso des-pensarlo primero para pensarlo después tal y como se presenta en su "primaria desnudez", con conceptos que, estando libres de los imperativos de la metafísica tradicional, solo describieran[a].

Ortega, que había sido kantiano hasta el fondo de su alma, aprendió, y nunca lo olvidó, que un conocimiento de la auténtica realidad, para escapar de la ingenuidad del realismo y de la ensoñación del racionalismo, había de ser una especie de "pensar duplicado", como de "ida y vuelta"; un pensar que después de haber pensado sobre lo real debía de volverse contra lo pensado para restar de él lo que es "forma intelectual" y dejar así en su desnudez la intuición de lo real[b]. Ortega, que había sido kantiano hasta el fondo del alma, había aprendido, y nunca lo olvidó, que el conocimiento tiene sus "formas" propias y las proyecta sobre lo real.

Andando este camino de "ida y vuelta", Ortega habría de llegar a la conclusión de que "cosa" no es la realidad sino el intelecto. El conocimiento, afirmó Ortega, es la "proto-cosa"[c]. Esto, que tan a

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 31.
[b] Cfr. 6, HS., pp. 29 y s.
[c] Cfr. 6, HS., pp. 31 y s.

las claras había enunciado en *Historia como sistema*, de manera más críptica Ortega lo había señalado unos años antes en "Filosofía pura", en donde había apuntado que el Ser entendido como "en sí" o "cosidad", incluso como dato del sujeto para su propia autocomprensión[a], es puesto por el intelecto[b], el cual, ya dice entonces, es una función no de "la vida" en general, sino de "mi vida" en particular, y además inseparable de ella, en absoluto "puro"[10].

Tenemos, pues, entre las manos, y así hay que enfatizarlo suficientemente no sea que nos pase desapercibido, un dato fundamental para "orientarnos" rectamente en la idea del Ser de Ortega, y para captar sin confusión su índole intensamente pragmática. Para Ortega, la realidad no es "cosa"; es el intelecto del hombre quien la pone cuando se pone a conocer. A partir de aquí las consecuencias, unas tras otras, se suceden en su filosofía como los eslabones de una cadena. Así, dirá Ortega con los años

- que el Ser no es la pregunta sino la respuesta[c];

- que el Ser, que no es sino una "idea" puesta por el hombre, igual que el resto de las ideas, no está en las "cosas" sino en su cabeza;

---

[a] Cfr. 4, FP., p. 56.
[b] Cfr. 4, FP., p. 55.
[c] Cfr. 9, OEF., p. 434.

- que el Ser, en tanto la "idea" que es, el hombre lo piensa, igual que el resto de las "ideas", cuando no sabe qué hacer con las cosas ni a qué atenerse con ellas, dándoles entonces un ser, es decir, una estabilidad en su condición ontológica, gracias a la cual poder "reglar" nuestra conducta respecto de ellas.

Así, pues, a la vista nos queda que la declaración de que la "vida de cada uno" es la "realidad radical" no es un nuevo pronunciamiento sobre la más que bimilenaria noción helénica de la realidad como "cosa", sino la manera que Ortega tiene de llamar a partir de los últimos años de la década de los veinte, a una realidad radicalmente distinta, que es sencillamente no-"cosa".

A nuestro juicio, el fruto maduro de su faenar con el problema del Ser es la conferencia nunca dictada, aunque sí publicada en 1948, acerca de Leibniz, en donde Ortega, pertrechado con una "razón histórica" en plenitud de facultades, propone solemnemente pasar de una ontología tradicional que concibe el Ser como "cosa", esto es, como sustancia y "autarquía", a otra que lo descubre como radicalmente insubsistente, esto es, mero "conato y ensayo de sí mismo"[a].

Pero mucho antes de llegar ahí, y aún antes de redactar *Historia como sistema* en 1935[11], ya a

---

[a] Cfr. 8, DOL., p. 351.

finales de los años veinte y principios de los treinta, Ortega sabía muy bien lo que traía entre manos y estaba persuadido de la índole intensamente pragmática del Ser, aunque quizás no lo expresara a las claras. Así, por ejemplo, además del ya citado artículo "Filosofía pura", en las tres últimas conferencias de *Qué es filosofía*, a nuestro juicio, un curso en general "extraño" y "contrahecho"[12], Ortega habló de cuáles eran sus profundas intenciones ontológicas con un estilo directo, y quizás hasta jactancioso[13], que a este respecto difícilmente encontraremos en otros lugares de su obra, en los que casi siempre prefirió permanecer sutil y escurridizamente embozado[14].

Por ahora, de cuanto Ortega dijo y explicó en aquel salón de actos de Madrid los días diez, catorce y diecisiete de mayo de 1930, y al hilo del argumento principal que venimos desgranando (no nos perdamos: la refundación de la ontología que él opera estriba en la índole intensamente pragmática que tiene su idea del Ser) nos interesa hacer constar dos cosas:

- primera: que Ortega estableció la tesis fundamental de su ontología (la "vida de cada uno" es la "realidad radical") para superar la insuficiencia ontológica de los antiguos y los modernos, que avenían en pensar que el Ser es una "cosa";

- segunda: que Ortega mostró a su auditorio la conciencia expresa de conocer cuál era la gravedad y las consecuencias (la

refundación de la ontología) derivadas del asentamiento de su nueva tesis.

a) La insuficiencia ontológica de los antiguos y los modernos.

En 1929-1930 Ortega está, todavía no sabemos desde cuando, en confrontación con la "metafísica" realista y con la idealista. En su opinión, una y otra convergen en la consideración del Ser como "cosa". Las dos comparten, por tanto, la noción común del Ser como algo *en sí*.

Cuando Ortega establece su tesis de la "vida de cada uno" como la "realidad radical"[15] su propósito no es sino atacar por igual a los filósofos antiguos y a los filósofos modernos, y superar la insuficiencia ontológica que los mancomuna en una "metafísica" que tan solo en apariencia pueden ser dos, distintas y contrarias.

Cuando Ortega establece su tesis, su empeño no es sino hacer ver que no hay ninguna razón que obligue a permanecer en una concepción sustancial del Ser; que no hay ningún motivo que fuerce a buscarle dualistamente al Ser una sustancia tras de su aparecernos, que es lo que, a fin de cuentas, hicieron cada uno a su modo y manera, los antiguos, diciendo que las cosas son subsistentes en sí con independencia de mí, y los modernos, haciendo de mí mismo la sustancia que lleve las cosas sobre mí.

Con su nueva tesis, en definitiva, Ortega lo que trata es de proponer un Ser que agote su ser en su aparecerse y que sea, por tanto, no-"cosa"[a].

b) Las graves consecuencias de su nueva tesis.

En estos pasajes finales de *Qué es filosofía* Ortega es consciente además de cuál es el calado y de cuáles son las consecuencias de sus aspiraciones ontológicas. Ortega se siente, y así lo manifiesta al auditorio sin demasiados reparos ni contenciones, como el descubridor de algo que le parece que es "enorme" para su tiempo[b]:

> "Hemos hallado una realidad nueva –por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía- por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología –de una nueva filosofía, y en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida- *vita nova*"[a].

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 402.
[b] Cfr. 7, QF., p. 406.

Pero Ortega no sólo es consciente de la "enormidad" de su "hallazgo", sino también de la "enormidad" de sus consecuencias. Ortega sabe que su "descubrimiento" va a suponer:

- Primero: la iniciación de una nueva idea del ser:

> "Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto 'ser' (...) No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra 'ser', que es justamente el que se intenta reformar"[b].

- Segundo: un cambio sustancial del contenido de la ocupación filosófica:

> "Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos 'nuestra vida'. La filosofía... habrá de retraerse a la vida y de sumergirse en ella"[c].

- Y tercero: la necesidad de inventar nuevas palabras con las que referirse a ella:

---

[a] 7, QF., pp. 407 y s.
[b] 7, QF., p. 394.
[c] 7, QF., p. 405.

> "No nos sirven los conceptos y las categorías de la filosofía tradicional –de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos (...) Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el 'vivir' en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico... se convierte en término técnico"[a].

Por tanto, un nuevo concepto del Ser, que él está urdiendo; una nueva manera de ejercer la filosofía, que él está practicando; y un nuevo glosario para referirse a la realidad, que él está componiendo. Visto a la distancia, y seguramente inducidos por el porte y la compostura con la que habló de sus profundas intenciones ontológicas, en *Qué es filosofía* Ortega se nos figura como una especie de Parménides y de Heráclito redivivos.

Así, cuando Ortega dijo entender bien la delicia que debieron sentir los griegos inventado las palabras con las que designar el recién descubierto pensamiento científico, y cómo de manera similar a él le faltaban las palabras adecuadas y justas con las

---

[a] 7, QF., pp. 411 y s.

que nombrar su "enorme" descubrimiento, reconocemos en sus palabras la misma "emoción fundacional", y casi "religiosa", que describiera veinte años después en "Origen y epílogo de la filosofía" respecto de Parménides y de Heráclito cuando inventaban la filosofía[a].

Igual que le pasara a Parménides y a Heráclito en el momento fundacional de la ontología, que hubieron de inventar la palabra "aletheia" para referirse a su descubrimiento[b], le sucede a Ortega en el momento de su refundación, que hubo de tomar una pobre voz vernacular como "vida" e incendiarla por dentro de la luz de la ciencia para aproximarse con ella al "abismo" recién descubierto[c].

Es obvio. Cuando Ortega dicta estas tres últimas conferencias de *Qué es filosofía*, sabe muy bien cuál es el calado de su "reforma". Es obvio. Cuando Ortega engasta el problema del Ser en la "vida de cada uno" sabe muy bien que está quebrando, dislocando, descentrando y, por tanto, refundando la ontología occidental. Pero nuestra idea, insistamos una vez más, es que Ortega no realiza tal proeza a causa de su "vitalismo", ya sabemos de qué manera rehusó la adscripción de su filosofía al vitalismo y a la *Lebensphilosophie*, sino de la índole intensamente pragmática de su noción del Ser como no-"cosa", gracias a la cual puede revolverse contra los realistas griegos y los idealistas modernos.

---

[a] Cfr. 9, OEF., pp. 399 y ss.
[b] Cfr. 9, OEF., pp. 384 y ss.
[c] Cfr. 7, QF., pp. 412.

Averiguar lo que Ortega hizo con el Ser para saber del todo lo que le pasó con el pragmatismo es el plan que nos habíamos trazado. En el centro de la filosofía de Ortega el problema del Ser, y en el centro del problema del Ser el asunto de lo que Ortega hiciera con el pragmatismo. Pero, tal y como dijimos al comienzo de esta sección, la cuestión se nos muestra con dos aspectos. Acabamos de ver el primero de ellos: Ortega no refunda la ontología Occidental por haber dado a la vida absoluta preeminencia ontológica, sino por haber afirmado pragmáticamente que la vida es algo "insustancial" que consiste en "ocuparse" con lo que hay en el mundo y en dedicarse a "hacer" esto o lo otro. Nos queda dar cuentas del segundo de los aspectos: de dónde surge y en qué consiste esta índole intensamente pragmática en la noción del Ser de Ortega. Una y otra cuestión, al menos inicialmente, y para nuestra clarificación, van unidas de la mano.

2. El Ser no es imperturbable quietud, sino suma "actualidad".

¿La "vida" no es una "cosa" y consecuentemente el Ser no es imperturbable quietud, o el Ser no es imperturbable quietud y consecuentemente la "vida" no es una "cosa"? Ya lo dijimos al comienzo del capítulo: una pregunta como ésta, que todavía respeta, aunque sea metodológicamente y en aras del posible avance de la investigación, la distinción "intelectualista" entre el Ser y la "vida" es absolutamente improcedente después de que Ortega haya hecho de la "vida de cada uno" la "realidad radical"; pero nos parece que legítima y válida cuando Ortega todavía está *in fieri* y de camino; cuando todavía está concitando y conciliando los diversos elementos que integrarán su definitiva idea del Ser.

Así, pues, haciendo un planteamiento dinámico y diacrónico, y tomando el asunto de lejos, quizás en su propio alumbramiento, diremos que

- Primero: Ortega no descubrió la índole pragmática de su ontología en la "vida" sino que, más bien al contrario, reconoció en su específica forma de ser lo que ya sabía: el Ser es suma "actualidad" y la unidad mínima de ser no es el "individuo" subsistente e independiente sino una "coexistencia" máximamente "ágil".

- Segundo: este “reconocimiento” de lo pragmático en la específica forma de ser de la “vida” significa que Ortega había conciliado la suma “agilidad” y la máxima “insustancialidad” del Ser con el carácter dinámico y menesteroso de la “vida”; y que había encontrado en la índole pragmática del Ser la arquitectura metafísica idónea para la “vida”; y que, consecuentemente, había engastado el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre.

- Tercero: esto comenzó a suceder mucho antes de 1930 -recordemos que, al menos en su quehacer con la ontología, a Ortega le gustó anunciar sus progresos y conquistas siempre a toro pasado, y proclamar como reciente lo que era viejo de ayer y aún de anteayer.

Buena prueba de la plausibilidad de nuestro planteamiento (la índole pragmática del Ser es la arquitectura metafísica idónea para la “vida”, ya que sin torsión alguna, el carácter sumamente “ágil” y máximamente “insustancial” del Ser se ajusta al carácter dinámico y menesteroso de la “vida” como un anillo al dedo) es que esta manera pragmática de comprender la “realidad”, todavía distinta de la “vida”, pero ya engastándose en ella, sorprendentemente la encontramos en Ortega en 1910.

1. Un año clave: 1910.

Si hacemos el recuento de lo que hasta el momento ha sido la historia de Ortega con el pragmatismo, recordaremos que

- en 1908 tuvo su controversia antipragmatista con Ramiro de Maeztu, en la que, después de esgrimir un recio idealismo político, simuló ser pragmatista por un momento y ensayar un posible avenimiento entre el pragmatismo y el idealismo;

- en 1910 tuvo el primer asalto de su envite antipragmatista con Pío Baroja, y en 1916 el segundo y definitivo, en el que Ortega, ya con un tono bien distinto del anterior, dijo que el hombre es un "haz de actividades";

- en 1916 introdujo en su filosofía la doctrina de las "creencias" probablemente en velada alusión a Ch. S. Peirce y a W. James;

- en 1924 Ortega rechazó con "ademán platonizante" la opinión de quienes lo acusaban de pragmatismo encubierto en *El tema de nuestro tiempo*, y que fue entonces, no obstante, la primera vez que aceptó a las claras que el conocimiento es una "acción";

- en 1930 declaró el carácter máximamente problemático del conocimiento teórico y puso

en relación la evolución de la filosofía moderna y contemporánea con la evolución de la ciencia física probablemente en elusiva confrontación con J. Dewey; y también que la "vida de cada uno", que es la "realidad radical", es no-"cosa".

Pero premeditadamente, y reservándonos para mejor ocasión, que es ésta, casi nada hemos querido hablar de "Adán en el paraíso", muy a sabiendas de que, contra todo pronóstico, este ensayo, del que dice N. R. Orringer es de las obras más polémicas de Ortega[16], y no cualquiera de sus trabajos más afamados, es la clave

- primero: para comprender a fondo y del todo lo que a Ortega le pasó, o él hizo, con el pragmatismo y con la ontología;

- segundo: para saber por qué, después de forcejear a la sazón idealista contra el pragmatismo de Ramiro de Maeztu y de Pío Baroja, en 1916 Ortega aceptó como de improviso y sin que sepamos a razón de qué, la máxima pragmática de que el hombre es "un haz de actividades", idea a la que ya nunca renunció y a cuenta de la cual, por el lado de la epistemología, tuvo tantos quebraderos de cabeza durante treinta años, intentando unir sin confundir y subsumir sin diluir, la teoría y la práctica, la verdad y la acción;

- tercero: en definitiva para averiguar qué era eso tan "profundamente verdadero, aunque centrifugado", que en 1930 dijo Ortega que tenía el pragmatismo.

En las apenas veinte páginas de "Adán en el paraíso", bien vistas y examinadas, y aun sin negar la influencia de su maestro H. Cohen[17] -de hecho escribió este ensayo al poco de la primera estancia en Marburgo, cuando el neokantismo supuestamente aún debía ser su firme credo filosófico-, Ortega prefigura portentosamente algunos de los temas que, andado el tiempo, serían de los más íntimos y habituales en su época de madurez; y además, y esto es lo que más nos interesa resaltar, expone los trazos gruesos, pero ciertos y bien claros, de una ontología que es de índole intensamente pragmática. Veámoslos:

Así, aunque Ortega presentara la idea del "perspectivismo" por primera vez en sociedad quizás en 1916 con la publicación de "Verdad y perspectiva", y ya con vestido largo en 1923 en el capítulo décimo de *El tema de nuestro tiempo*, en "Adán en el paraíso" le oímos decir que no hay una realidad inmutable y única, sino tantas realidades como "puntos de vista", y que es el "punto de vista" el que crea el panorama, de modo que una es la realidad que pinta el científico y otra la que pinta el historiador[a].

---

[a] Cfr. 1, AP., p. 475.

Así, aunque fuera a mediados de los años diez cuando Ortega, a vueltas con la epistemología, se nos descubre en *Investigaciones psicológicas* no queriendo ser ni idealista ni escéptico, y a principio de los años treinta cuando, a vueltas con la ontología, se nos descubre en *Qué es filosofía* y en *Lecciones de metafísica* no queriendo ser ni racionalista ni realista, en "Adán en el paraíso" le vemos primero aniquilar la linde epistemológica que supuestamente separa el realismo y el idealismo, de modo que, en su opinión, y hablando con rigor, el realismo no es sino un idealismo y el idealismo no es sino un realismo[a], y también la linde ontológica que supuestamente parte la realidad en espíritu y en materia, de modo que, a su juicio, es la ciencia quien rompe la vida en dos mundos o provincias, cuando de veras nada hay que sea solo materia y nada hay que sea solo espíritu[b].

Así, aunque fuera en el transcurso de los años treinta cuando Ortega dio principalmente en *Historia como sistema* y en *Ideas y creencias* una contorsión pragmática a las "creencias", y en el arranque de los años cuarenta cuando dijo en el "Prólogo" a E. Bréhier que la idea es una acción que el hombre realiza con una finalidad precisa, en "Adán en el paraíso" le vemos reivindicar la naturaleza operacional de las "ideas", afirmando que son instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas, y que es esencial a una idea su

---

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 486.
[b] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 485.

aplicación a lo concreto, su aptitud para ser realizada[a].

Así, aunque fuera al principio de los años treinta cuando Ortega en *Lecciones de metafísica* dijo que el hombre está esencialmente "desorientado" en la vida y explicó que la "orientación" es una categoría del sentido más abarcadora que el mero conocimiento, y al final de esa misma década en cuando en *Ensimismamiento y alteración* terminara de explicar que el hombre piensa para salir de la incertidumbre y de la perplejidad y "orientarse" en el mundo, en "Adán en el paraíso" lo vemos primero confesar la necesidad y la legitimidad de "orientarse" en lo que desconoce[b], y así, lo vemos transitar de la estricta cuestión de la estética a la cuestión fundamental de lo que son las cosas[c], y además afirmar que el papel del concepto, soberano en la ciencia y en la moral, es guiar y "orientar" en la vida[d].

Así, también encontramos en estas si apenas veinte páginas la distinción entre "percatarse" de algo y "conocer" algo, y cómo de lo primero no se pasa a lo segundo si no es a instancias del problema[e]. Andado el tiempo, ya lo sabemos, Ortega distinguirá entre "contar con" y "reparar en", y explicará que el hombre, en el paso de éste a aquél, cuando no sabe a qué atenerse con las cosas, les inventa un "ser". Y además, y sobre todo, y como

---

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 486.
[b] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 473.
[c] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 474.
[d] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 478.
[e] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 479.

quien no quiere la cosa, le oímos decir a Ortega, veinte años antes de que lo anuncie solemnemente en *Qué es filosofía* y de que comience a emplearlo como arma arrojadiza contra Descartes, que "la vida de una cosa es su ser", y que "la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones"[a]. En efecto, al hilo de la cuestión estética, es decir, de la averiguación de lo que quiera que sea el arte, y en concreto el arte pictórico de Zuloaga, Ortega entra en la cuestión "metafísica" de lo que quiera que sea el Ser, y transita de uno a otro asunto sin solución alguna de continuidad. En todo esto Ortega fue doblemente pragmático, primero por la manera como explicó lo que es un cuadro, y luego por la forma como definió lo que es una "cosa". En uno y otro caso Ortega no hizo sino aplicar una misma concepción pragmática de la realidad, y disolver por dos veces la "cosa", primero la concreta "cosa" pictórica y luego toda "cosa" en general, en un "haz de relaciones".

Por una parte, su definición del arte pictórico, vamos a resumirla, Ortega la perfiló con estos trazos[a]:

- Primero: en un cuadro hay dos planos, uno que son las pinceladas que transcriben las cosas del mundo exterior, y otro que es como una "vida interior" al cuadro.

- Segundo: la "vida interior" del cuadro se apoya y flota sobre los trozos de pintura que

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 481.

copian la realidad, pero él no es una simple "copia", sino ya una "creación".

- Tercero: dicha "vida interior", que es lo que le hace al cuadro ser cuadro, es algo puramente virtual, que no puede buscarse en la naturaleza ni reducirse a ella porque nada hay en la vida de la naturaleza que sea congruo con esta "vida interior".

- Cuarto: la "vida interior" del cuadro, descrita de esta manera, no es una "cosa" sino la "unidad" de una serie de "cosas" o trozos de pintura que, ellos sí, puede buscarse en la vida natural porque son su copia.

- Quinto: definir qué es el arte pictórico es, por tanto, definir la específica relación que un autor establece entre las diversas "cosas" o elementos integrantes de un cuadro.

Pero, llegado a este extremo, y es la manera de ir de la específica "cosa" pictórica del arte a la genérica "cosa" de lo real, si un cuadro, ha dicho Ortega, no es una "cosa" sino la "unidad" virtual que se establece entre las "cosas" que lo integran y que son a su vez copias de las "cosas" que componen la naturaleza, el siguiente paso, casi mecánico y, por tanto, casi inevitable, es preguntarse lo que quiera que sea una "cosa".

---

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 474.

Con gran sorpresa y agrado por nuestra parte, hemos comprobado que Ortega se comportó en el ámbito de la metafísica de la misma manera que lo hiciera en el ámbito de la estética, y que aplicó a las "cosas" en general el mismo patrón o criterio (consistente en su disolución en un "haz relaciones") que antes aplicara a la "cosa" pictórica en particular. De ahí que antes dijéramos que Ortega, en todo esto, no fue pragmático, sino doblemente pragmático.

No obstante, dejando a un lado la cuestión estética, y centrándonos sólo en el contenido estrictamente metafísico del ensayo, nos interesa mucho resaltar cómo en estas páginas Ortega expone, aunque sin hilván lógico aparente, los tres miembros del silogismo en el que formalmente podemos enunciar el contenido fundamental de su ontología entera:

En primer lugar, dice Ortega que el ser de las "cosas" no es nada solitario y estanco, sino que cada "cosa" del universo es un pedazo de otra "cosa" mayor, que el ser de cada "cosa" hace referencia al de las demás "cosas", y que lo que cada "cosa" es lo es merced a las limitaciones y confines que el resto de las "cosas" le imponen[a]. Así, explica Ortega, averiguar qué son las "cosas" no es sino determinar la red de relaciones que las constituyen[b]. Las "cosas", dice Ortega, son una "encrucijada" y un "conjunto de relaciones"[c]. Más aún, todo, sea persona

---

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 474.
[b] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 475.
[c] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 482.

o cosa, está constituido por una suma infinita de relaciones[a]; todo es el resultado de la totalidad de sus relaciones con el resto del mundo[b].

En segundo lugar, añade Ortega que todo esto, así descrito con tales trazas, es la "vida" de los individuos, de las personas y de las cosas[c].

En tercer y último lugar, aclara Ortega, la "vida" de que él habla no es la vida a la que se refiere la biología. Así, frente al significado reducido de esta disciplina particular, Ortega opone un concepto de "vida" más general pero más metódico, en el que, a consecuencia de la disolución pragmática a que somete las "cosas", todo necesita de todo[d].

Despojándolo de su propia prosa, y dejándolo en cueros y desnudo de literatura, resulta que el pensamiento de Ortega, en lo dicho, cavila de esta manera:

- Primero: si el ser de una "cosa" es un "haz de relaciones" y todas las "cosas" están relacionadas unas con otras y por tanto todo depende de todo;

- Segundo: y si el ser de las "cosas" entendidas de esta manera, es la "vida";

---

[a] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 483.
[b] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 484.
[c] Cfr. OO. C., 1, AP., pp. 481 y s.
[d] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 481.

- Tercero: resulta, y es la conclusión, que la "vida" es "coexistencia" y por tanto "menesterosa" y "problemática" como consecuencia de su insustancialidad.

Con lo cual, así lo anunciábamos antes, hemos tropezado, al inicio de los años diez, con el dato fundamental de su ontología entera, y además, incluso, en el instante de su alumbramiento. De una parte, es obvio que Ortega maneja una noción pragmática del Ser, que consiste en disolver la sustancia de la "cosa" en un "haz de relaciones"; y por otra, que esta noción pragmática, aplicada primero a la cuestión estética de lo que sea la pintura, después se aviene a lo que es la vida tan perfectamente como el anillo al dedo.

De ahí, explica Ortega, que el hombre sea un haz de funciones encaminadas a sofocar su necesidad, la cual es consecuencia de la radical insustancialidad de la vida, en la que todo depende de todo y nada se satisface a sí mismo[a]; y que el arte no sea sino una manera inventada por el hombre, cuando las ciencias fracasan y causan tragedia[b], para solucionar el problema de su propia vida[c].

¿Por qué, pues, Ortega accedió en 1916 a explicar que el hombre es un "haz de actividades"?, ¿por qué en 1924 admitió que el conocimiento es una "tarea"?, ¿qué es eso tan "profundamente verdadero" a

---

[a] Cfr. 1, AP., pp. 478 y 481.
[b] Cfr. 1, AP., p. 483.
[c] Cfr. 1, AP., p. 479.

cuenta de lo cual Ortega se pasó casi treinta años "centrifugando" el pragmatismo de sus excesos y defectos epistemológicos?.

En nuestra opinión, las respuestas a estas preguntas datan todas de 1910, fecha en la que Ortega parece que se había discretamente adscrito al pragmatismo filosófico, y que desde él había urdido el contenido fundamental de su ontología entera: las "cosas" no son sino un haz de relaciones y por tanto todas dependientes de todas, y el hombre no es sino un haz de funciones encaminadas a sofocar su propia necesidad. Aunque hartamente chocante y desconcertante, el hecho en sí en absoluto es imposible. Como cosecha de nuestras anteriores investigaciones, sabemos que

- en 1908, fecha de la que data su primera referencia expresa al pragmatismo y en la que ocurre su controversia con Ramiro de Maeztu, Ortega más que estar vagamente familiarizado con el pragmatismo, tenía un conocimiento muy riguroso de sus tesis, lo cual fácilmente nos permite pensar que había leído, entre otros, *Pragmatismo*, publicado por W. James tan solo un año atrás[18];

- y también que en 1908, no obstante el tono idealista de su filosofía, y solo momentáneamente y en pro de su amistad maltrecha con Ramiro de Maeztu, Ortega ensayó con éxito la manera de acoplar la

imprescindible función de la razón en el esquema conceptual del pragmatismo.

De hecho, ya aventuramos en su momento que el esfuerzo de conciliación que Ortega hizo en aquella ocasión (pues aceptó la subordinación de la razón al primado de la voluntad sin caer por ello en la inicua disolución de la razón en la voluntad) entre el racionalismo y el pragmatismo quizás fuera una premonición de lo que aún estaba por venir.

Sea cual sea la historia, y recordando cuál es nuestro planteamiento inicial (Ortega descubrió que la índole pragmática del Ser era la arquitectura metafísica idónea para la "vida", ya que sin torsión alguna, el carácter sumamente "ágil" y máximamente "insustancial" del Ser se ajustaba al carácter dinámico y menesteroso de la "vida" como un anillo al dedo), lo cierto y verdad es que desde aquí, instalados en este recóndito lugar casi de juventud que es "Adán en el paraíso", quien esté bastante familiarizado con su filosofía, puede ver preformado y como incoado el carácter pragmático y bifronte que tendrá el doctrinario ontológico y antropológico de Ortega a partir de los años treinta.

Nuestra idea es que dos y tres décadas más tarde, como desarrollo natural de la índole intensamente pragmática del dato fundamental de su idea del Ser (el ser de una "cosa" es un "haz de relaciones" y todas las "cosas" están relacionadas unas con otras y por tanto todo depende de todo) y de su consecutiva idea del hombre (el hombre es un haz

de funciones encaminadas a sofocar su necesidad, la cual es consecuencia de la radical insustancialidad de la vida), que de esta manera vemos enunciado en "Adán en el paraíso", Ortega habrá articulado su pensamiento ontológico y antropológico en los términos más característicos de su filosofía:

- Porque el Ser es suma "agilidad", es máximamente insustancial, y por tanto ensayo de sí mismo y accidente de una no-"sustancia" que es él mismo. El Ser, dijo Ortega en *Qué es filosofía*, es un "anverso sin reverso"[a].

- Porque el hombre es "quehacer", no tiene un ser fijo, y por tanto es indigente y zoológicamente un "monstruo"[b], un animal que vive desprovisto y desaviado de lo imprescindible para vivir. El hombre, explicó Ortega en "El mito del hombre allende la técnica", es un "real imposible"[c].

2. Bajo el patronazgo de Descartes, Kant y Aristóteles.

Pero Ortega quiso que su obra fuera muy compleja y muy llena de alusiones y elisiones. Filosóficamente Ortega nunca quiso que sus contemporáneos pudieran predecirlo fácilmente y saber con total seguridad a qué atenerse con él. Al cabo de los años, hemos de

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 398.
[b] Cfr. 9, MHAT., p. 623.
[c] Cfr. 9, MHAT., p. 620.

reconocer que consiguió su empeño, y de qué manera, tanto para los curiosos de entonces como para los de hoy, de ser muy escurridizo y sutil. En este sentido, y para acabar de aclarar el asunto que traemos entre manos (de dónde viene y en qué consiste la índole intensamente pragmática de la ontología de Ortega), nos interesa hacer ver dos cosas.

Primero, que Ortega, a pesar de tener un pensamiento interiormente bastante más orgánico y congruente de lo que puede apreciarse en su "expresión o formulación impresa", sin embargo, con los grandes argumentos de su filosofía, que la recorren y vertebran de parte a parte, se comportó de la misma manera que el río Guadiana con su cauce, ocultándolos misteriosamente de cuando en cuando. Así vimos cómo Ortega se comportó con el tema crucial y máximamente importante de las "creencias", de las que apenas si dijo algo en más de veinte años, en lo que va de 1915 a 1935. Y así lo vemos también ahora con el tema igualmente crucial y máximamente importante de la suma "actualidad" del Ser, de la que apenas si dijo algo en otra veintena de años, en lo que va de 1910 a 1929.

Después de haber esbozado con estas trazas, que le hemos visto, la índole pragmática de su ontología en "Adán en el paraíso", y dejando a un lado el ensayo sobre Pío Baroja (1916), en el que admitió que el hombre es "un haz de actividades", y también el artículo "Filosofía pura" (1929), del que nos ocuparemos de nuevo más adelante, Ortega no volvió a tratar explícitamente del remozado del Ser, por este

camino que llevamos ahora de su pura "agilidad", hasta el curso *Qué es filosofía* de 1929-1930, tras quince años de laborioso trasiego epistemológico.

En *Qué es filosofía*, ya hemos observado en la sección anterior de qué manera tan clara y descarada, Ortega publicitó cuál era la "enorme" envergadura de su empeño reformador. El propósito, así se lo oímos decir, era invalidar el sentido tradicional del concepto "ser"; y la estrategia, la explicamos ahora, aplicar al modo de ser del Ser el carácter de pura "inquietud", en absoluto metafórica sino rigurosamente formal, que Descartes vislumbró en el modo de ser del Pensamiento antes de hacerlo torpemente sustancia[a].

Con estos modos, y vemos que invocando la autoridad o el patronazgo de Descartes, Ortega no enunció en *Qué es filosofía* sino lo mismo que había dicho veinte años antes en "Adán en el paraíso": la "coexistencia" y la "interdependencia" es la unidad mínima del Ser, y no la individualidad independiente, autosuficiente y subsistente[b]; el ser estático está cesante y ha de ser sustituido por un ser actuante[c].

Lo segundo que nos interesa hacer ver acerca de la manera escurridiza y sutil con que Ortega compuso su filosofía, y viene a propósito de su reciente invocación al patronazgo de Descartes para afirmar la suma "agilidad" del Ser, es que, a pesar de tener las

---

[a] Cfr. OO. C., 7, QF., pp. 394 y ss.
[b] Cfr. 7, QF., p. 410.
[c] Cfr. 7, QF., p. 410.

ínfulas propias de un reformador que aspira a la refundación de la ontología entera, intentó trabar la radical novedad de su tesis "metafísica" con las ideas de los grandes bastiones de la filosofía occidental.

Si no tiene más remedio, Ortega está dispuesto a hacer que todas las teorías preexistentes caigan rostro en tierra[a], pero su ánimo, más polémico que belicoso, lo lleva a "superar" la tradición filosófica de los antiguos y los modernos de una manera pacífica, consistente en "heredar y añadir", pero nunca en hacer tabla rasa con el pasado, ya que, de hacer así, opina Ortega, todo pensamiento crítico sería siempre "primitivo"[b]. De hecho, en alguna ocasión, aun siendo la "bestia negra" contra la que luchó durante toda su vida, Ortega comparó el idealismo con una ciudad en la que se había vivido durante algún tiempo, en la cual, de alguna manera, como habitante domiciliado en el recuerdo, se residía siempre[c].

Así, ya vimos cómo Ortega, que había sido kantiano hasta el fondo de su alma, aprendió, y nunca lo olvidó, que un conocimiento de la auténtica realidad, para escapar de la ingenuidad del realismo y de la ensoñación del racionalismo, había de ser una especie de "pensar duplicado", como de "ida y vuelta", y cómo por este camino llegó a la conclusión de que el Ser entendido como "en sí" o "cosidad",

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 424.
[b] Cfr. 7, QF., p. 421.
[c] Cfr. 12, SRHBA., p. 124.

incluso como dato del sujeto para su propia autocomprensión[a], es puesto por el intelecto, el cual, ya en 1929, en "Filosofía pura", era una función de la vida, y no un desencarnado aparato trascendental.

Así, recientemente hemos visto cómo Ortega, que habría de criticar a Descartes (porque permaneció impremeditadamente en la misma "creencia" de los griegos de que todas las cosas tienen un "en sí"), no obstante, pretendió pragmáticamente trasladar la "actualidad" del modo de ser del Pensamiento moderno al modo de ser del Ser que es la "vida de cada uno". Si la opinión de Ortega en "Adán en el paraíso" es que el paso de la Edad Antigua y Media a la Edad Moderna consistió en la disolución de la categoría de "sustancia", que es una *res*, en la categoría de "relación", que es una "idea"[b], nuestra opinión es que Ortega, al decir que la "cosa" es un "haz de relaciones" y que el hombre es un "haz de funciones", quiso acabar pragmáticamente lo que, a su juicio, los modernos solo supieron hacer a medias. Nuestra opinión es que Ortega superó a los modernos haciendo ver pragmáticamente que la "relación" que ellos intuyeron no es solo una categoría ideal o de conciencia, sino una categoría ontológica o del Ser.

Lo que Ortega hizo fue des-rei-ficar el Ser para inyectarle pragmáticamente el carácter "relacional" en que consistía el Pensamiento para Descartes. La "relación" no es una idea, que dijeron los modernos

---

[a] Cfr. 4, FP., p. 56.
[b] Cfr. OO. C., 1, AP., p. 480.

en su neófito decir, sino el modo de ser de las cosas, las cuales no existen sino que "coexisten", no "yacen" ramplonamente sino que "interactúan" con nervio ontológico.

Y lo mismo, veremos enseguida que Ortega pretendió hacer también con Aristóteles. Dando cuerpo a su idea del Ser como pura "actualidad", rasgo que iba claramente a más con el paso del tiempo, a los diez años de *Qué es filosofía*, cuando ya había puesto su reforma ontológica también bajo el patronazgo del herético Heráclito[19], no deja de ser curioso que Ortega se arrimara a Aristóteles, sucediendo eso que ya hemos descrito como una auténtica "gigantomaquia"[a]. Sabemos que Ortega pensaba de Aristóteles lo mejor y lo peor, casi igual que le pasaba con Descartes. Así, de una parte, Ortega creía que Aristóteles era un hombre "primitivo", asentado en la "creencia" pública y antifilosófica de que los sentidos dan el ser de las cosas; y de otra parte, también pensaba que Aristóteles

- Primer mérito: había estado a un paso de ser tan moderno como Descartes lo fue veinte siglos después.

- Segundo mérito: había descubierto la "actualidad" del Ser, solo que, a falta de un aparato intelectual adecuado, pues no contó más que con la herramienta conceptual de la analogía, no supo qué hacer con esta

peculiaridad del Ser, inadvertida por el gran Parménides.

Aun antes de decir todo esto, y de reprochárselo a M. Heidegger, en *Idea de principio en Leibniz* en 1947, Ortega lo había explicado excelentemente en el "Prólogo a la *Historia de la filosofía* de E. Bréhier" en 1942. A juicio de Ortega, Aristóteles no solo hizo algo así como una "deducción trascendental" del conocimiento, anticipándose a los modernos que experimentaron la necesidad de probar racionalmente las evidencias de los antiguos y de los medievales, sino que además captó que la pura "agilidad" es la forma de ser del Pensamiento, adelantándose también en ello a Descartes. Aristóteles, cuya filosofía, dice Ortega, es un ataque a fondo al problema del "movimiento"[b], distinguió entre dos géneros o clases de movimientos: el movimiento *in sensu stricto* y el *acto* o *energeia*[c]. La cosa es de esta manera:

- Hay movimientos, y es lo común, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son distintos, y de hecho aquél está fuera de éste, porque una cosa es el proceso de "ennegrecerse" o de "adelgazar", ejemplifica Aristóteles, y otra distinta que lo que era blanco ya sea algo negro y lo que era vasto sea flaco[d].

---

[a] Cfr. Supr. *Lo que le pasó a Aristóteles con los principios*.
[b] Cfr. 6, HFEB., p. 409.
[c] Cfr. 6, HFEB., p. 412.
[d] Cfr. 6, HFEB., p. 411.

- Y también hay movimientos, y es el caso específico del pensamiento, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son el mismo, y de hecho aquél está dentro de éste, de ahí la paradójica condición de que el proceso de pensar no sea pasar a otra cosa sino que sea un "progreso hacia sí mismo"[a]. En el pensar sucede que el acto es potencia de sí mismo; que es un proceso que renace siempre de sí mismo; un proceso que "termina", pero no acaba[a].

Así es como, explica Ortega, Aristóteles transcendió la idea estática y eleática del Ser, y entrevió la idea de un "ser en marcha" que los modernos, veinte siglos después (y con no poca torpeza por su parte, pues no supieron cómo, ni siquiera tuvieron la intención de desembarazarse de la *res*) solo predicaron del Pensamiento, y que él, yendo a la zaga del macedón, intentó predicar también del propio Ser, atribuyéndole una "inquietud" que es referencia de sí misma, sin necesidad alguna de *res* subsistente.

Vemos, por tanto, que Ortega de camino a Heráclito se encontró con Aristóteles. La cosa, cuanto menos, es curiosa, por no decir paradójica o contradictoria. Lo que previsiblemente hubiera sido un violento encontronazo terminó siendo un fructífero encuentro que sirvió para que Ortega, igual que había hecho con Kant y con Descartes, al tiempo que rompía

---

[a] Cfr. 6, HFEB., p. 412.

con la tradición metafísica occidental, trabara su radical reforma ontológica con sus prebostes.

Aunque compartía su misma vivacidad intelectual y ambos filosofaban para vivir (uno para sobrellevar el peso de la existencia[b] y el otro para mantenerse a flote en el naufragio de la vida[c]), igual que J. Dewey, Ortega era académicamente mejor filósofo que W. James. No en vano, Ortega y J. Dewey eran filósofos de profesión y, en cambio, W. James sólo de vocación. De hecho, J. Dewey fue el único de los tres padres del pragmatismo norteamericano que hizo estudios universitarios de filosofía, ya que Ch. S. Peirce los hizo de química y W. James de medicina.

Así, aunque su filosofía en absoluto está falta de intuición y de una estimulante sagacidad intelectual, el pensamiento filosófico de Ortega y de J. Dewey goza de una consistencia teórica que no hayamos en W. James, cuya equivocidad conceptual fue criticada primero por Ch. S. Peirce y después por J. Dewey. Una prueba de esto puede ser la distinta manera como W. James, por un lado, y J. Dewey y Ortega, por el otro, entroncaron sus respectivas filosofías pragmatistas a la tradición filosófica europea. En este sentido, W. James, con menos conocimiento y menos manejo de la historia de las ideas filosóficas de Occidente que Ortega y que J. Dewey e intelectualmente muy endeudado con el materialismo y empirismo cientificista que aprendió

---

[a] Cfr. 6, HFEB., p. 413.
[b] Cfr. 1997, p. 21.
[c] Cfr. IPL, 8, p. 267.

durante sus estudios de psicología y de medicina, se limitó a poner su filosofía bajo el patronazgo del empirismo inglés.

J. L. Villacañas dice que W. James seguramente se equivocó al hacerlo así[a]. A su juicio, el pragmatismo hubiera ganado mucho en limpieza y en rigor conceptual si W. James se hubiera puesto más en la órbita del idealismo que en la del empirismo; pero su enconada animadversión hacia cualquier forma de racionalismo lo impidió.

De la misma manera que J. L. Villacañas debió de opinar J. Dewey, quien no solo demostró el "fijismo" ontológico de que era víctima el empirismo, en este sentido inadvertidamente hermano del racionalismo, su principal contrincante filosófico, sino que además hizo derivar su peculiar pragmatismo del interior de las filosofías racionalistas de Kant y de Hegel.

Tan filósofo como J. Dewey, Ortega se comportó de manera análoga a él. Así, Ortega no solo tomó muy en serio el subtítulo que W. James puso a su libro *Pragmatismo*: "Un nuevo nombre para viejas formas de pensar"; sino también aquellas primeras palabras del "Prefacio" en las que se decía que el pragmatismo es un movimiento filosófico cuyas ideas han existido siempre[b]. En efecto, Ortega se remontó hasta el origen mismo de la filosofía occidental y encontró en Heráclito al primer mentor de su pragmatista noción de ser; y en Parménides al primer racionalista de la

---

[a] Cfr. 1997, p. 142.
[b] Cfr. 1997, p. 19.

historia, es decir, al primero que, dicho con palabras de W. James, agitó la realidad de los hechos hasta convertirla en cosa y en idea[a].

Así, mientras que J. Dewey estuvo a vueltas principalmente con Kant y con Hegel, a los que contorsionó pragmatistamente, sobre todo con la ayuda de Darwin y de Heisenberg, Ortega también lo estuvo con Aristóteles y con Descartes, encontrando en uno y otro, pero dicho solo del Pensamiento, el mismo modo de ser *relacional* que él habría de aplicar al Ser en su radical refundación de la ontología.

Con lo cual observamos que el personalísimo pragmatismo de Ortega -por otra parte, ni más ni menos personal de lo que el pragmatismo de Ch. S. Peirce es respecto de W. James y de J. Dewey, y de lo que el pragmatismo de W. James es respecto de Ch. S. Peirce y de J. Dewey, y de lo que el pragmatismo de J. Dewey es respecto de Ch. S. Peirce y de W. James- está más profundamente enraizado en la tradición filosófica occidental que, por ejemplo, el funcionalismo de J. Dewey, quien tenía una opinión de los maestros griegos, artífices de la escisión que atraviesa la historia cultural de Occidente, menos generosa y menos benévola.

Aunque los atacó en su línea de flotación cuestionando el principio fundamental de que lo real es independiente de mí, Ortega trató con sumo respeto y admiración a los griegos. Aunque los atacó en su

---

[a] Cfr. 1997, p. 63.

línea de flotación cuestionado el principio fundamental de que lo real es dependiente de mí, Ortega trató con sumo respeto y admiración a los racionalistas. En definitiva, aunque lo atacó en su línea de flotación cuestionando su principio fundamental de que lo real es posible, Ortega no quiso aniquilar el pasado filosófico de Occidente en su empeño reformador, y también lo trató con sumo respeto y admiración[20].

Ortega sabía, y lo sabía porque él lo había escrito, que el hombre que pierde su memoria e ingratamente olvida su historia, se barbariza[21] y es incapaz de orientarse tanto en el presente como en el futuro[22]. Por eso su lema era conservar y añadir. Ortega también sabía, y lo sabía porque él lo había escrito, que al margen de la tradición, la historia de la filosofía no puede progresar.

No cabe duda. Bien fuera motivado por su orgullo nacional, que le impedía reconocer mérito filosófico alguno al país que acabó por destruir a la imperial España; bien fuera causado por su propio orgullo intelectual, que le impedía admitir deudas filosóficas algunas con nadie; lo cierto y verdad es que Ortega:

- mantuvo muy en silencio su personalísima adscripción al pragmatismo, y que nunca formuló de modo reflejo el carácter pragmático de su filosofía;

- fuera cual fuera la razón de este modo suyo de querer proceder tan en secreto, lo obligó a entroncar su noción del Ser como no-"cosa" con la tradición filosófica europea, pues de la manga no la podía haber sacado, a pesar de haber dicho en alguna ocasión que su idea de la "vida de cada uno" como "realidad radical" era una especie de intuición o de experiencia personal

El caso es que Ortega hizo esta operación de "atraque" magistralmente bien, encontrando en los grandes prebostes de la filosofía de Occidente holgura conceptual suficiente para hacer derivar de ellos, sin tensión, su propia filosofía. Así, gracias:

- a la noción de *energeia* de Aristóteles y a su descubrimiento de la máxima "actualidad" del Ser, con la cual, opina Ortega, dada su precariedad conceptual, no supo lo que hacer;

- al modo "relacional" de ser que Descartes atribuyó al pensamiento, y que luego, no obstante, a cuenta de permanecer en la "creencia" aristotélica del Ser como "cosa", terminó por reificar;

- al descubrimiento de Kant de que el ser de las cosas es "puesto" en la realidad por el sujeto pensante, aunque sin percibirse de que la "razón" no es "pura" sino "vital";

- al poder del sujeto frente al mundo, capaz de señorear en él, precozmente visto por Fichte, quien, sin embargo, no observó que dicha dialéctica entre el “yo” y el “no-yo” no era un asunto ideal sino práctico;

Ortega engarzó la “impronta pragmática” de su filosofía en la tradición occidental, al margen del esfuerzo que también hiciera por injertarse (siempre críticamente) en los movimientos filosóficos contemporáneos a él.

3. La "vida de cada uno" es la "realidad radical".

Este es el planteamiento que hemos traído y desarrollado hasta ahora: Ortega no descubrió la índole pragmática de su ontología en la "vida" sino que, más bien al contrario, "reconoció" en su específica forma de ser lo que ya sabía: el Ser es suma "actualidad" y la unidad mínima de ser no es el "individuo" subsistente e independiente sino una "coexistencia" máximamente "ágil"; Ortega encontró en la índole pragmática del Ser la arquitectura metafísica idónea para la "vida", ya que sin torsión alguna, comprobó que el carácter sumamente "ágil" y máximamente "insustancial" del Ser se ajustaba perfectamente al carácter dinámico y menesteroso de la "vida".

Pero a partir de un determinado momento, lo cierto y verdad es que en la filosofía de Ortega, dígase de la manera que uno prefiera, el Ser se hizo (la vida del) hombre, el problema del Ser quedó engastado en el problema (de la vida) del hombre, y la ontología se convirtió en trasunto de la antropología. Así, salvo la conferencia "Del optimismo en Leibniz", en la que Ortega se atuvo a los patrones discursivos, y solo discursivos, de la metafísica tradicional y de nuevo habló del Ser, los pasajes más excelentes de su ontología los hallamos en *Qué es filosofía* y en *Lecciones de metafísica*, cuando desbroza las tres o cuatro características

principales de la vida, y en "Meditación de la técnica", *Historia como sistema* y "El mito del hombre allende la técnica", cuando da silueta y contorno explícitamente antropológicos a su idea de la "vida de cada uno".

1. Un descubrimiento de hoy con nombre de ayer.

Sin embargo, nada de esto, como por ejemplo que Ortega hizo de la teoría del Ser una teoría de la vida del hombre, puede decirse sin antes advertir que ningún término de su jerga filosófica permaneció semánticamente inmune y ajeno a la índole pragmática de su ontología. Aunque no es del todo cierto que Ortega no confeccionara su propio glosario filosófico, sí es verdad que, al menos en lo que a la ontología se refiere, no inventó significantes nuevos para significados viejos, sino significados nuevos para significantes viejos. Es decir, Ortega no inventó nombres nuevos para la misma realidad de siempre, sino una realidad radicalmente nueva a la que, no obstante, y a pesar de su prurito reformador, llamó con palabras de siempre, obrando de inmediato en ellas, eso sí, una drástica mutación semántica.

Así, resulta que Ortega denominó a su radical descubrimiento ontológico "vida de cada uno" y que las explicaciones más palpitantes de su "metafísica" no son sino briosas lecciones de "antropología", todo lo cual, en nuestra opinión, no deja de ser una peligrosa arma de doble filo, ya que fácilmente puede caerse en la trampa de seguir usando inadvertidamente

las palabras de siempre ("vida", "hombre", "metafísica", y "antropología") con el significado "intelectualista" también de siempre.

Por tanto, es cierto que Ortega engastó el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre, que convirtió la ontología en un trasunto de la antropología, y que hizo de la teoría de la "vida de cada uno" su teoría ontológica; pero nada de esto puede decirse sin el aviso expreso e inmediato de que en absoluto estamos hablando de algo "ucrónico" y "utópico", y de que en absoluto ignoramos cuál es la brusca mutación semántica que la noción sumamente "ágil" e "insustancial" del Ser ha ocasionado en las palabras de siempre: "vida", "hombre", "antropología" y "metafísica".

Así, cuando Ortega expone su "antropología", y con ello no hace sino exponer el contenido de su "metafísica", el "hombre" que describe no es una "cosa" o un algo "en sí" que esté compuesto por una "cosa" material llamada cuerpo y por otra "quisicosa" espiritual llamada alma[a]. Muy al contrario, cuando Ortega describe lo que es el "hombre", no habla de algo que tenga un tipo de "consistencia" distinta de la no-"cosa" que tiene, y que es, la "realidad radical", entre otras razones porque la "realidad radical" no es algo diferente de la "vida de cada uno".

---

[a] Cfr. 12, SRHBA., p. 211.

Por tanto, es cierto que el Ser se hizo (la vida del) hombre en la filosofía de Ortega, y que con esta noticia arrancó su "segunda navegación"; pero solo ahora, y después de haber explicado en las secciones anteriores de este capítulo que la "vida de cada uno" no es una "cosa" y que el Ser no es imperturbable "quietud" sino suma "actualidad", afirmamos que la "vida de cada uno" es la "realidad radical".

Es decir, solo ahora, y después de haber expuesto la índole intensamente pragmática de su ontología y de haber explicado que es ella, y no la mera y superlativa relevancia ontológica que Ortega concedió a la vida, el motivo de la reforma radical que obró en la metafísica occidental, afirmamos el manifiesto e inequívoco antropocentrismo de su filosofía en general, y de su ontología en particular. En definitiva, solo ahora, que estamos seguros de haber mostrado suficientemente que en la jerga filosófica de Ortega ninguna vieja palabra, a pesar del uso habitual que hizo de ellas, tiene significado "intelectualista" alguno y que en cambio todas llevan la marca del pragmatismo en sus sememas, afirmamos que la "vida de cada uno" es la "realidad radical".

No obstante, y habida cuenta de la tardanza con que nos estamos haciendo cargo, por fin, de la preeminencia ontológica que Ortega concedió a la "vida de cada uno", quizás convenga insistir en que nuestro proceder no ha estado motivado por el afán malintencionado de querer encubrir, a tenor del específico interés de nuestra investigación, tan

empeñada en mostrar la "impronta pragmática" de su filosofía, el dato insoslayable de que la "vida de cada uno" -o el "hombre" en la versión biográfica que de él ofrece la "razón histórica"- es la "realidad radical".

Muy al contrario, a parte de motivaciones inconscientes que se nos escapan, nuestro proceder ha estado motivado por el deseo sincero y honesto, y así esperamos que se entienda, de dar suficiente relieve y peralte a la drástica mutación semántica (de índole pragmática) que Ortega efectuó en la palabra "vida" antes de declararla "realidad radical". De otra manera quizás hubiésenos podido parecer que su teoría de la vida, como trasunto de la metafísica, a la postre y como algunos la (mal)entienden, no es sino una simple trasposición de la *phisis* o *natura* o *res* de los antiguos, o del *Geist* o la *pensée* de los modernos[a].

2. La "vida de cada uno" es el "Ser".

Así, pues, y dicho ahora con la misma "solemnidad" con la que Ortega lo declaró en *Qué es filosofía*, creemos que:

- Primero: el Ser que para los antiguos significaba "cosa" y para los modernos "intimidad", en cambio, para Ortega, que ha

[a] Cfr. 6, HS., pp. 26 y ss.

cesado el Ser estático y lo ha sustituido por otro actuante, significa "vivir"[a].

- Segundo: el dato radical que para los antiguos era la "cosa" que es independiente de mí y para los modernos la "cosa" que es dependiente de mí, para Ortega es el hecho "indudable" e "imposible de transcender"[b] de un "mundo que funciona sobre mí" y de "yo mismo que funciono sobre el mundo"[c], lo cual, añade Ortega, una realidad así,

> "que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama 'vivir', 'mi vida', 'nuestra vida', la de cada cual"[d].

Con lo cual, de ahora en adelante, una vez que Ortega ya no se nos presenta *in fieri* y de camino, como ha sido hasta el momento, sino habiendo terminado al fin de conciliar todos los "introgredientes" del complejo entramado que es su definitiva y bien madurada ontología, habremos de hablar de la impronta o de la índole pragmática de la "vida de cada uno", siempre "histórica" y "circunstancial", mejor que de la impronta o de la

---

[a] Cfr. QF., p. 408.
[b] Cfr. QF., p. 423.
[c] Cfr. QF., p. 411.
[d] QF., p. 411.

índole pragmática del Ser, siempre "ucrónico" y "utópico".

En este sentido, nuestra idea es que las calidades pragmáticas que hemos descubierto en la ontología de Ortega en el transcurso de la "primera navegación" van a parar a la "vida de cada uno" ya en la "segunda navegación". De hecho, y como prueba de que este cambio de cariz no supuso mengua alguna de la base y del fundamento pragmatista de su ontología, sino la trasposición de éste a la idea de la "vida de cada uno", diremos que Ortega, cuando explica, casi "aristotélicamente"[a], en las conferencias diez y once de *Qué es filosofía* cuáles son las tres "categorías" de la nueva "realidad radical", desarrolla muy a las claras una noción intensamente pragmática de la vida, la cual además en ningún caso es inesperadamente nueva, sino que está en evidente continuidad con los datos máximamente pragmáticos de que el hombre es un "haz de funciones", afirmado en 1910 en "Adán en el paraíso", y un "haz de actividades", afirmado en 1916 en "Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa".

Así, pues, en lo sustancial, dice Ortega en *Qué es filosofía*, la vida consiste en ocuparme conscientemente en algo distinto de mí (llamado "mundo") para conseguir el propósito de ser lo que anticipadamente he decidido que quiero ser. Observando con cuidado esta fórmula vemos que el hombre

---

[a] Cfr. QF., p. 427.

- de una parte, está enfrentado al "mundo" (la vida consiste en ocuparme conscientemente en algo distinto de mí llamado "mundo");

- y de otra, que está avocado al futuro (para conseguir así el propósito de ser lo que anticipadamente he decidido que quiero ser).

El carácter "circunstancial" de la vida del hombre, opina Ortega, tiene un sentido espacial y otro temporal[a]. Sin embargo, Ortega no hizo, o al menos eso quiso, una antropología marcada por ningún tipo de dualismo, y de hecho, y en pro de su unificación, procuró la conciliación de uno y otro sentido de su carácter "circunstancial" de la vida del hombre, de manera que el primero estaba condicionado por el segundo[b].

Nuestra idea es que gracias a la específica índole pragmática de la vida y en aras de la unidad, Ortega logra que en el hombre, como epítome de la realidad entera que es, confluya aquello cuya "consistencia" es supuestamente preternatural y, por tanto, solo relativamente histórica (ya que su existencia tiene lugar en la historia pero no es un *factum* histórico), y aquello otro cuya "consistencia" es ciertamente natural y, por tanto, íntegramente histórica (ya que su existencia además de tener lugar en la historia es un *factum* histórico).

---

[a] Cfr. 12, LM., p. 51.
[b] Cfr. 12, LM., p. 51.

Más en concreto, nuestra idea es que la ontología de Ortega, como trasunto de la antropología, a la postre, y girando siempre en torno de su base y de su fundamento pragmatista, es fuertemente unitaria. Así, la pretensión de Ortega fue que la naturaleza y la historia, el ser y el hacer, la teoría y la práctica, dejaran por fin de ser magnitudes heterogéneas de la realidad. Para ello Ortega convirtió al hombre, del que dijo que ontológicamente solo era como el muñón de un cuerpo que no existe[a], y epistemológicamente que era como el Barón de la Castaña que quería salir del pozo tirando de sus propias orejas[b], en el vértice del cual emergen todas las aristas de la realidad, que es siempre "multilateral" y nunca irreparablemente escindida.

Para ver cómo y por qué ocurre esto, analizaremos las dos partes en que hemos dicho que se divide la fórmula con la que Ortega define lo que es la vida: el hombre enfrentado al mundo y el hombre avocado al tiempo, y extraeremos así de su denso contenido los diversos motivos pragmáticos (fundamentalmente son tres) de su antropología, en los cuales radica, en gran medida, la clave de esta visión fuertemente unitaria del hombre como trasunto de la realidad:

- Primero: todo, el "mundo" y "yo", tiene consistencia "funcionante", y no más. Por

---

[a] Cfr. 12, SRHBA., p. 217.
[b] Cfr. 12, LM., p. 111.

tanto, primariamente todo es *prágmata*, y nada más.

- Segundo: la realidad en tanto que algo más que *prágmata*, es decir, en tanto que *cogitata*, es un *factum* humano y no un *datum* preternatural.

- Tercero: igual que el dato pragmatista fundamental de la ontología es que el Ser es sumamente "ágil" y correlativamente "insustancial", el dato pragmatista fundamental de la antropología es que el hombre es radicalmente técnico y correlativamente "desorientado".

a) La vida es ocuparme conscientemente en algo llamado "mundo".

Nuestra idea es que Ortega, que había encontrado en la noción pragmática del Ser una arquitectura metafísica idónea para la vida y que había "reconocido" en el carácter dinámico y menesteroso de la vida la "actualidad" e "insustancialidad" del Ser, en el momento en el que hizo de la "vida de cada uno" la "realidad radical" y dio hechuras y contornos antropológicos a su ontología, aquellas dos notas primordiales de su noción pragmática del Ser tuvieron de inmediato un correlato en su correspondiente noción pragmática del hombre. Así, pues, si el Ser era máximamente "actual" y sumamente "insustancial", el hombre es "quehacer" y "menesteroso".

Más en concreto, nuestra idea es que Ortega efectuó esta trasposición de la noción pragmatista de Ser al problema del hombre gracias a la idea de "circunstancia", solo que, a los quince años de su *Meditación del Quijote*, dicha idea ha tomado la forma, y solo la forma, heideggeriana de "mundo", ya que su fondo es cada vez más la comprensión pragmática de que las "cosas", en primera instancia, no son sino practicidades o *prágmatas*, y no más.

El primer motivo pragmático de la antropología de Ortega es así: la noción pragmatista del "mundo" como "circunstancia" de la vida del hombre; o lo que es igual, la idea básica de que las "cosas", en primera instancia, no son sino practicidades.

Según le oímos decir a Ortega en *Qué es filosofía*, "vivir es encontrarme en el mundo"[a], pero no de una manera "yaciente" e "inerte", sino de un modo "atosigado" y "exaltado"[b]. Con lo cual, explica Ortega, "yo" consisto en estar "ocupado" con lo que no soy "yo" y llamo "mundo"[c], y el "mundo" consiste en aquello en lo que "yo" me "ocupo", haciendo esto o lo otro; de forma que ninguno de los dos, "yo" y el "mundo", tiene más ser que una consistencia "funcionante" o "ser-para"[a], ya que el ser "en sí" o "cosa" es una virtualidad o ficción que surge en el "mundo" y en mí mismo solo cuando corto los "hilos del interés intravital" que nos une a todos con todos, y trato así de transcender la propia vida,

---

[a] Cfr. QF., p. 424.
[b] Cfr. QF., p. 425.
[c] Cfr. QF., p. 416.

dotándome a mí y dotando a las cosas del "mundo" de una "independencia" o "subsistencia" o "personalidad" que surge cuando miro no desde mí, sino desde ellas[b].

Sensu stricto, añade Ortega, este "mundo", que no es el mundo en abstracto sino el de mi derredor, es lo que me "afecta", es decir, lo que me acaricia o no, lo que me amenaza o no, lo que me sostiene o no, lo que me estorba o no, lo que me favorece o no[c]. En definitiva, el "mundo", dice Ortega, es el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre se encuentra; es el nombre de la interpretación que el hombre hace del complejo de facilidades y dificultades que primariamente es su "circunstancia"[a]. Vemos, por tanto, ahora con máxima claridad, por qué para Ortega todo es primariamente *prágmata*, y solo después, y de forma derivada, *cogitata*, y por qué el ser o "en-sí" lo pone el "quehacer" del sujeto.

Esta concepción tan pragmática del "mundo" que acabamos ver así expuesta en *Qué es filosofía*, Ortega la presentó repetidamente en el transcurso de su carrera. Por ejemplo, y combinándola con el historicismo, en *Ideas y creencias* Ortega explicó que la Tierra, tomada en su primaria y desnuda consistencia es "suelo": aquello que nos sostiene y que en forma de distancia en unas ocasiones nos facilita la huída del peligro y en otras en cambio nos separa de la amada; y nada más. La Tierra,

---

[a] Cfr. QF., p. 428.
[b] Cfr. QF., p. 428.
[c] Cfr. QF., p. 416.

mondada y pelada, añadió Ortega, no es "cosa" alguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida[b]. El resto, de ser la Tierra algo más, es la historia del hombre con ella, es decir, el recuento de las interpretaciones que los hombres han hecho de ella[c].

Algunos años más tarde, en *La idea de principio en Leibniz* Ortega volvió sobre esta misma concepción de que la "cosa" o "en-sí" surge cuando el hombre corta los "hilos del interés intravital" con su derredor, y de que, entre tanto, eso a lo que llamamos "cosa" no es sino pura practicidad o *prágmata*, que era el nombre, explicó Ortega, que daban los griegos para referirse a la cosa en su primaria relación con el hombre, esto es, en su hacer con ella o en su padecerla[d]. Así, y al hilo de este planteamiento pragmático de la realidad, Ortega dijo que el ser no es más que una hipótesis humana[e]. En su opinión, el "en-sí" y su antecedente pregunta por el ser de algo solo surgen, añadió Ortega, cuando el hombre aísla algo de la red pragmática que la constituía y la ve como si nada tuviera que ver con él. Entonces se produce una "radical metamorfosis" y aquello deja de ser pura referencia a las necesidades de la vida del hombre y pasa a ser referencia de sí misma. Ha nacido, concluye Ortega su comentario, el "en-sí". Ha aparecido entonces la "cosa"[f].

---

[a] Cfr. 5, MT., p. 340.
[b] Cfr. 5, IC., p. 400.
[c] Cfr. 5, IC., p. 399.
[d] Cfr. 8, IPL., p. 234.
[e] Cfr. 8, IPL., p. 235.
[f] Cfr. 8, IPL., p. 234.

Ahondando en esta manera pragmática de concebir el "mundo", tres años antes de su muerte Ortega llegó a referirse a la realidad, en una serie de artículos escritos con motivo de su intervención en Darmstadt, precisamente ante su contrincante Heidegger, y solo parcialmente publicados en el diario *España* de Tánger en enero de 1953, en los términos de "campos pragmáticos".

En aquella ocasión, todavía rebatiendo la tesis heideggeriana de que en el caso del hombre "construir" (*bauen*) es lo mismo que "habitar" (*wohnen*) en el "mundo"[a] –Ortega pensaba justamente lo contrario: solo "construyendo", es decir, por medio del ejercicio de la técnica, el hombre, que en rigor es heterogéneo a todo espacio, puede llegar a "habitar" en el "mundo"[b]; "habitar" para el hombre, en quien todo es aproximativo y "utópico"[c], decía Ortega, no es un hecho sino una aspiración[d]; para Heidegger el Ser y el Estar iban por delante del Hacer, en cambio, para Ortega el Hacer precede al Ser y al Estar, lo cual es el signo inequívoco de su posición pragmática-, explicó muy a las claras que

- la vida del hombre no es más que un hacer inexorable con las cosas[e];

- precisamente por ello en la vida propiamente no hay "cosas", sino que éstas

---

[a] Cfr. 9, ECD., p. 625.
[b] Cfr. 9, ECD., p. 640.
[c] Cfr. 9, ECD., p. 641.
[d] Cfr. 9, ECD., p. 644.
[e] Cfr. 9, ECD., p. 642.

solo existen en la abstracción del pensamiento[a];

- las "cosas" son algo con lo que tenemos que tener alguna ocupación y trato, son "asuntos", un *faciendum*, aquello que los griegos designaban con la palabra *prágmata*, sustantivo procedente del verbo *prattein*, que significa actuar y hacer[b];

- la vida y la realidad es, por tanto, una articulación de "campos pragmáticos" (a los cuales, a su vez, pero esta no es nuestra cuestión, le corresponde un campo lingüístico o "galaxia" o "vía láctea" de palabras)[c].

No obstante, a pesar de lo ya dicho, que no es poco, el grueso de la índole pragmática de la vida que hay contenida en esta primera parte de la fórmula de Ortega, aún no lo hemos mostrado. Se trata del segundo y tercer motivo pragmático de su antropología, que antes lo hemos formulado en estos términos, y que no son sino el desarrollo y la profundización de lo que germinalmente está contenido en el primero de ellos, recién comentado:

- la realidad en tanto que algo más que *prágmata*, es decir, en tanto que *cogitata*, es un *factum* humano y no un *datum* preternatural;

---

[a] Cfr. 9, ECD., p. 642.
[b] Cfr. 9, ECD., p. 643.
[c] Cfr. 9, ECD., p. 643.

- el hombre es radicalmente técnico y correlativamente "desorientado".

El punto de partida de Ortega para proseguir el desarrollo de su doctrina pragmatista es la constatación de que el hombre se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, distinto de sí mismo, que es el "mundo" o "naturaleza"[a]. Mejor aún, y dicho con más precisión, el punto de partida de Ortega es que el "vivir" del hombre es un "existir", esto es, un encontrarse fuera de sí. El hombre, explica Ortega, es por esencia un "forastero", un "emigrado" y un "desterrado" de sí mismo[b]. En alguna ocasión, y no exento de connotaciones heideggerianas, Ortega dice que el hombre es una existencia carente de esencia, una especie de existencia consistente en fabricar su propia esencia[c]. En tan anómala situación, señala Ortega, al hombre le caben tres posibilidades[d]:

- Primero: que el "mundo" fuese un sistema de puras facilidades, y en tal caso, el hombre sería puramente natural y no tendría necesidad alguna;

- Segundo: que el "mundo" fuera un sistema de puras dificultades, y en tal caso, el hombre

---

[a] Cfr. 5, MT., p. 336.
[b] Cfr. 12, LM., p. 54.
[c] Cfr. 12, LM., p. 56.
[d] Cfr. 5, MT, p. 36 y s.

no podría alojarse en el "mundo", sencillamente, no podría vivir;

- Tercero: que el hombre, obligado a estar en el "mundo", lo descubre como una "intrincada red tanto de facilidades como de dificultades".

Obviamente, de estas tres posibilidades, a juicio de Ortega, la que se cumple y se da de hecho es la última. El "mundo" es por igual tanto un espacio posibilitador de la vida del hombre, como un espacio limitador y constringente[a]. A partir de aquí, y habida cuenta del desajuste que el hombre experimenta respecto del "mundo", Ortega enhebra el dato pragmatista fundamental de su teoría antropológica: por un lado, sucede que el hombre vive "desorientado" en un "mundo" que no es totalmente el suyo; y por el otro, que el hombre es, y a causa de ello, constitutivamente técnico. Ya lo hemos visto tal y como lo expresó en la recta final de su carrera: el hombre no "construye" porque "habita" sino que "construye" para "habitar"; el hombre no "actúa" porque sea, sino que "actúa" para "ser"[b]. En lo fundamental, según nuestro análisis, la idea de Ortega es así[23]:

Primero. El hombre experimenta necesidad[c] porque está obligado a alojarse en un ente distinto de sí

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 417.
[b] Cfr. 9, ECD., p. 644.
[c] Cfr. 5, MT., p. 319.

mismo, llamado "mundo"[a], el cual, ya lo sabemos, es una intrincada red de facilidades y de dificultades[b]. Pero el hombre no se resigna ante el hostigamiento que le ocasiona su entorno, y reacciona poniendo en movimiento una segunda línea de actividades y disparando un nuevo tipo de hacer[c] que consiste en la producción de lo que no estaba en la naturaleza, pero le es del todo necesario para vivir[d].

En primera instancia, explica Ortega, la técnica surge cuando el hombre, experimentando la necesidad que surge de no estar ajustando a su "mundo", es capaz de desasirse provisionalmente del mundo, de "ensimismarse" y de imaginar la manera de solventar su carencia material[e]. Consecuentemente, y también en primera instancia, el hombre es radicalmente técnico porque reforma la naturaleza que lo hace menesteroso, hasta el punto de que sus necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su inmediata satisfacción[f]. Pero en segunda instancia, la técnica es otra cosa, y también en segunda instancia el hombre es radicalmente técnico por otro motivo más profundo.

Segundo. En este otro sentido, dice Ortega, la técnica es esfuerzo para ahorrar esfuerzo, esfuerzo para resolver cada vez con más comodidad las

---

[a] Cfr. 5, MT., p. 336.
[b] Cfr. 5, MT., p. 337.
[c] Cfr. 5, MT., p. 319.
[d] Cfr. 5, MT., p. 321.
[e] Cfr. 5, MT., p. 325.
[f] Cfr. 5, MT., p. 326.

necesidades materiales que integran al hombre[a]; de modo que éste pueda dedicar el esfuerzo ahorrado y la parte de vida sin ocupar a sus quehaceres no biológicos, a la porción de vida que transciende de la naturaleza y que es algo aún sin hacer, y que, por tanto, requiere de su atención, de su esfuerzo y de su inventiva.

Y también, en este otro sentido, el hombre es constitutivamente técnico porque, además de encajar solo a medias con sus "circunstancias", es una especie de "centauro ontológico"[b]. Además de no coincidir de pleno con su "entorno", resulta que la vida del hombre tampoco coincide de pleno con sus necesidades[c]; de hecho, sus necesidades, que son lo imprescindible "para vivir", pero no lo importante, no son su vida. Por tanto, la vida del hombre tiene dos "magnitudes", una fija e impuesta por la naturaleza, y otra en constante mutación e inventada de continuo por el propio hombre[24]. Hay toda una parte del hombre que es esencialmente súbita e imprevista[a], la cual es sentida, no obstante, como su vida más verdadera y personal.

De nuevo, echando mano de su talento didáctico, Ortega explica con un ejemplo muy ilustrativo cuál es gran alcance de su concepción. La vida es algo así como lo que le sucede a un hombre que, mientras duerme, es trasladado al escenario de un teatro y lo despiertan de repente y se ve entonces en la

---

[a] Cfr. 5, MT., p. 327.
[b] Cfr. 5, MT., p. 337.
[c] Cfr. 5, MT., p. 325.

obligación de tener que interpretar ante un público expectante un guión que él habrá de inventar sobre la marcha[b]. La vida es una perpetua sorpresa. El hombre es náufrago de un orbe impremeditado. La vida es una pura improvisación.

Sin su consentimiento previo, el hombre es lanzado a la vida; pero a una vida que está por hacer. Al hombre no le cabe otro remedio, si quiere tenerse en la vida, que llevarse en peso por entre las esquinas del mundo[c]. El hombre tiene vida; pero no un ser. Mejor aún, el hombre no tiene más ser que su vida, carente de ser. Al hombre no le cabe más que "autofabricar" su ser[d], que ser "novelista" de sí mismo[e], que inventar un "guión" que tiene que "autorealizar"[f]. El hombre es un técnico hacedor de sí mismo y también, enseguida veremos por qué, un técnico hacedor del mundo. El hombre, indica Ortega, es algo así como una *causa sui* en segunda potencia[g], o una suerte de *Deus occasionatus* que se hace a sí mismo en vista de la circunstancia[h].

En adelante, lejos de prescindir de este dato antropológico fundamental, Ortega lo llevó hasta sus últimas consecuencias, y en torno a él concibió lo más genuino y sustancioso de su ontología. Así, casi veinte años después de *Meditación de la técnica* y de

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 417.
[b] Cfr. 7, QF., 417.
[c] Cfr. 7, QF., 418.
[d] Cfr. 5, MT., p. 341.
[e] Cfr. 5, MT., p. 335.
[f] Cfr. 5, MT., p. 345.
[g] Cfr. HS., p. 38.
[h] Cfr. HS., p. 41.

Historia como sistema, Ortega explicó la inadaptación del hombre al mundo como el caso de un "animal desarreglado y enfermo" que, lejos de morir, cosa habitual y frecuente en la naturaleza, en la cual solo sobreviven los mejor dotados, se resiste a desaparecer y lleva viviendo un millón de años como un "monstruo" o un animal discapacitado[a].

El hecho de que el hombre sea un imprevisto de la naturaleza, de que consecuentemente esté desprovisto de casi todo lo necesario para subsistir materialmente y de que, por tanto, se vea en la inevitable tesitura de tener que inventarse a sí mismo, implica el hecho de que no hay un sentido *a priori* ni una previsión teleológica para él[b]. El hombre es un ser impremeditado, cuya vida está aún por ensayar y cuyo sentido aún por inventar. El hombre, entendido de esta manera, representa para Ortega el maravilloso fenómeno de algo que, aun siendo imposible, es real[c]. La vida, dijo Ortega bellamente en una ocasión, es proa de sí misma que anticipa y taja su espumante porvenir[a]. Es decir, nada está dicho de antemano acerca de la vida del hombre. No hay ningún *logos a priori* (sea "palabra" o sea "razón") al que atenerse. La vida no es la popa de ninguna esencia que, a manera de proa, vaya por delante de ella, haciéndola posible y dotándola de antemano de un fundamento garante de su sentido. Por delante de la vida sólo hay silencio.

---

[a] Cfr. MHAT, p.617.
[b] Cfr. 6, HS., p. 59.
[c] Cfr. MHAT, p.618.

Más aún, visto en toda su profundidad, el hombre, así entendido, representa para Ortega el caso de algo que lleva el pensar conceptual al límite de sí mismo, contraviniendo la tradición filosófica occidental de arriba a bajo[25], ya que la afirmación de que lo real es imposible significa que lo real, dada una razón "pura", que no "histórica", es "irracional"; o lo que es igual, implica que lo racional es algo sobrevenido a la realidad y no algo intrínseco de ella, que es un *factum* y no un *datum*[b]. Igual que la ciencia, dice Ortega, no existe antes que su creador[c], tampoco la racionalidad existe antes que el hombre, que es su inventor.

Pero verse el hombre en la ocasión de tener que hacer tal invención, aclara Ortega, no es una obligación moral, sino exigencia vital para sí mismo[26]. El hombre no vive "orientado" porque la vida tenga un sentido y a él deba acogerse, sino que el hombre establece un sentido a su vida porque necesita estar "orientado" para vivir. El hombre tiene que inventar para su uso y provecho eso que *a priori* no está, y que Occidente, en cambio, siempre ha "creído" que era, de alguna manera, preternatural y, por tanto, solo relativamente histórico. Hasta ahora el sentido de la vida era descubierto, porque se encontraba ahí; en adelante, es inventado, porque ahí no hay nada.

---

[a] Cfr. 12, LM., p. 74.
[b] Cfr. 12, LM., p 85.
[c] Cfr. 12, LM., p 52.

La verdad, la teoría y el saber, dice Ortega, son un producto técnico[a]. En cambio, desde Parménides y Platón, pasando por Leibniz, para el común de los occidentales la realidad, y con ella el hombre, era de suyo algo racional. Mas piensa Ortega que del mismo modo que el hombre no tiene pasado porque sea capaz de recordar sino, al contrario, que tiene memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir[b], el hombre no tiene sentido porque sea inteligente, es decir, capaz de descubrir lo que espontáneamente está ahí, sino, al contrario, es inteligente porque necesita del sentido para poner un norte al naufragio que *prima facie* es su vida. Es el hombre quien "pone" ahí el sentido que ahí no está.

Así es como el hombre, a raíz de esta peculiar condición técnica, consecuencia de su insustancial y menesterosa forma de ser, explica Ortega, es el vértice del cual emerge la realidad, "multilateral" y "poliédrica", pero nunca escindida. No sólo el hombre es de esta guisa, insustancial y consecuentemente técnico; también la realidad entera carece de un sentido *a priori* y de una previsión teleológica que cumplir, y es consecuentemente técnica. A la postre, de nuestro análisis vamos a obtener la honda conclusión de que la vida, consistente en "ocuparme" con lo distinto de mí, es "hacer" el mundo en donde estoy. Es decir, y éste es el motivo pragmático de la antropología de Ortega que nos faltaba por comentar,

---

[a] Cfr. 12, LM., p 85.
[b] Cfr. 9, PFH., p. 654.

la realidad en todo aquello que no es un puro sistema de facilidades y de dificultades para vivir, sino que además de *prágmata* es *cogitata*, no está en el mundo más que cuando el hombre, a instancia de la urgencia que experimenta de hacer su propia vida, lo extrae de su cabeza y lo "pone" fuera de sí.

En primera instancia, pues, para Ortega nada es racional: ni el hombre (que antes que *homo sapiens* es *homo faber*[a], y por eso lo que Ortega explica no es idealismo sino pragmatismo) ni el mundo (que antes que "en-sí" es "ser para"[b]). Más aún, porque todo, en primera instancia, tiene consistencia únicamente pragmática, resulta que el hombre llega a ser racional y el mundo llega a tener esencia. La condición racional y esencial del hombre y del mundo es consecuencia y no causa, es sobrevenida y no originaria. El hombre, dotándose a sí mismo de un ser que no tiene, inventa el mundo, dotando su espontánea practicidad de un ser que aquél tampoco tiene ni necesita[c].

El recuerdo ahora de la manera cómo Ortega explicaba en *La idea de principio en Leibniz*[a] cuál era el "nivel de radicalismo" de su filosofía es ajustadísimo para seguir penetrando hasta el fondo en la índole pragmática de su antropología y, por tanto, de su ontología, que estamos desbrozando. La vida es el "hecho radical" de la realidad no porque sea lo único que existe, sino porque todo lo que hay, decía

---

[a] Cfr. 12, LM., p. 85.
[b] Cfr. 7, QF., p. 410
[c] Cfr. 12, LM., p. 82.

Ortega, "acontece" en ella y ella es el anuncio o síntoma de toda otra realidad[27]; y así sucede, añadía Ortega, a cuenta de su insuficiencia esencial, de su grave indigencia y de su severa menesterosidad, que es la raíz última de que todo venga a la vida, el motivo de que todo tenga una insoslayable "oriundez utilitaria" y de que todo sea, en definitiva, *prágmata*. También el sentido tiene este jaez pragmático, que en absoluto es algo connatural de la vida, a no ser más que como necesidad. Para el hombre todo es "negocio" en su vida, pues todo es para él una ocupación o un quehacer en algo que le interesa sumamente y le es de máxima utilidad[28].

Por tanto, que el hombre sea un "real imposible" supone que su vida es problemática desde su comienzo[b]. Con lo cual, usando un imaginario muy querido por Ortega, habremos de decir que o Adán nunca estuvo en el paraíso de Edén o Edén no era en forma alguna un paraíso[29]. La historia humana arranca directamente con la mítica expulsión bíblica. El fuego no es el arma con la que los ángeles de Yahvé impedían al hombre su retorno al paraíso[30], sino el hurto de Prometeo a los dioses del Olimpo para domeñar la naturaleza y compensar así el dramático olvido de Epimeteo, que no reservó al hombre ninguna cualidad que le garantizase la subsistencia[a]. El fuego no es un castigo sino una bendición. El trabajo no es una condena sino la única salvación del hombre. El paraíso, por tanto, no está atrás sino al frente.

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 273 y s.
[b] Cfr. 1, AP., p. 480.

El paraíso no es natural sino artificial. El único "mundo" en donde el hombre puede vivir como en un paraíso es "ortopédico". El sentido no es preternatural sino cultural; no es *datum* sino *factum*.

De suyo el mundo natural no es hogar para el hombre, sino fría y desangelada intemperie[b]. En su derredor, el hombre no oye más que silencio. No hay ningún *logos* (palabra) que le desvele *logos* (razón o sentido) alguno. En absoluto Ortega comparte la tradicional concepción lucreciana del "hombre natural"[31]. El ajuste y la armonía de la vida humana, su "orientación" y su sentido, no están en el "principio" histórico ni en el "principio" lógico-ontológico, sino al final temporal como conquista técnica y "quehacer". De esta manera, y solo de esta manera, entendemos mejor el hecho de que Ortega, después de tanto haber batallado durante años y décadas contra el "utopismo", escribiera en una determinada ocasión que el hombre es una "viviente utopía" y que todo lo humano es por su condición esencialmente utópico[c].

Pero la "utopía" de la que Ortega habla no está bajo el patronazgo de la "Verdad" sino de la "Libertad". Esta "utopía" no es –como dice Rorty- la convergencia hacia una Verdad ya existente, de antemano, sino un proceso sin término, una realización incesante de la Libertad[d]. Si la utopía

---

[a] Cfr. *Mito de Prometeo*, Platón, *Protágoras*, 320d-321d, *Obras Completas*, 1972.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 304.
[c] Cfr. 5, MET, p. 438.
[d] Cfr. R. RORTY, 1991, p. 19.

se pone bajo el amparo de la Verdad, Ortega, porque es "anti-racionalista", es también "anti-utopista"; pero si la utopía queda bajo el amparo de la Libertad, Ortega es utópico. ¿Qué significan si no sus nociones de la vida como "empresa" y como "aventura"?. La escora pragmatista de Ortega es obvia.

Andando por este camino, casi al final de nuestro análisis, hemos venido a descubrir que la índole pragmática de su antropología convirtió a Ortega en un filósofo de la contingencia del sentido. El hecho de afirmar que el mundo es invento del hombre y de arrebatar a las esencias su carácter preternatural, implica la aceptación de que la cuestión del sentido se dilucida en las márgenes de la finitud, y el consentimiento de que el sentido es más cosa técnica del *homo faber* que cosa eidética del *homo sapiens*. No se trata, pues, de contemplar platónicamente y con sumo desinterés vital las esencias para descubrir la inalterable razón de ser de las cosas, sino de hacer esencias para que las cosas adquieran un sentido que a nosotros nos es necesario para saber a lo que atenernos con ellas.

Lo venimos repitiendo desde el principio de nuestra investigación y ahora es algo del todo manifiesto: en el centro de la filosofía de Ortega encontramos el problema del Ser, y consecutivamente el problema del Pensar; Ortega hubo de urdir una idea del Pensamiento a la altura de su idea del Ser. Si Ortega pasó de la "razón pura" a la "razón histórica" se debe a que antes pasó del Ser como "cosa" que hay,

al Ser como no-"cosa" que "acontece", y a que tal noción pragmática e historicista del Ser no cabe en los límites de la "razón pura". Por tanto, la consecuencia epistemológica de la ontología pragmatista de Ortega es la "razón histórica" y su correlativa noción de verdad como *factum* humano.

Quizás sea en este punto de su filosofía, cuando los tres motivos pragmáticos de su antropología se terminan por asociar de modo tan fructífero y feliz, en donde la "impronta pragmática" de Ortega se nos vuelve más intensa y original. Mas antes de acabar esta sección, todavía queremos hacer dos apuntes más, uno relacionado con M. Heidegger, para rematar la serie de comentarios que hemos ido haciendo a cuenta de la polémica entre ambos autores, y otro con W. James, para terminar de evidenciar el común "aire de familia" (antifundamentalista) que comparten sus filosofías. Después de lo ya dicho, en su mayor parte a propósito de los textos de la "segunda navegación", en la que ciertamente M. Heidegger se encuentra tan presente, estamos en condiciones de constatar cómo Ortega no sólo tuvo la habilidad filosófica de hacer que el idealismo le fermentara pragmáticamente en sus manos, sino también la pericia suficiente para extraer rentabilidad pragmatista a las consecuencias antiesencialistas de la ontología expuesta en *Ser y tiempo*.

A nuestro juicio, lo que Ortega hizo esbozando su idea del "real imposible", a fin de cuentas, no fue sino arremeter pragmatistamente contra el más que bimilenario esencialismo occidental, igual que lo

hiciera W. James, pero con una propensión metafísica de mayor calado y alcance, gracias sin duda a la influencia de M. Heidegger, quien no solo le proporcionó inspiración para describir categorialmente la vida de cada uno como hecho radical, sino también un gran angular con el que enfocar el problema del Ser en toda su amplitud de miras. De modo que, salvadas las oportunas distancias, el paralelismo entre el quehacer filosófico de W. James y la pretensión filosófica de Ortega, en nuestra opinión, es evidente.

Así, resulta que W. James explicó, también de manera muy plástica, que detrás de los simples hechos fenoménicos no hay nada. El mundo para W. James carece de fundamento, el cual no es sino un ardid intelectual de los racionalistas, que agitan las palabras con que designamos los fenómenos hasta convertirlas en esencias que ilusoriamente existen *ante rem*[a]:

> "Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos existe el *fundamento* de los hechos, la *posibilidad* de los hemos, el empirista más rudo lo acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho y agitarlo detrás del hecho como una entidad duplicada que lo hace posible. Es notorio que tales fundamentos supuestos se invoquen a menudo. En una

[a] W. James (1997), p. 81.

> operación quirúrgica, oí una vez preguntar a un espectador a un médico por qué el paciente respiraba tan profundamente. 'Porque el éter es un excitante respiratorio', contestó el doctor. '¡Ah!', exclamó el interpelante, como si hubiera alcanzado una explicación satisfactoria. Pero esto es como decir que el cianuro de potasio mata porque es un veneno, o que la noche es tan fría porque es invierno, o que tenemos cinco dedos porque somos pentadáctilos. Estos no son sino nombres para hechos, tomados de los hechos, y luego considerados como previos y explicativos"[a].

En esto consiste, dicho según la lógica jamesiana, el mecanismo racionalista con el que se confeccionan las esencias, con el que establece el inconmovible principio de que lo real es posible y, en definitiva, con el que se concibe la forma intelectualmente proposicional de entender la realidad, según la cual, en resumidas cuentas, nada existe sin razón de ser y siempre, en todo caso, el sentido de todo antecede y va por delante de todo cuanto hay y existe, posibilitándolo y dotándolo de un fundamento que le es congénito y connatural.

---

[a] W. James (1997), p. 82.

Lo que quizás W. James hizo aplicando su felicísima intuición antirracionalista primero a la epistemología, asegurando que la verdad está al final del proceso y no al principio[a], y luego, a los conceptos de Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Yo... convirtiendo entonces el pragmatismo no solo en un método para alcanzar la verdad sino en el contenido específico de una metafísica particular; Ortega lo hizo de la ontología o idea del Ser en donde el racionalismo esencialista habita como en una "creencia". Con más talla de filósofo metafísico que W. James, quien no era, ya lo hemos dicho, filósofo por formación académica ni por práctica profesional, sino solo por felicísima vocación, Ortega fue a la raíz del mal, y cargando la filosofía occidental entera sobre sus hombros, cual Sísyfo, él que sí era filósofo por vocación, por formación y por profesión, trató de dibujar una realidad enteramente desprovista de esencias y totalmente carente de fundamentos, haciendo ver así su consecuente precariedad ontológica y epistemológica, es decir, su existencia como conato de sí misma, como una pura relación carente de sustancia, y su sentido o razón de ser como una contingente y humana invención.

Para Ortega, detrás de la "vida de cada uno", tomada ésta como "realidad radical", no hay nada. El revés de la vida no es su esencia o su fundamento, porque ni lo tiene ni es forzoso que lo tenga[b]. El envés de la vida no tiene más revés que el que su propio *conatu essendi* y el que el hombre, afanado en

---

[a] Cfr. 1997, p. 55.
[b] Cfr. 7, QF., p. 399.

el ejercicio de su particular *conatu essendi*, le invente *a posteriori*. En lo ontológico y en lo epistemológico, la imagen de la realidad es la perenne estampa del fatigado Sísyfo intentando encumbrar, vez por vez, la roca que carga en sus espaldas[a].

Parafraseando a W. James, quien afirmó de la verdad que no tiene hogar en donde descansar[b], nosotros diremos de Ortega, en su caso hablando del Ser, que se esforzó en mostrar su extrema contingencia, pues tampoco él tiene hogar alguno. La ontología de Ortega es la de un Ser sin sustancia; la de un mundo sin el sostén de ningún mítico elefante y tortuga. En definitiva, la ontología de Ortega, que engastó el problema del Ser en el problema de la vida, es la del hombre carente de esencia, llevando su vida en vilo por las esquinas del universo.

De esta pragmática noción de una realidad insustancial y carente de fundamento, dice Ortega, consecutivamente surge la pragmática concepción de la vida humana como "empresa" y como "aventura". La vida no es una tragedia, pese a su radical insustancia; es en la vida, alega Ortega, en donde la tragedia tiene lugar[c]. El afanoso esfuerzo del hombre por dar sentido a lo que de por sí no lo tiene, empezando por sí mismo, es la entraña del carácter empresarial de la vida. La voluntad humana de sentido, que lo inventa porque lo necesita, es la voluntad de

---

[a] Cfr. 8, IPL., p. 282.
[b] Cfr. W. James, 1997, p. 81.
[c] Cfr. 8, IPL., p. 299.

aventura de su propia vida. La vida espontáneamente se vive a sí misma y espontáneamente, insiste Ortega, surge de su propio fondo. La vida tiene un espontáneo carácter transitivo y altruista[a]. Esta manera de ser de la vida, hecha hombre, es la indudable ansia humana de persistir en la vida[b], a cuenta de la cual, porque carece de un argumento, de un programa, de una esencia que ejecutar, se los hace a sí mismos.

b) Para ser lo que anticipadamente he decidido que quiero ser.

Todo hacer es ocuparse en algo para algo. Más aún, lo que define una tarea, así lo vimos en el caso del conocimiento, dice Ortega, no es el instrumento con el que se realiza, sino su estricta finalidad. Pues bien, la finalidad de que yo me "ocupe" en esto y no en aquello, la razón de que haga consistirme durante este instante en esto y no en lo otro, es que ésta era la mejor posibilidad de cuantas tenía disponibles ante mí en el momento de mi decisión[c].

Sin embargo, en esta explicación de Ortega, tal y como él la enuncia, hay una asombrosa peculiaridad que no debemos pasar por alto, sino muy al contrario hacer objeto de nuestra atención y comentario: la vida es una ocupación que se decide con anterioridad al momento en que se realiza; se trata de una forma de temporalidad en la que el futuro se retrotrae o

---

[a] Cfr. 3, TT., p. 102.
[b] Cfr. 5, MT., p. 319.
[c] Cfr. 7, QF., p. 430.

anticipa al presente; yo soy ahora lo que antes decidí que quería ser.

De esta manera, casi imperceptiblemente, al final de su fórmula, Ortega destapa la vertiente temporal de la vida, añadiendo a la "medida pragmática" que había usado hasta ahora una "medida histórica". La forma como se produce este sutil deslizamiento es así: a partir de la radical insustancialidad de la vida -que siempre está por hacer- Ortega reconoce en el hombre el atributo de la decisión -la posibilidad de escoger la mejor de las posibilidades que le brinda la circunstancia en la que se encuentra- y con él su específica y esencial raíz temporal.

En lo que sigue primero analizaremos cuál es la especificidad temporal de la vida, y luego veremos cuál es su consistencia. De camino, entre una y otra tarea, podremos comprobar además de qué manera Ortega consiguió establecer un formidable maridaje o consorcio entre pragmatismo y historicismo.

Analizando lo que significa el hecho de que yo llevo a cabo ahora lo que decidí ser en un momento anterior, en primer lugar constatamos de nuevo la relación inmediata que Ortega estableció entre el ser y el hacer. No es el hacer lo que sigue al ser, sino el ser al hacer. Es decir, otra vez tropezamos con el carácter pragmático de la vida. Andado este camino, Ortega sabe desde 1910 que el hombre es un "haz de actividades", y desde 1929 que el ser es una hipótesis que el hombre introduce en la realidad. Y

en segundo lugar descubrimos la relación inmediata que Ortega estableció entre la vida y el tiempo, de la cual apenas hemos hablado por ahora. La vida tiene un específico y "esencial" carácter histórico. Andando este otro camino, Ortega asevera en 1935 que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y en 1944 que nada humano es eso que es por alguna razón absoluta sino por la meramente relativa de que antes otro hecho humano de determinada contextura había acontecido[a].

Centrándonos, pues, en el carácter temporal del hombre, que ahora es nuestra cosa, de inmediato hemos de advertir que no se trata sólo de que la vida tiene consistencia histórica, lo cual como veremos después es algo máximamente importante, sino de que su consistencia histórica además es harto peculiar. El hombre, dice Ortega, empieza su vida por lo de luego. El hombre vive el almanaque del revés. La vida consiste en el paradójico hecho de ser lo que aún no es[b]. La vida es futurición[c]. El hombre está abocado al futuro. El hombre es mañana. La vida es una actividad que se ejecuta hacia delante.

Por tanto, además de afirmar la consistencia temporal de la vida, Ortega la vuelve del revés. La condición histórica del hombre es distinta del "tiempo cronométrico" o "tiempo cósmico". El hombre, a diferencia de las cosas naturales, tiene un "tiempo

---

[a] Cfr. 8, PG., p. 658.
[b] Cfr. 7, QF., p. 432.
[c] Cfr. 7, QF., p. 420.

real interior"[a], que no transcurre del pasado al futuro a través del presente, sino que va del futuro inmediatamente al pasado para acabar así en el presente. Ortega habla de un "eterno girar" en el que el futuro rebota al hombre hacia el pasado y éste hacia el presente, y así sucesivamente[b]. El porvenir es siempre el capitán, el presente y el pasado solo los soldados[c]. La vida del hombre, aunque está alojada en el presente, empieza en el futuro. Así, en cada instante tengo forzosamente que decidir lo que voy a hacer en el siguiente[d]. Ahora es después. El presente es anticipación del futuro. La vida es ocuparse por adelantado; es pre-ocupación[e]. La vida es proa de sí misma[f].

A partir de esta primera consideración acerca de la "futurición" como la peculiar condición temporal del hombre, podemos entender mejor cuál es el carácter proyectivo de la vida que con tanta reiteración Ortega expuso en sus explicaciones. Quizás el ejemplo que mejor expresa su idea es la imagen de una flecha que surcando el aire ha "olvidado" cuál es su diana[32]. La vida, dice Ortega, es una "propensión". El hombre tiene la formalidad de un "proyecto"[g] y es algo altamente "ejecutivo"[h].

---

[a] Cfr. 7, QF., p. 433.
[b] Cfr. 7, QF., p. 433.
[c] Cfr. 7, QF., p. 435.
[d] Cfr. 7, QF., p. 419.
[e] Cfr. 7, QF., p. 436.
[f] Cfr. 12, LM., p. 78.
[g] Cfr. 4, GD., p. 399.
[h] Cfr. 6, EEAP., pp. 251 y ss.

Pero sería un error pensar que Ortega tuvo dos varas distintas para medir la misma y única vida: una con la que nos ha enseñado que la vida es una "ocupación", y otra con la que acabamos de aprender que la vida también es una "decisión". Muy al contrario, aprovechando el común anti-esencialismo que los caracteriza, nuestra idea es que Ortega consiguió hacer del pragmatismo y del historicismo una sola "unidad de medida" de la vida. Dicho de otra manera, nuestra idea es que Ortega logró que las "manos" con las que el hombre se hace a sí mismo al asumir su enfronte con las "circun-stancias", fueran también las "manecillas" del reloj en cuyo perímetro temporal su vida queda "circun-scrita".

Que Ortega logró establecer un fructuoso vínculo entre el pragmatismo y el historicismo, salta a la vista por ejemplo cuando explica la condición histórica de la vida y dice que el hombre no tiene ser sino un programa que se inventa, e inmediatamente aclara que dicho programa surge para paliar su desajuste con las circunstancias, de manera que la identidad o el ser que el hombre urde sobre el bastidor del carácter proyectivo de su propia vida, nace de su misma necesidad y está en continuo reajuste a tenor de cuáles sean sus resultados pragmáticos[a].

En este mismo sentido, Ortega también explica que la "perplejidad" no solo es una formalidad pragmática de la vida: aquello que el hombre

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 40.

experimenta cuando no sabe a qué atenerse con las "cosas"; sino también una formalidad histórica o temporal. Así, igual que el hombre vive radicalmente "desorientado", ya que se encuentra a caballo de dos mundos: el suyo que no existe y éste que existe pero no es el suyo; el hombre, dice Ortega, vive en la perpetua "perplejidad", ya que se encuentra alojado en el presente y anticipadamente abocado al futuro[a].

Sin embargo, conviene advertir que Ortega, a pesar de su idea de la vida como "propensión", "proyecto", "programa" y, en última instancia, "futurición", y gracias precisamente al matrimonio que logró instituir entre historicismo y pragmatismo, criticó el "futurismo" y la idea de "progreso" como forma de utopismo típicamente moderno. En efecto, una cosa es su específica comprensión de la temporalidad humana (que empieza en el futuro, y que el ser del hombre esté en el futuro porque no tiene más ser que el que él realice) y otra distinta el "viejo error" de afirmar *a priori* que el hombre progresa a mejor[b].

Que el hombre es un "real imposible" significa que no cabe ningún *apriorismo*, no sólo de los tipos lógico y ontológico, sino tampoco del tipo histórico. Que el progreso del hombre sea a mejor, no es algo que lo decide de modo *a priori* la "razón pura", sino algo que lo constata de modo *a posteriori* la "razón histórica".

---

[a] Cfr. 8, IPL., pp. 290 y ss.
[b] Cfr. 6, HS., p. 41.

Hasta aquí la peculiaridad de la condición temporal del hombre. En adelante, e inducidos por el reciente apunte crítico de Ortega a la idea racionalista de progreso, todavía nos queda aclarar en qué sentido dijimos antes que la vida es "sustancialmente" histórica. Igual que le sucedió con la propia vida, que en la noción pragmatista del Ser encontró la arquitectura metafísica idónea para ella, nuestra idea es que Ortega halló en su noción pragmatista de la vida la manera idónea de llevar el historicismo hasta sus últimas consecuencias, sin incurrir por ello en el insuficiente radicalismo de W. Dilthey ni en el exceso relativista de los demás autores de la "escuela histórica".

Del mismo modo que Descartes descubrió la forma de ser sumamente "ágil" del Pensamiento, aunque permaneció inadvertidamente en la "creencia" del ser como cosa "en sí", los filósofos del siglo dieciocho, dice Ortega, descubrieron los componentes para la óptica del historiador, aunque ninguno logró reunirlos y ejercitar la visión que preparaban, ya que les estorbó la convicción heredada del siglo diecisiete de que el hombre posee últimamente una naturaleza y de que ésta es específicamente racional[a].

Acto seguido llegaron los hombres de la "conciencia histórica", que en rigor, explica Ortega, no tuvieron que aportar nada, sino simplemente restar a lo que había, para inaugurar así su escuela

---

[a] Cfr. 9, PPHA., p. 648.

historicista. Según Ortega, les bastó con desentenderse de la *raison*[a] y extirpar el residuo racionalista que era la idea de una naturaleza humana[b] para tener una visión evolutiva y genética del hombre, en la que todo emerge secuencialmente de lo anterior[c].

Pero el mismo camino que condujo a los inauguradores de la "escuela histórica" a descubrir que el hombre no tiene una naturaleza sino una historia, cuenta Ortega, es el que también los llevó a convertir el cosmos en caos. Complacidos en mirar y en describir la realidad en su desnudez, los iniciadores de la "escuela histórica" no lograron dar a su visión suficiente "arquitectura"[d], con lo cual, concluye Ortega, fracasaron en su empeño de hacer efectivo un verdadero "pensamiento histórico"[e].

En adelante, no cabía más que dos opciones: o hacer de la historia un caso particular de la razón física, y esto es el "positivismo" de A. Comte, S. Mill y H. Spencer; o darle un fundamento y un estatus epistemológico propio[f]. Este último fue el empeño del admirable W. Dilthey, quien a fin de cuentas, a pesar de su indiscutible genialidad[g], igual que Descartes, se quedó a medio camino de su propia idea[h] y fue insuficientemente radical, ya que no supo pensar la

---

[a] Cfr. 6, GD., p. 182.
[b] Cfr. 6, GD., p. 181.
[c] Cfr. 6, GD., p. 180.
[d] Cfr. 6, GD., p. 181.
[e] Cfr. 6, GD., p. 185.
[f] Cfr. 6, GD., p. 186.
[g] Cfr. 6, GD., p. 206.
[h] Cfr. 6, GD., p. 174.

vida espiritual como realidad fundamental, sino como un trasunto del empirismo, y en última instancia del esencialismo[33].

Ortega quiso hacer lo que no supieron los predecesores de W. Dilthey: disponer de instancias a las que poder remitirse para comprender la realidad sin por ello desfigurarla intelectualistamente; y también lo que no supo el propio W. Dilthey: disponer de una visión del hombre por completo insustancial. Nuestra idea es que para ello Ortega se valió, igual que en la crítica a Descartes, de la índole pragmatista de su ontología. En su comprensión pragmatista de la vida como un "drama" que "acontece" a un "sujeto" que no es una "cosa" a parte y anterior de su "drama", sino una "función" de él, Ortega encontró una vía media entre el orden transcendente del racionalismo tradicional de la filosofía occidental, y el desorden inmanente del historicismo contemporáneo. En definitiva, nuestra idea es que el pragmatismo, como base y fundamento de su ontología, brindó a Ortega un orden inmanente gracias al cual vivir "orientado" sin verse en el brete de tener que apelar a instancia transcendente alguna.

En este sentido, Ortega nunca aceptó que la historia fuera un proceso extrínseco a la vida, consistente en la mera acumulación de contingencias, sino que siempre defendió la idea de que la historia es una serie de hechos regida por una ley, es decir, que se trata de un proceso interno de la vida en el que los eventos, lejos de venirles caídos desde

fuera, salen del sujeto[a]. La raíz histórica de la vida está en su entraña misma. La vida, dice Ortega, vive de su propio fondo y emerge de su mismidad, vive sin un por qué viviéndose sin más a sí misma[b]. El despliegue de la vida viviéndose a sí misma ocasiona la historia.

Por tanto, una vez desechada la idea racionalista de naturaleza, y para llevar hasta sus últimas consecuencias el empeño de los historicistas, sin tener por ello que hallarse en la vida tan perdido como un náufrago en altamar, Ortega necesita averiguar la consistencia de la propia vida, que al emerger de sí misma da origen a la historia. Descubrir cuál es el fondo último de donde la vida emana de sí misma, dar con su rudimento aún embrionario, es la única manera de estar "orientado" como los racionalistas, sin ser por ello un intelectualista, y también de aceptar el radical devenir de la vida, sin ser por ello un escéptico como los historicistas[c].

Sin sesgo temporal, el hombre es un haz de funciones y de relaciones, ha dicho Ortega en 1910 y 1916; con sesgo temporal, las funciones y las relaciones se vuelven "drama" que "acontece", dice Ortega en el transcurso de los años veinte y treinta. La vida, fingiendo una imposible parálisis de su transitividad, es "quehacer"; la vida, viviéndose a sí misma, emergiendo de su fondo, es

---

[a] Cfr. 3, TT., p. 151.
[b] Cfr. 3, TT., p. 189 n.
[c] Cfr. 5, EG., p. 31.

"acontecimiento". Cuando la vida se pone a vivirse a sí misma, convierte su índole pragmática en historia. Una vida, así entendida, dice Ortega, solo se hace un poco transparente a la "razón histórica"[a], esto es, no al "ojo del geómetra", que petrifica e inmoviliza, sino a la "pupila de la historia", que no se detiene nunca y siempre contempla la realidad en su marcha, como un "venir de" y un "ir hacia"[b].

Si el rudimento arquitectónico de la vida es inmanente a la propia vida, y en absoluto algo sobrevenido a ella, es inútil el empleo de una razón que se dice "pura" y que, por tanto, es transcendente de la vida. Ortega necesita una suerte de razón que sea inmanente a la propia vida, que sea una emanación de ella; de ahí que ya 1923 lanzara su proclama de pasar de la razón "pura" a la "razón histórica", y que ya en 1916 hablara de la necesidad de una "razón vital". Repetidamente hemos dicho en lo que va de investigación, que su teoría de la vida no fermentó con la textura y el volumen que finalmente la definen, hasta que Ortega no tuvo a punto la herramienta epistemológica adecuada.

Según maduraba la "razón histórica", de manera sintónica y consecutiva, también lo hacía su ontología. Sin embargo, nuestra idea es, y también lo hemos reiterado, que primero fue el dato ontológico en su originaria impronta pragmatista (el "en sí" se diluye en haces de funciones y de relaciones), tal como lo conoció en los primeros años del siglo, y

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 40.
[b] Cfr. 8, PG., p. 658.

solo al comprobar que éste no cabía en los límites de la razón "pura", Ortega hubo de ponerse manos a la obra con el problema del Pensamiento. Así, pues, nuestra idea es que la razón de Ortega, primero vital y luego histórica, no descubrió la base y el fundamento pragmatista de su ontología, sino que lo desarrolló hasta convertirlo en teoría de la vida.

La lectura detenida de *Historia como sistema* nos corrobora en nuestros planteamientos. En la secuencia de sus ideas, Ortega primero puso el dato pragmatista: la vida es "quehacer"[a]; luego el dato de una razón inmanente a la vida: un pensar de ida y vuelta que respeta la vida en su oriundo no ser "cosa"[b]; y finalmente, la transformación del "quehacer" en "acontecer"[c]. Así pues, en sus primeras páginas y parágrafos Ortega comenzó por señalar que la vida es no-"cosa"; a continuación puso su visión de la realidad bajo la bandera de Heráclito[d], explicando su carácter dinámico[e] no como el movimiento cíclico o periódico de una medida fija, sino como el continuo progreso de algo que está en gestación[f]; y terminó por afirmar, pasando casi inadvertidamente de lo pragmático a lo histórico, que el hombre no tiene naturaleza sino historia[a].

Igual que hemos defendido antes que lo más original y sobresaliente de la metafísica de Ortega

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 13.
[b] Cfr. 6, HS., p. 29.
[c] Cfr. 6, HS., p. 35.
[d] Cfr. 6, HS., p. 34.
[e] Cfr. 6, HS., p. 31.
[f] Cfr. 6, HS., p. 41.

no es la preeminencia ontológica que concedió a la vida, sino la comprensión pragmatista de ésta como no-"cosa", decimos ahora que lo más original y sobresaliente de la filosofía de la historia de Ortega no es el reconocimiento a secas de la condición temporal de la vida, sino su comprensión pragmatista de la historia no solo como lo que el hombre hace, sino como aquello con lo que el hombre se hace. El hombre no es una medida fija por la que pasa el tiempo, sino una "medida" que se hace con el tiempo; una "medida" de la que al principio no hay sino la necesidad de su existencia (el hombre ontológicamente es un muñón) y que después, sin ningún patrón previo que determine punto alguno de su hechura, siempre está en continuado hacer. La vida es un ensayo necesariamente perpetuo y perpetuamente necesario[b]. El hombre es, concluye Ortega al final de sus días, un "real imposible". El hombre no tiene una consistencia que en absoluto le sea propia y la traiga y la aporte de suyo a su existir, porque la posea en forma exenta y por sí mismo, sino que es eso que es porque la vida humana había adoptado una cierta "figura" y unos determinados "usos" (unas ciertas maneras de pensar, de sentir y de comportarse) como predominantes, los cuales, a su vez, proceden de otro tiempo anterior, y son humana creación y fabricación[c].

El hombre se distingue del resto del cosmos porque no tiene más naturaleza que el conjunto de lo

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 40.
[b] Cfr. 8, IPL., p. 314.
[c] Cfr. 8, PG., p. 656.

que hace[a]. Las cosas tienen naturaleza; el hombre tiene historia. Lo que la naturaleza es al ser de las cosas, lo es el pasado al ser del hombre[b]. Solo el pasado es lo invariable para el hombre. Porque las cosas tienen un ser estable, ellas están en el tiempo y el tiempo pasa por ellas. En cambio, el hombre hace su propio "ser" en el transcurso de la serie dialéctica de experiencias, que es su vida[c]. El hombre es una *res gestans* y no *res natura* o *res gesta*. Porque el hombre tiene una consistencia pragmática, también su consistencia es histórica. Porque la vida es "quehacer" también es "acontecimiento". Porque Ortega ha puesto la vida tras de la bandera de Heráclito y no de Parménides, el hombre no es relativamente histórico, sino radicalmente temporal. El hombre, dice Ortega con fina agudeza, no es una especie sino una tradición, y en ello se distingue radicalmente de la piedra, de la planta, del animal y hasta de Dios[d].

---

[a] Cfr. 6, HS., p. 41.
[b] Cfr. 6, HS., p. 40.
[c] Cfr. 6, HS., p. 40.
[d] Cfr. 8, PG., pp. 658 y s.

1

En adelante, para tomar la filosofía de Ortega solo por la vertiente de su ontología, que es a lo que ahora vamos, las principales fuentes de nuestra investigación serán: tres ensayos ("Adán en el paraíso", "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" e *Historia como sistema*); un artículo ("Filosofía pura"); tres series de lecciones escolares (*Qué es filosofía*, *Lecciones de metafísica* y *Meditación de la técnica*); un prólogo (A *Historia de la filosofía*); dos conferencias: una nunca dictada ("Sobre el optimismo en Leibniz") y otra pronunciada en Darmstadt ("El mito del hombre allende la técnica"); y su gran libro inacabado e inédito (*Idea de principio en Leibniz*).

2

Quizás convenga hacer alguna ilustración, aunque sea infrapaginalmente, de tan polémico asunto, reseñando lo esencial del parecer de algunos de los más relevantes estudiosos de Ortega.

Así, A. Rodríguez Huéscar tiende a pensar que Ortega ciertamente innovó en la metafísica occidental, abriendo una nueva etapa solo comparable a las representadas por el pensamiento antiguo y medieval –por un lado- y por el pensamiento moderno –por el otro-; pero no cree que se trate de una refundación en toda regla (Cfr. 1982, p. 18).

J. Marías nunca dudó de la existencia de una metafísica, convencional y al uso, en la filosofía de Ortega, e incluso, en este sentido, desde temprano auguró su decisiva influencia en el futuro de la metafísica occidental (Cfr. 1950, p. 183).

P. Cerezo opina que Ortega, pese a intentarlo ávidamente, no consiguió dejar atrás el insuficiente radicalismo del idealismo, y así considera que su teoría de la vida pertenece todavía al destino de la metafísica occidental, en concreto como última estación de la metafísica moderna, de la *cogitatio* (Cfr. 1984, pp. 334 y s.).

Por el contrario, P. Garagorri dice que la reforma de la filosofía que Ortega emprendió desborda el límite de la filosofía tradicional (Cfr. 1958, pp. 132 y s.).

Aún antes, Miguel Oromí, en esta misma dirección, aseguraba que el vitalismo de Ortega cerraba herméticamente el paso a la metafísica, y que el nuevo significado orteguiano de realidad no solo no inaugura una nueva etapa de la metafísica, sino que construye su negación, con más hondura que la de Kant (Cfr. 1953, pp. 213 y s.).

Por su parte, J. L. Abellán asegura que Ortega trastoca revolucionariamente la visión tradicional de la metafísica (Cfr. 1991, pp. 191 y ss.). A su parecer, Ortega es un representante típico del fracaso de la metafísica occidental (1966, p. 124).

3

Lo dijo hablando de la filosofía de W. Dilthey, pero con una nota a pie de página advirtiendo de que "exponer es, en este caso, completar", con lo cual no es mucho presumir que Ortega lo afirmaba además de su misma filosofía:

> "La filosofía como metafísica es ya imposible. ¿Por qué? Porque la metafísica es siempre, cualquiera que sea su tendencia y doctrina, 'absolutismo' del intelecto. La misión del intelecto es construir una figura del mundo. Pero esto lo hace con el material viviente que es cuanto lleva el hombre en su conciencia... De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un cariz de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura histórica, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino 'visión del mundo', espejamiento de lo real en el espejo viviente, y por ello, cambiante que es el hombre... Decir 'metafísica equivale, pues, para Dilthey, a decir 'intelectualismo... esa ilusión óptica que padece el individuo al creer que su faena intelectual puede comenzar desde el principio, como un primer hombre o mejor como un hombre abstracto y absoluto" (6, GD., p. 207).

4

Ya lo hemos dicho repetidas veces: aunque fue el problema del Ser el que desató a Ortega el problema del Pensamiento, la culminación de su idea del Ser fue a la zaga de la maduración de su idea del Pensamiento.

Más aún, la idea del Pensamiento, según crecía, se fue espejando en su idea del Ser y en ella se hizo reconocible. Es el caso de lo que recién hemos explicado. Igual que Ortega distinguió técnicamente entre el Pensamiento y el Conocimiento, también distinguió entre la ontología elaborada con el Pensamiento y la metafísica elaborada con el Conocimiento. Igual que cabe un ajuste intelectual del hombre a su entorno distinto del conseguido por el Conocimiento, también cabe una teoría del Ser que no sea la "metafísica" o teoría intelectualista.

Todo el esfuerzo epistemológico de Ortega por inventar un acceso intelectual a la realidad distinto de la "razón pura", tiene su correlato en la vertiente ontológica de su filosofía. Ortega desenmascaró la imposibilidad de toda forma intelectualista del conocimiento, pero tuvo audacia filosófica para inventar una forma no intelectualista del conocimiento.

Por eso Ortega en la cosa epistemológica no fue un escéptico y consecuentemente en la ontológica no fue un nihilista. Por eso, en definitiva, Ortega tiene una idea del Pensamiento y también del Ser, distintas, no obstante, de las convencionales "epistemología" y "metafísica".

5

Cfr. QF., pp. 428 y s. Aunque en el transcurso de la exposición irá poniéndose de manifiesto cuál es nuestra específica opinión acerca de lo que Ortega hizo con el problema del Ser, adelantemos al menos sumariamente, para saber la dirección de nuestra marcha, cuál es el dato principal que nos distingue tanto de los autores moderados, que dicen que Ortega es un "reformador doméstico" de la metafísica occidental, y no más, como de aquellos otros más atrevidos, que reconocen en la ontología de Ortega una novedad radical que lo diferencia del resto de la tradición metafísica occidental.

En efecto, nuestra específica opinión está del lado de quienes afirman que Ortega es un refundador o un reformador radical de la filosofía, y en particular de quienes, como por ejemplo R. Rodríguez, afirman que en ningún concepto aparece más claro el intento orteguiano de renovación como en el fundamental concepto de Ser (1983, p. 35); pero no del lado de quienes creen que este empeño reformador tiene su génesis en la "vida", y en particular de quienes, como por ejemplo S. Ramírez, afirman que la radical reforma orteguiana de la noción del Ser radica en su peculiar concepción de la vida (Cfr. 1958, p. 21).

A nuestro juicio, el asunto comenzó siendo, más bien, al contrario. Ortega no conoció el rasgo peculiar, y antes inédito en la tradición metafísica occidental, de su idea del Ser en la vida, sino que, más bien, en ella lo reconoció y en ella lo engastó desde muy temprano, conciliándolo primero con su espontánea dinamicidad y después con su específica consistencia histórica, una vez que la hubo descubierto.

En nuestra opinión, cuando declaró que la "vida" es la "realidad radical", y esbozó a continuación una descripción de su fisonomía, de la manera en que lo hizo, por ejemplo, en *Qué es filosofía* y en *Lecciones de metafísica*, Ortega sabía de antemano, y desde hacía muchos años, que el Ser es la no-"cosa".

A nuestro parecer, Ortega diseñó su filosofía de la "vida" en consonancia y como consecuencia de una ontología pragmática que entiende el Ser como la no-"cosa", y que ya había aprendido antes de instalarse en la gran "idea" diltheyana de la "vida".

Así, pues, ejecutando, en efecto, una refundación o reforma radical de la ontología, Ortega no fue de la "vida" al Ser, sino más bien del Ser a la "vida". Ortega encontró en la índole pragmática del Ser una arquitectura metafísica idónea para la "vida". Ortega concilió la suma "agilidad" y la máxima "insustancialidad" del Ser con el carácter dinámico y menesteroso de la "vida". En adelante, el uno y la otra fueron, cada vez más, inseparables.

En nuestra opinión, lo más original que Ortega explicó de la "vida" es reflejo y confirmación de

una ontología previamente aprendida que enseña que el Ser es la no-"cosa". A nuestro juicio, que la "vida" sea

- el conjunto de lo que hacemos y nos pasa (Cfr. 12, LM., p. 32);
- revelación y transparencia para sí misma (Cfr. 12, LM., p. 33);
- encontrarse en un mundo de cosas que nos afectan (Cfr. 12, LM., p. 34), nos posibilitan y limitan (Cfr. 12, LM., p. 35);
- la perpetua sorpresa de existir en un orbe impremeditado y estar en todo instante forzados a elegir entre varias posibilidades (Cfr. 12, LM., p. 36)…

no es sino la consecuencia de una ontología que sustituye la tradicional noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente "ágil", "ejecutiva" y "actual", en la que el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere*, y el "individuo" subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la "coexistencia" interrelacional.

En definitiva, que el hombre sea un "real imposible" (Cfr. 9, MHAT., p. 620), que dijo Ortega en su conferencia ante M. Heidegger, es consecuencia de una ontología que afirma que el Ser es insustancial, insuficiente e indigente; un "anverso sin reverso"; el accidente de una "no-sustancia" que es sí mismo.

6

De no ser así P. Cerezo (y los que opinan como él) tendría toda la razón cuando afirma que la "ontología fundamental" y de lo "concreto" de Ortega, esto es, su teoría de la vida, pertenece al "destino de la metafísica", tratándose de un "cartesianismo de la vida" en el que la intencionalidad ya no se encuentra en la conciencia sino en la vida, aunque sin pertenecer, precisa P. Cerezo, al orden ontológico del ser en sí mismo (Cfr. 1984, p. 335).

En definitiva, de no ser así P. Cerezo tendría toda la razón cuando afirma que la metafísica de

Ortega es un humanismo en el que la *Lebenswelt* se sitúa a este lado del "antropologismo" denunciado por M. Heidegger (Cfr. 1984, p. 336).

Dicho con la expresión de M. Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, a nuestro juicio, es cierto que para Ortega la "esencia del hombre es esencial para la verdad del ser", pero también que para Ortega el ser no es el ser de la tradición metafísica occidental. Como veremos enseguida, Ortega no solo descubre un nuevo "lugar" con preeminencias ontológicas (la "vida de cada uno"), sino una nueva noción de ser.

7

Cfr. 6, HS., p. 28. Sabemos que Ortega cree que la filosofía griega nació cuando Parménides "exactó" el pensamiento y además dio por supuesto que tal exactitud era en el conocimiento porque antes lo era en la realidad. A esto, que Ortega lo explicó principalmente en *Idea de principio en Leibniz* (Cfr. 8, pp. 209 y s.), es a lo que llamó el "círculo mágico" trazado por Parménides en *Historia como sistema*.

8

El propio Ortega negaba que su filosofía fuera un caso de "filosofía de la vida". Así, por ejemplo, recuérdese tantas objeciones como Ortega le puso a cada una de las acepciones del término "vitalismo", para terminar su análisis declarando que no se identificaba sin más con ninguna de ellas, ni con las que eran proclives a la teoría biológica, ni con las llamadas "posiciones ideológicas", que él incluyó en el llamado "vitalismo filosófico" (Cfr. 3, NVNR., pp. 271 y s.).

En este sentido, J. Marías pone de manifiesto el deseo de Ortega de que su filosofía no sea confundida sin más con la "filosofía de la vida" o *Lebensphilophie*, explicando que, a su juicio, no se trata de que aquellos autores y Ortega tengan interpretaciones distintas de la misma realidad, sino de que se refieren a realidades distintas (1984, pp. 377 y s.).

9

Ahora puede comprenderse mejor cuál es el sentido y el alcance de la crítica de Ortega a la ontología de M. Heidegger, y también el sentido de la indicación que hacíamos, cuando indirectamente abordábamos esta cuestión al considerar a M. Heidegger como uno de los "adversarios" contra el que Ortega definió su "nivel de radicalismo", de que solo contando con la índole pragmática de su ontología puede comprenderse íntegramente la filosofía de nuestro autor, sin que nos parezca disminuida en su parte propositiva e insuficiente en su parte crítica.

Vistas así las cosas, tal y como las estamos mostrando, aunque Ortega engaste el problema del Ser en la vida del hombre, no parece legítima del todo, por tanto, la consideración de J. C. Lévêque y de P. Cerezo acerca del humanismo de Ortega. A cuenta de permanecer en dicha tradición:

- arguye J. C. Lévêque, Ortega no alcanza a comprender a M. Heidegger, de ahí su crítica tan descaminada de la ontología del alemán;

- arguye P. Cerezo, Ortega sigue siendo demasiado moderno, en la forma de una variante vital del idealismo cartesiano, estableciéndose así una de las diferencias más radicales entre M. Heidegger y Ortega.

Una vez medio desbrozada la índole pragmática de su noción de Ser y subsiguientemente medio puesto en cuestión el presunto "antropologismo" que P. Cerezo encuentra en Ortega, ya podemos leer de otro modo su comentario de 1929 en "Filosofía pura" a la frase de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas:

> "Y he aquí cómo llegamos a una actitud radicalmente liberada de todo subjetivismo y que, sin embargo, da de pronto un significado imprevisto a la sentencia más desacreditada de todo el pasado filosófico: la frase de Protágoras 'el hombre es la medida de todas las cosas' de las que en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son. La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y

> no de otra manera, es su ser, y este ser implica la intervención del hombre" (4, FP., p. 58).

Ciertamente la filosofía de Ortega tiene un profundo poso humanista (véase si no su concepción de la vida como "empresa" y como "quehacer", su noción netamente humanista de la cultura, de la filosofía, de la técnica… entendidas todas ellas como "tabla de salvación" para este "náufrago" que es el hombre).

Pero no nos cabe la menor duda de que se trata de un humanismo postmetafísico y más próximo en su talante al humanismo, por ejemplo, de F. C. S. Schiller, considerado por W. James como un eminente teórico del pragmatismo, para quien el mundo es esencialmente lo que hacemos con él y es infructuoso pretender su definición por lo que fue originariamente o por lo que es aparte del hombre, ya que la realidad es plástica, es *hilé*. Para F. C. S. Schiller, según el comentario del propio W. James, el mundo es producto de la elaboración humana, incluido el mundo intelectual y las propias creencias (Cfr. W. James, 1997, pp. 72 y ss.).

En nuestra opinión, desde este preciso ángulo pragmatista es desde donde hay que entender el evidente e intenso humanismo de la filosofía de Ortega, y no desde el ángulo de una antropología elaborada a partir de cualquier genérica noción tradicional del Ser, sea de índole idealista o realista. Ortega hemos dicho no descubrió un nuevo perfil del Ser tradicional.

Desde una ontología pragmatista Ortega no puede ser considerado moderno: ni idealista -en el sentido kantiano- porque sea el hombre quien "pone" el ser en el mundo, ni "humanista" -en el sentido heideggeriano- porque la esencia del hombre sea esencial para descubrir la verdad del Ser.

En efecto, desde la categoría ontológica de *relación* y considerando el pensamiento como una *función* de la vida de uno, surge, tal y como Ortega nos advierte, un significado imprevisto para el tropo de Protágoras; más aún, surge un significado imprevisto para la idea del Ser, solo que ya en 1929 el Ser "utópico" y "ucrónico" en absoluto existe para Ortega y ya no hay más ser que el circunstanciado e histórico ser que es la "vida de cada uno".

10

Aunque hace mucho tiempo que venimos conteniéndonos las ganas de hacer este comentario, en concreto estuvimos tentado de escribirlo cuando dimos nuestra versión del enfrentamiento entre Ortega y M. Heidegger dos capítulos atrás, hemos esperado a este momento, entre otras razones, porque haberlo colocado en aquel lugar, cuando aún quedaban cosas importantes de nuestra investigación por explicar, hubiera sido poco menos que "malgastarlo".

Al menos en tres ocasiones nos hemos referido al texto de Ortega de 1929 titulado "Filosofía pura", y las tres veces hemos dado de él una interpretación parcialmente distinta de la ofrecida por P. Cerezo, cuyo parecer, dicho en forma de esquema, es así:

- Primero: de 1924 a 1929, es decir, en lo que va de sus dos trabajos redactados con motivo de la conmemoración del nacimiento de Kant a su escrito "Filosofía pura", Ortega da un profundo viraje en su interpretación de la filosofía transcendental, consistente en haber

  > "convertido la *relación* en la primera categoría ontológica, sustituyendo al concepto de sustancia, que manejaban tanto el realismo como el idealismo, y ha identificado la vida, en cuanto realidad radical, con esa relación. O dicho en otros términos, ha establecido la vida como la relación del fundamento" (1984, p. 322).

- Segundo: sería muy difícil no ver en este texto el diseño por parte de Ortega de una idea del ser como *relación*, asunto que, añade P. Cerezo, en adelante tanto le interesó (Cfr. 1984, p. 322).

- Tercero: para hacer la trasposición de la categoría epistemológica de *relación* a la vida, seguramente Ortega se inspiró en el artículo de N. Hartmann "Diesseits von Idealismus und Realismus".

- Cuarto: gracias a la noción de *relación* y de *función*, cuando Ortega dice que el Ser es lo "puesto" en las cosas por un sujeto dotado

de pensamiento, pudo escapar del riesgo de parecer idealista.

- Quinto: gracias a la idea de *relación* y de *función* Ortega supera la escisión del en-sí y el para-sí como si de dos hemisferios enfrentados se tratara (Cfr. 1984, p. 324).

- Sexto: Ortega no sólo estaba empeñado en superar (de cualquier modo) el viejo dilema realismo/idealismo, sino en hacerlo mediante un concepto relacional del ser. Así es como Ortega llega en 1929 a la "coexistencia" como categoría ontológica con la cual designa el fenómeno en el que el yo y las cosas de su circunstancia se encuentran en interacción (Cfr. 1984, p. 325).

- Séptimo: Ortega tenía que liberar dicha categoría de sus connotaciones estáticas, para lo cual recurre a las categorías griegas de *energeia* y *dynamis*, haciendo entonces su idea del Ser, estamos a la altura de *Qué es filosofía*, incompatible con la versión tradicional del Ser como sustancia.

- Octavo: De esta manera es como Ortega llega a la categoría de *haber* para designar el nivel ontológico previo a la conciencia, en el que nada es subsistente y nada tiene otro ser que el funcionante, y en el que, por tanto, todo es *prágmata* (Cfr, 1984, p. 326).

Aunque tomada solo en aquellos aspectos que más nos conciernen, esta es la reseña de la manera como Ortega, según P. Cerezo, hizo su reforma de la idea del Ser, a raíz de la cual nos surgen estas cuatro series de preguntas:

- En primer lugar: ¿cómo se le ocurrió a Ortega hacer la transposición de la categoría epistemológica de *relación* a la vida? ¿cómo fue que a Ortega le vino a la cabeza diseñar una noción del Ser sobre la categoría de *relación*? ¿por qué el afán de superar la escisión idealista entre sujeto/objeto a través de la categoría específica de *relación*? ¿acaso responde suficientemente a estas cuestiones la inspiración de Ortega en el citado artículo del neokantiano N. Hartmann?

Lo que P. Cerezo dice que Ortega hizo a instancias de N. Hartmann, más adelante lo explicaremos nosotros de otra manera, diciendo que Ortega trasladó al orden ontológico el carácter radicalmente relacional que Descartes descubrió en el orden epistemológico (aunque posteriormente sucediera que no lo supo desarrollar en su propia filosofía). Mas con independencia de que lo que Ortega realizó sea una operación de idealismo cartesiano o de idealismo kantiano, la pregunta sigue siendo: por qué hizo esta maniobra y de dónde procede el carácter *funcional* que atribuyó al conocimiento para que su concepción no fuera confundida con el idealismo.

- En segundo lugar: ¿por qué se le "antojó" a Ortega, dice P. Cerezo, que una noción del Ser como *relación* y *energeia* era incompatible con la tradición sustancialista de Aristóteles, en la que el Ser no era absolutamente estático?

Más adelante también explicaremos de qué manera Ortega echó mano de Aristóteles para entroncar su radicalmente insustancial y dinámica idea del Ser con una parte capital de la tradición filosófica occidental, lo cual le llevó a ver a Aristóteles como un premonitor del descubrimiento moderno de la *relación* como categoría fundamental del conocimiento. Mas la pregunta sigue siendo: por qué la idea del Ser urdida por Ortega no era subsumible en el camino trazado por Aristóteles, entre Parménides y Heráclito. ¿Simple "antojo"?

- En tercer lugar: ¿qué significado filosófico tiene el hecho de que Ortega echara mano de la idea de *relación* y de *función* para no incurrir en el idealismo al explicar que el ser es "puesto" por el sujeto teorizante cuando se enfrenta a las cosas?

Venimos explicando que no basta para comprender cuál es su originalidad, decir que Ortega hizo de la "vida de cada uno" la "realidad radical", sin hacer más precisiones acerca de la enorme mutación semántica de índole pragmática que reobró en la palabra "vida". Por tanto, la pregunta es: si Ortega no era realista y además era tan severamente crítico con el idealismo y consecuentemente aspiraba a establecer una tesis ontológica suficientemente radical como para superar la postura epistemológica

y metafísica de ambas tradiciones, dónde estaba filosóficamente instalado.

- En cuarto lugar: ¿queda satisfactoriamente justificado, habida cuenta del cúmulo de indicios pragmatistas con los que nos tropezamos en este proceso de redefinición de la noción del Ser seguido por Ortega, el uso que él hace de la palabra *prágmata* atribuyéndolo a la distinción heideggeriana entre *Zuhandensein* y *Vorhandensein*?

El propio P. Cerezo, cuando explica de qué manera tan intensa *Ser y tiempo* influyó en Ortega, a la altura de *Qué es filosofía* y *Lecciones de metafísica*, se pregunta hasta qué punto la primera versión sistemática que nuestro autor hizo de su ontología, era una lectura correcta de la filosofía de M. Heidegger (Cfr. p. 328). Ya lo hemos dicho reiteradas veces: solo con la explícita consideración de la índole pragmática de su ontología, puede evaluarse la gran influencia de M. Heidegger en Ortega sin que la originalidad de su pensamiento y el alcance de su crítica se nos desvanezca entre las manos.

11

Lo habíamos dicho antes. *Historia como sistema* y "Sobre el optimismo en Leibniz" son las dos piezas más relevantes de la ontología de Ortega. No obstante, los veinte años que separan a una de otra, no son algo baladí.

Creemos que Ortega en *Historia como sistema* apenas tiene el rudimento de la "razón histórica", todavía demasiado apegada a la idea kantiana del viaje de ida y vuelta que el pensamiento ha de realizar para poder conocer la realidad en su desnudez, tal cual ella es. En cambio, en "Sobre el optimismo en Leibniz", la "razón histórica" está perfectamente definida, y además en pleno rendimiento.

En 1935 Ortega pone su faena ontológica bajo el patronazgo de Heráclito, y ha engastado ya el problema del Ser en el problema del hombre, desarrollando a más no poder la raíz temporal que había encontrado en la "vida de cada uno" años antes; pero nada dice, solo el apunte, de cuáles son esos conceptos capaces de describir la realidad en su desnudez. Según crece la idea del Pensamiento de

Ortega como "razón histórica", crece y cobra volumen la idea del Ser como "ensayo y conato de sí mismo", contrapuesto al Ser como bondad, autarquía y, en definitiva, sustancia.

Si Ortega en su conferencia "Sobre el optimismo en Leibniz" es capaz de definir como nunca había hecho antes el programa de su reforma de la ontología, se debe a que su "razón histórica" tenía una madurez como nunca antes.

12

"Extraño" en las circunstancias en que transcurrió y "contrahecho" por las hechuras de su composición interna. Ya hemos señalado anteriormente cuáles fueron las "extrañas" circunstancias en la que aconteció este curso, que pasó de ser unas inadvertidas lecciones de filosofía, impartidas en un aula de la Universidad Central, a convertirse en un relevante fenómeno cultural de Madrid.

Y además decimos que "contrahecho", pues percibimos una gran diferencia entre las ocho primeras lecciones y las tres últimas. Mientras que la primera parte del curso no nos produce especial entusiasmo filosófico, incluso nos parecen páginas un tanto enredosas, hemos de confesar que, en cambio, hacia la segunda parte experimentamos algo parecido y consonante con la sincera seducción que, escribió Fernando Vela, experimentaron muchos jóvenes al oír hablar al maestro (Cfr. I. Sánchez Cámara, 2001, p. 16). De una parte, en *Qué es filosofía* hemos encontrado las críticas quizás más elevadas de Ortega al pragmatismo, en eso que hemos llamado una elusiva confrontación con J. Dewey; pero también, y más adelante lo explicaremos, por otra parte, hemos encontrado que Ortega hizo enormes concesiones al pragmatismo.

No obstante, aunque "extraño" y "contrahecho" en el sentido que venimos diciendo, no negamos que esta obra tiene el mérito y el valor de mostrarnos, y en esto coincidimos con J. Marías (Cfr. 1983, p. 274), cómo algunas de las ideas de su juventud han madurado suficientemente con el paso del tiempo y pertenecen ahora, veinte años después, al pensamiento adulto de Ortega. Así, respecto de este particular, más adelante, cuando hagamos ver hasta qué punto lo que Ortega dice de la vida es consecuencia y reflejo de la ontología pragmatista

que ya conocía en 1910, daremos de nuevo la razón a J. Marías.

Como casi siempre, un analista tan agudo como es C. Morón, nos da una pista muy atinada acerca de la hechura "contrahecha" de *Qué es filosofía*. En su opinión, en esta obra de Ortega hay dos ideas o tradiciones antagónicas entre sí, una procedente de N. Hartmann y otra procedente de M. Heidegger, con las cuales, entrelazadas la una con la otra, dice él, Ortega urdió su "realidad radical". Así, dice C. Morón que Ortega

> "empieza por el problema del conocimiento y quiere descubrir la vida. Ahora bien no hay paso especulativamente justificable. Si se empieza por el conocimiento, se empieza ya por una abstracción de la existencia y ya no se puede encontrar a ésta si no es postulándola o afirmándola sin razón. En cambio, si se empieza por la existencia, el conocimiento forma un ingrediente esencial de ella" (1968, p. 140).

A juicio de P. Cerezo, que buena medida comparte el análisis de C. Morón, Ortega resolvió de inmediato esta tensión interna de *Qué es filosofía* en *Lecciones de metafísica*, en donde supo extraer la necesidad de la metafísica, y por tanto del conocimiento, del interior de la vida, como un ingrediente más de ella (Cfr. 1984, p. 307).

Sin embargo, lo que P. Cerezo no apunta es la manera tan pragmática como Ortega solventa su escisión entre el enfoque criticista y el existencial. De hecho, a nuestro juicio, uno de los principales progresos de Ortega en lo que va de *Qué es filosofía* a *Lecciones de metafísica* es precisamente este esbozo pragmatista que hace de la metafísica, y por ende del conocimiento, ya que, por lo demás, en lo que es la descripción categorial de la vida se refiere, el contenido es básicamente el mismo.

13

Así, por ejemplo, le oímos decir al público que asistía a la conferencia del 10 de mayo de 1930:

> "Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más

> venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también al de Descartes" (Cfr. 7, QF., p. 394).

14

Ya hemos hablado de eso de lo que incomprensiblemente para nosotros Ortega nunca hizo anuncio ostentoso alguno, a pesar de ser la base y el fundamento de su ontología, y también el ariete de su crítica a la metafísica occidental. De hecho, aunque hiciera de él un uso recurrente y febril, Ortega nunca llegó a desembozar del todo y a las claras el motivo pragmático de su ontología, tan llena de vueltas y revueltas.

No obstante, además de los tres últimos capítulos de *Qué es filosofía*, en donde, ya hemos dicho, gastó un estilo tan directo y tan franco, en nuestra opinión, hubo también otra ocasión en la que Ortega fue muy explícito respecto de su ocupación "metafísica", desvelando casi todos sus entresijos; solo que tales palabras, mucho más técnicas que las empleadas en 1930, quedaron igualmente inéditas, aquella vez en el libro *Idea de principio en Leibniz*:

> "En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el 'replanteamiento del problema del Ser', e invitaba a mis discípulos a que organizasen sus programas universitarios en función rigorosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que su frontis la palabra Ser y anuncia un 'replanteamiento del problema del Ser'. Sin más tiempo que para darle un vistazo me referí a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo 'La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología', que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento. En el tomo –único publicado- de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en*

> *ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar de 'la pluralidad de sentidos del Ser'... Nadie, como siempre –ni siquiera mis discípulos-, se dignó tomar seriamente en consideración lo que en mi Anejo a Kant... llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser. Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger... sino averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos 'qué es algo', por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante. Esta es una pregunta que no se había hecho todavía, por ello nadie ha visto con claridad qué diablo de cosa es el Ente... En 1925 enunciaba mi tema... diciendo literalmente: 1°, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2°, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico, en tanto y solo en tanto significa este un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3°, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que no posee; 4°, y último, para que sea posible... hay que partir de un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir" (8, IPL., pp. 272 y s.).

No obstante, y a pesar de la franqueza y del rigor académico de sus declaraciones, Ortega nada dijo en esta enumeración final de cuatro puntos, ni tampoco en el inmediato recordatorio de su periplo por la metafísica, iniciado allá en la década de los años veinte, de la índole intensamente pragmática de su idea del Ser, la cual, curiosamente, no omite, aunque no la llama por su nombre, a continuación, en los momentos máximos de su explicación del "nivel de radicalismo" de su filosofía:

- la vida de cada uno es el "hecho radical" no porque sea lo único existente, sino porque todo lo que existe "acontece" en ella;

- la necesidad o condición menesterosa de la vida es la raíz que explica la existencia de todo lo que ella "acontece";

- todo lo que existe y acontece en la vida es *prágmata* y tiene "oriundez utilitaria", también el conocimiento humano, incluido aquel que ha inventado la idea del ser de las cosas.

15

Ortega con el establecimiento de su nueva tesis ha engastado el problema del Ser en el problema del hombre. Pero a propósito del modo cómo lo hace hay que advertir al menos dos cosas:

Primero que esto no ha ocurrido de la noche a la mañana. A poco que echemos la mirada atrás comprobaremos que esta declaración de la vida como "realidad radical" no sucede de manera imprevista, a raíz de una repentina e inopinada afición de Ortega a la "vida" como "tema" filosófico.

En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega ya explicó que a la sociedad de su tiempo, sumida en crisis de creencias, le hacía falta algo así como una "revelación" (Cfr. 3, TT., pp. 185; 192 y ss.).

Siete años después, dicha "revelación", entonces prefigurada en la creencia de que la vida tiene valor en sí misma, sin necesidad de aditamentos culturales que la enriquezcan (Cfr. 3, TT., pp. 187 y ss.), se ha producido al fin, y él es su intérprete y profeta. Y segundo que éste engaste no está ejecutado a la sazón "intelectualista".

Así, Ortega no afirma a secas que "vivir es el modo de ser radical" (Cfr. 7, QF., p. 405) y "ser significa vivir" (Cfr. 7, QF., p. 408), sino que precisa que la vida es el ser pero sin abstracciones: "la realidad primordial... es mi vida" (Cfr. 7, QF., p. 404).

Ortega no ha procedido con los "utopismos" y los "ucronismos" de la "razón pura", sino al modo (todavía) de la "razón vital", de ahí que la "vida" de la que él habla siempre es la de "cada uno". Cuando la "razón vital" se haya metamorfoseado en "razón histórica", a lo que la "razón pura" llamaría

teoría, Ortega lo llamaría primero "biografía" y después, incluso, "autobiografía" (Cfr. MSF., p. 6).

16

Dice N. R. Orringer, literalmente:

> "Ningún ensayo de Ortega ha suscitado mayores dudas que "Adán en el Paraíso". Divide a los críticos en dos grupos: el de quienes, con Julián Marías, ven en ese escrito temprano las primeras intuiciones de la filosofía de la madurez, y el de los que lo interpretan como poco más que una condensación de la estética aprendida por Ortega en Marburgo" (1979, p. 49).

En efecto, nos topamos con otro de los asuntos más polémicos y más arduamente debatidos por los estudiosos de Ortega, el cual, a su vez, en nuestra opinión, no puede plantearse sino en el contexto más amplio de otras dos cuestiones igualmente controvertidas, en torno de las cuales tampoco existe el consenso y la unanimidad de los expertos, y que van unidas de la mano:

- cuándo y por qué Ortega abandonó el idealismo trascendental;

- cuándo y cómo Ortega logró la primera formulación de su filosofía más propia y original.

Empezando por esta última pregunta, la cual de nuevo nos lleva al intrincado, y hasta cierto punto estéril, problema de la periodización de la biografía intelectual de Ortega en etapas y estadios claramente definidos y marcadamente establecidos, recordemos la idea de J. Marías de que con la evolución filosófica de su maestro sucede como con la masa de un *iceberg*, que gran parte nos es invisible porque está sumergida bajo el agua. Así, la idea de J. Marías es que Ortega alrededor de 1910, y de manera muy especial en este texto que nos ocupa, ya había logrado la primera formulación de su filosofía de madurez, y que en adelante no hizo sino traducir conceptualmente esta primigenia intuición, es decir, fue dando a su filosofía intuida y pensada "forma impresa" con las trazas de su específico *genus dicendi* (Cfr. 1973, Vol. II, pp. 112 y ss.).

De semejante parecer es A. Rodríguez Huéscar, quien también afirma que el pensamiento de Ortega, en potencia, está íntegramente presente en "Adán en el paraíso" (Cfr. 1964, pp. 43 y ss.), en el cual es especialmente reconocible su teoría del perspectivismo.

En el otro extremo, pensando de manera totalmente diversa, se encuentran P. Cerezo y A. Gutiérrez, quienes afirman que Ortega no obtuvo lo más genuino de su filosofía de la vida ni como consecuencia de una adámica intuición ni con anterioridad a su explícita relación con E. Husserl y M. Heidegger, por tanto, en lo que va de su segundo viaje a Alemania (en 1913) a su primera lectura de *Ser y tiempo* (1928). De ahí que para ninguno de estos autores "Adán en el paraíso" sea una especie de obra programática de Ortega y que para ambos este sea un trabajo que permanece todavía en un contexto explícitamente neokantiano y trascendental (P. Cerezo, 1984, pp. 335 y ss.; A. Gutiérrez, 2003, p. 18, n. p.).

No obstante, P. Cerezo reconoce que difícilmente puede no hallarse en "Adán en el paraíso" acentos de las tesis futuras de Ortega; mas ello, explica no falto de agudeza, sucede

> "no porque en aquella obra Ortega no fuera ya neokantiano, es decir, ya fuera *in nuce* el Ortega de la madurez, sino justamente al contrario, porque el Ortega de la madurez conserva, pese a todo, mucho del idealismo de su formación neokantiana y fenomenológica; más de lo que él mismo sospechaba y creía haber superado con la invocación a la 'vida' (1984, p. 335).

Según J. T. Graham, en congruencia con la teoría de las generaciones del propio Ortega, aunque en manifiesta discrepancia con la mayoría de los estudiosos, este año de 1910 y este texto de "Adán en el paraíso", y no la fecha de 1914 ni la obra de las *Mediaciones del Quijote*, representan la superación del subjetivismo idealista y la independencia intelectual de Ortega, la cual, según su propio parecer, en el caso de los intelectuales, ocurría a la edad de los veintiséis años y no a los treinta (Cfr. 1994, pp. 55 y s).

De ahí, por ejemplo, señala J. T. Graham, que fuera en 1933 cuando Ortega anunciara el inicio de su "segunda navegación", la cual, a su juicio, fue preparada desde ocho años antes (Cfr. 1994, p. 49.), y que prometiera entonces una serie de trabajos sistemáticos sobre filosofía, historia y sociología, ya que a los cincuenta años, y también a tenor de su misma teoría de las generaciones, es cuando el intelectual debe comenzar la elaboración de su sistema, que en absoluto es cosa de juventud.

De modo que, prosigue J. T. Graham en su explicación, no es cierto que Ortega pasara directamente, y sin solución de continuidad, como generalmente suele creerse, del neokantismo, que trajo de su primera estancia en Alemania (1905-1907), a la fenomenología, que aprendió en la tercera (1911-1912), sino que de por medio estuvo el crucial descubrimiento de las obras de W. James, de las que tuvo conocimiento de primera mano en traducciones al francés, al alemán y al español.

En este sentido, de entre las pruebas de tipo textual que J. T. Graham ofrece, hay que prestar atención especialmente a su novedosa reconsideración de "Adán en el paraíso" (Cfr. 1994, pp. 113 y ss.), en el que, dice él, su fundamento pragmatista aparece embozado por la estética idealista de H. Cohen (Cfr. 1994, p. 117).

En nuestra opinión, y con ello vamos un poco más allá que J. T. Graham, con quien coincidimos en lo básico (Ortega salió del idealismo gracias a la ontología pragmatista y con el conocimiento de ella llegó al conocimiento de la fenomenología), dicho fundamento pragmatista es tan evidente en "Adán en el paraíso" que ni siquiera puede decirse que esté embozado por una estética filosófica de corte idealista, sino que, incluso, el mismo análisis que Ortega hace de lo que es el arte en general y el arte pictórico en particular, ya es un episodio de "estética pragmatista" o de "pragmatismo estético".

En este punto concreto coincidimos, al menos en parte, con el parecer de J. San Martín, quien también afirma que "Adán en el paraíso" representa el fracaso de la estética neokantiana de H. Cohen (Cfr. 1994, pp. 26 y ss.; y 267). Quizás este trabajo de Ortega, dice J. San Martín, representa el momento en el que éste percibe y se hace cargo de la "falta de veracidad" que, de ahora en adelante, y especialmente en su "Prólogo para alemanes",

criticará a la filosofía neokantiana en particular y al idealismo en general (Cfr. PA., p. 35).

A juicio del propio J. San Martín, quien en esto coincide con J. Marías, A. Rodríguez y J. T. Graham, "Adán en el paraíso" representa:

- un momento fundamental de Ortega, en el que sus propias ideas enfilan el camino hacia la madurez;

- un escrito en el que Ortega toma posiciones genéricas que vienen a ser como "matrices multíparas de otras ideas".

Con lo cual, vemos, por tanto, que J. San Martín se distancia en esta cuestión de la tesis de N. R. Orringer, quien defiende que "Adán en el paraíso" es perfectamente inteligible desde el libro de Cohem *Kants Begründung der Aesthetik* (Cfr. 1979, p. 50).

Por nuestra parte, no dudamos de la consistencia del análisis crítico textual de N. R. Orringer, quien aduce un asombroso paralelismo entre la noción de "idea" de H. Cohem en su libro y la noción de "vida" de Ortega en su ensayo (Cfr. 1979, pp. 58 y s.). Muy al contrario, tenemos en cuenta su observación, y como veremos enseguida, el reconocimiento de la efectiva influencia idealista de H. Cohem, hasta cierto punto, resulta beneficioso para nuestro específico planteamiento:

En primer lugar: Es innegable la influencia de H. Cohem en este primer periodo de la filosofía de Ortega. Nuestro autor nació a la filosofía de la mano de los maestros neokantianos de Marburgo. El primer periodo de la evolución filosófica de Ortega fue una especie de objetivismo, según él, asumido porque era la filosofía que España necesitaba para salir de la crisis en que se encontraba sumida.

Por tanto, y puesto que estamos en 1910, hubiera comenzado o no Ortega su viraje antidealista, sería absurdo pretender que la sombra de sus maestros fuera nula e inexistente en "Adán en el paraíso". Con lo cual, el paralelismo existente entre las expresiones y los ejemplos de Ortega y de H. Cohem, que N. R. Orringer ha descubierto, nos parece que es algo en todo punto lógico y normal.

En segundo lugar: Sin embargo, nuestro específico parecer es que Ortega, cuando escribe este ensayo, tal y como hacen ver J. Marías, A. Rodríguez, J. San Martín y J. T. Graham, ha empezado a distanciarse críticamente de sus maestros y ha enfilado el camino de su madurez; lo cual, no obstante, tal y como nosotros entendemos el asunto, no implica que haya escapado de la influencia de H. Cohem.

Más aún, nuestra opinión es que Ortega, más que escapar, antes o después, de la influencia neokantiana, lo que hizo fue transformar sutilmente el idealismo en pragmatismo. A partir de un determinado momento, el idealismo fermentó en la filosofía de Ortega en pragmatismo. Como consecuencia de esta maniobra o fenómeno intelectual, la filosofía de Ortega conservará durante años, tal vez siempre, una especie de "deje" o de "ademán" idealista, el cual, ya lo sabemos, habrá de ocasionarnos no pocos trastornos a la hora de interpretar correctamente su pensamiento. Así, por ejemplo, recordemos que, según J. Lasaga, la inflación del poso idealista de Ortega es quizás la principal dificultad del estudioso para comprender acertadamente la filosofía de Ortega.

De modo que, en efecto, la influencia de Kant perduró para siempre en Ortega, eso nos parece a nosotros, aunque quizás no de la manera en que P. Cerezo pretende y explica. Allí en donde P. Cerezo todavía ve un Ortega idealista, especialmente en los años críticos de 1910 y 1929, nosotros vemos un Ortega sutilmente pragmatista.

Matizar hasta dónde llegó la influencia idealista en Ortega es una cuestión sumamente importante y decisiva. A nuestro entender, el límite del idealismo en Ortega no es su radical desahucio, sino su hábil fermentación en un tipo personalísimo de pragmatismo. En nuestra opinión, dicha fermentación ya se ha producido en "Adán en el paraíso".

Así, pues, una cosa es admitir el contexto neokantiano de este ensayo, que es algo obvio; y otra cosa afirmar que el hombre del que Ortega habla todavía es el sujeto trascendental, como dice A. Gutiérrez (Cfr. 2003, p. 18, n. p.). No obstante, dada la formidable "consaguinidad" existente entre el idealismo y el pragmatismo, y dado además el

sigilo con el que Ortega procede en esta delicada maniobra filosófica, nos parece

- Primero: que es un error fácilmente disculpable creer que la ontología que Ortega expone en "Adán en el paraíso" es todavía idealista, sin caer en la cuenta de que ya en este momento la *relación* no es solo una categoría epistémica (modo de ser del pensar) sino también ontológica (modo de ser del ser), y que el pensamiento no solo tiene "consistencia" ideal sino también origen y finalidad pragmática.

- Segundo: que es fácil de comprender por qué algunos autores encuentran en este texto motivos suficientes para situar en él el empiece de la independencia y de la madurez filosóficas de Ortega. Porque del idealismo y al pragmatismo solo hay un paso, y este es corto, aunque de drásticas consecuencias, quienes datan en "Adán en el paraíso" el inicio de la independencia filosófica de Ortega, pero desconocen la tan discreta como rotunda influencia pragmatista en su ontología, dado que no encuentran en su horizonte intelectual la presencia de ninguna otra idea filosófica tan relevante como el idealismo, se ven el brete, además propiciado y reforzado por la propia interpretación *post eventu* que Ortega hizo de su trayectoria y evolución, de tener que echar mano de una suerte de intuición personal para explicar los novedosos motivos filosóficos que ellos perciben en este texto.

Es decir, "Adán en el paraíso" es un ensayo escurridizamente ambiguo. Lo que algunos estudiosos consideran que es un paso adelante en la evolución idealista de Ortega, otros entienden que es un paso decisivo en su emancipación de la filosofía neokantiana. La verdad es que Ortega en 1910 ni es un idealista ni ha tenido ningún tipo de privilegiado arrobo filosófico.

Para mayor claridad de nuestra tesis, quizás nos conviene recordar ahora cómo el pragmatismo norteamericano, ya lo hemos indicado arriba, tiene sus raíces, igual que el surgimiento de lo más original y genuino de Ortega, en la revisión crítica de la filosofía trascendental de Kant.

Vistas las cosas de esta manera, no debe causarnos tanta extrañeza, al menos como posibilidad teórica, puesto que del idealismo al pragmatismo hay un vado filosófico natural, que Ortega hubiera podido contraer deudas intelectuales con un "movimiento" filosófico como el pragmatista, el cual, insistimos una vez más, no es sino el intento de superar a Kant partiendo del interior de la propia filosofía trascendental. De hecho, Ch. S. Peirce y J. Dewey pasaron buena parte de su vida filosófica, igual que Ortega, a vueltas con Kant.

Así, en el caso de J. Dewey, cuya sombra planea sobre la obra de Ortega con más intensidad que la de Ch. S. Peirce, es imposible comprender su pragmatismo sin entender de qué manera tan evidente pensó su filosofía teniéndolo a él como uno de sus más firmes contrincantes. Nuestra idea es que J. Dewey criticó y emuló, ambas cosas por igual, a Kant para alcanzar así una teoría del conocimiento "operacional" e "instrumental" como alternativa a la tradicional teoría "especular", tanto de signo racionalista como sensualista.

En demasiadas ocasiones J. Dewey se molestó en distinguirse de Kant, con quien solo admitió una "semejanza superficial" y de quien, en cambio, enfatizó repetidamente, le separaba una "diferencia fundamental". Como Kant, J. Dewey explicó la esterilidad cognoscitiva de las meras impresiones y de las meras ideas, las dos por separado, y convino con él en la necesidad de unirlas, yendo más allá del empirismo y del racionalismo, pero no en el modo de hacerlo.

Así, Kant habló de "giro copernicano" para denotar la novedad y la importancia de su filosofía, y J. Dewey, por su parte, no solo denunció el carácter "ultra ptolemaico" de la filosofía trascendental, sino que además atribuyó dicho mérito al giro pragmático, y más en concreto a su "instrumentalismo" o teoría "experimental del conocimiento".

Aún a sabiendas de su carácter provisional y tentativo, J. Dewey creyó en la suficiencia epistemológica de la experiencia humana sin necesidad de postular ninguna instancia superior o trascendente como suplemento o aval del conocimiento. Con lo cual, sin sobrepasar el límite de la contingencia, J. Dewey trató de explicar que

los materiales sensibles y teóricos del conocimiento, tanto en su origen como en su unión, son productos de la propia "investigación". Y no más.

No obstante, J. Dewey, queriendo o no, además de criticarlo, emuló a Kant. Y si es cierto que Kant hizo una filosofía a la medida de la teoría física de I. Newton, también es verdad que J. Dewey hizo su filosofía teniendo muy en cuenta las consecuencias epistemológicas y metafísicas primero de Ch. Darwin y luego de A. Einstein y de Heisenberg, quienes fueron unas veces motivo de inspiración y otras de confirmación.

17

Quizás en la alusión al doctor Vulpius, alemán, profesor de filosofía, con el que, dice Ortega, tanto paseó y conversó de arte durante su estancia en Alemania, pueda verse una referencia al propio Cohen, del cual echa mano en un artificio literario, pidiéndole modestamente que escribiera el resto del ensayo (Cfr. OO. C., 1, AP., pp. 476 y s.).

18

Recordemos, apoyando lo dicho arriba, que J. T. Graham ha encontrado en la biblioteca personal de Ortega cuatro libros de W. James, lo cual es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una traducción al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), una traducción al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar del mismo traductor con una elogiosa introducción de H. Bergson de 1911, de *Pragmatismo* (1929). Apunta además J. T. Graham algunos indicios que le llevan a creer que Ortega también tuvo conocimiento directo de *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y de *El significado de la verdad* y de *Ensayos de empirismo radical* (Cfr. 1994, p. 147 y s.).

19

En *Historia como sistema* Ortega había dicho, aludiendo al trabajo que él traía entre manos, que había llegado ya la hora de que la simiente de

Heráclito diera su magna cosecha (Cfr. 6, HS., p. 33).

20

En este sentido, nos agrada mucho el comentario de P. J. Chamizo acerca de la manera como Ortega, en consecuencia de su visión historicista del hombre, empleó la tradición filosófica (Cfr. 1990, pp. 133 y s.).

21

> "El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato 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. Ahora bien, al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e irlas perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia se lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él –sobre todo, que es preciso tenerlo muy en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre (...) La ingratitud engendra en nosotros ceguera filosófica" (IC., p. 398).

22

> "No, el hombre no tiene pasado porque es capaz de recordar sino al contrario, ha desarrollado y adiestrado su memoria

porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir" (PPA., p. 654).

23

A pesar de la centralidad antropológica que, decimos nosotros, tiene la técnica en la filosofía de Ortega, en su obra no encontramos como tal, expresa y ultimada, una "filosofía de la técnica", sino solo tres escritos más o menos ocasionales: "Meditación de la técnica" (1933), "El mito del hombre allende la técnica" (1951) y "En torno al 'Coloquio de Darmstadt'" (1953).

Pero si corto es el "corpus técnico orteguiano", corto es también el elenco de los estudiosos que se han ocupado de él. Hasta la fecha, y sin ánimo de exhaustividad bibliográfica, los autores que han atendido al asunto de Ortega y la técnica han mostrado su vigencia en el actual debate de la ciencia, la tecnología y la sociedad. Así, por ejemplo, la noción de técnica de Ortega

- según P. H. Dust es un argumento competente para restablecer el equilibrio perdido entre sociedad y técnica;

- según C. Mitcham es un diagnóstico de nuestro tiempo que capta los nocivos efectos de la técnica en la sociedad contemporánea, cada vez más banal y superficial;

- según J. Echeverría es una idea antropológica que permite comprender el emergente mundo telemático de las NITT como "nuevo entorno" o "sobrenaturaleza".

Mas, en nuestra opinión, no siempre, salvo el desatacado caso de I. Quintanilla Navarro, estos autores

- han revelado o enfatizado suficientemente la relevancia constitutivamente técnica de la filosofía entera de Ortega; de hecho, ya hemos explicado que Ortega, en contra del parecer de W. Dilthey, pensaba que la filosofía no es una posibilidad permanente del hombre, sino una creación histórica que en cualquier momento puede desaparecer del mismo modo que ha surgido;

- han pasado del análisis de la noción de la técnica en Ortega a la descripción y valoración de la noción "técnica" de conocimiento y de vida humana que hay contenida en su filosofía; de hecho, ya hemos explicado que Ortega concibió el pensamiento como una "tarea", y la vida como un "quehacer";

- han captado el carácter inseparablemente poiético del saber teórico y práctico; de hecho, ya hemos explicado que Ortega concebía inseparables el "ensimismamiento" y la "alteración" y no entendía un pensamiento no encaminado a la acción ni una práctica no informada por la reflexión.

No obstante, pese a ello, además de desarrollar nuestra específica concepción de la noción de técnica de Ortega (como dato antropológico fundamental y factor responsable en gran medida de la "impronta pragmática" de su filosofía), hacemos a continuación una sinopsis de la opinión de estos otros autores que acabamos de citar, poniendo de manifiesto la originalidad de cada uno de ellos.

1. C. Mitcham: Tecnología y crisis del deseo.

En su texto *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (1989), C. Mitcham dedica a Ortega unas pocas páginas dentro del capítulo segundo sobre la filosofía de la tecnología en la tradición humanista. La consideración de Mitcham a Ortega, aunque breve, tiene el valor inicial de situarlo en el mismo nivel de L. Mumford, M. Heidegger y J. Ellul. Entre los méritos que Mitcham reconoce a Ortega se encuentra el de haber sido el primer filósofo profesional que se dedicó a la reflexión de la técnica.

En primer lugar Mitcham enuncia la tesis metafísica que hay en la base de la idea de técnica de Ortega: el hombre carece de una naturaleza ya dada y tiene que creársela por sí mismo en una actividad que se da en dos estadios: su imaginación creativa y su realización material o ámbito en donde se presentan ciertos requerimientos técnicos (1989, pp. 60 y s.).

Pero lo que más interesa a Mitcham de Ortega es su crítica de la técnica actual, en cuyo comentario se extiende más:

- La técnica actualmente, dice Mitcham comentando a Ortega, se encuentra en el estadio de la técnica del técnico o del ingeniero, y tiene una perfección tal que se sabe cómo realizar cualquier proyecto antes de elegir uno en particular (Cfr. 1989, p. 63.).

- Sin embargo, tal grado de perfección de la técnica ha conducido a un problema moderno sin precedentes, que es la atrofia de la facultad de la imaginación y del deseo, responsable de la invención de los ideales humanos (Cfr. 1989, p. 63).

- La técnica, ausente tal facultad, compara Mitcham repitiendo el símil de Ortega, es como una lógica formal carente de contenidos (Cfr. 1989, p. 64).

Algo más de una década después, en su segundo trabajo sobre Ortega y la técnica: "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos" (*Revista de Occidente* n°. 228 (2000), p. 33 y ss.), Mitcham retomó la cuestión justo en el punto en donde la había dejado, esto es, en la crítica de la relación entre sociedad actual y técnica:

- Mitcham comienza remitiéndose a *La rebelión de las masas* para recordar que una cosa es "vivir con" la técnica y otra "vivir de" la técnica; y que la técnica no es "causa sui" ni se nutre a sí misma (Cfr. 2000, p. 33). Mitcham denuncia el riesgo de convertir la técnica en "razón vital" o en "objetivo último de la vida". La técnica "por sí sola no sabe ni puede definir el programa que pretende realizar" (Cfr. 2000, p. 36). Antes que la realización técnica, se tiene que producir una "invención interna" y "pre-técnica" que solo una minoría puede llevar a cabo.

- Mitcham se identifica con el "provocador diagnóstico" que hiciera Ortega: Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de deseos" (Cfr. 2000, p. 37). Cuando

todo es técnicamente posible y se tiene en la mano la posibilidad de conseguir los deseos, resulta que no se sabe tener deseos. Lo que está sucediendo hoy en día es un "problema histórico único", asegura Mitcham (Cfr. 2000, p. 41). Técnicamente todo es tan fácil y el hombre recibe una plétora de medios técnicos tal, que el deseo y la "invención espiritual interna" experimentan un decaimiento y una "banalización" y "trivialización" sin precedentes (Cfr. 2000, p. 42).

- En el "análisis fenomenológico de la dialéctica entre deseo profundo y superficial" que Mitcham emprende en la segunda parte de su artículo, ilustra la originalidad del análisis orteguiano con dos referencias a la filosofía marxista: primero, la tecnología no ha emancipado de hecho el deseo, tal y como utópicamente Marx describió en la *Ideología alemana*(Cfr. 2000, pp. 42 y s.), sino que, más bien, ha producido todo lo contrario, su atrofia; y segundo, la radical alineación del hombre contemporáneo no la ha producido la distinción laboral entre propietario y obrero sino la separación técnica entre "ideador" y "ejecutor" (Cfr. 2000, pp. 43 y s.).

- Finalmente, para comprobar la vigencia del diagnóstico orteguiano (de que la crisis del deseo -ocasionada a causa de la sensación de falta de límite que ha producido la técnica científica en la sociedad contemporánea- es la causa de la gran crisis actual de Occidente), Mitcham señala cómo la perenne añoranza de lo superficial que la condición humana arrastra se ha desvirtuado hasta el extremo de haber sacrificado la profundidad cada vez más a la diversión y la superficialidad: "El "mundo feliz" de Aldous Huxley se metamorfosea en una Disneylandia producto de una combinación de imaginación e ingeniería" (Cfr. 2000, p. 44).

En nuestra opinión, a Mitcham hay que reconocerle haber comentado con gran tino y justeza aquello del pensamiento técnico de Ortega en lo que ha fijado su atención. Así, apenas interesado por el fundamento metafísico y antropológico que Ortega

asigna a la técnica, el cual, ya hemos visto, solo menciona, Mitcham inmediatamente se hace eco de la repercusión sociocultural de su crítica a los excesos de la técnica moderna. Además su trabajo tiene también el mérito de haber colocado la crítica de la técnica de Ortega en el justo contexto del "hombre-masa" y de la banalización de una sociedad que vuelve la espalda a los principios culturales de su civilización. En este sentido, Mitcham resalta suficientemente la distinción que hace Ortega entre "trivial" y "superficial".

Pero, tal vez, su mérito mayor sea la aportación de una distinción que el propio Ortega no contempla, al menos explícitamente, en sus pocos escritos sobre la técnica, y que nos parece congruente con su pensamiento y además muy clarificadora:

- Ortega habla de una ideación imaginativa que es "pretécnica" y de su posterior puesta en práctica o realización propiamente "técnica".

- En cambio, Mitcham habla de dos niveles técnicos: uno "interno" o invención imaginativa, que se produce a instancias del deseo; y otro nivel "externo", que es su realización o puesta práctica.

No obstante, echamos en falta que Mitcham se hubiera adentrado en ese nivel técnico "interior" o ámbito de la "invención fantástica" para captar explícitamente la "impronta técnica" de la idea de pensamiento y de conocimiento que tiene Ortega.

2. P. H. Dust: Ortega y la crisis de la tecnología.

A causa de la técnica, la sociedad y la cultura occidental contemporánea se halla sumida en una profunda crisis. Ante dicha situación, dice Dust, se dan dos reacciones típicas (Cfr. 1989, p. 19):

- de una parte, los tecnócratas afirman incondicionalmente la vigencia de la técnica, ignorando sus excesos y creyendo además que su actual empleo reportará al hombre más progreso y felicidad;

- de otra parte, la reacción "conservadora" y "nostálgica", representada por D. Bell, J. Ellul y M. Heidegger, observa con alarma las

> consecuencias desastrosas del abuso de la técnica, proclamando la dramática retirada de la sociedad a "valores más altos".

Si bien es cierto que Dust encuentra similitudes relevantes entre Ortega y D. Bell, también es verdad que entre uno y otro, y a favor de Ortega, destaca una diferencia muy importante. La cultura, dice Dust, incapaz de convertirse en el sustituto de la religión, no es, como piensa D. Bell, un "callejón sin salida" (Cfr. 1989, p. 19); sino la agitación de brazos con que el hombre, como afirma Ortega, reacciona en la vida, la cual es en sí misma y siempre un naufragio (Cfr. 1989, p. 13).

Según Dust, gracias a su concepción de la vida como naufragio y de la cultura como esfuerzo eficaz del hombre para salvarse del abismo y de la destrucción total (Cfr. 1989, p. 14), Ortega, se convierte en el inaugurador de una tercera reacción, la más preferible, ante la situación de crisis actual. Ortega, que denuncia al "hombre-masa" y que no desconoce los riesgos efectivos de la tecnología, sin embargo, piensa que la tecnología es el mejor instrumento que el hombre posee para perseguir y realizar su sueño de habitar en un nuevo mundo el que poder ser más feliz y vivir más adaptado (Cfr. 1989, p. 19). Dice Dust que Ortega, sin invocar una "salvación" o intervención "sobrehumanas", inspira una visión equilibrada de la tecnología. Se trata de

> "una tercera reacción que vaya más allá de las dos primeras... de una reacción que pueda afirmar el poder humano responsablemente, es decir, sin exagerar su significación y ámbito, y al mismo tiempo respetar las limitaciones a ese poder sin sobre reaccionar por temor a su posible abuso" (1989, p. 21).

En nuestra opinión, Dust ha percibido correctamente lo fundamental de Ortega como filósofo de la "contingencia":

- primero, mira la vida en su "agria desnudez" y la acepta;

- segundo, no sale de su limitación y contingencia;

- y tercero, no pierde su razonable fe en el hombre, cayendo en la desesperación existencial.

Dust ha comprendido que la cultura para Ortega es "tabla de salvación" a la que agarrarse durante el naufragio para permanecer a flote y poder así bracear con más alivio; pero tal vez no haya enfatizado suficientemente el carácter "ortopédico" o "protésico" del hombre mismo ni haya subrayado la humana carencia de una naturaleza "natural".

Dust confía "orteguianamente" en el hombre y lo considera capaz de llevar con responsabilidad el peso de la técnica; pero tampoco explicita lo que significa el "espíritu deportivo y festival" de la vida y cómo eso es bastante para que Ortega, que permanece circunscrito a la contingencia, se distinga de los existencialistas y no caiga en la misma angustia que aquellos.

3. J. Echeverría: Sobrenaturaleza y tercer entorno.

En *Los Señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno* (1999), J. Echeverría incluyó un "Breve Excursus sobre Ortega y la sobrenaturaleza", que publicó un año más tarde en forma de artículo ("Sobrenaturaleza y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX", *Revista de Occidente* nº. 228 (2000), p. 19 y ss.).

En uno y otro trabajo Echeverría se acerca a la *Meditación de la técnica* para exponer y articular su tesis sobre el "tercer entorno" a partir de algunas ideas de Ortega sobre la vida humana:

- En primer lugar, Echeverría distingue entre el primer "entorno" o "circunstancia natural", segundo "entorno" o "espacio sociocultural", y "tercer entorno" o "Telépolis". Echeverría considera que algunas tecnologías modernas (las telecomunicaciones, la informática, etc.) están generando un nuevo "entorno" humano con propiedades topológicas, métricas, físicas y sociales distintas a las del primer y segundo entorno.

- En segundo lugar, Echeverría compara y asimila cada uno de estos "entornos" a la

noción orteguiana de "sobrenaturaleza", empleando, además, la dinámica interna que el propio Ortega estableció entre la "naturaleza" y la "sobrenaturaleza" o cultura, para explicar la reciente aparición del "tercer entorno".

- En tercer lugar, Echeverría, también con inspiración orteguiana, afirma la necesidad del ser humano de adaptarse no sólo al "entorno natural" sino además a esos otros "entornos artificiales" o "sobrenaturalezas".

De esta manera, Echeverría cuenta con aparato filosófico suficiente para abordar el problema que parece preocuparlo: civilizar, democratizar y humanizar el tercer entorno (Cfr. 2000, p. 31). En la *Meditación de la técnica*, dice Echeverría, Ortega le brinda la mecánica o, mejor, el fundamento filosófico de tal empeño:

- Primera tesis: lo específico del hombre es que no se adapta al entorno sino que se confronta negativamente con él.

- Segunda tesis: la sobrenaturaleza (o naturaleza artificial) surge adaptando la naturaleza a las necesidades del hombre.

- Tercera tesis: el hombre es un animal para el cual solo lo superfluo es necesario y la técnica es y ha sido siempre la producción de lo superfluo.

- Cuarta tesis: el hombre no solo modifica el medio natural para adaptarlo a sus necesidades sino que también transforma recursivamente los medios artificiales.

Llegado a este punto, después de haber individuado estas tesis, Echeverría afirma que

> "lo importante es que el artificio no solo se contrapone a lo natural, sino ante todo a un artificio previo, que se trata de modificar" (2000, p. 26).

En el *Excursus* de su libro Echeverría es más explicito y llega a decir que

> "no solo la naturaleza y la necesidad están mediatizadas por la artificialidad: también los deseos y las intenciones se van cargando de artificialidad" (1999, p. 40).

Así, dice Echeverría, se entiende que lo superfluo haya podido llegar a convertirse en necesario para el hombre, al que no le basta "estar" en el mundo sino que quiere "bien estar" y en su defecto no "estar".

No cabe duda de que Echeverría, que solo se ocupa del aspecto de Ortega que le interesa, ha tenido una "feliz ocurrencia filosófica" al emplear las nociones orteguianas de "sobrenaturaleza" y "artificialidad" del hombre, para encajar de algún modo la novedosa realidad que está emergiendo a partir de la cada vez más tupida red telemática. Aunque también conviene manifestar que a Echeverría no solo le interesa la manera de integrar el nuevo "entorno" en la estructura de la realidad humana, sino además su ordenamiento ético.

4. Quintanilla Navarro: repensar con Ortega la racionalidad práctica.

Según Quintanilla Navarro, en nuestro tiempo se ha producido una transformación práctica de la "razón pura", que lejos de ser una alarmante confusión entre el pensamiento filosófico genuino y el pensamiento técnico e instrumental, y de ser también una concesión de principio a la mentalidad tecnocrática, en su opinión es el síntoma de la validez de la tesis que él, inspirándose en Ortega, propone: para asegurar la supervivencia de la racionalidad hay que hacer una meditación radical del acontecimiento técnico (Cfr. 1994, p. 2).

De entrada, Quintanilla Navarro se rebela contra la concepción clásica que, además de separarlas taxativamente, hace a lo práctico subsidiario de la teoría, como si fuera un mero "corolario del discurso político o moral". Así, él decide acudir a Ortega porque considera que

> "la meditación orteguiana de la técnica viene, ante todo, a centrar nuestra *admiración* en la índole de ese vínculo vivo y esencial que subsiste desde su origen entre la acción *poiética* del

> hombre y la teoría que le es dado hacer" (Cfr. 1994, p. 8).

Al exponer la idea de la técnica que tiene Ortega, Quintanilla Navarro se detiene especialmente en explicar que "ensimismamiento" y "praxis", conocimiento y acción, son términos inseparables.

Previa al "ensimismamiento" es la "alteración", que es la conducta impremeditada y distinta de la "praxis", la cual, en cambio, siempre sucede conforme a una pauta intelectual. En Ortega no hay acción sin pensamiento ni pensamiento que no esté encaminado a la acción. La clave, dice Quintanilla Navarro, radica en comprender que en Ortega

> "un mismo y único acto reflexivo constituye simultáneamente en el origen de la cultura el de la *teoría* y el de la *techen*" (1994, p. 4).

Esta comprensión de la técnica en realidad es un tramo de una larga y subversiva senda metafísica en la que tiene igual principio la *teoría* y la *poiésis*, igual límite el *homo theoreticus* que piensa el ser y el *homo faber* que lo construye, igual ámbito la metafísica que la técnica (Cfr. 1994, p. 5).

Con tales presupuestos, resulta que la técnica ni es un quehacer "subsidiario" de la teoría ni un quehacer "gratuito" para la vida. La íntima solidaridad entre técnica y teoría que Ortega postula, nervio principal de su meditación sobre la técnica, es toda una posición metafísica, según la cual

> "*poiésis* y contemplación conforman desde su origen la doble vertiente de una misma ubicación del hombre frente al ser" (1994, p. 7).

Así, pues, la técnica, para su definición, dice Quintanilla Navarro, no puede seguir siendo remitida exclusivamente a la categoría de *instrumentalidad,* como si fuera la clave interpretativa de un quehacer que permite al hombre, ni más ni menos, ser y estar en el mundo, ya que sin técnica no habría hombre ni se podría concebir nada humano.

A nuestro juicio, probablemente Quintanilla Navarro sea, entre los autores que se ha ocupado del

tema de Ortega y la técnica, el estudioso que más ha penetrado en él. Igual que hacen los otros, Quintanilla Navarro se acerca a Ortega urgido por la situación actual de desarreglo que hay entre la ciencia, la tecnología y la sociedad; pero, tal vez, haya sabido distinguir mejor que aquellos cuáles son las claves del pensamiento de Ortega más importantes, útiles y adecuadas para el "tema tecnológico de nuestro tiempo".

Quintanilla Navarro ha fijado su atención en uno de los puntos fundamentales del "racio-vitalismo": la unión sin confusión de teoría y práctica. El autor, además, tiene el mérito de haber desarrollado las consecuencias ontológicas o metafísicas de este apunte gnoseológico: la unión de teoría y praxis es coincidencia del "conocer" y del "hacer" en el ser.

Quintanilla Navarro, yendo hasta el "misterio más profundo" del que la filosofía puede ocuparse, llega al corazón de la filosofía de Ortega, y evidencia su "impronta" o "dimensión" técnica al explicar la idiosincrasia técnica del propio hombre, cuya tarea, ni más ni menos, es hacer transitar lo "posible" hacia lo "real".

Ortega quiso deshacer el sofisma moderno que era la disyuntiva "razón" o "vida", Quintanilla Navarro, con inspiración orteguiana, quiere superar el falso enfrentamiento que hoy traen entre manos la "racionalidad teórica" y la "racionalidad práctica". Como hiciera Ortega, Quintanilla Navarro no opta por la una en detrimento de la otra, sino que se remonta más allá del lugar donde la diatriba se establece y se hace irresoluble.

24

Al respecto de este carácter específicamente humano, P. J. Chamizo apunta la influencia de Montaigne en Ortega:

> "La idea de la radical mutabilidad el hombre no es algo que sea Ortega quien lo haya propuesto por primera vez, sino que ha sido expresada de diversos modos a lo largo de la historia del pensamiento. Especialmente se hace muy frecuente en épocas históricas de crisis. Quizás donde mejor esté expresada sea en los Ensayos de Montaigne, en los que el hombre se

> define como un ser "vario y ondulante". Precisamente, casi siempre que Ortega cita a Montaigne, lo hace por esta idea suya sobre el hombre, por esta 'anticipación genial' de Montaigne consistente en su tesis de que el hombre 'no es que cambie como todas las demás cosas que hay en el mundo, sino que es cambio, sustancial cambio'" (1990, p. 131).

25

De ahí que, siendo consecuente con este planteamiento, Ortega diera a su intervención en Darmstadt el formato literario de un mito narrado por la "razón histórica".

Primero: la hominización del animal que se convirtió en el primer hombre fue debida a una lesión cerebral tal que desencadenó la producción de fantasías y, consecuentemente, la aparición de una interioridad habitada por una enorme riqueza de figuras imaginarias. Entonces este hombre *in fieri* realizó "el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro", prestó atención a su recién creado y conocido interior, y entró en sí mismo y allí encontró un repertorio de propósitos y proyectos distinto del esquema instintivo de actuación.

Segundo: de este modo, el primer animal hominizado, fue desde el principio inteligente porque tuvo que seleccionar entre los proyectos de los instintos y de las fantasías.

Tercero: pero esto hizo del hombre un ser insatisfecho e infeliz, porque sus deseos en todo lo que es fantástico y no natural, son deseos de algo que no existe, que no lo hay. Dice Ortega que el hombre es algo así como un amor sin amada o como un dolor en unos miembros que no se tienen. Por eso, su insatisfacción es ambigua y, por tanto, su privilegio y su dramática condición. Desea cosas que no las hay.

26

> "Ahora vemos que hay en la vida humana una función inexcusable –la de tener presto para uso del hombre un repertorio de 'ideas' sobre lo que hay, de interpretaciones sobre su existencia, y

> que la filosofía es un modo de constituirse ese repertorio, divergente de aquel frente común" [se refiere Ortega al frente religión-mito-poesía] (8, IPL., p. 312).

27

Nadie puede saltar de su propia vida, explicaba Ortega en otra ocasión, aludiendo al refrán árabe según el cual nadie puede escapar de su propia sombra, explicando así la manera cómo entendía la radicalidad de la vida (Cfr. 12, LM., p. 45.)

28

El pragmatismo que Ortega desarrolla, puesto que está inspirado en la radical indigencia de la vida, la cual es consecuencia de la índole pragmática de su específica noción del Ser como no-"cosa" y como pura "relación" por completo carente de esencia, hace entender que la vida para el hombre es un "negocio" de vital importancia, entendido éste, así lo define el *Diccionario* de la R. A. E., como cualquier ocupación o trabajo con aquello que es objeto o materia de interés y de utilidad.

Queda claro, pues, que el hombre tiene "interés intravital", dice Ortega, respecto de todas las "cosas", de las cuales depende su supervivencia. Nada es gratuito en la vida del hombre; todo le es vitalmente útil; de lo contrario el hombre no existiría. Todo ha surgido originariamente a instancias de su propia necesidad; para intentar repararla. También el sentido de la realidad.

29

Dijimos que al hombre, en relación con el mundo, le caben tres posibilidades: el mundo es un sistema que por igual le facilita y le dificulta la vida; el mundo oprime al hombre hasta expulsarlo hostilmente de él, impidiéndole que viva; y el mundo es sumamente acogedor, con lo cual, al no experimentar rozamiento ni presión circundante alguna, el hombre se confunde con él en la absoluta confianza con las cosas.

Esta última opción, igual que la segunda, es descartada por Ortega. En el caso de que el mundo fuera pura facilidad, el hombre habitaría en el mítico Edén. (Cfr. 12, LM., p. 84). Mas, en su

opinión, tan mágico paraíso, dice Ortega, nunca existió. El hombre desde el comienzo de su vida se halla en el "antiparaíso". La vida desde su comienzo es problemática. Con el hombre, dijo Ortega precozmente, arranca el problema de la vida (Cfr. AP., p. 480).

30

"Así es que el Señor Dios lo expulsó del huerto de Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado. Expulsó al hombre, y en la parte oriental del huerto de Edén, puso a los querubines y la espada de fuego para guardar el camino del árbol de la vida" (Gén., 3, 23).

31

Lucrecio desarrolló en el Libro V de su *De rerum natura* (Cfr. *De la naturaleza de las cosas*, a cura de García Calvo, 1999[4], vv. 1321-1351) la representación imaginaria de un estatus existencial del hombre natural o pretécnico. Sobre aquella situación cae la cultura o la serie de *inventiones* que el hombre fue consiguiendo a lo largo de la historia: la vida en común (vv. 1452-1483), el lenguaje (1484-1572), el fuego (1573-1557), el poder real, la propiedad y la riqueza (1558-1638).

Pero lo importante, al menos ahora para nosotros, es destacar cómo el ser humano, aunque no haya emergido del reino animal, es desde el principio específicamente humano, esto es, su naturaleza es originariamente dada. Curiosamente, la serie de *inventiones* o de *nova res*, que son la cultura, produjo el desequilibrio originario y primero de su naturaleza dada, y entonces se "envileció la fuerza y hermosura" del hombre (v. 1608).

Pues bien, lo que Ortega propone es justamente lo contrario: es impensable un hombre a-técnico y pre-técnica; no hay "tesis natural" ni "*paideia* natural" para el hombre, sino "pró-tesis orto-pédica". La técnica, lejos de destruir, construye al hombre. La tesis de Ortega es, ni más ni menos, que el hombre es constitutivamente técnico, y de que sin técnica, ni más ni menos, el hombre no existiría ni habría existido nunca (Cfr. "Introducción: la universidad y la técnica", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, a cura de P. Garagorri, 2000, p. 13).

32

Cfr. 12, SRHL., p. 317. En su curso *Sobre la Razón histórica* dictado en Argentina en 1940 Ortega rememora cómo en su estancia de 1916 ya dijo para explicar su noción de la vida que el hombre tiene el alma dinámica de una flecha que hubiera en el aire olvidado su blanco (Cfr. 12, SRHBA., p. 151). Además sabemos que en 1917 Ortega ya puso como exergo de *El Espectador* II la cita de Aristóteles "Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco", y en 1921 dijo en la "Introducción a un Don Juan" que la nueva ética podía resumir sus mandatos en la frase "¡Hombres, sed buenos arqueros!". Tampoco olvidemos, en este repaso histórico, que Ortega desde el principio usó la figura del arquero que tensa el arco antes de disparar la flecha, como emblema identificador de su editorial *Revista de Occidente*.

33

Cfr. 6, HS. 30. Son muy elocuentes estas palabras de Ortega: "Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica. En *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más natural del mundo. Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo naturalismo en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una 'naturaleza'" (8, IPL., p. 286).

CONCLUSIÓN: LA "ESPALDA" DEL FILÓSOFO ORTEGA.

Es el momento de recoger velas y de arribar a puerto, después de tan larga navegación por las aguas de la filosofía de Ortega. No es, pues, la ocasión de decir nada nuevo que incomprensiblemente no hubiéramos querido decir todavía, ni tampoco de repetir en balde lo que ya prolijamente creemos haber explicado con anterioridad; pero sí la hora de hacer balance, de ajustar finalmente las cuentas y en definitiva de pensar si hemos logrado o no ver la "espalda" del filósofo que es Ortega.

Las "creencias" tienen faldas debajo de las cuales ocultan sus "vergüenzas", y el hombre maduro y experimentado, decía Ortega, es el que consigue levantar tales enaguas y sorprender a las "creencias" en la privacidad de su desnudez; aquel que, a la postre, y dicho con otro giro también muy orteguiano, está ya de vuelta en el camino no por cansancio o desilusión, sino porque ha podido ver las "espaldas de las cosas", y no atesora de la vida un montón de datos externos (su "dermato-esqueleto"), sino su "intimidad", aquello que convierte los aislados "acontecimientos" en un "drama" congruente, y los "actos" aparentemente descabalados en la realización

de una específica "vocación", de un peculiarísimo "programa" de vida.

Con tales intenciones -descubrir las "vergüenzas" de sus "creencias", verle su "espalda" de filósofo y disponer de la clave de su particular vocación- abríamos esta investigación haciéndonos en el "Prefacio" varias preguntas de gran calado acerca de la filosofía de Ortega y del estado en que se encuentra hoy el panorama de las investigaciones sobre ella. A punto de terminar nuestra singladura, y para comprobar cuánto hemos sacado en claro, lo mejor es que retomemos algunas de aquellas cuestiones y las reformulemos en voz alta otra vez, pero ahora a toro pasado. Quizás de esta manera podamos evaluar hasta qué punto y en qué medida hemos comprendido a Ortega más allá de su "dermato-esqueleto":

¿Es verdad, pues, que cabía todavía un estudio más de "Ortega en cuanto Ortega", tal y como nosotros pretendíamos? ¿Es cierto, pues, que todavía quedaba en las "entrañas intelectuales" de Ortega alguna "víscera filosófica" por descubrir y por analizar? ¿Era, pues, una exageración por nuestra parte pensar que quizás la poliédrica doctrina de su filosofía conservara aún algún ángulo oscuro, pendiente de esclarecer? ¿Había, pues, una parte del subsuelo de donde surge el pensamiento más genuino de Ortega aún por explorar? ¿Era, pues, de nuevo el tiempo de cuestionar una especie de "hermenéutica venerativa" de la filosofía de Ortega, análoga a la que durante décadas impidió ver con claridad cuáles eran las deudas contraídas por él con aquellos filósofos

alemanes ante los cuales más enfáticamente reivindicó su originalidad? ¿Cabía, pues, la posibilidad de que Ortega, además de las ya consabidas y consagradas fuentes "continentales" (principalmente alemanas) manejara, con exagerada discreción y recato, otras "transatlánticas" (procedentes de Norteamérica)?

A estas alturas de nuestro trabajo, creemos haber podido mostrar suficientemente que en absoluto Ortega fue ajeno al pragmatismo norteamericano; sino que, muy al contrario, ya en 1908 tuvo buen conocimiento de sus tesis filosóficas, de cuya evolución, en adelante, siempre procuró estar muy al tanto, a través de las obras primero de James y luego de Dewey, cuyas sombras, aunque sutilmente, planean sobre algunos de los pasajes más importantes de su pensamiento.

A nuestro parecer, está claro que Ortega prestó bastante más atención al pragmatismo de lo que a primera vista quiso reflejar en sus obras escritas y en sus intervenciones públicas. Como con el resto de sus fuentes más apreciadas e influyentes, Ortega trató el pragmatismo con mucha discreción; puede, incluso, que con bastante más de la que ya era habitual en él. Quizás esta vez lo que estuviera en juego no fuera solo una cuestión de "orgullo personal", como intelectual y filósofo, sino también de "orgullo nacional". Quizás.

Nuestra idea es que Ortega quedó tempranamente convencido de la valía de la ontología pragmatista. Seguramente ya en 1910 Ortega debió pensar que una

"arquitectura metafísica" como aquella, en la que las inalterables sustancias de las cosas "en sí" se desmoronan en haces de funciones y de actividades, permitía una comprensión no escindida de la vida, lo cual pronto se convirtió en una de sus mayores ansias y ambiciones filosóficas.

A nuestro juicio, Ortega tuvo el mismo *pathos* antidualista que enfáticamente caracterizó al pragmatismo. No en vano, Ortega había pasado en pocos años del vitalismo "anticultural" de Nietzsche, a quien leyó en francés con avidez antes de marchar a Alemania por primera vez, al culturalismo "antivital" aprendido de sus maestros germanos Cohem y Nartop, del que más pronto que tarde descubrió que era capaz de sobornar a la vida para imponerle el yugo de su doctrina, faltando así al "imperativo de verdad" que siempre ha de regir a cualquier filosofía.

Bien visto, este primer episodio intelectual de Ortega reproduce a escala biográfica la permanente tensión interior que venía atravesando la historia de la filosofía occidental desde sus orígenes hasta la fecha de entonces, consistente como de sobra sabemos en la serie de consecutivos y cansinos bandazos ora hacia posiciones "racionalistas", ora hacia posiciones "materialistas", suplantándose así las escuelas filosóficas, unas a otras, siempre incapaces de hacerse cargo con suficiente competencia de la realidad en su "poliédrica" y compleja integridad.

No se trataba, pues, debió pensar Ortega, y ahí le pudo nacer la índole pragmatista de su peculiar

vocación filosófica, ni de establecerse en uno de los dos extremos (o el racionalista o el materialista) ni tampoco en un insípido y anodino término medio. Ni solo Nietzsche y el vitalismo, ni solo Kant y el idealismo, por separados y enfrentados el uno al otro, eran la solución. Hasta el momento la filosofía parecía una manta pequeña y corta, capaz solo de tapar los pies o la cabeza del hombre, pero no ambas partes de su cuerpo a la vez.

No dejaba de ser paradójico, decía Ortega, que la astronomía, cuyos objetos de estudio, las estrellas y los planetas, están tan alejados de nuestra mente, sea una ciencia tan madura y atinada, y que, en cambio, las ciencias humanas, cuyo objeto de estudio es la vida, hagan agua por todas partes y el hombre se escurra de sus conceptos y teorías como el agua entre los mimbres de un cesto.

Quizás a Ortega, ubicado en tan incómoda circunstancia, le gustó la audacia y el reto filosófico, propuesto por los pragmatistas, de pensar de nuevo la realidad, pero yendo más allá de cualquier forma de encallecido dualismo, teniendo así para ello que abandonar la "red intelectual" de principios y de teorías con la cual, hasta ahora, la realidad había sido siempre concebida en los términos de contraposiciones insalvables y muy difícilmente armonizables.

No se trataba, pues, pudo pensar Ortega, de "solucionar" los problemas, sino de trabajar en su "disolución", sustrayéndoles el "suelo intelectual"

en donde estos han nacido y crecido, y desenmascarar así su falsa y fingida problematicidad, carente de fundamento alguno en la nuda realidad.

De este modo, en el transcurso de nuestra investigación hemos podido ver a Ortega, durante años, no queriendo ser en el orden epistemológico ni un racionalista ni un escéptico, y en el orden ontológico ni un realista griego ni un idealista moderno; y también con la robusta pretensión de instalarse de esta manera en un vigoroso y no ecléctico justo medio o tierra de nadie, es decir, en algún lugar filosófico, aún inexistente y que, por tanto, él trataba denodadamente de inventar, con la esperanza de que así sería el inaugurador de una nueva etapa de la historia de la filosofía occidental, o mejor aún, de que así sería su refundador.

En este sentido, Ortega no estuvo más corto de ambición intelectual que el gran Peirce, quien en el último tercio del siglo diecinueve ya decretaba la muerte de la modernidad –producida, según él, hacía al menos un par de siglos antes, en concreto cuando Leibniz, uno de los mayores lógicos de todos los tiempos, infructuosamente quiso completar y enmendar la plana racionalista escrita por Descartes-, y se erigía a sí mismo en una especie de Leibniz redivivo, aunque sin su fortuna y su prestigio académico, para conseguir con el establecimiento de sus nuevos criterios de "aclaración" y de "fijación" de los conceptos, lo mismo que aquél intentó en vano.

Tampoco Ortega estuvo más corto de ambición intelectual que el propio Dewey, quien irónicamente calificó de "giro ptolemaico" el presunto "giro copernicano" protagonizado por Kant en el siglo dieciocho, y presuntuosamente se proclamaba a sí mismo como el verdadero autor de dicha revolución, aún pendiente, de la filosofía occidental -consistente en el paso del conocimiento como un mirar desde fuera, al conocimiento como la participación activa en el drama de un mundo en marcha, que no es sino interacciones indefinidas tenidas lugar en el decurso natural.

Y por último, tampoco Ortega estuvo más corto de ambición intelectual que el mismo James, quien decidió arremeter contra todos los racionalismos, a cuyos autores, especialmente Kant y Hegel, los creía "prestidigitadores" y "magos" de los conceptos, que habían sustituido el mundo real de la vida que "fluye como un río" por el mundo de las ideas que permanece "pétreo" e inmóvil. Así, James, más que líder de una "escuela" filosófica, que también, se proclamaba líder de un nuevo "modo de vida" para los norteamericanos, el inaugurador de una especie, incluso, de "religión" no racionalista y secular para los nuevos tiempos.

Por su parte, Ortega procuró situarse entre aquellos contemporáneos suyos (políticos, intelectuales y hombres de cultura) que trabajaron por sacar a España de la postración en que se encontraba tras la pérdida del resto de su imperio colonial en 1898; y que se esforzaron para que su

nación fuera algo más que un simple "ademán", carente de fondo y de sustancia. En efecto, con anterioridad a su exilio en Francia, Argentina y Portugal, durante más de dos décadas, Ortega fue un personaje público de gran relevancia en España, como lo fueron James y Dewey, cada uno a su manera, en Estados Unidos, ellos también en un momento muy delicado de la identidad nacional de su patria, justamente cuando Norteamérica dejaba de ser un país eminentemente rural y ganadero, y empezaba a convertirse en la América fabril, urbana y afiebrada que hoy conocemos.

La diferencia, no obstante, entre Ortega y James, es que éste tal vez quisiera ser el "profeta" laico de una nueva "religión" para sus conciudadanos, y Ortega, en cambio, corrió la suerte evangélica que les aguarda a quienes aspiran a ser profetas en su tierra. No en vano, a la vuelta de su exilio en Argentina, establecido ya en Portugal, Ortega comparó alguna que otra vez la soledad e incomprensión social que en aquellos días sufrían los intelectuales, y que él sentía ávidamente en sus carnes, con la soledad e incomprensión social que antaño experimentaron los profetas hebreos del Antiguo Testamento.

Evidentemente mucho le hubiera gustado a Ortega ser no solo el inaugurador de una etapa radicalmente nueva de la historia filosófica de Occidente, sino también el filósofo oficialmente reconocido de España, igual que James y más aún Dewey lo fueron de Estados Unidos. No obstante, y dejando a un lado las malas pasadas que el azar le jugó, en absoluto desentona con "poses filosóficas" tan grandilocuentes

y altisonantes como las de Peirce, James y Dewey, la "pose filosófica" que Ortega adoptó cuando, desbrozando casi por primera vez en el curso *Qué es filosofía* -el cual impartió en un contexto tan típicamente jamesiano como era el de un teatro atestado de público- su teoría de la "vida de cada uno" como "realidad radical", decía sentir la misma emoción primordial que Parménides y Heráclito debieron experimentar cuando fundaron la filosofía y dieron un significado nuevo y técnico a palabras comunes, de esas que los griegos decían corrientemente y a diario en las plazuelas de las *polis*.

Tampoco desentona con las "poses filosóficas" de estos pragmatistas, que se arrogaban el mérito inaudito de haber acabado de raíz con los racionalismos, con la inmensa y grandiosa Edad Moderna, incluida la colosal Ilustración, dándole así al curso cultural de Occidente un giro, ahora sí, verdaderamente copernicano, con la "pose filosófica" del postrero Ortega, que decía al filo de 1947 haber descubierto un "problema pavoroso", sin parangón ni precedente alguno en los anales de nuestra tradición filosófica, el cual, no obstante, los filósofos de este tiempo, como habían hecho los de tiempos anteriores con los problemas de sus respectivas épocas, debían acometer audazmente y de frente.

Se trataba, claro está, de las incalculables consecuencias -quizás solo entrevistas por el propio Ortega, ya anciano y enfermo, bastante cansado y además tan severamente castigado por la vida- de que

lo real fuera imposible. Ni más ni menos. La "aurora" de la "razón histórica", preconizada por Ortega hacia varias décadas, no acontecía, pues, sobre la faz del mundo occidental que inventaron Parménides, Platón y Aristóteles hace dos mil quinientos años. El mundo, en cuyo horizonte ahora empezaba a despuntar el nuevo día, estaba todavía virgen y por hacer. Si Descartes había sido como un Robinsón Crusoe en una isla desierta y Dilthey como un Cristóbal Colón en un nuevo continente, Ortega superaba a ambos, siendo el descubridor de un "mundo nuevo".

No obstante, aunque el proyecto pragmatista pudo gustarle y hasta apasionarle, y de hecho, a nuestro parecer, lo hizo tan intensamente suyo que lo convirtió en el alma de su vocación filosófica, Ortega recelaba del pragmatismo en tanto que teoría de la verdad, y también de las consecuencias epistemológicas de su ontología, elaborada a partir de la insustancial categoría de "relación".

Así, si Dewey criticó a James por la improcedencia lógica de su epistemología, en la que se pasaba sin solución de continuidad de la "verdad" a la "bondad", Ortega no solo criticó a James por los excesos de su psicologismo, sino además a Dewey por las exageraciones de su funcionalismo, logrando entonces un pragmatismo "centrifugado", nada estridente y además fuertemente entroncado en la tradición filosófica europea en donde él había nacido.

De ahí que Ortega, aunque retranqueó el problema del conocimiento al terreno jamesiano de las "creencias", estableciera entre éstas y la realidad una inquebrantable relación de inmediatez, de modo que la noción pragmática del ser de las cosas como un haz de funciones y del hombre como un haz de actividades, no estuviera irremediablemente abocada a una suerte de subjetivismo psicologista. Con los años Ortega sometió a las "creencias" a una profunda torsión y a un radical giro pragmatista, pero sin por ello ponerlas jamás de espaldas ni de perfil a la realidad, sino siempre de frente a ella.

Y de ahí también que Ortega, aunque admitió el carácter originaria y máximamente problemático del conocimiento, nunca consintiera el reduccionismo funcionalista de Dewey, de modo que el *quid* de la teoría no quedara absolutamente disuelto en la práctica. Así, con los años Ortega definió el conocimiento como una tarea cuyo origen y cuya finalidad son eminentemente pragmáticas, y cuyo instrumento es "cosa" psicológica, y no meramente práctica. El conocimiento es un tipo específico de hacer, que no tiene sentido si no es con vistas a la actuación, pero el instrumento o medio con el que lo practicamos, y que impide que sea del todo soluble a la praxis, es la "imaginación" y la "fantasía".

Sin embargo, tales críticas a James y a Dewey, así como sus polémicas antipragmatistas con Ramiro de Maeztu y con Pío Baroja, no son suficientes para poner en cuestión la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega. Sus críticas al pragmatismo, si

no vamos con suficiente cuidado y no prestamos la atención necesaria, se nos pueden convertir en una cortina de humo y de polvo que dificulta ver a Ortega por su "espalda" de filósofo. Así, por ejemplo, mientras criticaba a Pío Baroja por pensar que el ideal del hombre es la vida del aventurero y del vagabundo, afirmaba sorprendentemente que el hombre es un haz de funciones y de actividades.

Además, también sabemos que el pragmatismo no fue en sus comienzos, ni tampoco en su posterior evolución, una "escuela" filosófica convencional y al uso, integrada por autores que compartían un mismo y preciso "cuerpo" o canon doctrinal, sino más bien un "territorio" filosófico, habitado por autores bien distintos entre sí que compartían, no obstante, el mismo "aire de familia" y una común "sensibilidad intelectual", cuyas dos principales notas de identidad o ideas seminales eran el antidualismo y el antifundamentalismo.

Así pues, lo que Ortega hizo con James y con Dewey ("centrifugar" sus pragmatismos para quedarse con lo que de "profundamente verdadero" había en ellos) no es nada distinto de lo que primero James hiciera con Peirce (cuando popularizó por América y Europa la máxima pragmatista haciendo de ella una interpretación psicologista) y luego éste repitiera con aquél (cuando despechado le "regaló" el nombre de "pragmatismo" por lo poco se identificaba con las ideas pragmatistas de James) y finalmente Dewey hiciera con ellos dos (cuando se distanció de la metafísica realista de Peirce, aun admirando su

enorme talento lógico y científico, y de la imprecisión epistemológica de James, aun seducido por su empeño antirracionalista y su brío vitalista).

Por tanto, a nuestro juicio, en nada dificultan sus ásperas críticas a James y a Dewey la consideración de Ortega como filósofo pragmatista, como uno más entre ellos, aunque no miméticamente igual que ellos, sino con su propia personalidad e idiosincrasia. Ortega hizo en el viejo continente europeo lo mismo que ellos hicieron en el nuevo continente americano, y además lo hizo en silencio y de la misma manera que cada uno de ellos, a su estilo y a su modo, con soberana libertad y autonomía. Entre los pragmatistas no hubo, pues, uniformismo ni corporativismo alguno. No en vano, ya se lo decía F. C. S. Schiller a James como reacción al prólogo de su obra *Pragmatismo*: hay tantos pragmatismos como pragmatistas.

Pero Ortega, aunque le supusiera tanto esfuerzo pasar de la "razón pura" a la "razón vital", y alumbrar así finalmente su "razón histórica" (en cuya formación y desarrollo estas críticas a las tesis epistemológicas de los pragmatistas constituyen un episodio muy importante, aunque no, ni mucho menos, el único), no quedó enredado para siempre en tales cuestiones epistemológicas, y apenas pudo elaboró una propuesta metafísica decididamente pragmática, también más allá del multisecular enconamiento entre realistas e idealistas, es decir, más allá de la "cosa", y por tanto con independencia de la legendaria y estéril pugna acerca de dónde la "cosa"

estuviera, si fuera (realismo) o dentro del sujeto (idealismo).

Al respecto no nos caben muchas dudas: el interés de Ortega por el pragmatismo empezó siendo de carácter metafísico más que epistemológico. De hecho, en nuestra opinión, fue en su teoría de la "vida de cada uno" como "realidad radical" y a la postre en la antropología como trasunto de la ontología, en donde antes, y más intensamente, arraigara la "impronta pragmática" de su filosofía. La "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega es, si cabe, más explícita en su idea del Ser que del Pensar.

Vista en perspectiva, fácilmente puede observarse, y así lo hemos indicado últimamente una vez más, cómo la filosofía de Ortega avanza tras la enseña de la unidad. De hecho, sabemos bien, Ortega eludió las consabidas contraposiciones de sujeto y objeto, de alma y cuerpo, de yo y circunstancia, de naturaleza e historia, de vida y razón, de teoría y práctica... En nuestra opinión, ello sólo fue posible, en la medida en que cada uno juzgue que Ortega ha logrado el cumplimiento de su "ecuménica" ambición filosófica, gracias al reemplazo de la "cosa" como categoría ontológica fundamental por la no-"cosa".

De hecho, por ejemplo, su más afamado aserto ("yo soy yo y mis circunstancias") no es sino una prueba, dada sigilosamente a la altura de 1914, de la índole profundamente pragmática de su "vocación" filosófica, tan empeñada en "superar" todos los

enconamientos tradicionales entre contrarios antagónicos y excluyentes. Ortega pasó del modelo ontológico en el que las "cosas" yacen unas junto a las otras, a otro en el que la unidad mínima de ser no son las "cosas" individuas, sino la interacción, insustancial y sumamente "ágil" y "nerviosa". De ahí que, lógicamente, yo sea yo y mis circunstancias y que sin ellas sea irremisiblemente nada.

Para avanzar en su empeño de unidad, Ortega practicó el mismo antifundamentalismo metafísico que caracteriza el pragmatismo de James y de Dewey, y fue así, igual que ellos, un filósofo de la contingencia del ser, urdiendo una ontología libre de esencias y de sustancias. Ortega puso el "nivel de radicalismo" de su filosofía en la menesterosidad y en la indigencia de la "vida de cada uno", considerada ella misma como "realidad radical". De esta precariedad ontológica de la vida, carente de fundamento alguno, habrán de nacer, como de un manantial, muchos de los motivos pragmatistas de la filosofía de Ortega que hemos ido viendo páginas atrás.

Así pues, resulta que el hombre tiene existencia pero no una esencia, de ahí que su vida, explicó Ortega, sea un "quehacer", una "tarea" y un "ensayo"; y también que nada hay en la vida que exista por sí y no en pro de la propia vida cuya existencia suscitó a instancias de sus carencias e imperiosas urgencias. Por un lado, sin la técnica el hombre no habría existido nunca; y por el otro, todo es *prágmata* y todo tiene oriundez utilitaria. Sentenció Ortega doblemente.

Cuando su "razón histórica" ya estuvo suficientemente madura, Ortega no solo trazó las líneas de su teoría de la vida, sino que además se vio capaz de "atacar" con ella a sus principales "adversarios" y contendientes filosóficos, haciendo ver cómo ellos, desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes y Kant, habían permanecido inadvertidamente en la "creencia" del ser como "cosa". En ontología todos habían sido insuficientemente radicales. Por el contrario, el afán de Ortega era esbozar una teoría de la realidad a partir de la categoría de "relación", y no de "cosa". En ello estribaba precisamente la radicalidad de su reforma filosófica.

Sin embargo, a pesar de su prurito de independencia y a pesar también de la efectiva radicalidad de su proyecto filosófico -poniendo tan seriamente en entredicho apotegma tan capital como es el de que lo real es posible-, Ortega no cortó sus vínculos con la tradición filosófica, de la cual, de manera muy pragmática, trató de hacer derivar la novedad de su empeño marcadamente reformador.

Más aún, Ortega tuvo la maestría de hacer que Aristóteles, Descartes, Kant, Dilthey, Husserl y Heidegger, entre otros, fermentaran pragmáticamente en sus "manos". Ortega se valió de las filosofías de todos ellos, después de haberlas criticado, a veces tan ácidamente, para sacar adelante su manera no dualista y eminentemente pragmática de comprender la realidad. Ortega quiso ser radical hasta el extremo,

pero no drástico. El hombre, había escrito él, es tradición, y no puede desembarazarse de la tradición en la que ha nacido sin empezar de inmediato a ser nada.

Sin embargo, este apego de Ortega a la tradición, así como el hecho de que criticara los excesos y las exageraciones de los pragmatismos de James y de Dewey, no debe hacernos caer en el error de pensar que el suyo es un pragmatismo "blando", "tibio" y "comedido", porque no es el caso. Que su pragmatismo fuera "centrifugado" no significa falto de radicalidad. Ni mucho menos.

Es cierto que Ortega nunca consintió que las "creencias" se le escorasen por el lado del subjetivismo; que quizás siempre admitió una diferencia de "cualidad", y no sólo de "grado", entre la teoría y la práctica; y también que nunca prescindió de la historia de la filosofía, la cual supo comprender como una suma de errores que impulsaban a las nuevas generaciones a progresar y a alcanzar nuevos aciertos. Sin embargo, nada de esto es óbice para que Ortega llevara exitosamente el pragmatismo hasta sus últimas consecuencias y quisiera además truncar la historia de la filosofía en dos, distinguiendo entre un antes y un después de él.

Ortega tuvo la maestría de hacer que las cabezas más preclaras de la filosofía occidental, pasada y contemporánea, mutaran pragmáticamente en sus "manos", y en esto fue más allá que sus colegas

pragmatistas del otro lado del Atlántico. La filosofía de los pragmatistas norteamericanos surgió, dicho sucintamente, del desfondamiento del idealismo. Peirce, James y Dewey estuvieron a vueltas y revueltas con las ideas sobre todo de Kant y también de Hegel, las cuales consiguieron "naturalizar" con la ayuda de las ideas científicas primero de Darwin y luego de Einstein y Heisenberg.

En cambio, la matriz del pragmatismo de Ortega es más rica y plural. Así, Ortega de Aristóteles tomó nota de la "actualidad" del Ser; de Descartes tomó nota del modo de ser puramente relacional del Pensamiento; de Leibniz tomó nota del valor ontológico de lo posible; de Kant tomó nota del sujeto constituyente de la realidad; de Husserl tomó nota de la posibilidad de tener un acceso preintelectual a la realidad.

Sin embargo, seguramente el apunte más fértil de cara a su concepción pragmática de la realidad, siendo todos ellos indudablemente importantes, Ortega lo debió tomar del historicismo de Dilthey. Con enorme habilidad Ortega logró unir dos filosofías netamente antiesencialistas y antidualistas, como son el pragmatismo y el historicismo, sin incurrir por ello en el escepticismo relativista que las dos, a sus ojos, potencialmente comportaban.

Después de haberlo "centrifugado", precisamente de su escepticismo, Ortega encontró en el pragmatismo el antídoto preciso para también preservar al historicismo del mismo mal epistemológico, sin que

por ello menguara en un ápice su antiesencialismo. Así, nuestra idea es que

- de una parte, gracias al radicalismo antiesencialista del historicismo, Ortega llevó el pragmatismo hasta sus últimas consecuencias: ya nada tiene más "consistencia" que la histórica, lo cual (porque el hombre no tiene naturaleza sino historia y porque no es una especie sino una tradición), tiene una significación y una traducción profundamente pragmáticas: el hombre es un "quehacer";

- y de otra parte, gracias a la "arquitectura metafísica" de índole intensamente pragmática que parece tener la realidad, el historicismo es capaz de diluir y de fluidificar absolutamente todo sin caer por ello en el relativismo, y sin tener tampoco que echar mano de un "orden" ajeno a la propia realidad, trascendente a ella, sobrevenido y artificial, para "ordenar" el caos informe de una realidad desintelectualizada y carente por tanto de "estructura" y de "vertebración" racional.

Pero la matriz pragmatista de la filosofía de Ortega no sólo estuvo magistralmente entroncada en los eminentes prebostes de la tradición filosófica de Occidente. Con un estilo también muy propio de los pragmatistas, Ortega además de ascender airosamente a las cimas de la metafísica y a las cumbres de la

epistemología de Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Dilthey, de Husserl y de Heidegger, prestó mucha atención a la evolución de la ciencia de su tiempo. Así, no deja de ser llamativo que Ortega, siendo profesor de metafísica y enredado en la reforma del Ser y en la refundación de la ontología, estuviera tan al tanto del progreso científico y se preocupara tanto de las consecuencias filosóficas de las teorías de los naturalistas, de los físicos, de los matemáticos y de los lógicos. Ortega no era científico de formación, como lo fueron Peirce y James, pero fue altamente sensible, como antaño Descartes, Leibniz y Kant, y contemporáneamente Dewey, a la innovación de la ciencia.

Si gracias al paso de la aritmética al álgebra, Descartes descubrió el inédito modo de ser del Pensamiento; y si gracias al paso de la física aristotélica a la física newtoniana, Kant descubrió al sujeto transcendental que "constituye" la realidad; Ortega, igual que Dewey, gracias al descubrimiento físico de la relatividad de Einstein y de la indeterminación de Heisenberg, aunque éste en su caso influyó en bastante menor medida, trató de hacer nacer un nuevo "modo de Pensar" y un nuevo "modo de Ser".

Por tanto, y ya es la hora de terminar definitivamente la redacción de estas páginas finales, la consideración de la "impronta pragmática" de la filosofía de Ortega, lejos de ser una hipótesis que complica artificial y enredosamente lo que ya de

por sí es tan complejo y tan sutil, introduciendo un nuevo factor a tener en cuenta y que armonizar con el resto de variables, en nuestra opinión, la simplifica a la vez que la llena de coherencia interior, como si se tratara de la clave que nos permite, al fin comprender, lo que Ortega hizo, al cabo de tantos años, arrimándose y desarrimándose a tantas filosofías y tantos autores.

En cambio, sin la consideración de su "impronta pragmática" la filosofía de Ortega ora se nos muestra vitalista, ora fenomenológica, ora existencialista, ora idealista, ora historicista... y todo ello sin que parezca tener demasiado orden ni concierto. A nuestro parecer, después de haber descubierto que el alma de su "vocación" filosófica es intensamente pragmática, Ortega deja de ser un filósofo ecléctico, desordenado y antojadizo en su trayectoria intelectual. Sin la hipótesis de la "impronta pragmática" de su filosofía, Ortega siempre corre el riesgo de parecernos insuficiente en sus contenidos y propuestas, y disminuido y recortado en sus frecuentes críticas a otros autores, especialmente la tan traída y llevada polémica con Heidegger.

Sin embargo, desde el profundo respeto a la manera tan personal como él quiso ejercer su "vocación" filosófica, a como decidió dar a conocer su pensamiento y ejercer su magisterio, y también a la visión tan distinta de la nuestra que otros, mucho más sabios y mejor conocedores que nosotros de los intríngulis del maestro, tienen de su filosofía, solo diremos que el pensamiento de Ortega tiene una

“impronta pragmática”. Y no más. Aunque tampoco menos.

BIBLIOGRAFÍA.

Este apéndice bibliográfico consta de dos grandes apartados, respectivamente dedicados a Ortega y Gasset y el pragmatismo, en cada uno de los cuales hemos diferenciado entre fuentes y estudios.

1. Ortega.

A. Fuentes.

- *Epistolario*, Madrid, 1974.
- "Medio siglo de filosofía", *Revista de Occidente*, nº. 3 (1980), a cargo de P. Garagorri.
- *Obras de José Ortega y Gasset* en la colección El Arquero, a partir de 1981, a cargo de P. Garagorri.
- *Obras completas*, Madrid, 1983.
- *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, 1984.
- *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1984, a cargo de J. Marías.
- "Sobre la fenomenología", *Revista de Occidente*, nº. 108 (1990).
- *Ortega y Gasset. Antología*, Barcelona, 1991, a cargo de P. Cerezo.
- *Epílogo... Notas de trabajo,* Madrid, 1994, a cargo de J. L. Molinuevo.

- *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Madrid, 1995, a cargo de J. L. Molinuevo.
- *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, 1996, a cargo de J. L. Molinuevo.
- *En torno a Galileo*, Madrid, 1996, a cargo de J. L. Abellán.
- *Meditación de la técnica*, 1997, a cargo de J. de Salas.
- *La rebelión de las masas*, Madrid, 1998, a cargo de Th. Mermall.
- *¿Qué es filosofía?*, 2001, a cargo de I. Sánchez Cámara.
- *España invertebrada*, Madrid, 2002, a cargo de F. J. Martín.
- *El tema de nuestro tiempo* y *Prólogo para alemanes*, Madrid, 2002, a cargo de D. Hernández Sánchez.
- "Notas de Trabajo sobre *Marta y María*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 4 (2002), a cargo de I. Sánchez Cámara y de Mª. I. Ferreiro Lavedán.
- *La rebelión de las masas*, Madrid, 2003, a cargo de D. Hernández Sánchez.

B. Estudios.

ABELLÁN, J. L.

- *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, 1964.

- *Historia crítica del pensamiento español*, 1991.
- y MALLO, T., *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid, 1991.
- *Historia del pensamiento español*. De Séneca nuestros días, 1996.
- *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, 2000.
- "Pensamiento español: una categoría historiográfica", *Endosa: Series Filosóficas*, 2000.

ACEVEDO, J.

"Modernidad y postmodernidad. Ortega: Un aporte hispánico (póstumo) al debate", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº. 15 (1992).

AGENJO BULLÓN, X.

"La hipótesis Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5 (2002).

ARANGUREN, J. L.

La ética de Ortega, Madrid, 1966.

ARAYA, G.

Claves filológicas para la comprensión de Ortega, Madrid, 1971.

ARELLANO, J.

"En la muerte de D. José Ortega y Gasset", *Nuestro tiempo*, nº. 17 (1955).

ATENCIA, J. Mª.

"Voluntad de mediodía y lealtad a lo real. Un autorretrato comentado de J. Ortega y Gasset", *Contrastes*, Vol. 7 (2002).

BAYÓN, J.

Razón vital y dialéctica en Ortega, Madrid, 1972.

BENAVIDES, M.

"La retícula biológica en el pensamiento de Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 403-5 (1984).

BERTINETTO, A.

"La idea de principio y el principio de la idea: la influencia del pensamiento transcendental de Fichte sobre *La idea de principio en Leibniz* de J. Ortega y Gasset", en ÁLVAREZ-

SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

BOREL, J. P.

Introducción a Ortega, Madrid, 1969.

BURÓN, M.

La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega, Madrid, 1992.

CACHO, V.

- "Ortega y el espíritu del 98", *Revista de Occidente*, nº. 48-49 (1985).
- "Unamuno y Ortega", *Revista de Occidente*, nº. 65 (1986).
- *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, 2000.

CAMERON, S.

La realidad en Ortega y Gasset, Córdoba (Argentina), 1984.

CANTO, P.

El caso Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1958.

CASANOVA U.

Ortega, dos filosofías, Madrid, 1960.

CEREZO, P.

- *La voluntad de aventura*. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset, Barcelona, 1984.
- "On Technology and Humanism: An Imaginary Dialogue Between Ortega and Heidegger", en DUST, P., *Ortega and the question of modernity*, 1989.
- "La razón histórica en Ortega y Gasset", en REYES, M., *Filosofía de la historia*, Madrid, 1993.
- "Ortega y la generación de 1914", *Revista de Occidente*, n°. 156 (1994).
- "Meditaciones del Quijote o el estilo del héroe", en MOLINUEVO, J. L. (ed.), *Ortega y la Argentina*, 1997.

CHAMIZO, P. J.

- *Ortega y la cultura española*, Madrid, 1990.
- "La teoría orteguiana de la metáfora", en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, 1990.

CHUMILLAS, V.

¿Es don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?, Buenos Aires, 1940.

CIPOLLINI, M.

- "Ortega y Gasset de Baroja a Cervantes: Tránsito (sin etapas) del antagonismo al agonismo", en AA. VV., *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Milán, 2001.
- "De apéndices, desanejos y entresijos: la historia (y su papel despapelado) al margen de *La idea de principio en Leibniz*", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

CONILL J.

- "La transformación de la fenomenología en Ortega y Gasset. La postmodernidad metafísica", en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, 1992.
- "Nietzsche y Ortega", *Estudios de Nietzsche*, Vol. 1, 2001.
- "Noología del sentido y de la verdad (Ortega y Zubiri), en CASABAN, E., (ed.), *XIIIé*

Congrés Valencia de Filosofía, Valencia, 2001.

CORDERO DEL CAMPO, M. A.

"La idea de la técnica en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5 (2002).

DÍEZ, L.

"El joven Ortega y la filología clásica", *Revista de Occidente*, nº. 66 (1968).

DONOSO, A. – RALLEY, H. C.

A Bibliography of Secondary Sources, Ohio, 1986.

DUJOVNE, L.

La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1968.

DURÁN, M. (ed.)

Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset, México, 1985

DUST, P.

- "El extremismo existencialista a la luz de la razón histórica", *Cuadernos*

Hispanoamericanos, nº. 403-405 (1989).

- "Freedom, power and culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en *Ortega and the question of modernity*, 1989.
- "Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea", *Revista de Occidente*, nº. 96 (1989).
- "Ortega y Gasset y la destrucción del libro. Hacia una hermenéutica del discurso orteguiano", *Revista de Occidente*, nº. 129 (1991).

ECHEGOLLEN, A.- GÓMEZ J.

"Política y excelencia en el pensamiento de Ortega y Gasset: Bibliografía comentada", *Metapolítica*, nº. 19 (2001).

ECHEVERRÍA, J.

"Sobrenaturaleza y sociedad de la información: *La meditación de la técnica* a finales del S. XX", *Revista de Occidente*, nº. 228 (2001).

FERNÁNDEZ CREHUET, F.

"Una aproximación genealógica de la política: la crítica de la cultura en el pensamiento de Nietzsche y Ortega y Gasset", *Comares*, (2002).

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.

- *Pensamiento español, 1965. De Ortega a Nicol*, Madrid, 1966.
- *Ortega y el 98*, Madrid, 1979.

FERNÁNDEZ LORENZO, M.

"Idea leibniziana de una constitución autonómica para España en Ortega", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

FERRATER, J.

- *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, 1958.
- "Ortega, filósofo del futuro", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 403-405 (1984).

FERREIRO, Mª. I.

- "Unidad en la pluralidad" (Recensión de J. T. Graham, *The Social Tought of Ortega y Gasset. A Systematic Syntesis in Postmodernism and*

Interdisciplinarity), en "Revista de Estudios Orteguianos", nº. 7 (2003).

- *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, Santiago de Compostela, 2002.
- "Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 4 (2002).

FLÓREZ, R.

- "El Hegel de Ortega", en HEREDIA, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, 1983.
- "Historiología y hermenéutica", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Vol. XIV (1987).

GABRIEL-STHEEMAN, L.

Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset, A Coruña, 2000.

GADAMER, H. G.

"Wilheim Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa", *Revista de Occidente*, nº. 48-49 (1995).

GAETE, A.

La metafísica de Ortega y Gasset. El sistema maduro de Ortega, Buenos Aires, 1962.

GAOS, J.

- *Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, 1947.
- "Ortega y Heidegger", en *La palabra y el hombre*, Vol. 5 (1961).

GARAGORRI, P.

- *Ortega, una reforma de la filosofía*, Madrid, 1958.
- *Introducción a Ortega*, Madrid, 1970.
- "El tema de Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 403-405 (1984).

GARCÍA AGUILAR, L.

"En torno a la noción de ser en Ortega: Acerca de algunos interrogantes e incertidumbres que se plantean en los vectores ontológico y epistemológico de la filosofía orteguiana", *Endosa: Series Filosóficas*, UNED, 1998.

GARCÍA ALONSO, R.

El náufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset, Madrid, 1997.

GARCÍA ASTRADA, A.

El pensamiento de Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1961.

GARCÍA BACCA, D.

"Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía", en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, 1990.

GARCÍA-GÓMEZ, J.

"Estudio preliminar" a RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega.* Crítica y superación del idealismo, Madrid, 2002.

GARCÍA MORENTE, M.

Ensayos, Madrid, 1945.

GAVILÁN, J.

El legado de Ortega, Málaga, 1998.

GIL VILLEGAS, F.

Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de

Heidegger en el Zeitgeist *de la Modernidad,* México, 1996.

GRAHAM, J. T.

- *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, Columbia, 1994.
- *Theory of history in Ortega y Gasset*, Columbia, 1997.
- *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and interdisciplinarity*, Columbia, 2001.

GRANELL, M.

Ortega y su filosofía, Madrid, 1960.

GRAY. R.

José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad, Madrid, 1994.

GUTIÉRREZ POZO, A.

- "Razón vital y fenomenología. Génesis del raciovitalismo orteguiano", *Pensamiento*, n°. 199 (1995).
- *La aurora de la razón vital: fundamentos fenomenológicos de*

la primera filosofía de Ortega y Gasset, Sevilla, 1996.

- *Ortega y la cultura de la vida*, Sevilla, 1997.
- *Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y de Adorno*, Barcelona, 1997.
- "La forma ensayística de la filosofía de la razón vital", *Thémata*, nº. 19 (1998).
- "Críticos, espectadores, clásicos y genios. La perspectiva ilustrada del arte", *Pensamiento*, nº. 57, 2001.
- "De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (septiembre 2001).
- *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Sevilla, 2003.

GUY, A.

- *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. La ambigüedad del*

modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo, Madrid, 1968.

- *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, 1969.
- "Présence d'Ortega en France", *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*, Salamanca, 1983.
- "Ortega y su puesto en filosofía contemporánea", *Cuadernos hispanoamericanos*, n°. 403-405 (1984).

HEIDEGGER, M.

"Encuentros con Ortega y Gasset. Ortega y Heidegger en Alemania", *Clavileño*, n°. 39 (1956).

HIDALGO, A.

"Límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset", *El Basilisco*, n°. 32 (2002).

HIERRO, J.

El derecho en Ortega, Madrid, 1965.

IRIARTE, J.

Ortega y Gasset, su persona y su doctrina, Madrid, 1942.

JIMÉNEZ, J. R.

"Recuerdo de José Ortega y Gasset", *Clavileño*, nº. 24, 1953.

JIMÉNEZ MORENO, L.

"Ortega y Gasset: cultura vital y moral selecta", *Aporía*, nº. 21-14 (1983-84).

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D.

Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset, Madrid, 2000.

KOURIM, Z.

"Ortega y orteguismo. Un tema actual de la crítica soviética", *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*, Salamanca, 1983.

LARREA, B.

"Aproximación a las nociones de 'ideoma' y 'draoma'", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

LARRAÍN, H.

La génesis del pensamiento de Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1962.

LASAGA, J.

- "Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil (Sobre el Don Juan de Ortega y Gasset)", *Revista de Occidente*, nº. 120 (1991).
- "Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega y Gasset", en SAN MARTÍN, J., *Ortega y la fenomenología*, Madrid, 1992.
- "Europa versus nacionalismo: Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5 (2002).
- José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía, Madrid, 2003.

LEDESMA, F.

Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega, Madrid, 2001.

LÉVÊQUE, J. C.

- "Ortega y Dilthey", en ÁLVAREZ, Ll., (ed.), *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos*

caminos de la metafísica, Valladolid, 1999.

- "Lenguaje y tradición: La lectura orteguiana de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz*", en ÁLVAREZ-SALAS, (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

LÓPEZ CAMPILLO, E.

La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936), Madrid, 1972.

LÓPEZ FRIAS, F.

Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset, Barcelona, 1985.

LÓPEZ PELÁEZ, A.

"La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger", *Endosa*, n°. 4 (1994).

LÓPEZ QUINTÁS, A.

El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors, Madrid, 1972.

MARÍAS, J.

- *Ortega y tres antípodas*. Un ejemplo de intriga

intelectual, Buenos Aires, 1950.
- *Acerca de Ortega*, Madrid, 1971.
- *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, 1973.
- *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, 1983.

MARICHAL, J.

El secreto de España, 1995.

MARÍN CASANOVA, J. A.

"La recepción de Vico en Ortega", *Cuadernos sobre Vico*, n°. 1 (1991).

MARRERO, D.

- *El centauro: persona y pensamiento de Ortega y Gasset*, 1947.
- "Ortega o 'El estado de la cuestión'", A*rbor,* n°. 89 (1953).
- *Ortega, filósofo "mondain"*, Madrid, 1961.

MARTÍN, F. J.

- "Ortega contro Heidegger. Romanzo e poesía", *Rivista di Estetica*, n°. 48, (1995).

- "Conciencia lingüística y voluntad de estilo en Ortega", *Er*, nº. 23 (1998).
- *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista,* Madrid, 1999.

MARTÍN LUENGO, M.

José Ortega y Gasset, Madrid, 1996.

MARTÍN SERRANO, M.

- "Ortega y la postmodernidad", en L. Álvarez (ed.), *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Valladolid, 1999.
- "Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

MEDÍN, T.

Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana, México, 1994.

MENÉNDEZ, G.

"*La idea de principio en Leibniz* o la principal idea de un 'periodista'", en ÁLVAREZ-SALAS

(ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

MERMALL, Th.

- *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Madrid, 1978.
- "Entre episteme y doxa: el trasfondo retórico de la razón vital", *Revista Hispánica Moderna*, nº. 47 (1994).
- "Un 'postmoderno' inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset, *Revista de Occidente*, nº. 192 (1997).

MITCHAM, C.

"José Ortega y Gasset: Meditación de la técnica", en *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, 1989.

MOLINUEVO, J. L.

- *El idealismo de Ortega*, Madrid, 1984.
- "Salvar a Fichte en Ortega", *Azafea*, Vol. 3 (1991).
- "Literatura y filosofía en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº. 132 (1992).
- "Fichte y Ortega (II)". Héroes o ciudadanos. El mito de Don

Quijote", *Daimon*, n°. 9 (1994).

- "Ortega sin Weimar (1914-1918)", *Revista de Occidente*, n°. 156 (1994).
- "Fichte y Ortega (III). Superación del idealismo", en AA. VV., *Trabajos y días salmantinos. Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*, 1998.
- "La vida como empresa", *Revista de Occidente*, n°. 216 (1999).
- "Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico", *Revista de Occidente*, n°. 228 (2000).
- *Para leer a Ortega*, Madrid, 2002.

MORÁN, G.

El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo, Barcelona, 1998.

MORENO MÁRQUEZ, C.

- "Solidaridad de soledades. Caminos de soledad e inter subjetividad en Husserl y Ortega", en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, 1992.

- "'Salvémonos en las cosas'. Fenomenología y vida (Ortega y Gasset)", en *Fenomenología y filosofía existencial*, Vol. II, Madrid, 2000.

MORÓN, C.

El sistema de Ortega y Gasset, Madrid, 1968.

NATAL, D.

"Significación humana de la técnica en Ortega", *Estudio Agustiniano*, Vol. XX, (1985).

NICOL, E.

"La crítica de la razón: vitalismo e historicismo", en *Historicismo y existencialismo*, México, 1981.

OLÍAS, E.

Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset, Sevilla, 2002.

OROMÍ, M.

Ortega y la filosofía. Seis glosas, Madrid, 1953.

ORRINGER, N. R.

- *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979.

- "La presencia de Ortega y Gasset en los Estados Unidos", *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*, Salamanca, 1983.
- "Ortega, discípulo rebelde: Hacia una nueva historia de sus ideas", *Teorema*, nº. 3-4 (1983).
- *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?"*, Madrid, 1984.
- "La crítica a Aristóteles de Ortega y sus fuentes", en DURÁN, M. (ed.), *Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset*, México, 1985.

OSÉS, J. Mª.

- "Nietzsche-Ortega", *Notas y Documentos de ciencias de la educación*, nº. 1 (1988).
- *La sociología de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1989.

ORTEGA SPOTTORNO, M.

Ortega y Gasset, mi padre, Barcelona, 1983.

OVEJERO, A.

- *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Madrid, 2000.
- "Aspectos construccionistas en *La idea de principio en Leibniz* de Ortega y Gasset", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

PAZ, O.

"José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres de su siglo*, Barcelona, 1984.

PÉREZ FUSTEGUERAS, A.

"El tema de la orientación radical en 'Unas lecciones de metafísica'", *Teorema*, nº. 3-4 (1983).

PRESAS, M.

- "Ortega, el abandono de la fenomenología", *Escritos de filosofía*, nº. 15-16 (1985).
- "El hombre, ese eterno novelista", en MOLINUEVO, J. L. (ed.), *Ortega y la Argentina*, Madrid, 1997.

QUERALTÓ, R. J.

"Storia e Ragione in Ortega y Gasset", en Atti del XXXIII Congreso Nazionale Della Societá Filosofica Italiana, Milano, 1999.

QUINTANILLA, I.

"Ortega y la importancia de meditar sobre la técnica", en *Diálogo filosófico*, nº 29 (1994).

RABADE, S.

Ortega y Gasset, filósofo, hombre, conocimiento, razón, Barcelona, 1983.

RALLEY, H. C.

Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea, Madrid, 1977.

RAMÍREZ, S.

- *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958.
- *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistosos con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, Salamanca, 1958.

REGALADO, A.

El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger, Madrid, 1990.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R.

"Ortega y la reforma de la noción de ser", en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XVIII, Madrid, 1983.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.

"Historia y nihilismo. Apuntes para una confrontación Nietzsche-Ortega", *Convivium*, n°. 8 (1995).

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.

- *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, 1964.
- *Perspectiva y verdad*, Madrid, 1985.
- *Semblanza de Ortega,* Barcelona, 1994.
- *La innovación metafísica de Ortega.* Crítica y superación del idealismo, Madrid, 2002.

RODRÍGUEZ LECEA, T.

"La crítica de José Gaos a *La idea de principio* de Ortega", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

ROIG, J.

Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche,

Ortega Gasset, Croce, Unamuno, Barcelona, 1946.

ROLDÁN, C.

"La presencia de Leibniz en el libro de Ortega", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

ROMANO, V.

José Ortega y Gasset publicista, Madrid, 1976.

RUKSER, U.

Bibliografía de Ortega, Madrid, 1971.

SALAS, J. de

- "Vida y biografía en Ortega", *Revista de Occidente*, nº. 74-75 (1987).
- *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid, 1994.
- "Sobre la génesis de las Meditaciones del Quijote", *Revista de Occidente*, nº. 156 (1994).
- "Ortega lector de Nietzsche: Las *Meditaciones del Quijote* frente a *Meditaciones intempestivas II*", *De orbis Hispani linguis litteris*

historia moribus, Frankfurt am Main, 1994.

- y RODRÍGUEZ, C. (ed.), *Estudios sobre la creencia en Ortega (I)*, Madrid, 1994.
- *La idea de principio en Leibniz y la última etapa*, en Ll. X. Álvarez y J. de Salas (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset. En torno a La idea de principio en Leibniz*, Oviedo, 2003.

SALMERÓN, F.

Las mocedades de Ortega y Gasset, México, 1971.

SAN MARTIN, J.

- *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, 1994.
- *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, 1998.

SÁNCHEZ BLANCO, F.

"Continuidad y discontinuidad de Ortega y Gasset respecto al pensamiento español del siglo XIX", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 403-5 (1984).

SÁNCHEZ CÁMARA, I.

- *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, 1986.
- "El liberalismo de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº. 108 (1990).

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J.

- *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, México, 1943.
- "¿Es idealista Ortega y Gasset"?", en *La crisis del historicismo y otros ensayos*, México, 1945.

SANTAMARÍA, A.

"Ortega y de Kerckhove: apuntes sobre el camino tecnológico", *El basilisco*, nº. 32 (2002).

SANZ GONZÁLEZ, V.

"Ortega como fundador de la filosofía de la tecnología: Una labor pionera", *El basilisco*, nº. 32 (2002).

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. Mª.

"El filósofo es un decidor. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y de su genealogía

viquiana), en SEVILLA FERNÁNDEZ, J. Mª. y BARRIOS, M. (ed.), *Metáfora y discurso filosófico*, Madrid, 2000.

SILVER, Ph. W.

Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote", Madrid, 1978.

SOBEJANO, G.

- *Nietzsche en España*, Madrid, 1967.
- "Ortega narrador", *Revista de Occidente*, nº. 48-49 (1985).

SOBREVILLA, D.

"La crítica orteguiana a Ser y tiempo de Heidegger", *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. 13, nº. 1 (1987).

SOLER, F.

"En torno a la contraposición Ortega-Heidegger", en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Santiago de Chile, 1983.

TABERNERO, S.

"Actitudes ante Ortega", *Actas del I Seminario de Historia de la filosofía española*, Salamanca, 1978.

TUTTLE, H. N.

"Algunos puntos de la crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger", *Revista de Occidente*, nº. 108 (1990).

VELA, F.

Ortega y los existencialismos, Madrid, 1961.

VILLORIA, C.

"La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*", en ÁLVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Oviedo, 2003.

VILLORRO, L.

"La noción de creencia en Ortega", en AA. VV., *José Ortega y Gasset*, México, 1984.

WALGRAVE, J. H.

La filosofía de Ortega y Gasset, Madrid, 1965.

ZAMBRANO, Mª.

- "Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset", *Sur*, nº. 241, (1956).
- "Ortega y Gasset universitario" y "La filosofía

de Ortega y Gasset", en *Antología y selección de textos de María Zambrano*, Barcelona, 1987.

ZAMORA BONILLA, J.
Ortega y Gasset, Barcelona, 2002.

ZAN, J.
"La presencia de Ortega y Gasset en Argentina y América", *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*, Salamanca, 1983.

ZUBIRI, X.
"Ortega, un maestro", *Revista de Occidente*, n°. 24-25 (1983).

2. El pragmatismo.

A. Fuentes.

DEWEY, J.

- *El concepto de arco reflejo en psicología*, en A. M. Faerna (2000), pp. 99 y ss.
- *Juicios lógicos de la práctica*, en P. Kurtz (1972), pp. 203-216.

- *La búsqueda de la certeza*, 1952 (con Prólogo de E. Imaz).
- *La experiencia y la naturaleza*, 1948 (con Prólogo de José Gaos).
- *La evolución del pragmatismo norteamericano*, en A. M. Faerna (2000), pp. 61 y ss.
- *La influencia del darwinismo en la filosofía*, en A. M. Faerna (2000), pp. 49 y ss.
- *Lógica. Teoría de la investigación*, 1950 (con Prólogo de Eugenio Imaz).
- *Proposiciones, asertibilidad garantizada y verdad* en A. M. Faerna (2000), pp. 133 y ss.
- *Qué entiende el pragmatismo por práctico*, en A. M. Faerna (2000), pp. 81 y ss.
- *Viejo y nuevo individualismo*, 2003, (con Introducción de R. del Castillo).

JAMES, W.

- *Conceptos filosóficos y resultados prácticos*, en P. Kurtz (1972) pp. 114 y ss.
- *El significado de la* verdad, 1974[4] (con Prólogo de Luis Rodríguez Aranda).

- *La voluntad de creer,* en Kurtz (1972) pp. 143 y ss.
- *Las variedades de la experiencia religiosa*, 1994[2] (con Prólogo de J. L. Aranguren).
- *Lecciones de pragmatismo*, 1999 (con estudio introductorio, traducción y notas de R. Del Castillo).
- *Pragmatismo*, 2000 (con prólogo, traducción y notas de R. Del Castillo).
- *Psychology*. The briefer course, 1985 (con Introducción de G. Allport, 1961).
- *The Principles of Psychology* I-II, 1980.

PIERCE, CH. S.

- *Colleted papers* I-IV, 1978[4].
- *Cómo dar claridad a nuestras ideas*, en Kurtz (1972) pp. 70 y ss.
- *Determinación de las convicciones*, en Kurtz (1972) pp. 55 y ss.
- *Lo pragmático y el pragmatismo*, en Kurtz (1972) pp. 88 y ss.
- *Pragmaticismo*, en Kurtz (1972) pp. 89 y ss.

B. Estudios.

AYER, A. J.

"El pragmatismo", en *La filosofía del siglo XX*, 1983, pp. 87 y ss.

BARZUN, J.

Un paseo con William James, México, 1986.

BELLÓ, G.

"Pragmatismo y Neopragmatismo (A partir de R. Rorty), en *Daimon*, n°. 22 (2001), pp. 77-87.

BERSTEIN, R. J.

Praxis y acción, 1979.

CATALÁN, M.

"Cómo acabar con el fin último: John Dewey y los fines en perspectiva", en *Daimon,* n°. 6 (1993), pp. 81-95.

DEL CASTILLO, R.

- *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, 1995.
- "Introducción" a JAMES, W., *Lecciones de pragmatismo*, 1999.

- "Introducción" a DEWEY, J., *Viejo y nuevo individualismo*, 2003.
- "Prólogo" a JAMES, W., *Pragmatismo*, 2000.

FAERNA, A. M.

Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento, 1996.

MENAND, L.

El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América, 2002.

NUBIOLA, J.

"C. S. Peirce y la filosofía hispánica del S. XX", en A. Estany y D. Quesada (eds.), *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 1997.

PASSMORE, J.

"El pragmatismo y sus análogos europeos", en *100 años de filosofía*, 1981, pp.97 y ss.

PÉREZ DE TUDELA, J.

El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido, 1990.

PUTNAM, H.

El pragmatismo. Un debate abierto, 1999

RODRÍGUEZ ARANDA, L.

- "Prólogo" a JAMES, W., *El significado de la verdad*, 1974.
- "Prólogo" a JAMES, W., *Pragmatismo*, 1973[5].

RORTY, R.

- *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1991.
- *Consecuencias del pragmatismo*, 1996.
- *Verdad y progreso*, 2000.

SINI, C.

El pragmatismo, 1999.

VILLACAÑAS, J. L.

"La tradición del pragmatismo y la idea de verdad", en *Historia de la filosofía contemporánea*, 1997, pp. 141 y ss.

En la Universidad de Sevilla, cien años después de que Ortega defendiera su tesis doctoral, titulada *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, en la Universidad de Madrid.