

# Una aproximación a la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega

Eduardo Armenteros Cuartango

## Resumen

Quizás la reforma de la ontología que Ortega trató de llevar a cabo tiene una "impronta" pragmática que hasta ahora ha pasado casi siempre inadvertida. Quizás Ortega, que estuvo a caballo entre el culturalismo y el vitalismo, el realismo y el idealismo, el racionalismo y el escepticismo, trató de hacer en el viejo continente lo mismo que los pragmatistas norteamericanos en el nuevo: obtener una comprensión de la realidad fuera de la trama intelectual en la cual surgen los dualismos cuerpo y alma, acción y teoría, ideas y *empiría*, sujeto y objeto, naturaleza e historia.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, pragmatismo, dualismos, ontología, verdad, praxis

## Abstract

Perhaps Ortega's ontological renovation has a pragmatist "character" almost unnoticed until today. Maybe Ortega, who was halfway between the culturalism and the vitalism, the realism and the idealism, the rationalism and the relativism, tried to carry out the same project in Europe as the pragmatists in USA: to obtain knowledge of the reality out of the intellectual net in which the dualism as body and spirit, action and theory, ideas and empiricist, subject and object, nature and history, emerge.

## Keywords

Ortega y Gasset, pragmatism, dualisms, ontological, truth, praxis

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 así a conocer algunos textos en todo punto imprescindibles para disponer de una visión global de su filosofía, y que lamentablemente habían permanecido, no obstante, inéditos hasta entonces<sup>1</sup>.

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 haya una "impronta" pragmática, a nuestro juicio

<sup>1</sup> Entre otros, nos referimos a *Investigaciones psicológicas* (IP), *Qué es filosofía* (QF), *Lecciones de metafísica* (LM), "Prólogo para alemanes" (PA), *Sobre la razón histórica* (Buenos Aires, 1940: RH-BA; y Lisboa, 1944: RHL), *Idea de principio en Leibniz* (IPL) y *Una interpretación de la historia universal* (IHU).

### Cómo citar este artículo:

Armenteros Cuartango, E. (2006). Una aproximación a la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (12/13), 153-172.  
<https://doi.org/10.63487/reo.635>

Revista de  
 Estudios Ortegaianos  
 N° 12/13. 2006  
 mayo y noviembre



fácilmente reconocible en sus ideas del Ser y del Pensar, que hasta la fecha ha pasado inadvertida en numerosas ocasiones.

En tal caso, de confirmarse que esto es así, puede que algunos nos viéramos en la obligación intelectual de tener que matizar varias de nuestras más firmes "creencias" acerca de Ortega, ya que entonces su filosofía, además de tener profundas raíces "continentales", como demostraron Ph. W. Silver y N. R. Orringer<sup>2</sup>, haciendo saltar por los aires la comprensión tradicional del pensamiento de Ortega, aquella que P. Cerezo luego llamó "hermenéutica venerativa"<sup>3</sup>, tendría ocultas raíces "transatlánticas", como últimamente ha demostrado J. T. Graham<sup>4</sup>, suscitando tal vez así cierta controversia entre quienes más persuadidos podrían estar de que a los investigadores de la obra de Ortega no les queda más tarea que la de conservar su legado intelectual y la de conversar apasionadamente con él sobre los temas de nuestro tiempo<sup>5</sup>, inyectándole nues-

<sup>2</sup> Cfr. Ph. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial, 1978; N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

<sup>3</sup> Cfr. P. CERESO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 12 y 193.

<sup>4</sup> A principios de los años noventa Graham emprendió el ambicioso proyecto de demostrar primero el carácter fuertemente unitario del pensamiento orteguiano, y segundo que la clave de esto era la temprana, muy determinante y casi siempre silenciada influencia de los pragmatistas norteamericanos en su quehacer filosófico. Como resultado de sus investigaciones GRAHAM ha publicado: *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994; *Theory of history in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1997; y *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic synthesis in postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. Graham dice haber descubierto pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey; en concreto, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro libros de James, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), otra al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar con una elogiosa introducción de Bergson de 1911 de *Pragmatismo* (1929). Aunque no los ha hallado físicamente, Graham tiene indicios de que Ortega también leyó *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y *El significado de la verdad y Ensayos de empirismo radical* (Cfr. ob. cit., 1994, pp. 147 y ss.). En lo que respecta a Dewey, Graham ha descubierto varios de sus libros en la biblioteca de Ortega, entre ellos *Democracia y Educación* (1916). Aunque no concreta el dato, Graham reconoce expresamente la influencia de Dewey en QF (Cfr. ob. cit., 1994, p. 149), con lo cual estamos absolutamente de acuerdo, pues tanto en aquel curso de 1929 como en la parte que de él volcó en IPL, percibimos la sombra del deweyano texto *La búsqueda de la certeza* (1929).

<sup>5</sup> A nuestro juicio, el pensamiento de Ortega, a pesar de estar urdido en un ayer cada vez más lejano, tiene una enigmática plusvalía intelectual que a pocos deja indiferentes y que lo hace muy próximo a las circunstancias vitales de nuestra época. De ahí que cuando hablamos de "conversar" con Ortega acerca del "tema de nuestro tiempo", nos refiramos a los ensayos de autores que últimamente han sabido tender puentes entre ciertas áreas de la actualidad filosófica y la filosofía del propio Ortega, haciéndolo partícipe, por ejemplo, del debate abierto hace apenas dos décadas en torno a dos cuestiones colindantes con nuestra investigación, tales como el agotamiento de la metafísica occidental y el surgimiento del "pensamiento débil" como alternativa al tradicional logocentrismo racionalista, y del debate sobre las consecuencias sociales y culturales originadas por la sin par revolución tecnológica de nuestros días.

tra sangre en sus venas, tal y como el propio Ortega pensaba que había que hacer con los clásicos de la cultura en donde vivimos<sup>6</sup>, para de esta manera descubrir primero y realizar después nuestro destino histórico como generación.

Pero hete aquí que, por difícil e improbable que parezca, puesto que lo esencial de la obra de Ortega ya es conocido y no hay indicios de que ningún escrito especialmente relevante esté traspapelado entre las carpetas y los legajos de sus archivos privados, quizás una parte del “subsuelo” de donde surge su pensamiento más genuino todavía esté por explorar, y que, por tanto, algo nuevo de “Ortega en cuanto Ortega” todavía esté por descubrir.

### 1. Una primera “orientación”

Para hacer pie y “orientarnos” en su no siempre bien comprendida filosofía, nuestro punto de partida es algunas de las cosas que Ortega, tan poco dado a hablar de sus entresijos, dijo de sí como filósofo, y ello aun a sabiendas de que en ciertas ocasiones podría haber sido más sincero y explícito acerca de las intimidades de su obra<sup>7</sup>. No obstante, Ortega nos merece crédito, y estimamos 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 su nombre completo, describió con aceptable transparencia lo fundamental de su trayectoria filosófica:

La primera ocasión a la que nos referimos fue en el curso académico 1915-1916, en las notas de IP, un texto en el que Ortega escribió 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<sup>8</sup>. La segunda data de 1930,

<sup>6</sup> Cfr. “Goethe desde dentro” (GDD), *Oc83*, IV, 419.

<sup>7</sup> En este sentido, nos consta que Ortega reconoció que su obra era muy compleja y estaba muy llena de secretos, alusiones y elisiones (Cfr. “A una Edición de sus obras” (EO), *Oc83*, VI, 347); sabemos que Ortega públicamente no quiso mostrarse tan diáfano como para que todos supieran fácilmente a qué atenerse intelectualmente con él (Cfr. RHL, *Oc83*, XII, 276); y además pensamos que tal vez por esto Ortega decidiera no exhibir casi nunca su “musculatura intelectual” (Cfr. PA, *Oc83*, VIII, 70; QF, *Oc83*, VII, 280) y ocultar casi siempre sus fuentes, al menos las más importantes (Cfr. “Meditaciones del Quijote” (MQ), *Oc83*, I, 318). Lo cierto es que Ortega tuvo que justificar su *genus dicendi* más de una vez, explicando que la filosofía nunca había poseído un *genus dicendi* específico sino que cada “genial pensador” había tenido que improvisar el suyo, y que sólo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en propaganda fueron inventados los manuales (Cfr. “En torno al Coloquio de Darmstadt” (ECD), *Oc83*, IX, 638 y s.). No obstante, nos parece que muchas de las críticas a su filosofía, de las que aún en vida tan orgullosamente se dolió (Cfr. GDD, *Oc83*, IV, 404; EO, *Oc83*, VI, 347; “Origen y epílogo de la filosofía” (OEF), *Oc83*, IX, 404 n.), hay que achacarlas a este peculiar estilo intelectual tras del cual estuvo embozado.

<sup>8</sup> Cfr. IP, *Oc83*, XII, 431.

en QF, un curso en el que Ortega hizo una indicación que nos resulta de máximo interés, pues 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 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, a consecuencia de ello, estaba metido desde hacía mucho tiempo en una reforma radical de la filosofía<sup>9</sup>.

La tercera ocasión fue aproximadamente en 1932, en PA. Esta vez Ortega se describió a sí mismo como un navegante que había zarpado hacia una orilla aún inexistente, hacia una costa imaginaria nunca hollada, dejando atrás el continente idealista en particular y el de la Edad Moderna en general<sup>10</sup>. La cuarta es del mismo año y la hallamos en EO. 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 artículos, como había hecho hasta la fecha<sup>11</sup>.

La quinta ocasión fue en 1933, en sus LM 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 habitualmente cultivado hasta ahora, refiriéndose a cuestiones tan fundamentales como el ser y el conocimiento<sup>12</sup>. Y la sexta y última ocasión fue en 1947, en IPL, un voluminoso libro póstumo en donde Ortega desveló a toro pasado que el programa de su carrera filosófica desde 1925 había consistido en un repensamiento radical del problema del ser<sup>13</sup>.

Así es como, a partir de estas breves pero cabales indicaciones autobiográficas, podemos apreciar, 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 veremos qué es. En segundo lugar, también hemos de apreciar 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

<sup>9</sup> Cfr. QF, *Oc*83, VII, 394.

<sup>10</sup> Cfr. PA, *Oc*83, VIII, 41.

<sup>11</sup> Cfr. EO, *Oc*83, VI, 354.

<sup>12</sup> Cfr. LM, *Oc*83, XII, 27.

<sup>13</sup> Cfr. IPL, *Oc*83, VIII, 272.

problema del Ser con una pretensión de radicalidad que, en su opinión, hasta ahora ha sido infrecuente en la historia de la filosofía. Y en tercer lugar, finalmente hemos de apreciar que Ortega se nos muestra emprendiendo con poco más de cuarenta años de edad una nueva y decisiva etapa de su trayectoria filosófica, curiosamente igual que les sucediera a L. Wittgenstein, M. Heidegger, M. 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 también con la 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<sup>14</sup>. No le parecía a Ortega que fuera posible enfrascarse exitosamente a repensar el Ser sin repensar antes o simultáneamente el Pensamiento, y de hecho, éste 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<sup>15</sup>, y a partir de 1924 de la aurora de la “razón histórica”<sup>16</sup>, 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

<sup>14</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, 70.

<sup>15</sup> Cfr. IP, *Oc83*, XII, 392. En tan temprano texto Ortega habla del “sistema de la razón vital” como el caso desconocido (todavía en germen) de un sistema cognitivo capaz de exponer la “verdad descriptiva” de las cosas. Inmediatamente antes Ortega acababa de distinguir entre la “verdad descriptiva” y la “verdad explicativa”, haciendo ver que ésta en ningún caso puede tener efecto retroactivo sobre la otra. Los fenómenos, dice Ortega, “son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece” (IP, *Oc83*, XII, 391). Así, ninguna proposición de las ciencias de la realidad –por ejemplo la física– puede influir en las ciencias fenomenológicas y puramente descriptivas –por ejemplo la lógica, la ontología, la matemática y “aun otras (más) todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad” (IP, *Oc83*, XII, 392)–. Entre éstas se encuentra el “sistema de la razón vital”, aún en ciernes. Es curioso, y por eso lo hacemos notar, que Ortega, que apenas 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.

<sup>16</sup> Como es sabido, las primeras referencias de Ortega a la “razón histórica” datan de 1924 y las encontramos en “El sentido histórico” (Cfr. SH, *Oc83*, III, 260 y ss.). Las próximas menciones a la “razón histórica” son de 1927 y se localizan en “Abenaldún nos revela el secreto” (Cfr. ARS, *Oc83*, II, 681).

y del 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 misma, es circunstancial, es decisiva y es perplejidad<sup>17</sup>; el resto de su programa filosófico ya estaba fijado y además tenía un título expreso: del ocaso de la "razón pura" a la aurora de la "razón histórica"; de manera que en el trance de una a otra razón su "teoría de la vida", todavía incipiente, se desplegara como vigorosa alternativa a la ontología tradicional del "optimismo del Ser".

## 2. Más allá de la "formulación impresa": los motivos pragmáticos de su filosofía

Así es como, tomando a Ortega como nuestro punto de partida, hemos logrado una primera, y creemos que suficiente, "orientación" en el "mar" de su filosofía. En adelante, gracias a esta elemental descripción de Ortega como filósofo ocupado en repensar radicalmente el problema del Ser y del Pensar, podremos emprender nuestra particular singladura por las "aguas" de su filosofía 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 específico "nivel de radicalismo", tienen una "impronta" pragmática que, advertimos nosotros, se hace más explícita a medida que nos internamos en su "segunda navegación".

Aunque en su "formulación impresa"<sup>18</sup> la filosofía de Ortega parezca tal vez un sistema inacabado e insuficientemente desarrollado, creemos que su cuerpo

<sup>17</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, 47 y ss.

<sup>18</sup> Haciendo ver que una cosa era su ensayo de fundar la filosofía en la idea de la vida y otra distinta su "insuficiente expresión o formulación impresa", Ortega defendió el valor y el mérito de su filosofía de la vida ante otros ensayos contemporáneos, pero sobre todo ante Heidegger (Cfr. RHBA, *Oc83*, XII, 192). De hecho, en una larga nota a pie de página, en 1933 Ortega se refería al pensamiento de Heidegger como formalmente inconcluso y al suyo sólo como inadecuadamente desarrollado en forma *impresa* (Cfr. GDD, *Oc83*, IV, 403). También nosotros de alguna manera hacemos esta misma distinción: una cosa es 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. VILORRO (Cfr. "La noción de creencia en Ortega", en AA. VV., *José Ortega y Gasset*. Madrid: FCE, 1984, pp. 43 y ss.), J. L. ABELLÁN (Cfr. *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 77) y A. GUTIÉRREZ (Cfr. *La aurora de la razón vital*. Madrid: Miletto, 2003, p. 7), nos parece que Ortega fue un pensador más intuitivo que rigurosamente conceptual. En concreto, nos parece que Ortega como filósofo fue aquello mismo 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. RHBA, *Oc83*, XII, 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 realidades distintas, con lo cual resulta que su filosofía, más que un esquema conceptualmente bien perfilado, tiene una suerte de imaginario característico en que se

doctrinal, en términos generales, está bien ultimado. De hecho, examinándolo con cuidado, esta elemental aproximación que hemos hecho ganará en concreción, y nuestra sospecha acerca de la presunta “impronta” pragmática de su filosofía encontrará su vía de desarrollo y de investigación. Para ello, tal y como al mismo Ortega le gustaba hacer<sup>19</sup>, procederemos sometiéndolo a una especie de “asedio ideológico”, dando vueltas en torno a él y descorriendo al paso de cada circunvalación el velo que lo cubre, hasta que nos sea así patente su verdad, más allá de la equívoca apariencia de su insuficiente “formulación impresa”.

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 que está tensado el lienzo de su ideario.

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, mucho de 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 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, forma parte del 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 Dilthey, cuya influencia, aunque siempre la matizó<sup>20</sup>, Ortega nunca negó<sup>21</sup>, lo cual es harto llamativo en él.

Segunda: Ortega sostiene que el conocimiento racional sólo es un tipo de pensamiento, cuya “consistencia” es la “fantasía” y cuya principal característica

---

expresa (Cfr. GDD, *Oc83*, IV, 404). Por tanto, en nuestra opinión, conocer la filosofía de Ortega no exige sistematizarla en exceso, porque eso es quitarle la vida para después practicarle la autopsia y conservarla momificada en la frialdad del esquema. A nuestro juicio, la filosofía de Ortega merece la pena aun con su “holgura” conceptual y aun con la “oscilación” de su incierto “sistema”, igual que un cuadro impresionista merece la pena aun con su “desenfocado” punto de vista y sus formas sin perfilar. No obstante, también hemos de decir que la evolución del pensamiento de Ortega no transcurrió sin orden ni concierto. Aunque Ortega como filósofo quizás funcionara más de manera “intuitiva” y “plástica” que meticulosamente conceptual, polemizando a cada paso con las filosofías que encontró por el camino, sus cincuenta años de carrera intelectual estuvieron regidos por un programa claro, bien definido y muy audaz, cuyo cariz pragmático tratamos de desbrozar aquí.

<sup>19</sup> Por ejemplo, cfr. QF, *Oc83*, VII, 279; “Sobre el concepto de sensación” (SCS), *Oc83*, I, 260; OEF, *Oc83*, IX, 367.

<sup>20</sup> Cfr. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (GD), *Oc83*, VI, pp. 165 y ss.

<sup>21</sup> Cfr. PA, *Oc83*, VIII, 32.

es la "exactitud"; y también que al hombre le cabe la posibilidad de un acceso prerracional 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 tuvo mucha dificultad para abdicar de la verdad, la cual consistía en hacérsenos presente la "cosa", entendida ésta como algo que de ninguna manera era producto de un Pensamiento irremediabilmente clausurado en sí y vuelto de espaldas a la "realidad". Seguramente ésta sea una de las huellas más perdurables que la fenomenología de Husserl, una vez desprovista de su larvado idealismo de cuño "microscópico", dejó en Ortega<sup>22</sup>.

En segundo lugar, nos parece que la filosofía de Ortega tiene cuatro *ideas centrales*, tan recurrentes y bien trabadas entre sí que no siempre es fácil individualizarlas y definir las por separado:

Primera: el "hecho radical", el hecho de todos los hechos, aquél 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" un repertorio de posibilidades y de dificultades, aquello con lo que he de contar en la faena de vivir. La vida es el enfrente 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 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", dice Ortega) 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

<sup>22</sup> Cfr. PA, Oc83, VIII, 47.

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 de premisas básicas contiene en su interior tres *motivos de índole pragmática*, 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 eminentemente práctico, es una “tarea”. Y 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 finalmente logramos perforar la costra de la filosofía de Ortega, e ingresar en zonas íntimas de ella que con frecuencia han permanecido casi secretas e inadvertidas de puro serlas y de puro estar ahí. Visto desde este hipocentro de su filosofía, que acabamos de apuntar, quien hasta ahora se nos ha revelado como un reformador radical de las ideas del Ser y del Pensar, se nos va mostrar como el autor de una reforma ontológica que se alza pragmáticamente sobre 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; 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, asumiendo de este modo el “problema pavoroso” que, a su juicio, la filosofía de su tiempo tenía responsablemente que afrontar<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. “Del optimismo en Leibniz” (DOL), *Oc83*, VIII, 335. Dicho esto, antes de proseguir nos es de obligado cumplimiento hacer un *excursus* acerca del pragmatismo y aclarar que éste, más que una “tradición” o una “escuela” filosófica convencional en la que se comparte un “cuerpo doctrinal” bien definido, es una suerte de “territorio” filosófico en el que se tiene una misma “sensibilidad” intelectual; de ahí, por ejemplo, que F. C. S. Schiller dijera a O. Lovejoy —cuando éste identificó hasta trece variedades de pragmatismo (Cfr. “The Thirteen Pragmatisms”, *The Journal of Philosophy*, 5 (1908), pp. 6 y ss.)— que existían tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas había (Cfr. “William James and the Making of Pragmatism”, *The Personalist*, 8 (1927), pp. 81 y ss.). No obstante, es cierto que el pragmatismo, a pesar de caracterizarse por esta indefinición teórica, tiene unas pocas “ideas seminales”, que son en primer lugar el antidualismo y en segundo lugar el antifundamentalismo, siendo esta última consecuencia de aquella otra. De manera que la peculiar estrategia de este “movimiento” filosófico consiste en procurar una comprensión de la realidad fuera del ámbito teórico en donde antinomias intelectuales tales como “alma” y “cuerpo”, “acción” y “teoría”, “ideas” y “*empíria*”, “materia” y “espíritu”, “historia” y “naturaleza”, surgen inevitablemente como consecuencia de premisas que natural y espontáneamente se dan por buenas. En este sentido, el pragmatismo representa el esfuerzo por no pensar a través de la misma trama intelectual en la cual han sido urdidos dichos dualismos, los cuales no son intrínsecos a la realidad, sino al hombre cuando piensa sobre ella

### 3. Algo "profundamente verdadero", aunque "centrifugado"

De entrada sabemos que nuestra tesis sobre la presunta "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega no es fácil de admitir. En este sentido, nadie tiene que oficiar en contra de nosotros como abogado del diablo para decirnos lo que conocemos de antemano. No hay necesidad de hurgar demasiado en las entretelas 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:

Primero: Ortega habló del pragmatismo muy poco, y casi siempre mal<sup>24</sup>. Por ejemplo, Ortega dijo del pragmatismo cosas tan duras como que no era una filosofía de filósofos sino sólo de aquéllos que son incapaces de tener filosofía alguna<sup>25</sup>; que era el mayor delito que se puede cometer en filosofía<sup>26</sup>; más aún,

---

desde determinados supuestos. Esta necesidad de superación del dualismo viene causada por la continua oscilación de la filosofía entre el extremo de las explicaciones "materialistas" y el de las "espiritualistas", de modo que ni el uno ni el otro, después de tantos bandazos, se han mostrado suficientemente competentes para dar cuenta de la realidad, y en especial del hombre y de cómo él se relaciona con el mundo. En última instancia, a nuestro juicio, la clave de la comprensión pragmatista de la realidad radica en la sustitución de la categoría ontológica del "fundamento" por la de "relación". A fin de cuentas se trata de comprender que nada hay que sea "aparte" o "distinto" de lo que "hay" y en lo cual supuestamente encuentra su "reposo ontológico", como si de su razón de ser se tratara. Por tanto, creemos nosotros, el pragmatismo es la talentosa filosofía que logró emparejar lo que durante siglos había estado abocado a la enemistad. Así pues, dicho muy sumariamente, el pragmatismo surgió porque Peirce no sabía cómo reparar el cisma que filosóficamente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el escotismo de su ontología y el racionalismo de su epistemología; porque James no sabía cómo reparar el cisma que filosóficamente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el materialismo de su ciencia psiquiátrica y el teísmo de su creencia religiosa; y porque Dewey no sabía cómo reparar el cisma que también filosóficamente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre los principios tradicionales en los que había sido educado y todavía creía y las nuevas prácticas y costumbres sociales vigentes y en absoluto inspiradas en aquéllos. También a Ortega, pensamos nosotros, un poliédrico cisma filosófico lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el culturalismo y el vitalismo, el realismo y el idealismo, el racionalismo y el escepticismo; y también él, igual que hicieron los americanos, pero a su personal manera, optó no por buscar la solución a tales diatribas, sino su radical disolución, emprendiendo así el camino del pragmatismo, el cual consistió en su caso en el tránsito de la ontología esencialista del "optimismo del Ser", a la ontología radicalmente relacional del Ser como "ensayo" y "conato".

<sup>24</sup> Cfr. "Apología de la inexactitud" (AI), *Oc83*, I, 119; "Por qué se vuelve a la filosofía" (PVF), *Oc83*, IV, 97; "Los «nuevos» Estados Unidos" (NEU), *Oc83*, IV, 357; "A un diccionario enciclopédico abreviado" (DEA), *Oc83*, VI, 367; QF, *Oc83*, VII, 297 y ss., 310; IPL, *Oc83*, VIII, 234 y ss., "Para dos revistas argentinas" (DRA), *Oc83*, VIII, 372 y ss., 376; "La sociedad europea" (SE), *Oc83*, VIII, 318 y ss.; "Sobre la pequeña filosofía" (SPF), *Oc83*, X, 53; IP, *Oc83*, XII, 392.

<sup>25</sup> Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, 373.

<sup>26</sup> Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, 372.

que era un delito cuya comisión hace que quien lo ejecuta deje inmediatamente de ser filósofo<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>.

Segundo: Ortega solo hizo una mención expresa a Peirce<sup>29</sup>, tres a James<sup>30</sup> y ninguna a Dewey; cifra en nada comparable a los cientos de referencias a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Goethe, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger...

Tercero: Ortega usó el término *prágmata*<sup>31</sup>, y en su defecto la expresión “campos pragmáticos”<sup>32</sup>, once veces en total; cantidad absolutamente irrisoria al lado de las decenas de veces que empleó con acepción técnica términos tan característicos de su filosofía como “vida”, “creencia”, “crisis”, “conocimiento”, “idea”, “duda”, “orientación”, “historia”, “circunstancia”...

Cuarto: Ortega puso en solfa la utilidad y el confort como criterio de verdad<sup>33</sup>, exaltando el carácter estrictamente necesario e imprescindible de lo nimio y superfluo para vivir<sup>34</sup>; y criticó la opinión de quienes en nombre de la

<sup>27</sup> Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, 373.

<sup>28</sup> Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, p. 372. Aunque ha sido Graham el que recientemente nos ha puesto en la pista del presunto pragmatismo de Ortega, la cuestión, pese a estar todavía poco estudiada, no es en absoluto nueva. Fue el argentino Homero M. Guglielmini, autor de una reseña de *El tema de nuestro tiempo* (TT) publicada en Buenos Aires en 1924, el que por primera vez acusó a Ortega de corroborar veladamente el punto de vista del pragmatismo. Un año más tarde, otro argentino llamado Alberto Rouges, autor del artículo “El perspectivismo de Ortega y Gasset”, también publicado en Buenos Aires, denunció que el “realismo empirista” de Ortega no era consecuencia del “fenomenismo radical” de Mach sino del “empirismo radical” de James (Cfr. Graham, ob. cit., 1994, pp. 156 y ss.). En adelante, y a pesar del buen recibimiento que Ortega tuvo en Estados Unidos, nadie volvió a percatarse expresamente de su presunto pragmatismo, salvo las escasas excepciones de R. A. SCOTT-JAMES, en *Christian Science Monitor*, abril (1933), p. 10; J. CONWAY, “Ortega y Gasset’s «Vital Reason»”, *Thought*, 32 (1957), p. 595; R. MCCLINTOCK, *Man and his circumstances: Ortega as educator*. Nueva York: Columbia University Press, 1971, p. 562; y J. BARZUN, *Un paseo con William James*. México: FCE, 1986, p. 315. En el ámbito español tenemos constancia de un estudio de J. Nubiola sobre el pragmatismo y la filosofía europea en el que explícitamente relaciona a Ortega con Peirce (Cfr. “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, pp. 423 y ss.).

<sup>29</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, 310.

<sup>30</sup> Cfr. IP, *Oc83*, XII, 417; *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. J. L. Molinuevo. Madrid: FCE, 1996, pp. 45 y 134 n.; “Medio siglo de filosofía” (MSF), *Revista de Occidente*, 3 (1980), p. 15.

<sup>31</sup> Cfr. DEA, *Oc83*, VI, 360; “Veinte años de caza mayor” (VACM), *Oc83*, VIII, 430; “El hombre y la gente” (HG), *Oc83*, VII, 110 y ss., 117, 128 y ss., 144; IPL, *Oc83*, VIII, 234; “Campos pragmáticos” (CP), *Oc83*, IX, p. 643.

<sup>32</sup> Cfr. HG, *Oc83*, VII, 130; CP, *Oc83*, IX, 642 y ss.

<sup>33</sup> Cfr. PVF, *Oc83*, IV, 95 y ss.; “Ensayo de estética a manera de prólogo” (EEP), *Oc83*, VI, 249; QF, *Oc83*, VII, 296 y ss.

<sup>34</sup> Cfr. “Meditación de la técnica” (MT), *Oc83*, V, 326 y ss.

ciencia<sup>35</sup> o de la sola filosofía<sup>36</sup>, 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<sup>37</sup>.

A la vista de estos datos, tan obvios como incontrovertibles, podría pensarse que es no poco arriesgado seguir empeinado en la sospecha de que la filosofía de Ortega tiene una casi inadvertida “impronta” pragmática. Con tales datos en la mano 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 pragmáticos, que hemos enunciado antes, salen del entramado de las ideas y premisas básicas de su doctrinario; y si, en efecto, el empeño reformador de Ortega tiene tan intensa índole pragmática como nosotros afirmamos.

Puestos en tan incómoda tesitura, una vez más es el propio Ortega, 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 forzadamente arremetió contra los relativismos contemporáneos –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”:

<sup>35</sup> Cfr. PVF, *Oc83*, IV, 97; QF, *Oc83*, VII, 297.

<sup>36</sup> Cfr. IP, *Oc83*, XII, 441 y ss.

<sup>37</sup> Cfr. “Meditación de Europa” (ME), *Oc83*, IX, 320 y ss. En efecto, como M. I. FERREIRO LAVEDÁN destaca en su recensión de la obra de Graham *The social thought of Ortega y Gasset* (Cfr. *Revista de Estudios Ortegauianos*, 7 (2003), pp. 267 y ss.), Ortega explicó en ME que la verdad es útil precisamente porque no lo es. También J. ZAMORA BONILLA desestima la tesis de que la metafísica de Ortega tenga una base pragmatista inspirada en James, dado su menosprecio del utilitarismo; otra cosa es que Ortega estuviera interesado por James a cuenta de su vitalismo (Cfr. *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 506, n. p. 147). Al hilo de estas opiniones, traídas en refuerzo del aparente contrasentido de nuestra sospecha pragmatista en Ortega, nos interesa primero aclarar que quizás Ortega criticó, más que el pragmatismo en sí, las consecuencias epistemológicas en las que incurre quien hace un reduccionismo utilitarista de sus tesis; tal es el caso de Pío Baroja, que hizo del practicismo del “aventurero” el modelo ideal de vida para el hombre (Cfr. “Idea de Pío Baroja” (IPB), *Oc83*, II, 92). Y segundo nos interesa hacer ver el fortuito paralelismo entre el argumento empleado por Ortega contra el utilitarismo pragmatista de quienes defienden que la verdad es lo útil y el argumento usado por Peirce para distinguir el “método científico” de los otros tres. El método científico, dice Peirce, a la corta tiene menos ventajas prácticas que los demás, ya que la ciencia no sabe de urgencias vitales; lo que éstos garantizan de inmediato, explica Peirce, la ciencia lo asegura de manera mediata (*in the long run*), y sólo por eso es capaz de apaciguar nuestras dudas inmediatas (Cfr. “La determinación de las convicciones”, en P. KURTZ, *Filosofía norteamericana en el siglo XX*. Madrid: FCE, 1972, pp. 60 y ss.).

“Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado”<sup>38</sup>.

Nuestra idea es que si la filosofía de Ortega tiene una “impronta” pragmática, característica sobre todo de la “segunda navegación”, y que si en el interior del entramado de su doctrinario descubrimos estos tres motivos pragmáticos, es porque nuestro autor estuvo a vueltas con el pragmatismo, “centrifugando” sus tesis, durante buena parte de su “primera navegación”. Más aún, 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, se enfrascó en la crítica de sus excesos. La verdad era su ontología y el error su relativismo epistemológico.

Con lo cual, aunque sostenemos que la “impronta pragmática” de su filosofía se nos hace especialmente 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 desde su juventud: la superación del realismo y del idealismo en una nueva e integradora tesis ontológica, y del escepticismo y del racionalismo 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 aproximadamente. 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<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> QF, O:83, VII, 303.

<sup>39</sup> Así es como nos surge la imagen hermenéutica del “centrifugado” para referirnos a la parte “adversativa” de la filosofía de Ortega, que es mucha, ya que a nuestro juicio Ortega no quiso ser idealista, pero no consintió la banalización del conocimiento; no quiso ser escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; no quiso ser historicista, pero postuló una “razón histórica” y precipitó la historia como si de un ácido se tratara sobre la naturaleza, 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; no quiso ser pragmático, pero aceptó que el hombre es “un haz de actividades” y que el conocimiento es una “tarea”. C. MORÓN ha sido uno de los primeros estudiosos en hacerse cargo de esta parte “adversativa” de la filosofía de Ortega, hablando de su “carácter reactivo”, el cual, dice él, es fruto del diálogo constante de Ortega con todas sus fuentes (*El sistema de Ortega*. Madrid: Alcalá, 1968, p. 442). Como P. CEREZO, también nosotros descartamos la idea de que Ortega tuviera una “adámica” inspiración personal de su noción fundamental de vida

Por tanto, en adelante no habremos de avanzar en nuestra investigación ocupándonos sin más y a las bravas de los tres 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 mediados 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 en discusión, por un lado, con Descartes, Kant y Husserl, y con Dilthey y Heidegger, por el otro; y también de lo harto improbable que resulta que Ortega tuviera conocimiento y manejo directo y frecuente de las tesis pragmatistas, hasta el punto de tener con ellas algún género de débito filosófico.

#### 4. Etapas de un proceso largo, complejo y discreto

La compleja historia de Ortega con el pragmatismo sucede en al menos 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 la "primera navegación" de su filosofía, y sólo la tercera (de 1935 en adelante) se desarrolla de lleno en la "segunda navegación" (comenzada en 1930-1932).

De las etapas primera y segunda nos da cuenta una decena de textos, de los cuales, salvo el caso de QF (1929) y TT (1923), ninguno es un escrito de

---

(Cfr. ob. cit., 1984, p. 193), aunque él así parezca reivindicarla (Cfr. PA, *Œ*83, VIII, 45). Sin embargo, mientras que P. Cerezo pondera el peso de 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 modulando al ir tropezando vez por vez con las filosofías de su tiempo (Cfr. ob. cit., 1984, p. 197), nosotros sostenemos, más en la línea de 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 de su entorno, y todo ello siempre en pro de la superación del idealismo y del realismo. Por tanto, desde nuestra particular posición discrepamos de quienes opinan que la reforma orteguiana de la noción del Ser descansa en su peculiar concepción de la vida. A nuestro juicio, el asunto comenzó siendo más bien al contrario. Ortega no conoció el rasgo peculiar de su idea del Ser en la vida, sino que en ella lo reconoció y en ella lo engastó, conciliándolo con su espontánea dinamicidad y con su específica consistencia histórica. 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 había aprendido antes de instalarse en la gran "idea" diltheyana de la "vida".

Ortega especialmente afamado<sup>40</sup>. No obstante, estos trabajos merecen nuestra máxima atención, ya que en ellos encontramos, además de la mayoría de las referencias expresas de Ortega al pragmatismo, los episodios principales del “centrifugado” de sus tesis. En cambio, de la tercera etapa nos da cuenta el repertorio de las obras más célebres de Ortega, casi todas ellas, a excepción de MQ (1914) y de TT, escritas tras echarse a la mar por segunda y definitiva vez<sup>41</sup>.

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). Sus primeras referencias al pragmatismo las encontramos en varios escritos que reflejan la relación intelectual del joven Ortega con dos destacados autores de la *Generación del noventa y ocho*: Ramiro de Maeztu y Pío Baroja, a los cuales, en el marco 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<sup>42</sup> que luego (en 1914-1916), cuando ya había incorporado a su antropología la tesis de que el hombre es “un haz de actividades”, se tornó en alambicada y sutil crítica y aceptación<sup>43</sup>.

La *segunda etapa*, mucho más controvertida y dilatada en el tiempo (de 1914-1916 a 1930-1935), queda enmarcada en el arduo problema de la verdad, y es que a partir de 1915 las referencias de Ortega al pragmatismo suceden a propósito de la crítica contra el idealismo y el escepticismo. Desde los primeros momentos de su carrera Ortega estuvo animado por una “resolución de verdad” que al menos hasta 1935 siempre fue *in crescendo*; lo cual explica que, al comenzar su reorientación antidealista, sobre todo después de la segunda estancia en Marburgo, quisiera evitar el extremo del relativismo y del subjetivismo, del cual el pragmatismo, en tanto teoría epistemológica, le parecía un episodio más, y por eso lo criticaba<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> “La reforma liberal” (RL), “¿Hombres o ideas?” (HI), AI, “Una primera vista sobre Baroja” (PVB), IPB, “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa” (PB), IP, “Verdad y perspectiva” (VP), DRA, y PVF.

<sup>41</sup> *Historia como sistema* (HS), “Bronca en la física” (BF), *Ensimismamiento y alteración* (EA), *Ideas y creencias* (IC), “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (PTD), RHBA y RHL, IPL, OEF, “El mito del hombre allende la técnica” (MHAT), “Pasado y porvenir para el hombre actual” (PPHA).

<sup>42</sup> Cfr. RL, *Oc83*, X, 31 y ss.; HI, *Oc83*, I, 439 y ss.; AI, *Oc83*, I, 118 y ss.; PB, *Oc83*, IX, 481 y ss.

<sup>43</sup> Cfr. IPB, *Oc83*, II, 71 y ss.

<sup>44</sup> Cfr. VP, *Oc83*, II, 15 y ss.; IP, *Oc83*, XII, 392 y 417. A este respecto, es conveniente hacer una mención a las lecciones de la diez a la catorce de IP, en las que Ortega argumentó en contra del relativismo, y en cuyo contexto hallamos la primera de sus referencias a James, al cual simplemente cita como un caso (la verdad es el sentimiento de evidencia) entre otros (completan la serie los nombres de Hume, Nietzsche, Simmel, Lipps y Mill) de la tendencia al subjeti-

Así, en este escenario acerca del problema de la verdad, que aquí sólo podemos apuntar, encontramos el *quid* de la segunda etapa de la historia de Ortega con el pragmatismo, consistente en clarificar cómo y cuándo "centrifugó" dichas tesis de sus excesos y defectos epistemológicos, para poder instalarse en un justo medio o tierra de nadie, en algún lugar filosófico, aún inexistente y que 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 muy costoso para Ortega, puesto que, una vez aceptada la máxima pragmatista 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, que el conocimiento es una "tarea" y que la verdad es un producto práctico del hombre. Lo primero lo aceptó a las claras en 1923<sup>45</sup>. Lo segundo, en cambio, le era en absoluto inaceptable<sup>46</sup>. La idea de una verdad que es independiente del hombre, interpuesta entre él y el pragmatismo, le obligó a trajinar con gran pericia en sus tesis para librarse de los riesgos del subjetivismo y del relativismo<sup>47</sup>.

vismo imperante en su época. Ortega trató de demostrar que el escepticismo es un contrasentido y que el subjetivismo, en cuanto un tipo de escepticismo, también lo es; y ello reivindicando la existencia de la verdad, si bien que de una verdad que por ser una "suposición" es cualitativamente distinta de la verdad del racionalista y del idealista (Cfr. IP, *Oc83*, XII, 413 y ss.). A nuestro juicio, Ortega en su crítica del relativismo y en su defensa de la verdad (como premisa necesaria para el sostenimiento de la cultura), empezó justo en el lugar en donde Peirce había abandonado su proyecto reformador de la filosofía. Así, mientras que Peirce procuró infructuosamente demostrar la existencia de la verdad, ya que a la postre hubo de recurrir a argumentos metalógicos (Cfr. "La determinación de las convicciones", en P. KURTZ, ob. cit., p. 67), Ortega vuelve del revés su fallido planteamiento, de modo que es el relativismo y no la verdad el que tiene sobre sí el peso de la prueba (Cfr. IP, *Oc83*, XII, 424).

<sup>45</sup> Cfr. TT, *Oc83*, III, 165.

<sup>46</sup> Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, 373.

<sup>47</sup> Éste es el trajín que observamos en la obra TT (1923) y en el artículo DRA (1924). Aunque en la primera Ortega admitió el carácter pragmático del conocimiento (si bien en términos marcadamente organicistas, pues se trata de una "función" que el "organismo" humano ejecuta porque le es vitalmente necesaria), para no caer en el extremo del escepticismo subjetivista y relativista, Ortega se vio obligado a idear una suerte de "dinamismo doble" para los fenómenos "culturales" y "voluntarios", reivindicándoles un carácter "transbiológico" que sólo explicó en el caso de los "valores" (a los que atribuyó un tipo de cualidad—"espiritualidad" o "suficiencia plenaria"— que los convierte "en fin en sí mismos", pudiendo incluso subordinar a la vida que los produjo. Cfr. TT, *Oc83*, III, 103), y no en el de las "ideas". Un año más tarde, en su alegato antipragmatista Ortega habló de nuevo del conocimiento como de una "acción", pero esta vez, para alejar la sospecha de pragmatismo encubierto que se cernía sobre él, seguramente a cuenta de su debida explicación sobre el carácter "transbiológico" de los fenómenos "culturales", Ortega abandonó el vaporoso emergentismo que había adoptado en TT y optó por un extraño "ademán platonizante", aclarando que las "ideas" no son las "cosas" sobre las que pensamos y tampoco el "acto" mismo de pensar, sino una suerte de "fenómeno elemental" dotado de un modo de ser "irreal" y de un tipo de existencia "virtual", que garantiza el carácter transubjetivo del conocimiento (Cfr. DRA, *Oc83*, VIII, 374 ss.).

De este modo, de 1915-1916 a 1930, en velado litigio primero con Peirce y con James (1915-1916), y luego en elusivo careo con Dewey (1930)<sup>48</sup>, Ortega llegó a aceptar que el sentimiento interviene en la tarea cognitiva del hombre<sup>49</sup>, pero no que la verdad sea “hija del deseo”<sup>50</sup>; a admitir que la verdad es una “creencia”, pero no que la verdad sea creación de la fe<sup>51</sup>; a consentir que el conocimiento es una “acción” y el “problema” es su corazón<sup>52</sup>, pero no que el conocimiento se reduzca a la solución de contratiempos prácticos y que la verdad sea el producto de la utilidad y del confort<sup>53</sup>. 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 pleno éxito. Así, ni en TT (1923)

---

<sup>48</sup> Sólo al final de sus años Ortega reconoce que el pragmatismo ha sido una de las grandes filosofías de la primera mitad del siglo (Cfr. MSF, *Revista de Occidente*, 3 (1980), p. 15); pues hasta entonces, sus escasas referencias a él casi siempre fueron despectivas. Sin embargo, a nuestro juicio, Ortega tuvo muy en cuenta a los pragmatistas, aunque con una discreción mayor de la que habitualmente proporcionó al resto de sus fuentes. Primero Ortega discutió veladamente con Peirce y con James en IP, y luego con Dewey en QF y en IPL. En este sentido, que Ortega no aceptara acriticamente las ideas de los pragmatistas, sino que muy al contrario se esforzara en su “centrifugado”, en absoluto invalida las sospechas acerca de su presunto pragmatismo, ya que en tal caso Ortega hizo con Peirce, James y Dewey lo mismo que ellos hicieran antes entre sí con sus respectivas doctrinas. Primero ocurrió que James hizo una tergiversación psicologista del pragmatismo de Peirce, quien de inmediato abandonó dicho nombre para referirse a su filosofía. Luego sucedió que Dewey 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. Así pues, a nuestro parecer, Ortega hizo en el viejo continente lo mismo que aquéllos en el nuevo, mas en silencio y con soberana libertad y autonomía intelectual, ya que no sólo criticó a James por los excesos de su psicologismo, sino además a Dewey por las exageraciones de su funcionalismo, logrando un pragmatismo “centrifugado” nada estridente y además fuertemente entroncado en la tradición filosófica europea. Si a Peirce el realismo de Escoto le fermentó en pragmatismo con la ayuda de Kant, y a James el empirismo con la de Bergson, y a Dewey el idealismo con la de Darwin; a Ortega le fermentó en pragmatismo la máxima “actualidad” del Ser (Aristóteles), el carácter “relacional” del pensamiento (Descartes), el valor ontológico de lo posible (Leibniz), el sujeto transcendental (Kant), el poder ejecutivo de la conciencia (Fichte), el carácter histórico e inesencial (Dilthey) y circunstancial y excéntrico (Heidegger) del hombre, y el acceso preintelectual e inmediato a la realidad (Husserl). Con lo cual, el presunto pragmatismo de Ortega, además de una ecuanimidad que no tienen James ni Dewey, que no supieron unir y subsumir la teoría y la práctica sin incurrir en su confusión y disolución, goza de un profundo arraigo en la tradición filosófica de Occidente, el cual pone de relieve su talla enorme como filósofo capaz de innovar sin romper, de superar sin olvidar y además de ser pragmático sin ser práctico y utilitarista, extremos estos últimos en los que quizás Graham, que ha insistido en exceso en la influencia de James, no ha reparado suficientemente.

<sup>49</sup> Cfr. PV, *Oc83*, II, 20.

<sup>50</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, 392.

<sup>51</sup> Cfr. IP, *Oc83*, XII, 429 y ss.

<sup>52</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, 323.

<sup>53</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, 296 y ss.

ni en QF (1930) Ortega dio con la tecla para saber cómo unir sin confundir, y subsumir sin diluir magnitudes tan heterogéneas como aquéllas<sup>54</sup>.

La *tercera y última etapa* de su relación con el pragmatismo arranca tras el anuncio de una "segunda navegación". Esta vez Ortega se echó a la mar con un descubrimiento de capital importancia: la "vida de cada uno" es la "realidad radical"; con la misma "resolución de verdad" que lo había mantenido a flote en la "primera navegación", a pesar de los flirteos con los escepticismos contemporáneos; y con el mismo deseo de unir el carácter irreductible e independiente de la verdad con el carácter práctico del conocimiento y con el carácter menesteroso e indigente de la vida, que lo había alentado desde el comienzo de su carrera.

Durante estos veinticinco años, antes, durante y después del exilio, Ortega irá imprimiendo a su reflexión, siempre de manera queda, eso que aquí hemos llamado la "impronta" pragmática de su filosofía. De modo que en los trabajos de esta época, tan accidentada como fructífera, Ortega irá componiendo su pensamiento a partir de los tres principios pragmáticos ya mencionados, los cuales no son una especie de dolmen colosal, como si cada uno de ellos fuera un macizo 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, encajadas unas con otras más con la paciencia de un orfebre que no con la fuerza 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 uno de estos principios pragmáticos, cuando nos acercamos a ellos, 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.

<sup>54</sup> A la pericia que hemos visto que Ortega hubo de gastar en TT y en el subsiguiente artículo DRA, con el fin de unir teoría y práctica sin incurrir por ello en los excesos del pragmatismo, hemos de sumar ahora la acrobacia que se vio obligado a hacer en QF, esta vez con el propósito específico de admitir que el "problema" es el núcleo del conocimiento sin tener que aceptar que la teoría es netamente práctica. He aquí que Ortega sólo pudo admitir el carácter "problemático" del conocimiento en la medida en que el "problema" participara tanto de su condición teórica como de su condición práctica. Por tanto, Ortega estuvo obligado a distinguir entre el "problema práctico", que consiste en hacer que sea lo que no es pero conviene que sea (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 322); y el "problema teórico", que consiste en estar a vueltas con la "tragedia ontológica" de las cosas, que están ahí sin aparente razón de ser (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 323). Una cosa era admitir la preeminencia (pragmática) del "problema" sobre la verdad: la ciencia, consiente Ortega, es un sistema de "problemas" de limitada variación (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 321); y otra distinta aceptar que en el "problema" se fusionen (pragmáticamente) ámbitos irremediamente heterogéneos entre sí, como son el teórico y el práctico.

No obstante, esta “filigrana” tiene una “puntada” de máxima importancia, y fue dada en 1939<sup>55</sup>. 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 aquélla en ésta, dejando así 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<sup>56</sup>, diremos nosotros de las “creencias” que son una especie de “centauro epistemológico” que tienen media porción inmersa en la teoría y otra trascendiendo de ella.

Así pues, en primer lugar, la “impronta” pragmática del “nivel de radicalismo” de su filosofía, que se nos hace especialmente explícita en su “pensar contra” Descartes y 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 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<sup>57</sup>.

En segundo lugar, la “impronta” pragmática de su idea del Pensar, que se nos hace especialmente explícita en su “pensar contra” Aristóteles y Leibniz, tam-

<sup>55</sup> En EA, a los diez años de QF, Ortega intentaría de nuevo unir *teoría y práctica, vida activa y vida contemplativa*; mas esta vez con éxito. Desde hacía tiempo Ortega estaba persuadido de que la única manera de evitar el extremo del idealismo y su desdén hacia la práctica, y del practicismismo 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” (Cfr. EA, *Oe83*, V, 304). 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 la causa de que, en cambio, en EA tuviera éxito es que ya disponía de él. Así, en esta ocasión, cuando se pone manos a la obra, Ortega tiene muy perfilada las nociones de “creencia” y de “idea”, a las cuales, entre 1935 y 1940, les ha dado un acusado giro pragmático; y la distinción entre “ensimismamiento”, “acción” y “alteración”, la cual, no obstante, aunque presentada al filo de los años cuarenta, viene de su crítica a Pío Baroja a mediados de los años diez, por no distinguir suficientemente entre pragmatismo –el hombre como “haz de acciones”– y practicismismo –la “acción por la acción” como modelo ideal de vida–.

<sup>56</sup> Cfr. MT, *Oe83*, V, 337.

<sup>57</sup> Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, 262.

bién 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<sup>58</sup>. 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.

En tercer lugar, la "impronta" pragmática de su idea del Ser en lo sustancial la hemos enunciado 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" interrelacional. 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 muñón de un cuerpo que no hay, el accidente de una "no-sustancia" que es sí mismo. ●

<sup>58</sup> Así es cómo Ortega confeccionó una especie de esquema tripartito o trisecucional como dato antropológico y epistemológico esencial y definitivo de su filosofía. 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 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" (Cfr. EA, *Oc*83, V, 308).