

«Marta y María»: Ortega y el dualismo. Aproximación a la noción pragmática de «creencia»

EDUARDO ARMENTEROS CUARTANGO*

Resumen: Por medio del estudio de la noción de «creencia» descubrimos de qué modo Ortega consiguió que la *vida contemplativa* (María) y la *vida activa* (Marta) quedaran armónicamente engarzadas en la «vida de cada uno», solucionando así uno de los dualismos más recientemente enquistados en la tradición filosófica de Occidente. Tanto por su *pathos* antidualista como por sus maneras antifundamentalistas, Ortega se nos revela como el autor de una filosofía de cuño intensamente pragmático, tanto más evidente cuanto más nos internamos en su «segunda navegación».

Palabras clave: Dualismo, praxis, teoría, pragmatismo, creencia, Ortega y Gasset.

Abstract: Thanks to the study of the notion of «creencia» we discover Ortega's way of fusing *contemplative life* and *active life* harmoniously together in the «vida de cada uno», thus resolving one of the most important dualisms of Western Philosophy. In was both by his antidualism as by his antifundamentalist strategy, that Ortega proved to be a very intense pragmatist philosophy author, especially in the period of the «segunda navegación».

Keywords: Dualism, praxis, theory, pragmatism, belief, Ortega y Gasset.

1. Introducción

Visto desde el hipocentro de su filosofía, Ortega se nos muestra como un reformador radical de la ontología tradicional¹. Para ello hubo de proceder a la revocación del carácter absoluto de

Fecha de recepción: 5 enero 2006. Fecha de aceptación: 4 julio 2006.

* Dirección: Europa Internacional School, Ctra. Sevilla-Huelva km. 558. ESPARTINAS (Sevilla). E-mail: eduardoarmenteros@europaschool.org. Autor de trabajos como «Del principio de 'razón suficiente' de Leibniz a la noción pragmática de 'real imposible' de Ortega» (2006) y «Retazos de una 'gigantomaquia': Ortega versus Descartes» (2006).

1 Dicho *grosso modo*, acerca de cuál sea la envergadura de dicha reforma, cabe pensar que Ortega o bien permaneció en el interior de la metafísica tradicional, porque al proponer que la «vida de cada uno» es la «realidad radical» sólo fue un «doméstico reformador» de la genérica noción del Ser como sustancia; o bien que procedió a su entera refundación, porque al sostener que la «vida de cada uno» es radicalmente insustancial apuntó una idea de Ser diversa de la convencional. A nuestro juicio, y teniendo en cuenta que el carácter sustancial del Ser para Ortega no era «evidente» ni tampoco «necesario», sino sólo una «creencia», puesta al descubierto por el ímprobo trabajo de la «razón histórica», y no más, es plausible entender su filosofía como un intento de renovar en toda regla la ontología occidental. Como ya indicaremos, en lo que al desmontaje del carácter absoluto de los principios se refiere, tanto *Idea de principio en Leibniz* como su anejo «Sobre el optimismo en Leibniz» son de capital importancia, pues en ellos Ortega declaró que una «creencia» era para Aristóteles el «principio de los sentidos», en el cual se fundaba el principio de identidad; para Descartes la concepción del Ser como «cosa», en la cual descansaba el proverbial optimismo ontológico de la metafísica tradicional; y para Leibniz el carácter inteligible del Ser, en virtud del cual lo real participaba del principio de razón suficiente.

los principios y al 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, convirtiendo así su filosofía en una suerte de vitalismo que, por llevar ínsito la necesidad, hace que todo sea *prágmata* y tenga «oriundez utilitaria» (VIII: IPL, 262)².

Por lo que a la vertiente epistemológica de dicha reforma se refiere, nuestra idea es que si la «razón histórica» fue un instrumento suficientemente útil para que Ortega pudiera revocar el carácter absoluto de los principios, se debe principalmente a los tres motivos pragmáticos que encontramos en ella. Primero: para Ortega el Pensar es un tipo de «hacer» al que el hombre se entrega cuando no sabe lo que «hacer» con las cosas (XII: LM, 61; XII: RHBA, 193). Segundo: Ortega estudia lo que es el conocimiento desde el problema decisivo que para él es la definición de la «vida de cada uno» (XII: LM, 97), engarzando el pensamiento a la vida a través de las «creencias», que son las «ideas» que somos (V: IC, 384). Tercero: el hombre no piensa como respuesta a una «duda» de cariz intelectual sino como reacción a la «perplejidad» o «duda» de índole práctica que sobreviene cuando éste no sabe a qué atenerse con su vida (VII: IPL, 267).

Centrándonos en el segundo de estos motivos, revisaremos los episodios más relevantes de lo que a Ortega le pasó con las «creencias», constatando en primer lugar cómo, ocupado en el problema de la verdad, consideró que las «creencias» eran un fenómeno de la pura conciencia y por completo ajenas al ámbito de la praxis (1915-1916); y en segundo lugar cómo, afanado en el problema de la vida, pensó que éstas eran un fenómeno peculiarmente pragmático (1935-1947), por cuyo medio superar la plurisecular dicotomía entre teoría y práctica, sin incurrir *a fortiori* en la improcedente reducción de una en otra, tal y como idealistas y pragmatistas venían haciendo³.

-
- 2 Puesto que en el momento de redacción de este artículo todavía no está íntegramente publicada la nueva edición de J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, a cargo de la Fundación Ortega y Gasset (Madrid: Taurus, 2004), citamos con arreglo a J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, a cargo de P. Garagorri (Madrid: Revista de Occidente y Alianza Editorial, 1983). En lo sucesivo, nuestras referencias a los escritos de Ortega serán así: primero, en romanos el volumen de *Obras Completas*; segundo, el título abreviado del escrito al que pertenece el texto citado; y tercero, en arábigos su correspondiente paginación. He aquí la nomenclatura de los libros y artículos de Ortega empleada en nuestras referencias: *Adán en el paraíso* (AP), *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y demiurgia* (PTD), *Del optimismo en Leibniz* (DOL), *El mito del hombre allende la técnica* (MHAT), *El tema de nuestro tiempo* (TNT), *Ensimismamiento y alteración* (EA), *Ensayo de estética a manera de prólogo* (EEAM), *Filosofía pura* (FP), *Historia como sistema* (HS), *Idea de principio en Leibniz* (IPL), *Ideas sobre Pío Baroja* (IPB), *Ideas y creencias* (IC), *Investigaciones Psicológicas* (IP), *La rebelión de las masas* (RM), *Lecciones de Metafísica* (LM), *Meditación de Europa* (ME), *Meditaciones del Quijote* (MQ), *Meditación de la técnica* (MT), *Origen y epílogo de la filosofía* (OEF), *Para dos revistas argentinas* (DRA), *Pasado y porvenir del hombre actual* (PPHA), *Por qué se vuelve a la filosofía* (PVF), *Prólogo para alemanes* (PA), *Qué es filosofía* (QF), *Sobre la razón histórica* (Buenos Aires, 1940: RHBA; y Lisboa, 1944: RHL), *Una interpretación de la historia universal* (IHU), *Verdad y perspectiva* (VP).
- 3 Según nuestro parecer, Ortega tuvo el *pathos* antidualista que enfáticamente caracterizó a los pragmatistas. Sabemos que el pragmatismo no fue en sus comienzos una «escuela» filosófica integrada por autores con una misma doctrina, sino más bien un «territorio» habitado por intelectuales distintos entre sí que compartían, no obstante, una común «sensibilidad», cuya característica primordial era el antifundamentalismo como manera de superar el dualismo. Visto con suficiente perspectiva, fácilmente puede apreciarse cómo Ortega, que puso gran empeño en eludir las contraposiciones de sujeto y objeto, alma y cuerpo, yo y circunstancia, naturaleza e historia, vida y razón, teoría y práctica... avanzó tras la enseñanza filosófica de la unidad. Así nos consta que en pocos años pasó del vitalismo «anticultural» nietzscheano al culturalismo «antivital» germano, del cual también desertó. Quizás Ortega: primero, pensara que no se trataba de establecerse en uno de estos dos extremos: ni sólo Nietzsche y el vitalismo, ni sólo Kant y el idealismo; segundo, aceptara el reto propuesto por los pragmatistas de pensar la realidad más allá de cualquier forma de encallecido dualismo, aun teniendo para ello que prescindir del entramado de principios teóricos con arreglo al cual la propia realidad había sido concebida en términos de contraposiciones insalvables; y tercero, llegara a la conclusión de que no había, pues, que «solucionar» tales dicotomías, sino que más bien trabajar en su «disolución», sustrayéndoles el «suelo intelectual» en

Dadas las trazas con las que Ortega afrontó esta diatriba entre teoría y práctica, sospechamos que su vocación filosófica tuvo una índole pragmática, tan intensa en su fondo como discreta en sus formas, seguramente surgida, entre otros motivos, de la crítica al idealismo, igual que sucediera a Peirce, James y Dewey, con cuyas filosofías, de hecho, pensamos nosotros, se confrontó «elusiva» y «veladamente» al menos en dos ocasiones⁴. Concretando dicha índole en el asunto

donde habían surgido, para desenmascarar así su fingida problematización, según él, carente de fundamento alguno en la nuda realidad. De hecho, durante años, como un dato constante en su carrera, puede verse a Ortega no queriendo ser epistemológicamente ni racionalista ni escéptico, y ontológicamente ni realista ni idealista; y también con la pretensión de instalarse en un vigoroso y no ecléctico justo medio; es decir, en algún lugar filosófico que él trató denodadamente de descubrir, con la esperanza de ser el inaugurador de una nueva etapa de la filosofía, o mejor, de ser su radical refundador. En nuestra opinión, ello sólo fue posible gracias al reemplazo de la «cosa» como categoría ontológica fundamental por la no-«cosa». Ortega pasó del modelo en el que las «cosas» yacen yuxtapuestas a otro en el que la unidad mínima de ser es la interacción insustancial y sumamente «ágil» y «nerviosa». En nuestra opinión, 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.

- 4 Habida cuenta de las pocas menciones de Ortega a los pragmatistas (apenas una veintena) y de que éstas casi siempre fueron despectivas (pues nunca aceptó el utilitarismo como criterio de verdad), nuestro intento de evidenciar el pragmatismo de su filosofía puede parecer desmedido. No en vano, hemos de reconocer que la mayoría de los estudiosos no relaciona a Ortega con el pragmatismo, sino principalmente con el vitalismo, existencialismo, historicismo y el idealismo.... En nuestro caso, ha sido J. T. Graham quien a mediados de los noventa nos puso tras la pista del presunto pragmatismo de Ortega (*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 Síntesis in Postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001). Según Graham, Ortega tuvo conocimiento directo y continuo de James y Dewey, cuyas principales obras leyó traducidas al francés, alemán y español (1994: 147). A propósito de este hallazgo, nuestra idea es que Ortega, además de las consabidas fuentes «continentales» (germánicas: Kant, Hegel, Fichte, Goethe, Dilthey, Husserl, Heidegger...) y de las menos conocidas fuentes «meridionales» (italianas: Croce y Vico; y francesas: Descartes y Bergson), también tuvo otras apenas conocidas, quizás porque las usó con más sigilo que las anteriores, que fueron las «transatlánticas» (norteamericanas: Peirce, James y Dewey). En nuestra opinión, Ortega conversó «elusivamente» con Peirce y James en IP, y con Dewey en QF y en IPL. Un dato importante en favor de esta tesis es que Ortega y los pragmatistas, además de la misma motivación inicial (la superación del idealismo por la vía del antifundamentalismo) compartieron en gran parte la misma urdimbre filosófica. Así pues, nos conviene recordar que el pragmatismo, aunque nacido en Norteamérica, hunde sus raíces en Europa y está profundamente entroncado en el debate de la modernidad acerca de la naturaleza del conocimiento y de su relación con la acción humana; y más en concreto en la serie de reacciones críticas que sucedieron en Europa tras la Ilustración. De hecho, en general, nadie duda de los débitos de los pragmatistas con la filosofía europea; pero a la hora de concretar esto cada autor lo explica con matices propios, todos los cuales, en este caso, son muy provechosos, pues nos permiten comprobar hasta qué punto la gama entera de las posibles raíces europeas del pragmatismo eran también posiciones filosóficas conocidas y/o asumidas por Ortega. Así, sabemos que, en primer lugar, según R. del Castillo, el pragmatismo es una crítica al idealismo trascendental de Kant hecha desde el romanticismo y el naturalismo darwinista (Cfr. *Conocimiento y acción*. Madrid: UNED, 1995, p. 192); en segundo lugar que, según J. L. Villacañas, son muy grandes las coincidencias de la filosofía de James con lo dicho por Nietzsche en *La genealogía de la moral (Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal, 1997, p. 142), y además que el propio James se equivocó al apuntar su pragmatismo a la tradición empirista, ya que de no haber tenido una visión tan sesgada del idealismo trascendental podría haber obtenido de Kant mucha limpieza y rigor conceptual, que es lo que, a nuestro juicio, Ortega precisamente consiguió; en tercer lugar que, según J. Passmore, el pragmatismo está asociado con el fermento antintelectual surgido en Europa en contra del ideal cartesiano, en concreto con el voluntarismo de Schopenhauer, el neokantismo de Lange, la filosofía del «como si» de Vaihinger, la «poetización» de la razón de Nietzsche y la filosofía de la vida de Bergson (*Cien años de filosofía*. Madrid: Alianza, 1981, p. 97). El parentesco, fácilmente reconocible, de estos datos, así rápidamente apuntados, con la filosofía de Ortega, a la cual es posible atribuir una suerte de «variopinto poligenismo intelectual», hace muy plausible la conclusión de que aquello que los norteamericanos realizaron en su continente con el idealismo europeo es análogo a lo que Ortega hizo en España con la filosofía alemana, aunque evidentemente a su manera, puesto que él no aceptó acríticamente las tesis de Peirce, James y Dewey, sino que las «centrifugó» para ver qué tenían, tanto en su epistemología como en su ontología, de verdad y de error (VII: QF 303; VIII: IPL, 81).

particular de las «creencias», nuestra idea es que la «ejecutividad», que con compostura idealista Ortega primero les atribuyó, al cabo del tiempo evolucionó de una manera tal que, en el marco de una ontología que define el Ser como puro e insustancial «quehacer», hizo de ellas un fenómeno peculiarmente pragmático, en el que María –*vida contemplativa*– y Marta –*vida activa*– (VII: QF, 328) quedaban debidamente reconciliadas, mas de una forma distinta, veremos que más ponderada, a como James y Dewey habían resuelto en el psicologismo y funcionalismo de sus respectivas filosofías.

2. Las «creencias» como solución al escepticismo subjetivista

Buscando un espacio epistemológico distinto del idealismo y del escepticismo⁵, al filo de 1916 Ortega se ocupó por primera vez de las «creencias» en IP. En esta época Ortega manifestó gran empeño en invalidar el escepticismo filosófico, al que en ningún caso quería ir a parar, ya que la verdad, según él, era algo en todo punto imprescindible para que el ejercicio de la ciencia, en cuanto notabilísima provincia del imperio de la cultura, no se convirtiera en algo ficticio y hueco (XII: IP, 413)⁶.

En este sentido, conviene recordar, una cosa es que Ortega criticara el idealismo, entre otras razones por la impostura de lo que dio en llamar el «intelectualismo» y el «culturalismo» filosóficos⁷, y otra que en pro de su original vitalismo ignorara el enorme valor que la cultura tiene para el hombre, extremo al que en absoluto se arrimó, ya que de ella Ortega llegó a pensar que era una especie de «tabla de salvación» imprescindible para el hombre en el «naufragio» que es su vida. Por tanto, y a tenor de la sustancial importancia que la ciencia tenía para la cultura y ésta a

-
- 5 Como hemos apuntado antes, epistemológicamente Ortega no quiso ser idealista ni escéptico, de ahí que revisara críticamente sus respectivas tesis. Esto resulta claramente observable en VP, del cual resaltamos en primer lugar que Ortega había asociado el pragmatismo a lo útil y lo conveniente, de ahí que lo critique y además reclame la vigencia de un pensamiento «puro» e «inútil», rebelándose contra la reducción pragmática del «político»: si el pragmatismo consiste en un mero «practicismo», éste epistemológicamente queda descartado; en segundo lugar que Ortega, a pesar de su reivindicación de un pensamiento «puro» e «inútil», no invocó idealismo alguno, ya que su vía era 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 relativismo; y en tercer lugar que Ortega no solo conservó su aprecio a la razón, como legado de su paso por el idealismo, sino que además otorgó calidades epistemológicas al corazón y a la perspectiva de los sentidos.
- 6 Aunque sintió fascinación por el momento fundacional de la filosofía, en el que Parménides, Platón y Aristóteles inventaron los grandes términos de nuestra tradición intelectual, en su intento de refundar la ontología, y pese a que las palabras de siempre no se ajustaban a sus novedosas ideas, Ortega no fue un autor especialmente pródigo en el «adámico oficio» de poner nombre a las «cosas» a medida que son descubiertas (IX: ME, 271); sino que prefirió usar las palabras de siempre, aunque sometiéndolas a una profunda mutación semántica. Así, puede deducirse que la verdad para Ortega, ya en estas fechas, sólo era una especie de idea reguladora o postulado fundamental de la ciencia. Con ademán idealista, Ortega hizo valer la verdad frente a la amenaza del escepticismo; mas su verdad no era la verdad idealista en la que creyó antaño. Ortega se estableció en el angosto margen que resulta de negar la existencia de la verdad absoluta y la inexistencia de cualquier verdad. Para Ortega, una cosa era que la verdad no fuera una evidencia indubitable o un teorema probado racionalmente, sino una «suposición» necesaria, y otra diversa que fuera construcción absoluta del sujeto. En paralelo a esta sigilosa torsión semántica de la palabra verdad, Ortega también hizo otra equivalente al término vida y ser, como ya hemos anotado antes.
- 7 En efecto, aunque Ortega ha hecho cuestión del idealismo, es innegable que su sombra planea sobre su filosofía, y más en concreto sobre su idea de cultura, la cual estuvo dispuesto a *kenotizar*, como hizo con su idea de verdad, pero nunca a aniquilar. Por tanto, una cosa es que criticara los excesos del «culturalismo» (I: MQ, 318), y otra muy diversa que incurriera en el menosprecio de la cultura como tal. De hecho, en apenas unos años, Ortega explicaría que la cultura surge a instancias de la vida, como respuesta del hombre a su propia insuficiencia (III: TNT, 163), mas nunca que, carente de toda consistencia, se diluye en la misma vida que la suscita.

su vez para el hombre en general, la negación de la verdad implicaba, a juicio de Ortega, no solo la imposibilidad de la cultura sino también del propio hombre⁸. De ahí que el triunfo del escepticismo, especialmente del subjetivismo y del relativismo imperantes en su tiempo (XII: IP, 414), para Ortega no sólo fuera una cuestión epistemológica sino también un problema antropológico y finalmente, incluso, ontológico⁹.

Así pues, habida cuenta de lo mucho que pendía de la verdad, Ortega decidió enfrentarse al escepticismo con la intención de acabar intelectualmente con él. Para ello tenía que demostrar: primero, que el subjetivismo y el relativismo eran la misma cosa, ya que uno y otro hacían depender el carácter de la verdad de la constitución del sujeto que conoce (XII: IP, 419); segundo, que todo subjetivismo y relativismo era una forma de escepticismo; y tercero, que el escepticismo, que es una teoría y nada parecido a un estado de ánimo o tono vital, era una proposición absurda (XII: IP, 422).

a) *El escepticismo es absurdo*

Aunque comenzara careándose con el primero de los tropos de Agrippa (sobre la disonancia de opiniones¹⁰), Ortega aglutinó el grueso de su argumentación entorno al segundo (sobre el esencial carácter relativo del conocimiento), el cual, dice él, tiene una fuerza de objeción epistémica muy fuerte, derivada del carácter intrínsecamente subjetivo y por tanto relativo del propio conocimiento, dado que éste nace y muere en el sujeto (XII: IP, 417). A tenor de este carácter ineludiblemente subjetivo, ser verdad, piensa Ortega, es parecernoslo, de ahí que el conocimiento siempre sea el tránsito de una «creencia» a otra, trazando una especie de círculo irrompible según el cual hacemos de nuestro sueño de ayer el juez de nuestro sueño de hoy (XII: IP, 419). El conocimiento, admite Ortega, nos hace presidiarios de nosotros mismos (XII: IP, 433).

Como puede observarse, en el arranque de su crítica Ortega centró la atención en el momento en el que el idealismo se hace «modernidad superlativa» en esa forma de subjetivismo y de relativismo contemporáneos que es el psicologismo (XII: IP, 433), en la cual, yendo más allá del idealismo, los filósofos habían desabrochado el Ser y el Pensar, acabando así con la posibilidad de que exista

8 Se trata de dos tesis distintas pero concatenadas entre sí. Primera: de la ciencia depende la cultura. Según Ortega, la imbricación de la ciencia y la cultura era tal, que la crisis de la una había desencadenado la crisis de la otra. Desde que la fe en la razón estaba en crisis, el hombre y la civilización occidentales también lo están (IX: PPHA, 661). La «creencia» en la racionalidad científica era la base de la cultura. Segunda: de la cultura depende el hombre. Recuérdese cómo Ortega terminó concibiendo al hombre a la manera de un «real imposible» que habita, a duras penas en un mundo que no es el suyo, gracias al carácter «ortopédico» de la cultura (IX: MHAT, 617).

9 Una de las consecuencias de su crítica al idealismo es la invalidación de la verdad «crónica», y por tanto de la metafísica como aquella ocupación intelectual que versa sobre una abstracción realmente inexistente llamada Ser. Ortega engastó el tradicional problema del Ser en la «vida de cada uno» como «realidad radical». De ahí que los pasajes más brillantes de su ontología sean aquellos en los que da forma a su teoría de la vida, hablando de la conciliación de la *vida activa* y la *vida contemplativa* para referirse al dualismo entre práctica y teoría, del hombre como «real imposible» para criticar el optimismo del Ser y exponer su modelo ontológico del Ser como ensayo de sí mismo...

10 Según Ortega, aunque causa impacto emocional, este tropo tiene poca fuerza teórica (XII: IP, 416), ya que si el hombre sabe que dos opiniones antitéticas no pueden ser verdad, eso significa que también sabe que la verdad es una y que su muchedumbre es un error (XII: IP 417). Por tanto, concluye Ortega, de la divergencia de opiniones no se sigue el escepticismo (XII: IP, 418). Más aún, el problema no es, dada la diversidad de opiniones, cómo es posible la existencia de la verdad, sino al contrario, dado que la verdad es una, cómo es posible la diversidad de opiniones (XII: IP, 418). Quince años más tarde Ortega planteará «crónicamente» en contra del historicismo lo que ahora plantea «crónicamente» en contra del subjetivismo en general (VII: QF, 277).

verdad alguna. Como réplica a estos desvaríos del subjetivismo, Ortega advierte que una cosa es que en el racionalismo inaugurado por 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 en nombre de la verdad de los modernos se enajene a la realidad de toda independencia respecto del sujeto, que ésta se agote en el «impulso subjetivo» de quien conoce (XII: IP, 438) y que por tanto dependa única y exclusivamente de él (XII: IP, 422).

La clave para refutar el escepticismo, explica Ortega, no estriba en hallar una verdad que posea el privilegio de ser fundamento de sí misma, de manera que quien la niegue esté afirmándola y por tanto invalidando su propia negación, ya que al escéptico, que no cree que la verdad existe, no le importa incurrir en el principio de contradicción (XII: IP, 423). Muy al contrario, para rebatir el escepticismo, aclara Ortega, hay que remontarse más atrás, al imperio del sentido, en cuyos límites están las provincias de la verdad, la falsedad y la duda (XII: IP, 424). Es decir, el escepticismo sólo se aniquila por ser o no una proposición con sentido (XII: IP, 425), y es que al sentido es lo único a lo que el escéptico no puede renunciar, pues no puede ocurrir, argumenta Ortega, que cuando éste piense «A» esté pensando «B», y que cuando entienda un sentido sea otro el que está entendiendo (XII: IP, 427). Así, igual que «y pero no» ni es verdadero ni es falso ni es dudoso, porque sencillamente carece de sentido (XII: IP, 424), el escepticismo, que pretende ser a fin de cuentas «verdad de la verdad» o «teoría de la verdad», 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 (XII: IP, 428). El escepticismo, pues, sentencia Ortega, es un contrasentido, y por tanto no es verdadero ni falso ni dudoso siquiera. Es absurdo.

b) *El subjetivismo es una forma de escepticismo*

Pero en la articulación de su argumentación en pro de la verdad, Ortega ha identificado el subjetivismo con el relativismo y con el escepticismo; y es por eso que antes de dejar zanjada la cuestión efectuara la comprobación de que el subjetivismo es lo mismo que el escepticismo (XII: IP, 429). Así fue cómo de camino a comprobar que el subjetivismo es un género de escepticismo absoluto, Ortega incorporó el tema de las «creencias» a su filosofía. Enunciado sumariamente, lo que Ortega hizo fue otorgar a las «creencias», siendo éstas algo previo a los «juicios», la propiedad de la verdad y de la falsedad, que tradicionalmente éstos habían tenido; de manera que retranscurrió el problema del conocimiento y de la verdad al terreno de las «creencias», en el que veladamente coincidió, ya veremos de qué manera y hasta qué punto, con Peirce y con James.

En primer lugar, vemos que Ortega aceptó y criticó en partes iguales la teoría tradicional del «juicio». Por un lado, admitió que la verdad y la falsedad son cualidades epistemológicas y no ontológicas (XII: IP, 429); es decir, que las cosas de suyo no son verdaderas o falsas, sino que la verdad y la falsedad son propiedad de una determinada forma de conciencia que es el «juicio». Mas por el otro, Ortega se negó a admitir que cualquier acto de afirmación o de negación fuera *ipso facto* un «juicio»; de ahí que decidiera asumir la diferencia entre «juicios» y «asunciones» (o *Annahmen*) establecida por Meinong (XII: IP, 429), y que al hilo de ella hiciera ver críticamente que sólo es un «juicio» aquél acto de afirmación o de negación que goza además de un género específico de «ejecutividad» o «eficacia última» (XII: IP, 430). Por tanto, 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 que tiene cada una es diverso, pues en el segundo caso (ejemplo de «asunción») las mismas palabras del primero, dice Ortega, pierden el valor ejecutivo de que gozan cuando éstas son aseveradas por sí solas en la primera sentencia (ejemplo «juicio»). Tanto en la «asunción» como en el «juicio», aclara Ortega, puede afirmarse y negarse el mismo contenido objetivo, pero a aquélla le falta el género de «eficacia última» que éste posee. La «asunción» viene a ser, concluye Ortega, como la sombra y el hueco de un «juicio» (XII: IP, 430).

En segundo lugar, eso que distingue, en última instancia, a la «asunción» del «juicio», aclara Ortega, es la «convicción» o «creencia» (XII: IP, 430). Este género de «eficacia última» 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»; es decir, algo distinto de nuestra «mentalidad». «Crear es creer que a mi conciencia le corresponde un ser» (XII: IP, 430). Aunque la palabra «ser», pensaba Ortega, está erizada de equívocos, en esta ocasión le parece suficiente decir que «ser» significa «esa realidad que hace de las cosas cosas y de la realidad realidad, en virtud de la cual, las cosas y la realidad no consisten en meras ficciones y no dependen de una subjetividad» (XII: IP, 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 algo que vive por sí, independiente de mi acto de creer. Como el color es el correlato de la vista, el ser es el correlato de la «creencia». A partir de aquí, una vez liberada del fatal subjetivismo que la atenazaba, es cuando Ortega asigna a la «creencia» la cualidad epistemológica, anteriormente perteneciente al «juicio», de ser verdadero o falso (XII: IP, 431). Según Ortega, 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, añade Ortega, lo llamamos también conocimiento: «Yo conozco una cosa cuando creo que mis proposiciones sobre ella son verdaderas» (XII: IP, 433).

En tercer lugar, si la verdad es la «creencia» de que a una proposición le corresponde algo transconsciente, el subjetivismo, dice 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 puro contrasentido. Si el escepticismo incurría en el enorme error de ser una teoría (de la verdad) cuando lo que persigue es la negación de las condiciones constitutivas de toda teoría, el subjetivismo, añade Ortega, incurre en el enorme error de decir que algo es una verdad «para mí» sin ser una verdad «en sí», ya que tal pretensión es radicalmente absurda, pues entre una y otra verdad, y en este punto cita al «genial Bolzano», no hay diferencia alguna (XII: IP, 435).

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

Terminado este primer análisis de la noción de «creencia» tal y como Ortega la concibió e introdujo en su filosofía en 1916, procede hacer una provisional estimación de sus posibles convergencias y divergencias con ciertos aspectos relevantes de las filosofías de Peirce y James. Ante todo, hemos de advertir que Ortega, que siempre fue tan discreto en el manejo de sus fuentes, lo fue más aún en el de aquéllas que probablemente tuvieron una procedencia «transatlántica»; de hecho, en IP sólo hemos encontrado una mención expresa a James y ninguna a Peirce. Sin embargo, conduciéndonos con la debida cautela, igual que en su día hicieron respecto de las fuentes alemanas primero Ph. W. Silver y N. R. Orringer en el ámbito internacional y luego P. Cerezo, J. San Martín y J. L. Molinuevo en el ámbito nacional, podemos encontrar indicios suficientes

para pensar que Ortega probablemente no operó en la noción de «creencia» de espaldas a Peirce y a James¹¹.

Como veremos enseguida, una vez más la encriptada intención de Ortega fue establecerse en tierra de nadie: ni por completo del lado de James, porque incurría en flagrante delito de subjetivismo; ni por completo del lado de Peirce, porque al cabo de tanto batallar contra Descartes y Leibniz, resultó que era más moderno de lo que en principio nos pueda parecer.

a) *Las «creencias» no son un fenómeno de la praxis*

Ciñéndonos a lo que ahora nos importa, la clave de todas las demás diferencias respecto de James es que Ortega no dio a las «creencias» antes un carácter práctico y luego epistemológico y ontológico, sino que, muy al contrario, en este momento las dejó estrictamente circunscritas al ámbito de lo ontológico y de lo epistemológico, y ajenas al ámbito de la actividad. Ya hemos visto cómo Ortega asoció las «creencias» al conocimiento del ser, y no a la «duda» como Peirce¹², ni

11 Ortega nunca se refirió expresamente a Dewey, a James solo tres veces (XII: IP, 417; *Meditación de nuestro tiempo*, a cargo de J. L. Molinuevo. México: FCE, 1996, pp. 45 y 134 n.; «Medio siglo de filosofía», a cargo de P. Garagorri. *Revista de Occidente*, n° 3 (1980), p. 15) y a Peirce en una ocasión (VII: QF, 310), cifras en nada comparables a los cientos de referencias a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Goethe, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger... A la vista de este dato, puede pensarse que es aventurado sospechar que la filosofía de Ortega tenga una «impronta» pragmática. Sin embargo, J. T. Graham sostiene que el pragmatismo, pese al aparente desdén que Ortega mostró casi siempre por sus tesis, es la clave que confiere unidad sistémica a su pensamiento filosófico, histórico y sociológico (1994: 149 y 177); y además que la causa de tan oscura actitud intelectual por parte de Ortega es el impacto que las nefastas consecuencias de la intervención de USA en la guerra de Cuba tuvieron en él, siendo todavía adolescente de apenas quince años (1994: 156). En cambio, por nuestra parte, y dejando a un lado la cuestión estrictamente histórica, opinamos que es el propio Ortega quien, a pesar del uso tan «discreto» que habitualmente hizo de todas sus fuentes, y no sólo de las «transatlánticas», nos «orienta» para aclarar este asunto. En una expresión empleada en 1930, a propósito del pragmatismo, en uno de los pasajes en los que más altivamente criticó la noción utilitarista de verdad y más forzosamente arremetió contra los relativismos, y luego repetida en 1947, de nuevo referida al pragmatismo, en uno de sus textos de mayor madurez, hallamos la clave para comprender lo que Ortega hizo con esta filosofía, que no fue despreciarla, como pudiera parecer a tenor de sus críticas al utilitarismo (IV: PVF, 95; VI: EEAM, 249; VII: QF, 296), sino «centrifugar» sus tesis para distinguir lo que de «profundamente verdadero y de erróneo» había en él (VII: QF, 303; VIII: IPL, 81). La verdad del pragmatismo era su insustancial ontología y el error su relativismo utilitarista. Con lo cual, aunque la «impronta» pragmática de Ortega se hace palpable en la «segunda navegación», creemos que el pragmatismo no es un imprevisto descubrimiento de la época de madurez, que lo apartara de la superación del realismo y del idealismo, y del escepticismo y del racionalismo. Muy al contrario, nos parece que su «impronta» pragmática es el resultado del «centrifugado» que hizo de sus ideas en lo que va de 1908 a 1939. Más en concreto, nuestra idea es que la faena de Ortega con las «creencias», que aquí estudiamos, constituye un capítulo importante del «centrifugado» que hizo del pragmatismo en su vertiente específicamente epistemológica. Quizás estas someras indicaciones no sean suficientes todavía para admitir una notoria «impronta» pragmática en Ortega; pero sí para hacer dudar, a quien de ello estuviera convencido, de que Ortega, a vueltas con la filosofía germana, nada tuvo que ver con el pragmatismo norteamericano. Sobre la todavía casi inédita relación de Ortega con los pragmatistas norteamericanos cfr. G. F. Pappas, «Peirce y Ortega», en *Anuario filosófico*, 1996 (29), p. 1225-1237; y D. Browning, «Dewey and Ortega on the Starting Point», en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1998 (34), p. 69-92.

12 La «convicción», dice 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 incómodo estado 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 Peirce, la «convicción» pacifica la duda, esto es, calma el nervio que aquella tanto irrita (P. Kurtz, *Filosofía norteamericana en el siglo veinte*. México: FCE, 1972, p. 60).

a la «desorientación» como James¹³. Para Ortega las «creencias» todavía eran un fenómeno de la conciencia que ponen al sujeto en inmediata relación con la realidad, y no de la praxis.

Así pues, aunque desde 1908 ya hubiera admitido que la «cosa» no es algo estanco sino un «haz de relaciones» (I: AP, 481) y desde 1916 que el hombre es un «haz de actividades» (II: IPB, 221), hasta 1924 Ortega no habría de aceptar explícitamente que el conocimiento es una «tarea» (VIII: DRA, 374), hasta 1930 que nada hay que no tenga otra naturaleza que la «funcionante» (IV: FP, 56) y hasta 1947, y de nuevo de la mano de Meinong (VIII: IPL, 258), que las «creencias» o «draomas» son «principios pragmáticos» y que todo tiene una «oriundeidad utilitaria» (VIII: IPL, 262). Pero por ahora, y aún estamos a mitad de los años diez, para Ortega 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*

Ya hemos visto cómo en su crítica del escepticismo Ortega retrotrajo el problema de la verdad al ámbito de las «creencias», en el que también Peirce y James habían acometido el problema del conocimiento antes que él. Aun a sabiendas de que de hecho no llegó a identificarse plenamente con ninguno de ellos, respecto de este asunto en particular Ortega estuvo más del lado de Peirce que de James, ya que al dar a las «creencias» un intenso carácter ontológico en absoluto quedó preso del subjetivismo por el que Peirce tan afanosamente criticara a James¹⁴.

13 James hace de la verdad una especie de «satisfacción», «conveniencia» y «bondad», basadas en su «utilidad» y «provecho». Una idea es verdadera 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 a los que vale la pena ser conducidos. 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, lo cual le hace constitutivamente carente. Así, en lo fundamental, la verdad consiste en ser prósperamente conducido mediante nuevas opiniones capaces de calmar la íntima molestia que el hombre experimenta cuando la realidad pone en crisis sus viejas opiniones, suscitando en él necesidades que no pueden satisfacer. Más adelante, cuando ya estemos instalados en la «segunda navegación», fácilmente podremos constatar hasta qué punto estas opiniones de Peirce y de James acerca del origen de la verdad pudieron influir en la teoría del conocimiento de Ortega, para quien una incómoda «perplejidad», que el hombre experimenta cuando no sabe a qué atenerse con la vida, es lo que está en la raíz de ese peculiar tipo de «quehacer» que es el conocimiento. Más aún, la misma metafísica consistirá para Ortega en subsanar la radical desorientación que padece el hombre.

14 Peirce pasa por ser el fundador del pragmatismo; sin embargo, quizás sea mejor decir que, en cuanto autor de la «máxima pragmatista», Peirce fue su punto de partida más que su auténtico fundador. Peirce urdió su máxima en el interior de una filosofía con antecedente platónico, inspiración escotista y en litigio con Kant. De una parte, elaboró una especie de ontología realista a modo de bastidor en donde tejer su pragmatismo. Desde esta concepción de la realidad, y evocando la contraposición entre escotistas y nominalistas, Peirce denunció el agotamiento de la modernidad e inauguró una nueva época caracterizada por el uso del «método científico». Mas de otra parte también recibió la influencia del *Club de los Metafísicos* y aprendió gracias a Green el vínculo que Bain había establecido entre pensamiento y acción, y gracias a Wright el vínculo darwiniano entre entendimiento y vida, y verdad y evolución; todo lo cual, pensamos nosotros, es la raíz de su extraño «ademán postmoderno», muy de manifiesto en la propensión a naturalizar el conocimiento y poner en evidencia su contingencia. Como consecuencia de ambas vertientes, en la pequeña pero muy importante área de su universo filosófico conformada por *La determinación de las creencias* y *Cómo aclarar nuestras ideas*, percibimos un atisbo de tensión interna. Así, por un lado, con ademán de filósofo subjetivista, Peirce explica que el significado de una idea es otra idea y que la distinción entre creencia y verdad es artificial; y por el otro, con maneras de filósofo objetivista, que la «realidad» es aquello independiente de la «investigación» cuyo único efecto de alcance práctico es causar «convicción» y que a consecuencia de ello la verdad no está presa de la subjetividad ni es producto del consenso. Con lo cual, dicho esto, nos resultará fácilmente comprensible: la enorme diferencia existente entre Peirce y James, ya que éste desechó el trasfondo premoderno de aquél, desarrollando además las posibilidades «postmodernas» contenidas en su máxima pragmática; y el hecho de que Ortega, por esta época en guerra contra cualquier forma de escepticismo, respecto a este asunto se situase relativamente más próximo a Peirce que a James.

Porque pensaba como Hebbel que es imposible cerrar un armario dejando la llave en su interior (XII: IP, 433), es decir, que es imposible encarcelar a la mente en sí misma, Ortega procedió a su apertura a lo transconsciente precisamente a través de las «creencias», demostrando que el subjetivismo era absolutamente absurdo. Por tanto, mientras que 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 al ser y a la verdad¹⁵.

Por otra parte, es grande el paralelismo entre el carácter transmental de las «creencias» según Ortega, que es contactar inmediatamente con la realidad, y el único efecto práctico de la realidad según Peirce, que es causar convicción en el sujeto. No en vano, ha dicho Ortega, la «creencia» es la convicción de que al contenido de conciencia le corresponde una realidad extramental. En este momento, igual que Peirce, observamos que Ortega sostiene, gracias a la «creencia», la correlación entre Ser y Pensar, y que al menos implícitamente admite la noción peirciana de realidad, según la cual su principal atributo consiste en crear convicción intelectual en el sujeto.

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

En lo que al problema de la verdad se refiere, sospechamos que lo que para Peirce había sido su desafortunado punto de llegada, para Ortega fue su audaz punto de partida. Aun sin hacer ninguna mención expresa a su filosofía, nuestra opinión es que en el modo como Ortega se desenvolvió en el asunto de la correlación entre el ser y el pensar, se aprecia una especie de «elusivo» contar con Peirce.

Como es sabido, a pesar de su ímprobo esfuerzo, Peirce no consiguió demostrar racionalmente aquella evidente correlación entre el ser y el pensar que es fundamento de todos los realismos, incluido el escotista que él profesaba, y finalmente no tuvo más remedio que aceptar que dicha «evidencia» no era sino una gran «suposición» o «hipótesis fundamental», sin la cual el «método científico» que había confeccionado se venía abajo¹⁶.

15 James pasó años dividido entre el materialismo de la ciencia y el teísmo de su religión; lo cual fue una vicisitud muy costosa para él. No será, pues, una exageración afirmar que el mismo conflicto personal fue al tiempo el motivo de su enfermedad psíquica y el detonante de su definitiva orientación filosófica. Si necesitando libertad, James consideró que la decisión de ser libre era un acto de libertad, de modo que su condición de hombre libre quedaba así verificada, iguales verificaciones de otras tantas cosas, también necesarias, podría conseguir comportándose como si, de hecho, tales existiesen. La fe preliminar en un hecho ayudaba a la creación del mismo. Así es como, a raíz de la pugna entre la fe religiosa y la razón científica, James echó a rodar su pragmatismo filosófico, del cual fácilmente podemos reconocer dos rasgos principales: de una parte la intervención del factor pasional en la determinación de una verdad, y de otra la acepción de la verdad como «acontecimiento» y «orientación» producida a instancias de la necesidad humana. Dicho esto, seguramente no habrá necesidad de explicar el rechazo que el radicalismo subjetivista de James causaba en Ortega, quien por estas mismas fechas, no obstante, también había reconocido ciertas cualidades epistemológicas en la parte pasional del hombre, mas nunca en un grado tan extremo (II: VP, 20).

16 Para captar en qué medida Ortega contó elusivamente con Peirce a la hora de sortear el escollo de la verdad, conviene poner de manifiesto cómo el propósito fundamental de Peirce fue superar el desgarró que el nominalismo había ocasionado al quebrar la inteligibilidad del ser, intentando así abrochar con argumentos lógicos realidad y verdad. Para ello diseñó un método gracias al cual las convicciones no fueran efecto de ningún factor humano, sino de alguna permanencia independiente de todos pero asequible a todos por igual. Una cosa así, dice Peirce, es la «realidad». Mas llegados aquí conviene hacer dos observaciones. En primer lugar, Peirce sabía que sin la «realidad» la pretensión de objetividad de su «método científico» era imposible, con lo cual, si bien es cierto que de esta manera comenzó a poner punto final a su ademán «postmoderno», también es verdad que, más afectado por la modernidad de lo que se podría pensar, no afloró del todo su sentido escotista de la realidad, ya que a ésta sólo la consideró, y esta es la segunda observación, como la «hipótesis fundamental» de su método, la cual, para colmo, en absoluto era fácil de probar lógicamente: primero porque hacía falta la premisa auxiliar, que Peirce dio por buena, de que la percepción se produce según leyes que permiten conocer lo que las cosas son en realidad; y segundo porque la demostración de la validez de su hipótesis acerca de la

Nuestra sospecha es que Ortega al trabar la crítica en contra del escepticismo era conocedor del fracaso de Peirce, de ahí que curiosamente comenzara su argumentación en favor de la verdad justo en el punto en donde aquél la había tenido que suspender. Según Ortega, una vez demostrado el carácter absurdo del escepticismo, las tornas habían cambiado, de modo que el peso de la prueba recaía sobre éste y no sobre la verdad. Mientras que el escepticismo no pruebe su sentido, la verdad, dice Ortega, en absoluto peligra.

Para calibrar hasta qué punto es plausible que Ortega conociera a Peirce y contara con él, aunque fuera de forma «elusiva» y «velada», cabe preguntarnos si acaso su influencia no es también reconocible en ciertos aspectos muy importantes de la filosofía de Ortega ya en su «segunda navegación». En principio, podría pensarse que el edificio filosófico de Peirce carece de suficiente consistencia racional, habida cuenta de su «fracaso lógico»; pero también que Peirce, quien a pesar de su realismo escotista era bastante más moderno de lo que parece¹⁷, demostró que la «evidencia» en la que se fundamentan los realismos tradicionales no es más que una valiosísima «petición de principio», imposible de fundamentar sin invocar elementos de carácter metalógico.

¿Acaso no es esto mismo lo que Ortega hizo con Aristóteles y con Leibniz, al demostrar al primero que la evidencia del principio de identidad no tenía más fundamento que la popular confianza en los sentidos, lo cual no era sino una «creencia» (VIII: IPL, 195), y al demostrar al segundo que no había necesidad racional alguna de que la realidad tuviera un principio de razón suficiente, ya que dicha pretensión, que en el fondo no era más que otra «creencia», se alzaba sobre la improcedencia lógica de querer demostrar la correlación entre Ser y Pensar usando precisamente como premisa la propia racionalidad del Ser (VIII: DOL, 351)?

4. La reorientación pragmática de las «creencias»

Aunque sin hacer explícitamente referencia alguna a la distinción entre «juicios» y «asumpciones»¹⁸, cuando todo hacía pensar que el tema de las «creencias» estaba olvidado, Ortega se ocupó

«realidad» no podía incurrir en la improcedencia lógica de ser confirmada mediante la aceptación del propio método que la requiere como premisa. En adelante, la prioridad de Peirce será abrochar «realidad» y conocimiento, cosa que solo conseguirá a medias, ya que a la postre ni siquiera el empleo de la «máxima pragmatista» le habría de proporcionar la prueba lógica que perseguía. Por eso, y de manera muy sorprendente en un lógico de su talla, vemos a Peirce teniendo que invocar elementos de índole metalógica, con lo cual la existencia de una realidad inteligible terminó siendo una especie de «petición de principio» para él.

17 Por nuestra parte, decimos que Peirce a pesar de su ontología escotista y su crítica tan severa a las filosofías de Descartes y de Leibniz, seguramente fuera más moderno de lo que en principio parece, ya que su esfuerzo en hacer de la inteligibilidad del Ser un principio absoluto no en virtud de su carácter evidente, como era para los realistas, sino de su carácter probadamente racional, es entre otras cosas, según Ortega, lo que significa el tránsito del modo de pensar de los antiguos al modo de pensar de los modernos, esto es, el tránsito de quienes concebían la verdad de un principio como evidencia improbable a quienes conciben el principio como una verdad que requiere comprobación racional (VIII: IPL, 241). En este sentido es en el que, decimos nosotros, Peirce es más moderno de lo que parece a primera vista; justo lo contrario de lo que sucede con Ortega, quien sin ser de hecho moderno fácilmente puede parecernoslo, ya que valiéndose en este caso del fracaso lógico de Peirce, quiso poner la verdad a salvo. Mas ya sabemos que la verdad de la que él habla había sufrido una profunda mutación semántica, de modo que no es la verdad absoluta del racionalismo, sino una modesta suposición –imprescindible, eso sí– para que el hombre y la cultura se tengan en pie. Pasado el tiempo, cuando sea palmario el carácter contingente del conocimiento, Ortega hará ver que entre el principio como «evidencia» y el principio como verdad racionalmente probada, hay otra concepción más humilde del principalismo a la que él suscribe su «razón histórica» (VIII: IPL, 66).

18 Solo en IPL, a propósito de la diferencia entre «ideoma» y «draoma», Ortega hizo otra mención expresa a Meinong, igual que había hecho treinta años antes en IP, esta vez para mostrar que el «ideoma» es respecto del «draoma» lo que la «asumpción» respecto del «juicio». La «asumpción» a diferencia del «juicio» carece de «ejecutividad». El «ideoma»

de ellas nuevamente a los veinte años de haberlo hecho en IP. Como ya hemos apuntado, nuestra idea es que gracias a las «creencias» Ortega logró la unión entre la *vida contemplativa* y la *vida activa* (VII: QF, 298) evitando la disolución *a fortiori* de la praxis en la teoría, como los idealistas, y de la teoría en la praxis, como los pragmatistas.

Para ello Ortega acometió, ya en el marco de la «segunda navegación», una profunda reconsideración de la noción de «creencia», a la que paradójicamente le concedió una impronta pragmática cada vez más intensa. Como también dijimos antes, nuestra opinión es que a medida que Ortega convirtió la categoría epistemológica de *relación* en categoría ontológica, el carácter «ejecutivo» de las «creencias» fue paulatinamente mutando en carácter eminente pragmático. Veamos los jalones de esta silente maniobra.

a) *Historia como sistema*

Nada más comenzar *HS*, y a propósito de que la vida del hombre es un continuo «quehacer», Ortega distinguió en estos términos las «creencias» de las «ideas». Primero: el hombre, que se ve forzado a hacer la vida, ya que no tiene su ser acabado, antes que hacer algo tiene que decidir lo que va a hacer, pero dicha decisión es imposible si antes no posee algunas «convicciones» sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres y él mismo (VI: HS, 13). Segundo: sólo en vista de estas «creencias», sobre las que está como si del «suelo» de su vida se tratara, el hombre puede preferir una acción a otra, y puede en suma vivir, que no es sino «quehacerse» (VI: HS, 14). Tercero: este repertorio de «convicciones» no tiene una articulación plenamente lógica y además se diferencia del simple sistema de «ideas» en el hecho de que éste se agota en ser pensado mientras que aquél tiene la función de orientar el «quehacer» del hombre, que en definitiva es su vida (VI: HS, 14). Cuarto: mientras que las «ideas» son un mecanismo intelectual, las «creencias» son una «función del viviente» como tal (VI: HS, 15).

A tenor de estas primeras indicaciones, fácilmente puede observarse que a mediados de los años treinta Ortega ya estaba enfrascado en su pragmática redefinición de las «creencias», las cuales, ha dicho, son una «función del viviente». Así pues, lo que en 1916 solo era un fenómeno de conciencia, que ponía al sujeto en inmediata relación con la realidad, en 1935 empieza a ser un fenómeno de la praxis, sin que ello sea, no obstante, óbice de ningún tipo para que continúe contiguo a la realidad.

Como iremos mostrando, según Ortega intensifique el cariz pragmático de las «creencias» acaso podrá debilitarse la relación de éstas con la conciencia del individuo, llegando a ser una suerte de inconsciente colectivo, pero nunca su vínculo con la realidad; de hecho, en adelante, y por contraste con las «ideas», las «creencias» seguirán siendo aquello que el hombre juzga, quizás de manera un tanto impremeditada, que es indubitablemente real.

De momento, vemos que Ortega, al hablar del carácter pragmático de las «creencias», no es demasiado explícito, y que en *HS* se limita a apuntar que las «creencias», además de una función imprescindible para el desenvolvimiento del hombre, no son simplemente una cosa de índole intelectual. Dada la vaguedad de estas primeras indicaciones, sospechamos que quizás por estas fechas la

amputado del «draoma» comparte con la «asunción» el ser pura «idea sobre algo», pura posibilidad mental, sin realidad humana (ejecutividad). Al «ideoma» «se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene (VIII: IPL, 258), y en esto coincide plenariamente con la lividez de la «asunción». No obstante, a pesar de tanto paralelismo, hay una gran diferencia. Aquello que, dice Ortega en 1916, otorga al «juicio» 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» su vigor es la «creencia» y ésta en cuanto tiene como correlato del «hacer».

«ejecutividad» que Ortega atribuyera anteriormente a los «juicios» todavía no le haya «fermentado» del todo en un tipo de fenómeno tal que más tiene que ver con la praxis del sujeto que con la sola conciencia¹⁹. Sin embargo, al cabo de un lustro, lo que va de 1935 en que publicó HS a 1940 en que apareció IC, Ortega estará en condiciones de facilitar una descripción muy ultimada del carácter pragmático de las «creencias», así como de la correlativa consistencia fantástica de las «ideas».

b) Ideas y creencias

En esta ocasión, ocupado en aclarar debidamente cuál es el papel que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual (V: IC, 388), Ortega distinguió entre «ideas-ocurrencias» e «ideas-creencias». Según Ortega, hay ideas *con* que nos encontramos y son posteriores a nuestra vida, en la cual ellas acontecen; y también ideas *en* que nos encontramos, que no son contenidos de nuestra vida sino su continente (V: IC, 384). Las «creencias» son algo con lo que contamos y las «ideas» algo en lo que pensamos (V: IC, 387). Las «creencias» nos parecen la realidad misma (V: IC, 384) y las ideas en cambio representan solo su dimensión virtual o imaginaria (V: IC, 388). Las ideas sabemos que, aun las más rigurosas, son pura fantasía (V: IC, 394). Nuestra realidad», concluye Ortega, no es nuestra «idea» de la realidad, sino nuestras «creencias».

Mientras que las «ideas» aparecen en nuestra vida como el resultado de nuestra ocupación intelectual, a las «creencias» no llegamos tras una faena del entendimiento, sino que están operando ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo (V: IC, 385). Aunque no las solemos formular, tan solo, si acaso, aludimos a ellas (V: IC, 385), nuestra relación con las «creencias» es mucho más eficiente que con las «ideas» en las que pensamos (V: IC, 386). Las «creencias» intervinen 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 (V: IC, 387).

Analizando con cuidado estos últimos distinguos, apreciamos que Ortega esta vez sí ha sido más preciso en la descripción de la consistencia pragmática de las «creencias» y de la consistencia fantástica de las «ideas». En primer lugar, nos interesa poner de manifiesto cómo cuanto más pragmáticas se tornan las «creencias» menor es el dominio que la conciencia tiene sobre ellas. Así, lo que empezó siendo para Ortega un fenómeno de conciencia y absolutamente ajeno al ámbito de la acción (1916), va camino de convertirse en un fenómeno semiconsciente y eminentemente práctico (1940), e incluso camino de convertirse también en una especie de fenómeno social (1947), que enseguida veremos en IPL.

En segundo lugar, también nos interesa hacer notar cómo en el transcurso de esta evolución el sentido de realidad de las «creencias», tal y como hemos apuntado antes, no experimenta debilidad alguna. Si en IP Ortega dijo que las «creencias» eran aquella forma de conciencia que pone al sujeto

19 También B. Larrea ha observado que las «creencias» al filo de 1940 tienen entre sus rasgos una aguda naturaleza ejecutiva, de manera que éstas «viven de ser aplicadas, se redefinen y constituyen en y a través de la acción sobre el mundo, al tiempo que la articulan» («Aproximación a las nociones de 'ideoma' y 'draoma'», en ALVAREZ-SALAS (ed.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, p. 189). Como ya hemos apuntado, nuestra idea es que dicho carácter ejecutivo y de máxima eficacia es consecuencia del paso de Ortega por la filosofía idealista, el cual al cabo del tiempo se metamorfosea de un modo tal que hace que las «creencias» más que un fenómeno de conciencia, como originariamente fueron, sean otro con un intenso carácter pragmático. Como hemos dicho anteriormente, también sabemos que esta operación efectuada en las «creencias» tuvo lugar en el marco general de la transformación de su filosofía idealista en otra pragmática, sucedida a consecuencia de la aplicación de la categoría epistemológica de «relación» a la ontología, resultando así que las «cosas» son «haces de relaciones» no solo en cuanto pensadas, sino también en cuanto ellas mismas.

en inmediata relación con la realidad, más de veinte años después sigue firme en dicha opinión, asegurando que las «creencias», además de ser un fenómeno de índole pragmático y de carácter crecientemente inconsciente y social, no son nuestra «idea» de la realidad, sino ella misma.

En tercer lugar, nos interesa destacar cómo Ortega al tiempo que evidencia el carácter pragmático de las «creencias» va sometiendo a las «ideas» a un correlativo proceso de «naturalización», mostrando que éstas no tienen otra consistencia que la psicológica. Así pues, habida cuenta que su naturaleza es la fantasía, progresivamente la teoría deja de ser para Ortega una especie de orden metafísico, al modo platónico, de la realidad. A este respecto, y para comprender de qué manera tan pragmática estaba logrando la superación del viejo dualismo entre teoría y práctica, es sumamente ilustrativa la aplicación que Ortega hizo al conocimiento, en otro trabajo de este mismo año, del «esquema estructural» que tiene toda tarea o acción humana, aclarando que éste es una tarea cuyo instrumento es la fantasía (XII: RHL, 284).

De esta manera, que no es sino el resultado de haber «centrifugado» antes las tesis del psicologismo, es como Ortega había evitado que la teoría se diluyera en la práctica sin tener que admitir que tuviera un *rare quid* metafísico. Como apreciaremos mejor más adelante, para superar la confrontación entre Marta y María, Ortega no pagó el precio deweyano de aniquilar absolutamente la consistencia propia de la teoría en aras de la acción, pero sí el de su naturalización, aceptando consecuentemente que el conocimiento quedase circunscrito a los márgenes de la contingencia²⁰.

c) *Idea de principio en Leibniz*

Siete años después, en IPL (1947), Ortega habría ultimado, y sobre todo puesto en funcionamiento, su teoría, ya por esta época eminentemente pragmática, de las «creencias». En esta ocasión, en la que prefirió hablar de «ideomas» y «draomas» para referirse a las «ideas» y las «creencias», quizás para enfatizar de esta manera tanto el carácter «fantástico» de las primeras como el pragmático de las segundas (VIII: IPL, 259), además de encontrarnos con una nueva vuelta de rosca en la definición de tales conceptos, descubrimos un esbozo de la solución que había arbitrado para el viejo problema de Marta y María, que decía él, además de un rasgo identificativo muy importante de la «razón histórica».

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 alumbraba 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 absolutistas. Las «creencias» o «draomas», dice Ortega, son «principios pragmáticos» latentes pero actuantes en los secretos hondones del hombre²¹, desde donde imponen –como evidentes– «arbitrarias asunciones» en las

20 Sobre la naturalización de las ideas, y en especial sobre el punto crítico que en este proceso representa su obra TNT, Cfr. *infra* n. p. 24.

21 En IPL, además de perfilar la teoría, introduciendo los términos de «ideomas» y de «draomas», y desarrollando el carácter inconsciente y social de éstos, Ortega la pone en funcionamiento, obteniendo excelentes resultados prácticos. Contra las «creencias» actuantes *a tergo* en la filosofía de Aristóteles, Descartes y Leibniz, Ortega fue arremetiendo, una tras otra, queriéndolas romper; o mejor, evidenciando 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 o no se repara o se las solemniza con el «pomposo título de principios» (VIII: IPL, 261). 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 carácter evidente de tales principios, presuntamente absolutos (VIII: IPL, 250). Dada su específica condición, al fin desentrañada, en ningún caso, afirma Ortega, el individuo los adopta por inteligencia, sino por «sugestión social» (VIII: IPL, 246). 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 (VIII: IPL, 260)²².

Si las «creencias» o «draomas» tienen esta suerte de consistencia práctica, las «ideas» o «ideomas», señala Ortega, son el *dictum* de aquéllas; es decir, tienen naturaleza teórica y suelen por tanto constituirse formando sistemas (VIII: IPL, 259). Esta vez Ortega apenas explica 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») de las «creencias» o «draomas», que sí lo son (VIII: IPL, 259). 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 lo que antes habíamos anunciado: primero una nota identificativa muy importante de la «razón histórica», y segundo la manera cómo la teoría y la práctica se unen y articulan.

En primer lugar, observemos que 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 el método de investigación de su «razón histórica» radica en gran medida en esta específica imbricación de las «ideas» y de las «creencias»: «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» (VIII: IPL, 259). Con lo cual es el propio Ortega quien nos confirma lo que antes deliberadamente hemos dejado anotado infrapaginalmente como si de una mera conjetura se tratara: la «razón histórica» está fuertemente asociada a la práctica de destapar las «creencias» y de distinguirlas de las «ideas». Ortega, que desde 1935 cada vez coloca a las «creencias» más en el núcleo de su filosofía, hace consistir a la «razón histórica» en la herramienta que descubra a éstas como los principios pragmáticos actuantes por debajo de las «ideas». 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 (XII: LM, 27), no hace consistir la «razón histórica» en la simple averiguación de las «ideas» que han pensado los hombres, sino en el desvelamiento de las «creencias» en donde aquéllas fueron suscitadas y están secretamente engarzadas (V: IC, 383). Con el lenguaje pragmático de los hechos consumados, Ortega nos informa durante la recta final de su carrera de que la «razón histórica» no es una pertenencia exclusiva de la investigación filosófica, sino de la genérica investigación de todo aquel que quiera entender con profundidad qué es la vida

que Ortega hace de ella, la «razón histórica» nos parece, si no completamente identificada, al menos sí fuertemente asociada a la práctica de destapar las «creencias» y de distinguirlas de las «ideas».

22 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 (IX: OEF, 410), y también en el caso de Descartes, quien creía en Dios, pero no en el Dios «aristotelizado» de Santo Tomás, cuyo primer atributo es la Razón, sino el Dios de Ockham, cuyo primer atributo es su voluntad libérrima, y dejaba un mundo lleno de dudas (VIII: IPL, 263).

de los hombres. En torno a las «creencias», cuando más pragmáticas son, como si de una piedra angular se tratara, Ortega hace descansar su «razón histórica» y progresivamente todo su sistema, cada vez más unitario e integrador.

En segundo lugar, también tropezamos en esta misma declaración con un esbozo de la manera cómo Ortega ha conseguido que la teoría y la práctica queden armónicamente unidas y articuladas entre sí. 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, e inseparables pero no gratuitamente intercambiables. Si examinamos con cuidado el dictado de su fórmula, observamos que Ortega no confunde pragmáticamente la teoría con la acción, como hace por ejemplo Dewey en su funcionalismo, para quien la distinción entre la teoría y la práctica es ilusoria e infundada porque todo, lisa y llanamente, es acción²³; 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 logra es subsumir la teoría en la práctica en estos términos:

Primero: la teoría y la práctica son diferentes, pues los «ideomas» no son «draomas» y ambos tienen consistencia distinta, una virtual y fantástica y otra práctica y máximamente real. Es decir, 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; la teoría o «ideomas» no tiene sentido sin la práctica o «draomas» y viceversa. Esto es, Marta y María no pueden hacer vida cada una por su cuenta. 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, aunque de naturaleza distinta. Por tanto, María sin fundirse simbióticamente con Marta se pone a su servicio, porque en ello ambas encuentran su razón de ser.

d) *Ensimismamiento y alteración*

Sin embargo, para conocer más a fondo cómo Ortega concibió dicha subsumición, que no disolución, de la teoría en la práctica, habremos de acudir en 1939 a EA, un texto en el que al fin, y después de los fallidos intentos en TNT (1923) y en QF (1930), Ortega ya disponía del marco conceptual necesario para ensayar la superación del dualismo antropológico entre teoría y práctica²⁴.

23 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 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 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, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 125). Y los hechos son operacionales en cuanto «no son autosuficientes ni completos en sí mismos», 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, 1996: 126).

24 A Ortega no le fue fácil admitir la «magnitud pragmática» del conocimiento. Quien en 1916 ya explicaba que el hombre es «un haz de actividades» y en los años 1923 y 1924 que el conocimiento es un tipo de «función vital» y una «tarea», tenía que poner a salvo el carácter específico de la teoría para que la verdad no se diluyera confusamente en ningún género de activismo; y tenía además que superar la irresoluble escisión que se producía entre teoría y práctica a conse-

La clave estaba en poder postular simultáneamente que sin «acción» no hay teoría auténtica y que sin teoría no hay «acción» verdadera (V: EA, 304), evitando así los extremos del idealismo con su desdén hacia la práctica y del practicismo con su menosprecio de la teoría. Para ello Ortega necesita de un escueto entramado conceptual, compuesto por el par de nociones «ideas» y «creencias», como hemos visto muy perfiladas ya entre 1935 y 1940, y por la inédita distinción entre «ensimismamiento», «acción» y «alteración».

De la «acción» Ortega dice que está insolublemente unida con el «ensimismamiento»; y de la «alteración» que es como un «andar a golpes» con las cosas, impremeditado e irreflexivo (V: EA, 308). Según Ortega, no puede hablarse de «acción» sino en la medida en que ella 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, no hay «acción» sin pensamiento ni pensamiento que no esté referido a una «acción» (V: EA, 308). Pero además, para que el contenido de este postulado fundamental no quedase en una especie de utópico querer, Ortega echó mano de las «ideas» y las «creencias». Gracias a esta otra serie de conceptos Ortega proporcionó engaste antropológico a lo que de otro modo corría el riesgo de no ser sino un buen deseo antidualista sin fundamento en la realidad. El resultado que obtuvo fue éste²⁵:

Primero: el hombre está perdido en las «circunstancias» en donde vive y se siente «náufrago» en ellas. Es el momento de la «alteración»; no hay «creencias» para regir la vida. El hombre anda a golpes en sus «circunstancias». 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» (V: EA, 304).

Con lo cual ya vemos, y se trata de un dato máximamente pragmático, 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 cuando se siente «náufrago» en las «circunstancias» de su vida a consecuencia de la ruptura de

cuencia de afirmar la heterogeneidad de sus respectivas consistencias. Antes de dar con la solución definitiva, Ortega tanteó otras posibilidades. En TNT primero anduvo próximo de una especie de «emergentismo» inspirado probablemente en las teorías de Scheler y de Meinong. Un año más tarde, atosigado por las críticas, en DRA reaccionó a la defensiva con acentuado «ademán platonizante», prefiriendo quedarse más cerca de las «ideas» de Platón que de las «creencias» de James. Finalmente en QF procuró que la deweyana preeminencia epistemológica concedida al «problema» fuera el punto de convergencia de la teoría y la práctica. Sólo con el paso del tiempo, y gracias a las remozadas nociones de «creencia» y de «idea», Ortega encontró una salida a su enredo, y averiguó la manera de unir, sin confusión, la teoría con la práctica.

- 25 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) definitivo de la filosofía de Ortega, responsable en no poca medida de la «impronta pragmática» de la misma, y ello 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 James habló como rasgo primordial de su concepción antropológica y epistemológica. Segundo: el hombre confecciona las «ideas» para recobrar su dominio del en torno después de rotas las «creencias», lo cual es algo que nos evoca la «situación de indeterminación» a raíz de la cual 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 (VIII: IPL, 262), y luego a la cultura (IX: MHAT, 617). 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.

las «creencias». Así es como la vida, cuyo último estrato es la carencia, convierte a todo cuanto acontece en ella en *prágmata*, incluido el pensamiento, el cual es una «función» necesaria para la vida, ya que acomoda al hombre a su medio, subsanando así el quebranto de las «creencias» con la creación de nuevas «ideas» según las cuales regir su comportamiento nuevamente. De ahí que este «algo» llamado «ensimismamiento» no sea para Ortega una potencia o una facultad perfecta, dada *ab initio* al hombre y pronta a ser usada y ejercitada (V: EA, 308). El pensamiento, opina Ortega, no es una cualidad ingénita, sino una penosa fabricación y una afanada conquista, un «esfuerzo milenario de muchos milenios» (V: EA, 305). Lo único que el hombre tiene siempre, digamos por «naturaleza», es la necesidad de pensar, pero no los modos de satisfacerla (V: MT, 530). Es por eso que a Ortega le pareciera una «injusticia mayor» atribuir a la naturaleza humana el repertorio de actividades intelectuales que el propio hombre, con tanto esfuerzo, ha logrado agenciarse (V: MT, 531). El pensamiento, según Ortega, tiene un carácter eventual y dramático.

Ortega «naturaliza» el pensamiento, primero dándole la «magnitud pragmática» que tiene (V: MT, 538), y para ello, en contra de la tradición filosófica (V: EA, 304), razona así: si el hombre fuera animal racional y estuviera dotado de una vez para siempre de pensamiento, estaría seguro de ser sí mismo, pero es el caso, dice Ortega, que el ser del hombre no está hecho ni definido, sino que es tarea para sí mismo (XII: LM, 53). Además, si el pensamiento fuera una facultad dada de una vez al hombre, éste estaría seguro de poder ejercitar su pensamiento de manera adecuada, pero es el caso 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» (XII: RHL, 244).

Para colmo, la eventualidad y el dramatismo del pensamiento no estriban solo en su insuficiencia —dice Ortega que el hombre más que *homo sapiens* habría de ser llamado *homo insapiens* (V: EA, 307)—, sino también en el carácter reversible de su adquisición (IV: RB, 109). Ser hombre, explica Ortega, es estar siempre a punto de no serlo. El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. Al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre* (V: EA, 305). Ser hombre es ser algo extraño (VI: HS, 13). El hombre no tiene una esencia que ejecutar en su existencia (XII: LM, 53). El hombre tiene en vilo su propia existencia y ha de llevarla en peso (XII: LM, 39). Nada le es seguro al hombre más que la inseguridad (V: EA, 305). De ahí, concluye Ortega, que el pensamiento, ya que ninguna adquisición humana es firme, no sea definitivo (V: EA, 305). 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 (V: MT, 338). Tampoco el pensamiento, que además de «magnitud pragmática» tiene «magnitud histórica», es de una vez para siempre. Mas si Ortega ha «naturalizado» el pensamiento, es obvio que también ha «naturalizado» la consistencia específica de la teoría, aquel *rare quid* que la hace no solo unible con la acción sino además subsumible en ella, aunque no soluble.

Otro asunto es que algo así, surgido a instancias de la menesterosidad y carente por tanto de sustancia alguna, pueda de hecho existir. De esta cuestión también se ocupó Ortega, principalmente en su última diatriba con Leibniz, contraponiendo al principio teórico de una «razón suficiente» para la realidad, el incontrovertible dato del hombre como «real imposible»²⁶.

26 Sobre este asunto, Cfr. E. Armenteros, «Del principio de 'razón suficiente' de Leibniz a la noción pragmática de 'real imposible' de Ortega», en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2006 (30), p. 29-53.