

ORTEGA Y EL ESPÍRITU DEL 98. EL PRAGMATISMO COMO TRANSFONDO: ORTEGA, MAEZTU Y BAROJA

EDUARDO ARMENTEROS

In the background to Ortega's controversial relationship with some of the most prominent members of the Spanish *Generación of '98*, there is a gradual shift in Ortega's original idealism towards a pragmatism. This move takes him from an original confrontation with Maeztu and Baroja to a later critical—even cryptic—acceptance of several of their philosophical theses. The 50th anniversary of the deaths of Ortega and Baroja is a good opportunity to begin an exploration of the question.

Keywords: Ortega, *Generación del 98*, idealism, pragmatism.

1. INTRODUCCIÓN

En su conferencia *Ortega y el espíritu del 98 V*. Cacho se preguntaba por los motivos que habrían llevado a Ortega a no reivindicar la autoría del marchamo *Generación del 98*, y a negarse a publicar el ensayo *Anatomía de un alma dispersa*, el cual hubiera clarificado el sentido proyectivo con el que había acuñado dicha marca¹. En concreto, aun a riesgo de contravenir tesis sancionadas por la crítica literaria, Cacho proponía el reconocimiento de que:

- El término *Generación del 98* fue concebido en febrero de 1913 por Ortega² para aplicarlo a quienes eran adolescentes cuando los fatales acontecimientos de 1898³; y ello con idea

1. Cfr. V. CACHO, "Ortega y el espíritu del 98", *Revista de Occidente* 48-49 (1983), p. 44.

2. Se refiere Cacho a dos textos titulados "Competencia", publicados en *El Imparcial* el 8 y 9 de febrero de 1913 (Cfr. J. ORTEGA, *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, I, p. 602).

3. Cfr. V. CACHO, *op. cit.*, p. 15.

de convocar a la juventud estudiosa del país a trabajar por su “europeización”⁴.

- Unos días más tarde de aquel mes de febrero Azorín, sin demasiado convencimiento⁵, se apoderó del citado término para convertirlo en fecha epónima de un grupo literario dado a conocer hacia el año del *Desastre*⁶, el cual estaría integrado por Benavente, Valle-Inclán, Baroja, Bueno, Unamuno, Rubén, Maeztu y él mismo.
- Si Ortega no reclamó la autoría del marchamo *Generación del 98* fue porque le resultaba contraproducente pleitear con Azorín, ya que éste y Baroja habían sido ganados para la causa de la nueva generación que él encabezaba⁷, y porque además a Ortega no le interesaba parapetarse tras ninguna generación, dado que a título personal tenía bastante influencia intelectual en el país⁸.

No obstante, admite Cacho que a falta de pruebas documentales precisas en pro de sus tesis solo cabe aducir “razones acumulativas”, que no “decisorias”⁹. Conforme a esto, en lo que a nosotros respecta, y a propósito del controvertido papel de Ortega en dicha *Generación*, en lugar de proseguir la investigación histórica, abordaremos la cuestión desde el ángulo específico de la reorientación antidealista de Ortega, a nuestro juicio, primordialmente producida por la influencia del pragmatismo, para analizar así en qué medida esto pudo ser un factor fundamental de su concreta relación con los noventayochistas¹⁰.

4. Así lo habría dicho, entre otros lugares, en una carta de 1909 a Leopoldo Palacios (Cfr. *Ibidem*, p. 10 n. p.), y en una conferencia de 1910 a la Sociedad *El Sitio* (J. ORTEGA, *op. cit.*, II, p. 102).

5. Cfr. V. CACHO, *op. cit.*, p. 10.

6. Cfr. *Ibidem*, p. 9.

7. Cfr. *Ibidem*, p. 45.

8. Cfr. *Ibidem*, p. 43.

9. Cfr. *Ibidem*, p. 42.

10. Dado su carácter filosófico, en este trabajo obviamos la cuestión historiográfica de si realmente esta generación existió o sólo fue una invención “perturbadora” y un “latiguillo pedagógico” (Cfr. R. GULLÓN, “La invención del 98”, en

En nuestra opinión, desde 1908 Ortega está afectado por el influjo del pragmatismo, que seguramente conoció, forcejeando con los autores de la *Generación del 98*, en las obras de James y Dewey. En concreto, pensamos que por debajo de sus diatribas con Maeztu y Baroja, lo que existe es en primer término un rechazo del pragmatismo, seguido a continuación de una crítica y crítica aceptación de sus tesis ontológicas.

Aunque el pragmatismo de Ortega, decimos nosotros, se hace más evidente cuanto más nos internamos en su “segunda navegación”, sostenemos que éste no irrumpió en su filosofía como si de un tardío descubrimiento se tratara, sino que es el resultado de décadas de silente “centrifugado” de sus tesis principales, para descubrir así su verdad y su error¹¹.

Según nuestra visión, en el periodo de la “primera navegación”, entre otras cosas, Ortega hizo la revisión del pragmatismo, primero en el contexto del “problema de España” y luego del “problema de

F. RICO, *Historia y crítica de la literatura española* VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, p. 41; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*, Madrid, Rialp, 1961, p. 49). No obstante, al respecto, nos interesa hacernos cargo, aunque sea tangencialmente, de otras posiciones más acordes con la tesis de Cacho y con nuestra propia opinión, como es la defendida por D. SHAW (Cfr. *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 17, 316), quien piensa, dicho muy sucintamente: A) que Azorín no inventó el nombre de *Generación del 98*, lo cual hace plausible la idea de Cacho sobre la autoría orteguiana del término, ya que incluso, concede Shaw, la primera referencia significativa a una generación surgida en España después de 1898 sucede a cargo de Maura en una polémica con Ortega; B) que dicho grupo generacional existe y que su demarcación queda establecida por: 1) la participación en la renovación de los ideales nacionales, pues sus miembros eran conscientes del fracaso de los valores tradicionales, 2) la interpretación del problema de España como un problema intelectual y no meramente político, 3) la aceptación de la literatura como instrumento hábil para examinar tales problemas; C) que habida cuenta de estos criterios Ortega merece ser incorporado a dicha *Generación*, y ello a pesar de sus diferencias con el grupo, ya que su actitud ante la crisis de las creencias del hombre occidental y el problema nacional es coincidente con la de los noventayochistas.

11. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, VII, p. 303; VIII, p. 81.

la verdad”¹². Por eso sus primeras referencias al pragmatismo tienen lugar en el litigio con Azorín y en la crítica a Maeztu y Baroja.

En nuestro análisis obtendremos los datos de que Ortega en 1908 obviamente está influido por el idealismo, y así queda de manifiesto en su polémica con Maeztu y en el tramo inédito de su crítica a Baroja; de que era muy buen conocedor del pragmatismo¹³; de que ensayó la manera de acoplar idealismo y pragmatismo sin cuestionar el primado de la voluntad ni la específica consistencia de la razón; y de que en 1916 algunas ideas pragmatistas estaban ya presentes en su antropología.

Opina P. Cerezo¹⁴ que Ortega surgió como reacción intelectual a la *Generación del 98*. En efecto, el prominente “carácter adversativo” de su filosofía encuentra un capítulo importante en la relación con los noventayochistas, con quienes hizo lo mismo que con otros autores: “centrifugar” sus ideas y levantar las faldas a sus creencias para verles las “vergüenzas”. Pensamos que, al menos en una parte, las escaramuzas con Maeztu y Baroja constituyen un episodio de sus vueltas con el pragmatismo. Entre otras cosas, también llega-

12. Sobre el modo en que Ortega revisó las tesis pragmatistas en el marco del problema de la verdad, Cfr. E. ARMENTEROS, “‘Marta y María’: Ortega y el dualismo. Aproximación a la noción pragmática de ‘creencia’”, *Daimon* 47 (2007).

13. J. T. Graham ha encontrado en la biblioteca personal de Ortega cuatro libros de James, lo cual prueba su temprana relación con el pragmatismo: una traducción española de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una traducción alemana de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), una traducción francesa de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar del mismo traductor con elogiosa introducción de Bergson de 1911, de *Pragmatismo* (1929). Si bien es verdad que la versión de *Pragmatismo* hallada por Graham es posterior a los textos sobre Maeztu y Baroja que vamos a analizar, el uso por parte de Ortega en 1910 de la misma cita de Chesterton con la que James comienza *Pragmatismo*, nos hace pensar que Ortega ya la conocía. Apunta además Graham indicios que le llevan a creer que Ortega también conoció *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. *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Press, 1994, p. 147).

14. *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 11.

remos a entrever el motivo por el que Ortega, como preguntaba Cacho, dejó inédita parte destacable de sus escritos sobre Baroja.

2. “ESPAÑA COMO PROBLEMA”: EL MARCO DE LAS DIATRIBAS

Nuestra idea es que si en general los noventayochistas y Ortega discrepaban sobre lo que había que hacer con España, postrada desde 1898, se debe en gran parte a la diferencia entre los intereses marcadamente pragmáticos de los noventayochistas y el idealismo filosófico con que Ortega regresó de Alemania. Mientras que ellos buscaban criterios para guiar la conducta desorientada de los españoles, Ortega quería principios teóricos para orientar sus erráticas vidas. Ellos buscaban un norte para el hacer, y Ortega, en cambio, un sentido para el vivir.

Como sabemos, los noventayochistas padecían una crisis de las creencias y un característico escepticismo vital, del cual hallamos ejemplo en *Pío Cid*, a quien Ganivet, afanado en la búsqueda de “ideas madres” que reflejaran la capacidad humana de conocer la realidad, le hace oír de boca de *Consuelo* que era “el hombre de menos fe que existía en el mundo”¹⁵; en *Don Manuel*, a quien Unamuno, angustiado por su agónica duda de fe, le hace representar el papel de un cura rural que ejerce el sacerdocio para salvar a sus vecinos; y en *Andrés*, a quien Baroja, el mayor descreído de todos, le hace confesar su vacío existencial asegurando que tenía “la angustia y la desesperación de no saber qué hacer con la vida... de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz adonde dirigirse...”¹⁶.

Obviamente, el escepticismo de los noventayochistas no era solo religioso, sino que su increencia afectaba a la propia razón, la cual después de haber hecho cuestión de la religión había hecho problema de sí misma hasta el punto, dice Cacho, de que a estos, que habían recibido el impacto de Spencer, Bernard, Haeckel, Pasteur... la cúpula de la explicación científica de la realidad se les

15. Cfr. A. GANIVET, *Obras completas* II, Madrid, Aguilar, 1962, p. 226.

16. Cfr. P. BAROJA, *Obras completas* V, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 507.

había hundido encima¹⁷, quedando así expuestos al pesimismo de Schopenhauer, al nihilismo y vitalismo de Nietzsche, al consolador pragmatismo de James y al socialismo de Marx...

Esta falta de creencias explica que la *Generación del 98*, como dice Shaw¹⁸, acudiera a la filosofía sólo buscando indicaciones prácticas que salvaguardaran la dirección de sus acciones, como hizo Maeztu en *Hacia otra España*, Baroja en *Palabras Nuevas*, Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* y Ganivet en *España filosófica contemporánea*...

Situados en dicho contexto intelectual, y preocupados como estaban por España, andaban persuadidos de que el país sufría, en efecto, una profunda crisis de identidad, de ahí que se afanaran en hallar la idiosincrasia nacional, buscando en la historia lo que no encontraban en el presente. Así Unamuno anduvo tras la “tradición eterna de la casta”, Maeztu tras la “hispanidad”, Ganivet tras el “espíritu territorial permanente”, Azorín tras la “continuidad nacional”, Baroja tras la “pragmática nacional”... Mas esto nunca en la España oficial, sino en el “pueblo llano y proletario” (Ganivet), en la “gente anónima y sin historia” (Unamuno), en las vidas “humildes” (Baroja) y “vulgares” (Azorín)...

En cambio, Ortega creía, de un lado, que el país estaba decadente, mas su causa no era la carestía de criterios pragmáticos sino de sólidos principios teóricos para inyectar de impetuosa vida la sociedad, porque, también para él, el verdadero problema no residía en la enferma “España oficial”, sino en la casi moribunda “España vital”, que era la raza y la sustancia nacional¹⁹; y de otro lado, creía además que esta decadencia, no obstante, no era tan real como decían los noventayochistas, ya que espiritualmente el español era un pueblo por estrenar, y prueba de ello es que España, aun siendo un gran imperio en aquella época, nada tuvo que ver con el Renacimiento ni el racionalismo europeos²⁰.

17. Cfr. V. CACHO, *op. cit.*, p. 24.

18. Cfr. D. SHAW, *op. cit.*, p. 28.

19. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, 717.

20. Cfr. *Ibidem*, pp. 458-461.

Con lo cual observamos que los noventayochistas y Ortega coincidían en constatar la decadencia del país, mas no totalmente en el análisis de las causas y mucho menos en la manera de afrontarla. Ortega pensaba además que el problema de España no era primordialmente político, sino educativo y por ende científico²¹, y que en definitiva la solución pasaba por el advenimiento al país, aunque tres siglos más tarde, de la Modernidad que había tenido lugar en Europa mientras en él sucedía la Contrarreforma. No en vano, pronto diagnosticó que España era el problema y Alemania la solución. El “problema nacional”, lamenta Ortega, es que la historia moderna de las ciencias es reconstruible sin hacer intervenir en ello a ningún español²². Sin duda, para él lo importante era el aumento y el fomento de la vitalidad del país, y ello a la sazón idealista, es decir, por medio de ideas capaces de hinchar totalmente el volumen de los corazones²³.

Con estas tesis, además de permanecer apegado a la dura realidad, Ortega, a diferencia de los noventayochistas, no quedó agnustiosamente atrapado en el pasado. Prefirió tirar ese presunto pasado fastuoso a sentirse heredero de una decadencia incalculable. Era optimista y su verdad de España era la de quien siente un “pesimismo creador” que acumula los males en el pasado para dejar franco el porvenir. Si España, carente de ciencia, había conseguido sobrevivir hasta ahora, en adelante, se pregunta Ortega, qué no podría alcanzar si aprendiera la pujante ciencia germana²⁴.

21. Véase en este sentido su conferencia “La pedagogía social como programa político”, en donde razona así: “Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico” (Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, II, p. 97). En consonancia con lo dicho, recuérdese también su noción amplia de política, entendida no como la mera táctica para captar y ejercer el gobierno, sino como el conjunto de labores cuyo fin es el aumento del pulso vital de España (Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, p. 716).

22. Cfr. *Ibidem*, pp. 461, 462, 520, 455.

23. Cfr. *Ibidem*, p. 711.

24. Cfr. *Ibidem*, pp. 458, 461, 462.

Por este tiempo —1911— es evidente que Ortega, todavía con un pronunciado idealismo, profesaba una suerte de intelectualismo ético, según el cual la moral es enseñable porque la verdad es aprendible. Mientras que los escépticos noventayochistas buscan indicaciones prácticas, un Ortega que todavía cree en la razón persigue ideas para vitalizar el país. Excelente ejemplo de esta dicotomía es el caso de Maeztu, quien al principio, afectado por el socialismo corporativo británico, en *Hacia otra España* (1899) defendía que la solución del país pasaba por un paquete de actuaciones económicas; y sólo a partir de 1910, en vísperas de publicar *Authority, Liberty and Function*, terminó convenciéndose de que para los españoles no valía la manera práctica de los británicos, y de que no había más camino que el de meternos en la cabeza los principios para transformar así las cosas²⁵, que justamente era lo que Ortega había defendido en contra de los noventayochistas.

No obstante, ya en 1911, interpelado por el mismo pragmatismo que Maeztu abandonaba, Ortega trabajaba por superar la dicotomía teoría y praxis. Muestra de ello es el apunte hecho a Baroja en el que decía que teoría no es más que teoría de la práctica, así como la práctica no es otra cosa que praxis de la teoría. Mas en honor de la verdad hay que reconocer que Ortega en este momento está todavía lejos de la síntesis pragmática entre teoría y acción que lograra en “Ensimismamiento y alteración” y *La idea de principio en Leibniz*. Indicio de ello es la cita de Leonardo en la que refleja el estadio todavía idealista del problemático matrimonio de Marta y María: “*La teorica è il capitano e la pratica sono i soldati*”²⁶.

3. CONTRA EL PRAGMATISMO POLÍTICO DE MAEZTU

El cruce de artículos entre Ortega y Maeztu fue así: el 23 de febrero de 1908 Ortega publicó “La reforma liberal” en el *Faro* y Maeztu “Hombres, ideas, obras” el 18 de junio en el *Nuevo Mundo*. Ante la dureza de Maeztu, Ortega replicó con “¿Hombres o ideas?”

25. Texto perteneciente a una carta dirigida a Pla Cárcels (Cfr. V. MARRERO, *Maeztu*, Madrid, Rialp, 1966, p. 292).

26. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, p. 459.

el 28 de junio. Más adelante, Maeztu escribió el 23 y 30 de julio “Hombres, ideas, desarrollo” y “Cultura y alta cultura”, y Ortega el 9 de agosto “Algunas notas”. La polémica, de la que aquí referimos solo su vertiente filosófica, tuvo su apogeo cuando Ortega publicó el 20 de septiembre “Sobre una apología de la inexactitud” en respuesta del anterior artículo de Maeztu “Brumas y sol” del 3 de septiembre²⁷.

a) *¿Hombres o ideas?*

El 23 de febrero de 1908 Ortega publicó “La reforma liberal” sobre la política de España. De cuanto allí dijo nos interesa el contenido idealista de su argumentación: la energía de las ideas es tanta que no cabe en la región de la mecánica natural y prende en el corazón de los hombres; éste es el caso de las ideas políticas, que necesitan encarnarse para ser fértiles; así primero son pensadas por un sabio y luego inyectadas por un político en el aparato nervioso de una generación²⁸.

Al poco Maeztu arremetió contra Ortega, haciéndole un comentario tan crítico que las teorías idealistas allí expuestas quedaban mal paradas. En junio de 1908 Ortega contrarreplicó escribiendo “¿Hombres o ideas?”. Como Maeztu le había acusado de defender un exagerado idealismo en que las ideas casi andan solas por la calle, Ortega quiso demostrar que tal exageración en absoluto era colegible de su artículo, pues precisamente las ideas políticas, había escrito antes, no se satisfacen viviendo quietas en los libros, sino que han de incorporarse a los hombres para que las conviertan en las emociones, afectos y pasiones que muevan a las personas en su

27. Cfr. I. FOX, “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)”, en *Ideología y política en las letras de fin de siglo*, Madrid, Cátedra, 1997; V. ROMANO, *José Ortega y Gasset, publicista*, Madrid, Universidad Complutense, 1980; R. MAEZTU, *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes*, Madrid, Rialp, 1966.

28. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, X, p. 31.

integridad. Nadie duda, insistía Ortega, de la necesidad simultánea de hombres e ideas²⁹.

No obstante, la clave de la cuestión era que en España no había hombres ni ideas. Hete aquí el problema en toda su dimensión. ¿Qué hacer? Ante esta tesitura, según Ortega, no había más solución que el recurso en primera instancia a las ideas. Para “convencerlo”, Ortega entreveró la argumentación filosófica con una crítica *ad hominem*, aludiendo a la trayectoria intelectual de Maeztu, nietzscheano “anteayer”, racionalista “ayer” y pragmatista “hoy”; y le recordó que ambos, con una trayectoria filosófica parcialmente común, desde que habían salido de la “zona tórrida de Nietzsche”, entendían que la historia es la realización de la moralidad, es decir, de las ideas, y que, consecuentemente, en la actuación política, los dos seguirían al hombre cuyo programa se acercara más a la común idea de bien. Finalmente, Ortega le lanzó una andanada idealista, indicándole que las ideas políticas son antes que los políticos, ya que sucede que son éstas las que suscitan hombres que las sirvan³⁰.

En general, en su diagnóstico de la situación política de España a principios de siglo, Ortega insistió frecuentemente en que el problema era la falta de buenas ideas más que de buenos políticos, de lo cual era consecuencia, entre otras cosas, el conservadurismo imperante y la degeneración de los partidos en “bandos” y “cuadrillas”³¹. Así se lo manifestó a Maeztu y también a Azorín, con quien mantuvo tantas diatribas políticas³².

29. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, pp. 439.

30. Cfr. *Ibidem*, I, pp. 440 ss.

31. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, X, pp. 32-61.

32. Es cierto que Ortega dijo, como de Baroja, que Azorín era “una circunstancia nuestra” (Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, p. 323). De hecho, en 1917 le dedicó el espléndido ensayo “Azorín: primores de lo vulgar” (Cfr. *Ibidem*, p. 158). Pero también es cierto que su relación con Azorín estuvo cargada de polémica, no sólo de carácter político sino también filosófico, y no porque Azorín estuviera bajo la influencia del pragmatismo, sino por su visión muy superficial de la filosofía en general (Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, X, p. 95) y de Kant en particular (Cfr. *Ibidem*, p. 53). Cuando Azorín piensa, ironizaba Ortega, las nueve musas que tanto le favorecen como escritor, se ponen a plañir (Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, X, p. 51). Es por esto que, de cara a nuestra investigación, sus escaramuzas con Azorín nos in-

b) *Una apología de la inexactitud*

El 20 de septiembre, en respuesta a la contestación de Maeztu (efectuada el 3 de septiembre) a su anterior artículo (“¿Hombres o ideas?” fechado), Ortega escribe “Sobre una apología de la inexactitud”. Es aquí en donde hizo una de sus primeras referencias expresas al pragmatismo³³.

Si bien dice del pragmatismo que es una secta, una vergüenza para la seriedad científica del siglo veinte y que todo lo que tiene de profundo fue anticipado por Fichte, nos parece que su juicio, bien analizado, y aun partiendo de declaraciones tan idealistas como las hechas en sus anteriores artículos, en el fondo no es demasiado desfavorable. Ortega y Maeztu coinciden en el *quid*: la nación ha de recobrar la moralidad para afrontar su destino; pero difieren en el *quo modo*. A juicio de Maeztu, inspirado en el pragmatismo, la moralidad es volición y su necesaria propalación por el país queda a expensas de una contagiosa “conversión laica”. En cambio, a juicio de Ortega, la virtud es conocimiento y por tanto puede ser aprendida, y por eso propone la ciencia como medio para conseguir los hombres buenos que España necesita³⁴.

Pero Ortega, que se rebela contra el fatalismo a que conduce la postura de Maeztu, da un quiebro en su argumentación. Por una parte, opina que Maeztu, que ha ingresado atropelladamente en el pragmatismo, lo ha tergiversado; y por otra, aunque la considera una filosofía errada, decide “por un momento” hacerse pragmatista para demostrar que la ciencia y la cultura son asequibles también por el pragmatismo. Así primero enuncia el primado pragmatista

teresan menos que las mantenidas con Maeztu y Baroja. Sin embargo, en lo que respecta a Unamuno, el asunto merecería un monográfico completo.

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

34. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, pp. 118 s.

de la voluntad: la voluntad crea originariamente su objeto, lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia; y a renglón seguido, sin hacer cuestión de lo anterior, y mostrando además que no hay contradicción en ello, señala la contribución de la razón al desarrollo de la voluntad: precisamente para crear su objeto, la libertad forja antes el instrumento de la concepción³⁵.

De esta manera pragmatista, dice Ortega, se desprende una noción de ciencia como “instrumento” y “máquina” que él, que comenzó aludiendo a Sócrates y a Platón, acepta ahora para mostrar a Maeztu que la ciencia, aún entendida instrumentalmente, en cuanto natural produce el perfeccionamiento físico de la vida humana; y en cuanto moral favorece el adiestramiento espiritual de los individuos³⁶. Vemos, por tanto, que Ortega, a pesar del manifiesto idealismo de su filosofía política y de sus ásperas palabras contra el pragmatismo, conoce sus tesis lo suficiente para: enunciar inequívocamente su idea principal; evidenciar el “mal uso” que Maeztu hace del pragmatismo y mostrarle cómo la primacía de la voluntad no obliga a la exclusión de la razón; y poner a salvo (¡argumentando desde el pragmatismo!), el valor de la propia ciencia.

Sin embargo, el mayor mérito de esta escaramuza es que Ortega haya hecho exitosamente un ensayo de la posible conciliación entre pragmatismo e idealismo, y que haya encontrado hábilmente la manera de introducir la inestimable función de la razón en el modelo pragmático sin entorpecer lo más mínimo la aceptación del primado de la voluntad. Quizás podamos aventurarnos a decir que el esfuerzo realizado en esta ocasión es una premonitoria “experiencia piloto” de lo que aún está por venir. No obstante, en 1908 las reticencias de Ortega hacia el pragmatismo todavía son muchas, y también es mucho lo que todavía pesa el idealismo en su filosofía.

35. Cfr. *Ibidem*.

36. Cfr. *Ibidem*.

4. CONTRA EL PRACTICISMO DE BAROJA

Ortega tuvo mucho interés por las connotaciones filosóficas de Baroja, y prueba de ello es que tuvo intención de incluir un escrito sobre él en *Meditaciones del Quijote* (1914) como su tercera meditación. Así tenemos que, además de diversas alusiones al hilo de asuntos y personajes de la época, Ortega dedicó a Baroja en 1910 unas páginas que no publicó, y solo en parte, hasta 1928 con el título de “Una primera vista sobre Baroja”³⁷; y en 1916 un ensayo inacabado llamado “Ideas sobre Pío Baroja”, el cual vino a completar en 1928 con el apéndice del ya citado escrito de 1910. Por tanto, de los diversos trabajos de Ortega sobre Baroja uno data de 1910 y otro de 1914-16 (pues, aunque finalmente publicado en *El Espectador* en 1916, hemos visto que fue anunciado en 1914).

Como posibles anticipos del resultado de esta investigación, y también como datos anecdóticos de estas vicisitudes bibliográficas, podemos decir que Ortega, cuando decidió la publicación en 1928 de su trabajo de 1910 dejó curiosamente inédita aquella parte en la que, al efectuar la crítica antipragmatista de Baroja más claramente exhibía la fuerza idealista de su filosofía, y ello quizás porque a esas alturas la considerase ya superada; y que a mediados de los años diez, aunque crítico con la vertiente epistemológica del pragmatismo, había incorporado a su antropología algunas de sus ideas ontológicas más básicas.

a) *Anatomía de un alma dispersa*

Según dice Baroja en *El árbol de la ciencia*, cada pueblo tiene una serie de fórmulas prácticas para la vida, consecuencia de la raza, la historia y el ambiente físico y moral; las cuales constituyen un “pragmatismo” útil, simplificador y sintetizador que en el caso de España se ha hecho “viejo y residual”³⁸. Ante esta tesis de nuevo Ortega se identifica con el *quid* pero no con el *quo modo*. Así vemos que dice que la palabra “pragmatista” está de moda y que no

37. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, II, p. 103.

38. Cfr. P. BAROJA, *op. cit.*, II, p. 309.

le es simpática; que define rigurosamente el pragmatismo como “la aceptación por verdad de una idea en vista de su eficacia para el aumento o sostén de la vida”; y que critica doblemente el pragmatismo de Baroja, pues por una parte denuncia la fórmula “pragmatismo viejo”, haciendo ver que un “pragmatismo viejo” está surtido de ideas ineficaces y que por tanto se trata de un pragmatismo que no lo es, y por otra, en lugar de hablar de “pragmatismo nacional”, que le parece frívolo para referirse a la “trágica realidad” española, propone la aplicación de la idea de “mitología” de Schelling, y esclarecer así nuestro problema nacional³⁹.

No obstante, antes de proceder a ello, Ortega recurre para contraponer el primado idealista de la razón al primado pragmatista de la acción, a la misma cita de Chesterton que James empleara al comienzo de *Pragmatismo*⁴⁰, aunque, claro está, con intención absolutamente contraria. Ortega admite el carácter práctico de las ideas, mas no porque sean la “cristalización” de las acciones, sino porque las acciones son emanación de las ideas, incapaces éstas de contener en sí su enorme caudal energético. Obviamente, la valencia práctica de las ideas, según Ortega, no tiene la consistencia pragmática que reclama James y a la que Baroja se acoge. Su razonamiento es así:

- Reivindica el primado de las ideas en contraposición al determinismo histórico de base biológica (en alusión al pensamiento naturalista de Baroja, influido por Darwin y Spencer).

39. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, IX, pp. 483-490.

40. “Hay personas, y yo soy una de ellas, que piensan que la cosa más práctica e importante en el hombre es su punto de vista acerca del universo. Creemos que, si a una patrona, antes de admitir un huésped, le es importante conocer el sueldo que éste gana, aún es más importante para ella conocer la filosofía que él tenga. Creemos también que, si un general en campaña debe conocer el número de tropas del enemigo, aún es más importante para él saber cuál es la filosofía del enemigo. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a los asuntos, sino si, a la larga, cualquier otra cosa los puede afectar” (W. JAMES, *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, p. 11).

- Reconoce la libertad humana, pero sólo cuando es la persona quien obra (en alusión al colectivismo comunista, del que Baroja estuvo menos afectado que otros noventayochistas).
- Dice que uno es las ideas que tiene y que la acción que dimana del ideario de una persona o de un pueblo es libre (en alusión al pragmatismo de Baroja, para el cual el hombre es lo que hace antes que lo que piensa).

Y es entonces, después de clarificar que el valor práctico de las ideas, que él reconoce, es consecuencia de la supremacía de la razón sobre la voluntad, y no al revés, cuando Ortega para explicar lo que es el “ideario de un pueblo”, aquello que Baroja había llamado “pragmatismo nacional”, da cuenta de esa tesis de Schelling que afirma que un pueblo es su mitología, y que mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialista⁴¹. Desde las antípodas del pragmatismo, Ortega dice que “mitología” es “el aire de ideas que respiramos a toda hora... los pensamientos espontáneos que van por las calles como canes sin dueño... las emociones anónimas que mueven las muchedumbres... los prejuicios de las madres... los lugares comunes de la prensa y de los oradores... las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empujón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil... el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica.... Una mitología es un pueblo”⁴².

b) Ideas sobre Pío Baroja

Pero Ortega al inicio de los años diez comenzó a retractarse del idealismo, no sin gran esfuerzo por su parte. Al filo de 1915, un lustro después de “Adán en el paraíso”, encontramos indicios inequívocos de ello. Quizás el más evidente sea *Meditaciones del Quijote*; mas sin duda el que más nos interesa es el segundo episodio de su envite contra Baroja.

41. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, IX, pp. 488 s.

42. *Ibidem*, p. 490.

En “Ideas sobre Pío Baroja” Ortega concibe la cuestión nacional como un caso del sentimiento de insuficiencia que, en general, padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea, el cual, a su vez, es el resorte que mueve entera el alma de Baroja. Aquí la admiración de Ortega a Baroja es palmaria. Si antes le reprochó una comprensión pragmática del “espíritu español”, ahora le reconoce el mérito “antipragmático” de resistirse a hacer de la utilidad sustancia de todo valor, cosa que le lleva a convertir el “vagabando”, en cuanto prototipo de vida socialmente ineficaz, en tema capital de su obra; y también el mérito de poner a la intemperie su yo profundo, insocial e insobornable, ya que Baroja no cree en las ideas de su tiempo, pues le parecen carentes de vitalidad⁴³.

Al hilo de estas notas en las que exalta antipragmáticamente el valor de lo gratuito e inútil, y menosprecia el valor de lo eficaz, si leemos con cuidado, también encontramos incipientemente apuntadas otras ideas que serán características de su filosofía. Así, por ejemplo, vemos que Ortega indica ya, entre los motivos de admiración al novelista, que la crisis como tema de su tiempo es un problema ocasionado por el debilitamiento de las creencias; y que prefigura en Baroja —hombre incapaz de vender su fondo a la opinión insincera de la sociedad— la silueta de lo que más tarde será el “hombre” que, en contraposición a la “gente”, se “orienta” en la vida con “creencias” que en absoluto son los “lugares comunes” de la sociedad⁴⁴.

Pero esto, aun siendo importante, nos interesa menos que caer en la cuenta de cómo Baroja, además de ser motivo de la crítica antipragmática de Ortega, es ocasión para el boceto de una antropología de inspiración pragmática, en la que las intuiciones de

43. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, II, pp. 71-86.

44. Cfr. *Ibidem*, pp. 85 s. Véase cómo quince años después, para fundamentar la metafísica, Ortega recurre a esta idea recién apuntada. El hombre vive radicalmente desorientado y el esfuerzo por paliar tal situación es la metafísica. Hay dos modos de orientarse, dice Ortega: uno en primera persona del singular, comprobando por uno mismo la validez de la orientación recibida de la sociedad; y otro la de quien confía, sin concurso de su propia persona, en la herencia social, dándola por buena sin discernimiento (J. ORTEGA, *op. cit.*, XII, p. 26).

Fichte, que Ortega dijo antes aludiendo a los méritos del pragmatismo, ya han empezado a fermentar en la forma de incipiente pragmatismo. La cosa, que es sutil, tiene dos tramos: de una parte muestra cómo Baroja usa antipragmáticamente una idea tan netamente pragmática como es la vida del “vagabundo” y del “aventurero”; y de otra critica la insuficiencia pragmática de la idea de hombre que encarnan sendos modelos.

El tema del “vagabundo” y del “aventurero”, que de entrada, y en tanto que prototipos de hombres de acción, parece ser un tema pragmatista, sin embargo, a juicio de Ortega, y en tanto que es el caso de hombres socialmente inútiles, es justamente lo contrario⁴⁵. Ortega, a quien tanto le preocupa el reduccionismo utilitarista al que el pragmatismo puede someter la vida y cultura humanas, elogia que Baroja enaltezca un tipo de hombre así, socialmente fracasado; pero también le hace saber que, en contra de su primigenia intención, se trata de algo en absoluto pragmático.

Y resulta además que Ortega, si bien entiende que el “vagabundo” y el “aventurero” se hayan convertido en asuntos predilectos de Baroja —quien ha hecho de la protesta contra el sistema entero de “lugares comunes” de la sociedad, el nervio de su obra—, no deja de criticar que haya confundido el activismo, que es una ideología insuficiente para el corazón humano, con la acción⁴⁶.

Una cosa es que la acción sea la clave de la felicidad y otra que la “acción por la acción” se convierta en ideal para la vida humana⁴⁷. Con lo cual observamos sorprendidos que el tono de la crítica que Ortega hace al “pragmatismo antropológico” de Baroja es bien diverso de la acerada crítica idealista que antes hizo de su “pragmatismo nacional”. En efecto, bajo el epígrafe “Teoría de la felicidad” Ortega exhibe como propia una noción de hombre en la que hace una aseveración de gran calado filosófico: “No podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad... si no comenzamos por advertir que... el sujeto pura actividad. Llámesele alma,

45. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, II, pp. 71, 73.

46. Cfr. *Ibidem*, p. 83.

47. Cfr. *Ibidem*, p. 92.

conciencia, espíritu... eso que somos consiste en un haz de actividades... Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir es... ir convirtiéndolo en actuación... somos un poder ver, un poder gustar y oír, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer⁴⁸. También, y a propósito de tan pragmática comprensión antropológica, Ortega explica que la infelicidad humana se produce “cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento, son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta, en cambio, que nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto... esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito”⁴⁹.

Vemos, por tanto, que en 1916 Ortega no critica, como hiciera en 1910, a Baroja desde el idealismo por decir que la vida es acción, sino por haber hecho del activismo el ideal de la vida de Zalacaín, Aviraneta y Shanti Andía⁵⁰. Y es que, en la cuestión ontológica, que no en la epistemológica, Ortega parece haber asumido, precisamente gracias a sus antecedentes idealistas, una posición moderadamente pragmática⁵¹. El hombre consiste en “un haz

48. *Ibidem*, p. 80.

49. *Ibidem*, p. 81.

50. He aquí la verdadera intención de Ortega: demostrar que Baroja, a pesar del uso antipragmático de los temas del “vagabundo” y del “aventurero”, y sobre todo a pesar de su crítica del pragmatismo filosófico hecha en la parte central de *El árbol de la ciencia*, termina incurriendo en el mismo pragmatismo que él critica, y además de forma extrema. Por nuestra parte, en lo que I. Fox dice con razón que es la contraposición del pragmatismo filosófico y el utilitarismo inglés representados por Iturriz y la teoría metafísica de Kant encarnada por Andrés (Cfr. P. BAROJA, *El árbol de la ciencia*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 161, n. p.), encontramos expresada la gran potencialidad pragmática del idealismo kantiano. Así, el mundo, afirma Baroja en boca de Iturriz, “no tiene realidad” y es el hombre quien la crea con su cerebro (*ibidem*, p. 160). Tirando de este hilo, llegaremos a la conclusión de que *homo mensura rerum*; mas no a la sazón idealista sino pragmatista; es decir, afirmando no que la realidad radical para el hombre es en primera instancia un contenido de conciencia, sino un quehacer con ella.

51. El hecho de que Ortega, aunque fuera sigilosamente, asumiera posturas pragmatistas no ha de causarnos especial extrañeza, ya que del idealismo al pragmatismo hay un “vado natural”, pues, como es sabido, el pragmatismo surgió de

de actividades” y su infelicidad, consecuentemente, en la carencia de cosas que le absorbieran absolutamente la vida. No en vano, y haciendo una regresión a 1910, en “Adán en el paraíso” Ortega ya había afirmado que el ser de las cosas no es nada “solitario y estanco”, sino una constitutiva “red de relaciones”, la cual es, añadía Ortega, la “vida” misma de los individuos y de las cosas⁵². Por tanto, vemos que algo importante, cuyos jalones principales quizás sean, entre otros, el equívoco escrito sobre Adán y sus *Meditaciones del Quijote*, ha sucedido en Ortega desde el primer envite antipragmático a Baroja hasta este otro mucho más sutil y alambicado.

Aunque éstas son las ideas que más nos interesa destacar a fin de comprobar cómo Ortega va “centrifugando” el pragmatismo o lo que es igual, a fin de comprobar cómo el idealismo va metamorfoseándose en una peculiar manera de pragmatismo, queremos indicar cómo Ortega deja señalados en estas páginas dos asuntos que le serán muy característicos.

Sobre la relación entre deseo, acción y felicidad. Más adelante, el deseo y la necesidad, considerados como la “raíz” en que últimamente “consiste” la vida del hombre, será uno de los motivos pragmáticos fundamentales de su filosofía; mas de momento, nos limitaremos a evidenciar que la felicidad, dice Ortega programática-

la superación del idealismo. Igual que Peirce y Dewey, Ortega nació a la filosofía en el neokantismo, y también hizo de la superación de la antinomia “realismo-idealismo” el punto “obsesivo” de su filosofía. Cansado de las diatribas entre “materialistas” y “espiritualistas”, el pragmatismo quiso superar cualquier forma de dualismo sustituyendo la categoría ontológica de “fundamento” por la de “relación”. Se trataba de comprender que nada hay que sea “aparte” o “distinto” de lo que “hay” y en lo cual supuestamente encuentra su “reposo ontológico”; más aún, se trataba de comprender que la sustancia no es racionalmente necesaria. Nuestra idea es que Ortega quedó tempranamente convencido de la valía de la ontología del pragmatismo. Seguramente en 1910 (“Adán en el paraíso”) Ortega ya debió pensar que una “arquitectura metafísica” así, en la que las inalterables sustancias de las cosas “en sí” se desmoronan en haces de funciones y de actividades, permitía una comprensión no escindida de la vida.

52. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, I, pp. 75, 81. Para profundizar en el contenido pragmático de “Adán en el paraíso”, Cfr. E. ARMENTEROS, “La índole técnica de la antropología de Ortega”, *Argumentos de Razón Técnica* (9), 2006.

mente, se produce cuando el hombre, que desea cosas externas a él, dispara todo su potencial de actividad para obtenerlas. No es la posesión de aquello que desea lo que le otorga la felicidad, sino el uso de su energía en tal empeño⁵³. Así pues, la clave de la felicidad no estriba tanto en el deseo como en la capacidad de éste para poner al hombre en estado de máxima actividad. Cuando, también más adelante, el Ser para Ortega no sea un estático estar ahí, sino máxima agilidad, y explique que la vida no le es dada hecha al hombre sino que éste se la ha de hacer, no estaremos más que viendo cómo ha madurado la simiente pragmática que ahora empieza a germinar.

Sobre la transitividad de la vida y de la conciencia. Por el momento Ortega declara que vivir y sentirse vivir es incompatible. Incluso, llega a decir, la felicidad sucede cuando el hombre está fuera de sí, ya que al estar ensimismado deja de vivir y se encuentra con su lívido espectro⁵⁴. En estas programáticas declaraciones, al menos indirectamente, encontramos que el mismo Ortega, que antes reivindicaba el primado de la razón sobre la voluntad, ahora pondera más la excelencia de la “vida activa” (“Marta”) que el valor absoluto de la “vida contemplativa” (“María”). Cuando más adelante Ortega hable del “ensimismamiento” y de la “alteración”, comprobaremos que el tácito pragmatismo de estas declaraciones ya fue “centrifugado” en 1916. Y también, cuando hable del carácter transitivo y altruista de la vida, que está siempre apuntando hacia lo distinto de sí, comprobaremos que el incipiente pragmatismo de estas declaraciones habrá logrado que la vida sea el dato radical respecto del cual todo se convierte en *prágmata* y todo tiene “oriundez utilitaria”. De hecho, ya denuncia Ortega ahora esa situación en la que la cultura se convierte en estuario vacío y hueco cuando olvida que se trata de una “construcción instrumental” al servicio de la vida, considerándose independiente⁵⁵. Y finalmente, cuando más adelante Ortega articule su crítica a toda forma de

53. Cfr. J. ORTEGA, *op. cit.*, II, p. 81.

54. Cfr. *Ibidem*, p. 82.

55. Cfr. *Ibidem*, p. 85.

ORTEGA Y EL ESPÍRITU DEL 98

idealismo —sea el cartesiano, el neokantiano o el husserliano— revocando la presunta inmediatez de la conciencia, sabremos valorar la justa importancia del carácter transitivo de la vida y de la conciencia, que no puede al mismo tiempo, dice Ortega ahora programáticamente, vivir y sentirse vivir.

Eduardo Armenteros
Europa International School (Sevilla)
eduardoarmenteros@europaschool.org