

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen XI (2006) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Juan García* In memoriam Gorka V. Arregui
Eduardo Armenteros Retazos de una “gigantomaquia”
Sonia Arribas Deconstruction as Critique of Ideology
Bernardo Bayona La paz en la obra de Marsilio de Padua
Adrián Bertorello La polémica en torno a la estética ontológica
Mauricio Beuchot El origen de la tragedia y la “metafísica de artista”
Juan José Colomina Criaturas y “creaturas”: evolución, representación
Asunción Herrera Guevara La ética, entre la justicia y el bien
Carmen López Sáenz *El Quijote* como ejemplo de articulación de realidades
Carlos M^a Madrid El nuevo experimentalismo en España
H. C. F. Mansilla El mundo de ayer, la comprensión de nuestros límites
Natalia Carolina Petrillo Consideraciones sobre la reducción solipsista

NOTAS Y DEBATES

- José Luis Villacañas* Dejar que los humores se expresen libremente.
Reflexiones sobre la transición española

TRADUCCIÓN CRÍTICA

- Jean-Jacques Rousseau* Fragmentos políticos
(Introducción, traducción y notas de José Rubio Carracedo)

INFORME BIBLIOGRÁFICO

- José Francisco Parra* Informe bibliográfico sobre ciudadanía

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Retazos de una «gigantomaquia»: Ortega versus Descartes. La «impronta pragmática» de la filosofía de Ortega

EDUARDO ARMENTEROS CUARTANGO
Europe Internacional School (Sevilla)

RESUMEN:

Ortega intentó comprender los problemas filosóficos en un estrato más hondo del habitual, el cual constituye el “nivel de radicalismo” de su filosofía. En nuestra opinión, dicho estrato descansa en un modelo ontológico y epistemológico intensamente pragmático, que quedó bien puesto de manifiesto durante su refriega con Descartes, uno de los más notables “adversarios” filosóficos de Ortega.

PALABRAS CLAVE:

PRAGMATISMO, DESCARTES, IDEALISMO, ONTOLOGÍA

ABSTRACT:

Ortega tried to understand the philosophical problems to an unusually deep level, which sets up the “nivel de radicalismo” of his philosophy. In our opinion, this aforementioned stratum rests on a very intense ontological and epistemological pragmatist model that became clear during his argument with Descartes, one of the most important of Ortega’s philosophical “adversaries”.

KEYWORDS:

PRAGMATISM, DESCARTES, IDEALISM, ONTOLOGY

COMO BIEN EXPLICÓ ORTEGA, para comprender el pensamiento de un autor no basta con atenerse a lo expreso en su decir, ya que todo decir expreso “subdice” cosas que actúan en el pensador formando parte de su pensamiento a modo de “contexto básico”, el cual a pesar de su indudable importancia suele pasar inadvertido (IX: 394). Haciéndonos eco de tan cabal consideración, nuestra primera labor consistirá en hacer una rápida, pero suficiente, acotación del contexto en

donde están situadas las ideas concretas acerca del presunto pragmatismo de Ortega¹ que en adelante vamos a presentar.

En primer lugar, sostenemos que Ortega estableció su “nivel de radicalismo”, es decir, el “suelo” de su filosofía, relativamente inspirado en la idea de “vida” apenas descubierta por Dilthey y exultantemente tratada por Nietzsche. En segundo lugar, que dicho “nivel de radicalismo”, no obstante sus débitos con el vitalismo e historicismo diltheyanos y nietzscheanos, tiene dos prominentes rasgos distintivos²: el uso *sui generis* de la fenomenología como pensamiento sintético e intuitivo (VIII: 273) y la pragmática comprensión del Ser y del Pensar. Y en tercer lugar, que esta “impronta pragmática” de Ortega se hizo especialmente explícita por un lado en su “pensar contra” Descartes y Heidegger, y por el otro contra Leibniz y Aristóteles.

No obstante, nuestro propósito no será comprobar cómo Ortega, en efecto, estableció su “nivel de radicalismo” al ras de Dilthey y de Nietzsche para explorar así su peculiar historicismo y vitalismo, ni tampoco precisar el uso tan personal que hizo de la fenomenología; sino únicamente establecernos en un ángulo determinado del multilateral carácter “adversativo” de su filosofía para constatar que en la raíz de su severa crítica a Descartes existe un modelo ontológico que no concibe el Ser como “cosa” inmóvil que hay sino como superlativa “actualidad”, y también un modelo epistemológico que no concibe el conocimiento como estática contemplación de las esencias sino como un “quehacer” gracias al cual escapar de la “duda” y quedar suficientemente “orientado” en la vida.

1 Aunque ha sido Graham quien recientemente nos puso en la pista del presunto pragmatismo de Ortega, fueron los argentinos Homero M. Guglielmini (1924) y Alberto Rouges (1925) los primeros en alertar públicamente de la posible influencia de James en Ortega (Graham, 1994: 156 y ss). En adelante, y a pesar de su buen recibimiento en USA, nadie volvió a percatarse expresamente del velado pragmatismo de Ortega salvo las escasas excepciones de J. Conway (“Ortega y Gasset’s ‘Vital Reason’”: *Tought*, 32 (1957), 595), R. McClintock (*Man and his circumstances. Ortega as educator*: 1971, 562), y J. Barzun (*Un paseo con William James*: 1986, 315). En lo que al ámbito español concierne, sólo tenemos constancia de los estudios de J. Nubiola sobre el pragmatismo y la filosofía española, en los que relaciona explícitamente a Ortega con Peirce (“C. S. Peirce y la filosofía hispánica del S. XX”: 1997, 423 y ss.); de la recensión de I. Ferreiro Lavedán a la obra de Graham *The Social Thought of Ortega y Gasset* (*Revista de Estudios Ortegüianos*, 7 (2003): 267 y ss.); de un escueto comentario de J. Zamora Bonilla acerca de la tesis de Graham (*Ortega y Gasset*. Barcelona: 2002, 506, n. 147); y de un apunte de A. Faerna al posible pragmatismo de Ortega, con alusión incluida a Graham (*Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: 1996, 70, n. 4).

2 Sin dudarle demasiado reconocemos la cuota de originalidad que Ortega siempre reclamó para su filosofía. No obstante, es cierto que Ortega estuvo un tanto obsesionado por salvaguardar su originalidad intelectual; de hecho, casi nunca se reconoció seriamente endeudado con nadie, extremo que, dice A. Regalado, ocasionó no poca desorientación y desconcierto, incluso entre sus discípulos, a la hora de enmarcar correctamente su pensamiento (1990: 13).

I. EL PROMINENTE CARÁCTER “ADVERSATIVO” DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

Aunque siempre mantuvo viva su “voluntad de sistema” (VIII: 41), Ortega no dio a su filosofía una expresión marcadamente sistemática. De hecho, a pesar de prometer en reiteradas ocasiones la “inminente” publicación de dos libros “técnicamente bien artillados” (VIII: 54), para exponer sus ideas de manera más pulida³, a menudo sólo brillantemente esbozadas en escritos breves y ocasionales, con frecuencia reivindicó el derecho a tener su propio *genus dicendi*, advirtiendo a sus críticos que la filosofía sólo cuando dejó de ser creadora adoptó el “manual” (*Handbuch*) como género normal, ya que hasta entonces cada genial pensador había improvisado el modo de expresar sus pensamientos (IX: 638).

Nos consta además que Ortega nunca quiso mostrarse tan diáfano como para que se supiera fácilmente a qué atenerse intelectualmente con él (XII: 276); de ahí que apenas exhibiera su “muscultura intelectual” (VIII: 70; VII: 280) y que frecuentemente ocultara sus fuentes más importantes (I: 318). Con lo cual, no es aventurado sospechar que Ortega deliberadamente confeccionó su obra de manera compleja, “muy llena de secretos, alusiones y elisiones” (VI: 347). Quizás por eso sus contemporáneos lo tuvieron difícil para interpretar

3 Aunque en torno a 1930, en el “Prólogo” a una edición recopilatoria de sus obras, Ortega expresó la necesidad de verter su pensamiento a libros propiamente dichos (VI: 354), la primera referencia explícita a este tipo de trabajos data de 1935, en la cual anunció que estaba ocupado en la elaboración de un ensayo de sociología y de una *prima philosophia* (VI: 44). La segunda fue en 1940, en el “Prólogo” de *Ideas y creencias*, en donde dijo que estaba parturiento de dos gruesos libros (*Aurora de la razón histórica*: un gran mamotreto filosófico, y *El hombre y la gente*: un gran mamotreto sociológico) para condensar sus investigaciones de los últimos lustros; pero que, dadas las circunstancias en que se hallaba, no sabía cuándo los podría acabar, así que de momento publicaba como anticipo el primer capítulo de *Aurora* (V: 379). Las siguientes referencias fueron en 1946 en “La reviviscencia de los cuadros”, anunciando un nuevo capítulo de *Aurora* llamado “Principios de una nueva filología” (VIII: 493); en 1947 en *Idea de principio en Leibniz*, advirtiendo que en *Aurora* explicaría la crucial distinción entre los “creadores de una tierra” (por ejemplo Descartes) y sus simples “inquilinos” (por ejemplo Pascal); en 1948 en “Una interpretación de la historia universal” (IX: 83), indicando que en *Aurora* se ocuparía de la manera en que el pasado reside en el presente; y en 1953 en “Fragmentos sobre el origen de la filosofía” (IX: 347), aclarando que en *El hombre y la gente* se ocuparía sistemáticamente del lenguaje (IX: 385) y en *Aurora* de las “categorías del contexto” (IX: 394). A la postre, de sendas obras solo tenemos la edición (para Alemania, Holanda y Estados Unidos,) casi terminada de *El hombre y la gente*, que Garagorri publicó póstuma en 1957 (VIII: 69). Y nada más. De *Aurora* Garagorri dijo en 1962 que no había encontrado rastro alguno entre su obra aún inédita (VIII: 493, n. 1); no en vano, salvo un breve artículo de 1935 (XII: 326) nada hay publicado con el nombre de *Aurora de la razón histórica* en las *Obras Completas*.

correctamente su pensamiento, y también aún hoy sus estudiosos para alcanzar consenso en cuestiones candentes como la periodización de su evolución intelectual y el uso de sus fuentes (I: 318)⁴. Así pues, resulta fácil de comprender que haya quien vea a Ortega como un autor básicamente idealista o vitalista o fenomenólogo o existencialista o historicista, que incorporó a su vitalismo o fenomenología o existencialismo o historicismo primordial algo de las otras filosofías; y por ello como un autor o bien ecléctico y sin valor especial, o bien creativo y con el mérito de haber “metabolizado” en un sistema original filosofías muy distintas.

4 La obra de Ortega nunca ha estado exenta de polémica. Aún en vida, recibió la crítica de quienes en el mejor de los casos pensaban que solo era un ensayista de buen estilo literario y en el peor que un mero periodista divulgador de las ideas de otros. En España, durante décadas, la opinión sobre Ortega estuvo escindida en dos bandos antagónicos, seguramente más por motivos ideológicos que estrictamente científicos (P. J. Chamizo: 1990, 45), de manera que de su filosofía tanto se hizo una hermenéutica de índole intensamente “inquisitorial” como otra de cariz eminentemente “venerativo” (P. Cerezo: 1984, 12 y 193). Esta especie de maniqueísmo hermenéutico perduró casi tal cual hasta finales de los años sesenta en que J. L. Abellán, J. L. Aranguren, A. Guy y J. P. Borel publicaron sus respectivos trabajos sobre Ortega. Sin embargo, la polémica no quedó definitivamente superada hasta que surgió otra diatriba de igual o mayor calado a propósito de las fuentes empleadas por Ortega. En este sentido, quizás el pionero fuera C. Morón, quien publicó en 1968 *El sistema de Ortega y Gasset* y trató de sistematizar su filosofía a partir de las influencias por él detectadas. En este sentido, un año especialmente importante fue 1979, en el que Ph. W. Silver publicó *Fenomenología y razón vital* y N. R. Orringer *Ortega y sus fuentes germánicas*. En adelante, el panorama de la investigación sobre Ortega estuvo centrado en el estudio de sus fuentes, primordialmente de las germánicas. Sin lugar a dudas, Orringer marcó un hito en el redescubrimiento de Ortega, más allá de los estereotipos enconados, dando a conocer los nombres de los filósofos alemanes, cinco de los cuales ni siquiera habían sido mencionados por Ortega en sus escritos, más influyentes en su obra. Ya en el marco del centenario, y a la zaga quizás de Orringer y de Silver, con cuyas tesis, no obstante, no se identificaron de pleno, P. Cerezo publicó *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), y J. L. Molinuevo *El idealismo de Ortega* (1984); insistiendo ambos, cada uno desde su propia posición, en las deudas que Ortega, en efecto, tenía contraídas con la filosofía alemana, y también en la imposibilidad de comprender su pensamiento al margen de ellas. En la extensa nómina de autores que en el plazo de las dos últimas décadas -y partiendo de la premisa, a estas alturas ya pacíficamente aceptada por casi todos, de que Ortega tuvo más influencias de lo que él admitió en sus escritos y declaraciones- más han contribuido a aclarar las raíces de su filosofía, a nuestro juicio sobresale Graham, quien a principios de los noventa emprendió el proyecto de demostrar el carácter fuertemente unitario del pensamiento orteguiano y que la clave de esto era la temprana, muy determinante y casi siempre silenciada influencia de los pragmatistas norteamericanos. Como resultado de sus investigaciones Graham cuenta con pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey; y en concreto ha encontrado en su biblioteca personal libros fundamentales de James y de Dewey, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo (1994: 147 y ss.).

Por nuestra parte, sostenemos que Ortega, como pensador, tuvo un estilo más intuitivo que ordenadamente conceptual⁵, y que, como filósofo, fue aquello en lo que él hacía consistir el progreso de la filosofía, que no era lineal sino a base de “subitáneas fulguraciones”, cada una de las cuales era un nuevo centro desde donde todo se comprende de manera distinta (XII: 161). Quizás esto contribuya a explicar por qué Ortega usaba diversos “motivos” o “imágenes” para referirse a los mismos “temas” y también un mismo “motivo” o “imagen” para explorar “temas” diversos, y por qué su “filosofía impresa” tiene, más que un esquema perfectamente explicitado, una suerte de rico “imaginario” en el que las ideas se expresan con más intensidad plástica que exhaustividad teórica.

Habida cuenta de dicha singularidad, quizás el estudio de Ortega no tenga por qué pasar inexorablemente por su completa sistematización, ya que esto sería como quitar a sus espléndidos escritos la vida que late en ellos para después practicarles la autopsia y conservar momificado su pensamiento en la frialdad de los esquemas. Así es que finalmente, y no sin antes revisar algunas de las más notables sistematizaciones de su filosofía⁶, hayamos optado por dejar a Ortega ser “Ortega”, respetando su peculiar forma de ser filósofo, puesto que creemos que su filosofía es valiosa aún con su “holgura” conceptual y con la “oscilación” de su incierto sistema; y por aplicar “Ortega” al propio Ortega, usando para el descubrimiento de su programa filosófico⁷ categorías que él empleó unas veces para esclarecer algunas ambigüedades de su pensamiento, y otras para estudiar a ciertos autores.

En esta ocasión, para poner de manifiesto cómo el pragmatismo ontológico y epistemológico de Ortega es fácilmente visible en su confrontación con Descartes, recurrimos a una de las “categorías del contexto” -con las cuales en 1953

5 Al respecto nos posicionamos del lado de L. Villoro (1984: 43 y ss.), J. L. Abellán (1964: 77), y A. Gutiérrez (2003: 7).

6 Entre otros, confróntense los estudios de J. Gaos (1957); J. Ferrater Mora (1968: 81 y ss.); J. P. Borel (1969: 42 y ss.); P. Cerezo (1984: 255 y ss.); A. Gutiérrez (2003: 23 y ss.); y Graham (1994: 19 y ss.).

7 Una cosa es que Ortega funcionara como filósofo más de manera “plástica” que rudamente conceptual, y otra inadmisibles para nosotros que durante cincuenta años anduviera sin rumbo. Nuestra idea es que Ortega es autor de una reforma ontológica que se alza sobre la revocación del carácter absoluto de los principios y el establecimiento de su “nivel de radicalismo” en la cota de la necesidad como causa y motivo del acontecer de toda otra cosa en la vida del hombre, a consecuencia de lo cual todo es *prágmata* y tiene “oriundez utilitaria” (VIII: 262). Así es cómo Ortega, sobre la base de un Ser que es formalmente insustancial y netamente relacional, transitó de la tradicional ontología del “optimismo del Ser” a otra que hace consistir el Ser en “ensayo” y “conato” de sí mismo (VIII: 351).

hizo su estudio de Parménides y Heráclito (IX: 399)⁸. No en vano, la filosofía de Ortega tiene un marcado carácter “reactivo”, como dijo C. Morón (1968: 442), consistente en “pensar contra” otro autor cuyo pensamiento surge de nuestro mismo “suelo” y termina convirtiéndose en “acantilado hostil” gracias al cual descubrimos la figura exacta de nuestra propia doctrina (IX: 395). Eludiendo la áspera cuestión de quién fuera su principal “adversario”⁹, entendemos que

8 Aunque dicho estudio date de 1953, ya en 1940 Ortega explicó que la filosofía occidental nació a cuenta de la tremenda “gigantomaquia” que titánicamente protagonizaron Parménides y Heráclito (XII: 221).

9 J. L. Molinuevo, cuando interpreta la última etapa de Ortega, insiste en que éste profundizó en su “nivel de radicalismo” en confrontación con Heidegger desde el presente y con Descartes y con Leibniz desde la edad moderna (*Para leer a Ortega*: 2002, 204). P. Cerezo también entiende que Ortega entre 1929 y 1947 definió el “nivel de radicalismo” de su filosofía en intensa confrontación con Heidegger (1984: 302 y ss.). Del mismo parecer es F. J. Martín, quien afirma que Heidegger es el principal, aunque no el único, “adversario” de Ortega, ya que reorientó muy significativamente su pensamiento en “contra” de la obra *Ser y tiempo* (“Ortega contra Heidegger. Romanzo e poesía”, *Rivista di Estetica*, 48 [1995]). En el ámbito nacional, P. Cerezo (1984: 88 y ss.) y J. Lasaga (2003: 35) apuntan a Unamuno como el pensador “enemigo” de Ortega. Por nuestra parte, respecto de este asunto, en primer lugar consideramos que el carácter “adversativo” de la filosofía de Ortega no queda constreñido a Descartes, Heidegger y Unamuno; sino que su filosofía entera es una especie de “gigantomaquia”, por un lado contra Kant, Descartes, Fichte, Leibniz y Husserl, y el por otro contra Dilthey, Heidegger y Aristóteles. En segundo lugar, pensamos que Descartes y Heidegger fueron “adversarios” de muy distinto perfil para Ortega. A Descartes siempre procuró dejarlo atrás: Ortega fue el navegante que se echó al mar para abandonar el continente de los idealismos (VIII: 41), cuyo descubridor fue Descartes (XII: 176). En cambio, a Heidegger siempre lo hubo de tener a su lado en la “playa nunca hollada” de la “filosofía de la vida”: Ortega reclamó para sí la autoría de conceptos filosóficos fundamentales de los que, a su juicio, Heidegger se apropió más tarde. Sin embargo, es llamativo que analizados estos reproches resulte que el fundamento de sus críticas a Descartes y Heidegger sea que ambos pasaron por alto algo tan crucial como que ni el Ser ni el Pensar son la realidad auténtica. Que el Ser es relativo al Pensar lo sabía Descartes; en cambio, que el Pensar es relativo a las urgencias constitutivas de la vida (VI: 31), casi sólo lo sabe Ortega. Y en tercer lugar, creemos que, a pesar de esta coincidencia, a la hora de definir su “nivel de radicalismo” quizás sea más importante la “lucha” contra Descartes, en cuanto personificación del idealismo, que contra Heidegger. Coincidimos con P. Cerezo (1984: 256) y A. Rodríguez Huéscar (*Perspectiva y verdad*. Madrid: 1984, 45) en que Ortega hizo de la superación de la antinomia “realismo-idealismo” el punto “obsesivo” de su filosofía. En nuestra opinión, Ortega evolucionó hacia el pragmatismo para disponer de una ontología en la que nada hubiera subsistente en sí y en la que la separación de la realidad en entes individuos fuera sobrevenida, y por tanto la abismal división entre sujetos y objetos no tuviera razón de ser y la dicotomía entre realismo e idealismo quedara disuelta. Como diremos más adelante, a Ortega el idealismo le “fermentó” en pragmatismo. De ahí que, a nuestro juicio, sea más importante para comprender su filosofía su afán por rebatir a Descartes que por distinguirse de Heidegger.

una de las maneras más efectivas de obtener una visión orgánica de la filosofía de Ortega es hacerse cargo de su multilateral carácter “adversativo”, que decimos nosotros.

Quizás de lo más admirable de Ortega como filósofo sea que, después haber vivido en el kantismo, como en su cárcel y su hogar (IV: 25), nunca más fue absorbido por una sola idea de cuya verdad no dudara jamás. Lo que algunos consideran un defecto -la cantidad de “aires de familia” reconocibles en su pensamiento-, nosotros lo consideramos antes bien una virtud, ya que es muy difícil estar en constante “trashumancia intelectual” y no quedar definitivamente asentado en ninguna “idea” que acabar convirtiéndose en “creencia” (V: 394). En cambio, Ortega vivió “centrifugando” las ideas de las grandes filosofías occidentales (VII: 303; VIII: 81) para descubrir su verdad y su error. Puesto que ejerció incansablemente el oficio de “escéptico” (IX: 357), nuestra idea es que ninguna filosofía lo engatusó hasta el punto de poder afirmar que Ortega es un vitalista o un existencialista o un fenomenólogo o un historicista o un idealista o un pragmatista, sin aclarar de inmediato que ninguna de dichas categorías conviene del todo a su pensamiento, ya que de todas tomó y desechó algo.

Así pues, Ortega no quiso ser idealista, pero no renunció a su “resolución de verdad”; ni escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; ni historicista, pero postuló la “razón histórica”; ni existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre; ni vitalista, pero hizo de la vida de cada uno la “realidad radical”; ni fenomenólogo, pero aceptó la intuición como conocimiento sintético y preintelectual; ni pragmático, pero pensó que nada tiene otra consistencia que la “funcionante”.

II. DESCARTES COMO “ADVERSARIO” DE ORTEGA

Según Ortega, en la historia de la filosofía ha habido dos grandes “modos de pensar”: el antiguo y el moderno; ambos surgidos a raíz de la relación entre filosofía y ciencia (VIII: 71 y ss) y ambos también artífices de dos grandes tesis metafísicas: la “realidad radical” es el Ser entendido como “cosa” (XII: 170), es decir, algo independiente del sujeto que existe por sus propias fuerzas (XII: 173), y la “realidad radical” es la idea que se tiene del Ser (XII: 173), es decir, algo relativo a la conciencia y dependiente de ella (XII: 175); las cuales, dado el insuficiente nivel de radicalismo detectado en ellas, quiso reemplazar desde el ángulo de la “razón histórica” con su aportación de la “vida de cada uno” como “realidad radical”.

Obviando cómo Ortega, desde la “relativa asunción” del idealismo, denunció la insuficiente radicalidad del realismo (XII: 106), en esta oca-

sión examinaremos, a propósito de su confrontación con Descartes¹⁰, el modo tan laudatorio como crítico en que, según nuestro parecer, desde un modelo ontológico y epistemológico marcadamente pragmático, se encaró al idealismo. Así pues, por un lado, Ortega reconoció y explicó la novedad que supuso el “modo de pensar” moderno; y por otro abrió el vientre a sus ideas para poner de manifiesto cómo éste, y Descartes muy en particular, había permanecido a la manera de una “creencia” firmemente asentado en la noción tradicional de Ser, y había dejado incuestionada la tesis de la presunta inmediatez de la conciencia e inadvertida la tesis de la “vida” como raíz de la “duda”.

A la hora de considerar a Descartes como uno de sus eminentes “adversarios” filosóficos, hemos de reconocer que obviamente éste no era “contemporáneo” de Ortega, mas también advertir que sí lo era su idealismo, el cual conoció primero en la versiones de Kant y Fichte y después de Husserl. Así visto, la inmediatez histórica que, según Ortega, había de existir entre un pensador y su “adversario”, en su caso y respecto al idealismo era palmaria. Además, que Ortega pasó buena parte de su vida luchando contra el idealismo es un dato absolutamente innegable; no en vano él mismo se concibió como el navegante que se echa al mar intentando dejar atrás el “continente” del idealismo, y pensó que la superación del idealismo era el “tema” de su tiempo (VII: 392) y el destino de su generación (VII: 393.).

Pero dicha empresa no le resultó en absoluto fácil, y ello hasta el punto de que la cuestión de si Ortega superó el idealismo es susceptible de debate aún hoy. Por nuestra parte, en consonancia con P. Cerezo, quien dice que la superación del idealismo no fue instantánea sino un largo camino de crítica y autocrítica (1984: 258), creemos que Ortega conservó un “deje idealista” fácilmente visible en su concepción de la vida como el “quehacer” de quien se sobrepone a la amenaza del mundo, llegando incluso a “señorear” en él. Sin embargo, esta especie de “deje idealista”, a nuestro juicio, no es sino una parte del haz que tiene el envés pragmatista de su filosofía. En nuestra opinión, Ortega superó el idealismo, y por ello discrepamos, entre otros, principalmente de J.

¹⁰ Ortega no distinguió técnicamente entre racionalismo e idealismo. Como inaugurador de la Edad Moderna en filosofía, al establecer la tesis de que nuestra relación primigenia con las cosas es pensarlas y de que las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos, Descartes es también el inaugurador del idealismo. Toda la Época Moderna ha sido esencialmente idealista (XII: 66). Con Descartes, afirma Ortega, las cosas murieron para renacer como *cogitationes* (II: 399). Seguramente Descartes fuera el filósofo que más quebraderos de cabeza dio a Ortega. Prueba de esto es que “Descartes” junto a “Platón”, “Aristóteles” y “Kant”, es el nombre propio de filósofo más referido en el conjunto de su obra (D. Hernández: 2000).

L. Molinuevo (1984: 12 y ss.); y además evolucionado específicamente hacia el pragmatismo, dato en el cual coincidimos con Graham (1994: 175)¹¹.

El hecho de que Ortega, aunque fuera de manera sigilosa, asumiera posturas pragmatistas no ha de causarnos especial extrañeza, ya que del idealismo al pragmatismo hay una suerte de vado “natural”, pues como es sabido el pragmatismo surgió del desfundamiento y 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 empresa filosófica. Cansado de las diatribas entre “materialistas” y “espiritualistas”, el pragmatismo nació con el propósito de superar cualquier forma de dualismo (“alma-cuerpo”, “acción-teoría”, “ideas-*empíria*”, “materia-espíritu”, “historia-naturaleza”); y para ello sustituyó la categoría ontológica

11 Aunque nuestra visión está claramente influenciada por Graham, ello no impide que humildemente discrepemos de él en ciertas cuestiones. Quizás Graham se centre demasiado en la influencia de James y no tome en suficiente consideración las influencias de Peirce y Dewey. A nuestro juicio, Ortega contó con los pragmatistas (no solo con James sino también con Peirce y Dewey) en tres momentos de su trayectoria: 1915 (*Investigaciones Psicológicas*) cuando en velada confrontación con Peirce y James introdujo en su filosofía el asunto de las “creencias”; 1930 (*Qué es filosofía* y “Por qué se vuelve a la filosofía”) cuando en velada confrontación con Dewey se ocupó del carácter “problemático” del conocimiento y de la influencia de la ciencia en la evolución de la filosofía; y 1939-1948, cuando dio a las “creencias” un considerable carácter pragmático para solucionar el dualismo de “vida contemplativa y activa” y consumir su crítica del apriorismo esencialista. En esto Ortega consiguió establecerse en tan alejado del subjetivismo jamesiano como del funcionalismo deweyano; de ahí que no creamos que fuera un pragmatista “inconfeso”, como dice Graham, sino que hizo con el pragmatismo lo mismo que con las otras grandes filosofías de su tiempo: “centrifugar” sus tesis (VII: 303; VIII: 81). De ahí que Ortega se rebelara contra el subjetivismo y el practicismo y que además admitiera que: la “cosa” es un “haz de relaciones” y el hombre un “haz de actividades” (1908-1916); el conocimiento es una “tarea” y todo tiene naturaleza “funcionante” (1923-1930); las “creencias” son “draomas” y todo tiene “oriundez utilitaria” (1935-1947); lo real es imposible y el Ser es un ensayo de sí mismo (1948); y en el caso del hombre el Hacer va por delante del Ser y del Estar (1953). Mientras que quizás Graham enfatiza la importancia del pragmatismo orteguiano durante su “primera navegación”; en cambio, nosotros pensamos que éste se hace tanto más evidente cuanto más nos internamos en la “segunda navegación” y le concedemos más importancia a ciertos textos de su madurez en los que no solo salta a la vista que Ortega superó el idealismo por vía del pragmatismo, sino también que éste goza de una especie de “poligenismo”. Simplificando al máximo, diremos que si a Peirce el realismo le fermentó en pragmatismo con la ayuda de Kant, a James el empirismo con la de Bergson y a Dewey el idealismo con la de Darwin; a Ortega le fermentó en pragmatismo la máxima “actualidad” del Ser (Aristóteles), el carácter “relacional” del pensamiento (Descartes), el valor ontológico de lo posible (Leibniz), el sujeto transcendental (Kant), el poder ejecutivo de la conciencia (Fichte), el carácter histórico e inesencial (Dilthey) y circunstancial y excéntrico (Heidegger) del hombre, y el acceso preintelectual e inmediato a la realidad (Husserl).

de “fundamento” por la de “relación”. A fin de cuentas, para los pragmatistas 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” y su razón de ser; 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 pragmatista. Seguramente en 1910 Ortega ya debió pensar que una “arquitectura metafísica” como aquella, en la que las inalterables sustancias de las cosas “en sí” se desmoronan en haces de funciones y de actividades (I: 482), permitía una comprensión no escindida de la vida. En nuestra opinión, Ortega tuvo el mismo *pathos* antidualista que enfáticamente caracterizó al pragmatismo. No en vano, en pocos años Ortega había pasado del vitalismo “anticultural” nietzscheano al culturalismo “antivital” neoidealista, del que pronto descubrió que era capaz de sobornar a la vida para imponerle el yugo de su doctrina, faltando así al “imperativo de verdad” que ha de regir a cualquier filosofía (VIII: 36). Bien visto, este primer episodio intelectual de Ortega reproduce a escala biográfica la permanente tensión interior de la historia de la filosofía occidental, consistente en consecutivos y cansinos bandazos ora hacia posiciones “racionalistas”, ora hacia posiciones “materialistas”, suplantándose unas a otras las escuelas filosóficas, incapaces siempre de hacerse cargo con suficiente competencia de la realidad en su “poliédrica” y compleja integridad. No consistía, pues, debió pensar Ortega, y ahí le pudo nacer la índole pragmatista de su peculiar vocación filosófica, ni de establecerse en uno de los dos extremos (o el racionalista o el materialista) ni tampoco en un insípido y anodino término medio. Ni solo Nietzsche y el vitalismo, ni solo Kant y el idealismo, por separados y enfrentados, eran la solución. Hasta el momento la filosofía parecía una manta pequeña, capaz de tapar los pies o la cabeza del hombre, pero nunca ambas partes a la vez. No dejaba de ser paradójico, decía Ortega, que la astronomía, cuyos objetos de estudio están tan alejados de nuestra mente, sea una ciencia tan madura y que, en cambio, las ciencias humanas, cuyo objeto de estudio es la vida, hagan agua por todas partes y el hombre se escurra de sus conceptos como el agua entre los mimbres de un cesto (VI: 24).

Quizás a Ortega le gustó el reto propuesto por los pragmatistas de pensar de nuevo la realidad, pero yendo más allá de cualquier forma de encallecido dualismo, teniendo así para ello que abandonar la “red intelectual” de principios teóricos con la cual, hasta ahora, la realidad había sido siempre concebida en los términos de contraposiciones insalvables y difícilmente armonizables. No se trataba, pues, pudo pensar Ortega, de “solucionar” los problemas, sino de trabajar en su “disolución”, sustrayéndoles el “suelo intelectual” en donde estos habían nacido y crecido, y desenmascarar así su falsa y fingida problematicidad, carente de fundamento alguno en la nuda realidad. Por tanto, Or-

tega sí superó el idealismo, pero no para ser realista sino pragmatista, lo cual explica, conociendo la paradójica consanguinidad existente entre idealismo y pragmatismo, que siempre conservara un tal “deje idealista”, motivo y ocasión de tanta controversia.

III. EL ELOGIO

Según Ortega, el paso de Aristóteles a Descartes fue el drástico paso de un “modo de pensar” que empieza desde el Ser a otro que empieza desde el Pensar (VIII: 142); de uno que concibe la verdad de un principio como evidencia improbable a otro que concibe el principio como una verdad que requiere comprobación (VIII: 241); de uno que fundamentalmente usa la categoría de cosa o sustancia y considera la analogía como un pensar de segunda clase a otro que se instala en la categoría de relación y que considera la analogía como el pensar auténticamente lógico y exacto (VIII: 237); de uno para el que las definiciones eran el comienzo del silogismo a otro para el que las definiciones es lo último a que se llega en el proceso cognoscitivo (VIII: 178); de uno cuyo primer principio es el de los sentidos y cuya primera duda proviene de la razón a otro cuyo primer principio es el de la razón y cuya primera duda proviene de los sentidos (VIII: 245). Pero Ortega no se limitó a describir el “modo de pensar” moderno, sino que observó su evolución durante buen trecho. A su entender, en el paso del “modo de pensar” tradicional al moderno había que tener en cuenta la evolución de las matemáticas a partir del S. XVI y el genio de Descartes (VIII: 225).

Según Ortega, la evolución de la filosofía moderna sólo se comprende prestando atención a su relación con la ciencia. Así, explica Ortega, desde el S. XVI la filosofía tendió a emular a las ciencias exactas y en concreto, hasta mediados del S. XVIII, a las matemáticas. Por tanto, para comprender el “modo de pensar” de la filosofía moderna había que saber qué pasó con las matemáticas en aquella época. Aunque de Tartaglia, a principios del S. XVI, hasta Newton, a principios del S. XVIII, la lista de matemáticos relevantes es larga, en opinión de Ortega, bastaba con fijarse en Vieta y en el propio Descartes (VIII: 91).

El invento de Vieta fue el álgebra o “segunda vida” o “vida lógica” de los números (VIII: 100). En cuanto “modo de pensar”, el álgebra hace ver que el número consiste en puras relaciones que son su definición (VIII: 96). En el álgebra la aritmética se hace lógica del número (VIII: 96) y la intuición de la “numerosidad” se cambia por su definición. Aunque Ortega no lo expresó así, en absoluto confundimos su pensamiento diciendo que el “modo de pensar” moderno es al “modo de pensar” tradicional lo que el álgebra a la aritmética: la sustitución de la categoría de sustancia por la categoría de relación. Este paso, más filosófico que matemático, según Ortega, es el que dio Descartes en dos tiempos.

La clave de la proeza cartesiana fue la abolición de la “incomunicabilidad de los géneros”. Antes de inventar el “modo de pensar” moderno, Descartes concibió la “geometría analítica”, con la cual desnucó el principio aristotélico de la “incomunicabilidad de los géneros”, pues en ella cabían el género de la cantidad discontinua (o número) y el de la cantidad continua (o magnitud extensa) (VIII: 98 y 222). Sin embargo, Descartes iría más allá, ya que no sólo unió la geometría y la aritmética en una ciencia, sino que proclamó en términos absolutos la existencia de una sola ciencia -*Ciencia Única* (VIII: 241)-, de la cual, al extraer la metafísica y la lógica, nace la *Mathesis Universalis* (VIII: 242), a su vez cimentada sobre un género único de realidad (VIII: 243), consistente en la pura “relación” (VIII: 244).

Aunque esto tiene “novísimas implicaciones” (VIII: 244 y s.), según Ortega, la principal es que ya no interesan las cosas en cuanto sí sino en cuanto útiles para hacer una teoría deductiva de ellas. Para esta nueva tarea, añade Ortega, ya no hace falta que los sentidos tengan valor cognoscitivo; de ahí que Descartes, además del principio de la incomunicación de los géneros, anulase la actitud “nativa” del hombre “primitivo” y “antiguo” (VIII: 245), gracias a lo cual el primer Descartes queda a la altura de Parménides (VIII: 245) y Platón (VIII: 228), ya que, como ellos, negó la veracidad a los sentidos (VIII: 245).

Queda, pues, fuera de toda duda la admiración de Ortega por Descartes; mas quizás, viendo cómo maniobró en su propia filosofía, Ortega elogiase a Descartes más por el descubrimiento del carácter “activo”, formalmente “inquieto” y “ejecutivo” del ser en que el pensamiento consiste, que por haber desembozado la índole problemática del carácter indubitavelmente independiente de las cosas y anulado el valor epistemológico de los sentidos (VII: 394).

IV. LA CRÍTICA

Según Ortega, el fallo principal de Descartes fue no hacerse cuestión del concepto de ser, pues su *res* era ontológicamente equivalente a la “sustancia” aristotélica (IV: 55). Descartes tuvo lucidez para desenmascarar el intelectualismo de la noción tradicional de Ser, pero no para dudar de su “coseidad”, en la que permaneció impremeditadamente, como en una “creencia” (XII: 178), pasando así por alto el ontologismo implícito de su noción moderna de Pensar (VIII: 279). Primero “substancializó” el yo (VII: 399) y luego el objeto (VII: 400). Si Descartes hubiera afirmado *cogitatio est* (o su equivalente *cogito*), habría respetado, dice Ortega, la “consistencia” relacional del ser del pensamiento que modernamente él había descubierto; pero al sentenciar *cogito ergo sum* (VII: 399), buscó tras el pensamiento un ser cuya “consistencia” fuera sustancial y del cual el pensamiento fuera su manifestación (VII: 396).

Haber llegado a este extremo, opina Ortega, era algo en todo punto innecesario, ya que en el marco de una ontología pragmática, en donde no hay más existencia que la “relacional”, es posible afirmar la existencia tanto del pensamiento como del sujeto pensante y del objeto pensado sin verse obligado a postular sustancia alguna (VII: 402 y s.)¹². Según Ortega, puesto a dudar de todo, al no preguntarse si el mundo puede ser de una forma tal que las “cosas” son mientras las veo y dejan de ser cuando no las veo pero siendo siempre ellas por sí (XII: 177), Descartes dejó incuestionada una opinión fundamental. La única manera de revocar en duda la realidad de algo que veo mientras lo veo, que es lo que hizo Descartes, consiste en entender el ser como lo absoluto independiente de mí, al modo de la ontología tradicional (XII: 177); lo cual también es, añade Ortega, la única explicación de que Descartes desechara la posibilidad de que la “unidad mínima de ser” sea la activa “coexistencia” (VII: 403; XII: 181) de “no-cosas” sin más sustancia que su mero “acontecer” unas a otras (VII: 402; XII: 185).

Pero en su crítica a Descartes, Ortega abrió otras brechas en el “nivel de radicalismo” de aquél. Aunque había descubierto que el Ser no es lo absoluto independiente sino lo relativo al Pensar, Descartes no se percató de que el Pensar no es lo absoluto independiente sino lo relativo a la vida (XII: 181), y ello porque no había cuestionado la inmediatez de la conciencia. Puesto que creía que el Ser es lo absoluto independiente, Descartes necesitaba un intermediario para que el conocimiento fuera posible. Ese mediador, dice Ortega,

12 Frente a una sustancial conciencia que hace depender a las cosas de ella y tiene dificultad para no diluirlas idealmente en su subjetividad, y un mundo sustancial que no hace cuestión de su imposible independencia, Ortega propuso como “realidad radical” una insustancial coexistencia, que no es sino la “vida” (VII: 404.). Ortega puso su “nivel de radicalismo” al ras de Dilthey, haciendo de la “vida de cada uno” la “realidad radical”. No obstante, sería erróneo admitir que Ortega repensó el Ser de la metafísica tradicional (igual que Platón hizo con el Ser de Parménides, y Aristóteles con el de Platón, y Santo Tomás y Descartes con el de Aristóteles, y Heidegger con el de Aristóteles y Santo Tomás...), ya que realmente lo que hizo fue des-pensar primero dicho Ser para pensarlo después en su “primaria desnudez” con conceptos que, estando libres de los imperativos de la metafísica clásica, solo describieran (VI: 31). Ortega no es el “señor de la vida” como otros antes habían sido los “señores de la materia” y los “señores del espíritu” (VI: 27.), ya que la “vida” de la que él habla es radicalmente distinta del “espíritu” y la “materia” de la que otros hablaron. Ortega no se ocupa de un nuevo “aspecto”, más o menos original, del mismo Ser de siempre; es decir, no participa del tradicional contenido eleático del Ser como “cosa”, solo que vertido por él en el nuevo continente de la “vida de cada uno”. Con su habitual talento didáctico, Ortega explicó que no había descubierto un individuo más de una especie ya conocida, sino una nueva especie ignota hasta entonces. Ortega habla de un Ser que es insustancial, insuficiente e indigente; una especie de anverso sin reverso; el accidente de una no sustancia que es sí mismo.

era la conciencia. Sin embargo, Descartes se había equivocado al considerar que la conciencia fuera inmediata a sí misma, y con él también Husserl, cuya fenomenología no era sino una forma “ultradepurada” del idealismo cartesiano (XII: 178; VIII: 50).

Para que el idealismo tenga sentido, explica Ortega, es preciso que un “acto de conciencia” sea capaz de reflexionar sobre sí mismo; pero eso no ocurre (VIII: 50). La conciencia es pura transitividad y mera hipótesis (VIII: 274 n.); el pensamiento no se piensa a sí mismo; una cosa es el ser “ejecutivo” del pensamiento y otra su ser objetivo, ya que el pensamiento, mientras se ejecuta, no es objeto para sí; cuando solo hay pensamiento, no hay efectivamente lo en él pensado (XII: 118); a lo sumo un pensamiento piensa otro pensamiento, igual que piensa en un caballo o en un triángulo o en un centauro; la autoconciencia no es sino una retrospección o un recuerdo, y en cuanto tal carece de la pretendida inmediatez que el idealismo le achaca (XII: 179). La conciencia del Ser, por tanto, concluye Ortega, no puede servir como realidad primordial (XII: 179).

Si el idealismo demostró agudamente que la tesis realista “dejaba fuera” al pensamiento, olvidando que la “cosa” es relativa a éste, Ortega iba camino de demostrar que el idealismo también “deja fuera” algo que es precisamente la transitividad de la conciencia, y por tanto la “coexistencia” como tesis radical. Según Ortega, el razonamiento cartesiano tenía dos tramos, uno invulnerable: lo que verdaderamente existe y existe en absoluto es lo que existe para mí; y otro cuestionable: eso que existe para mí es pensamiento (XII: 122). El idealismo, critica Ortega, “escamotea” la realidad (XII: 123): si en efecto la “realidad radical” es lo inmediato y lo que es para mí, y el pensamiento es absoluta transitividad, la realidad no puede ser como el idealismo pretende el pensamiento. Por tanto, para Ortega la manera primordial como las cosas son no es de índole intelectual (XII: 180), sino de una manera tal que además de inmediata es preintelectual. Para Ortega, las cosas en su máxima radicalidad no son *cogitatas* sino *prágmatas*; no son contenidos de conciencia sino “coexistencias” entre las que estamos y con las que hemos de contar (XII: 181). Así pues, en contraposición a la inmediatez de la conciencia propuesta por el idealismo, Ortega propone una inmediatez que podría denominar de carácter pragmático, según la cual las cosas en su relación primaria con el hombre consisten en “puras practicidades”; es decir, en aquello que los griegos llamaban *prágmata* para nombrar a las cosas estrictamente en tanto términos de nuestro hacer con ellas o de nuestro padecerlas (VIII: 234).

Pero además Ortega criticó Descartes por no haberse percatado de la “oriundez utilitaria” del pensamiento. Aunque encontró en la duda lo que buscaba -una primera certeza o verdad-, Descartes prestó poca atención a la duda, ya que, dice Ortega, no se dio cuenta de que ésta no era el empuje del camino sino su término medio. Ortega le descubrió a Descartes todo lo que hay

antes de la duda. En primer lugar, de la duda forman parte los razonamientos que la engendraron. Sin ellos la duda no tendría sentido ni habría aparecido (XII: 189). En segundo lugar, estos razonamientos, explica Ortega, no surgieron abruptamente sino de una resolución de la voluntad, porque antes que el mundo intelectual está el mundo volitivo. La teoría no comienza en el hombre por sí misma sino que nace de una decisión (XII: 190). Y en tercer lugar, esta resolución de la voluntad tampoco se produce inopinadamente sino a instancias de una necesidad vital previa. De manera que antes del hombre metódicamente teorizador está el hombre aún no teorizador que, urgido por la vida, cuando no sabe lo que hacer ante ella, se pone a “hacer teoría” (XII: 190), lo cual, asegura Ortega, es una forma de pragmatismo (VIII: 235).

En el caso de Descartes su resolución de ponerse a buscar una verdad primera, nació del hecho de que se encontrara en el mundo falto de “orientación” (XII: 191). A Descartes las noticias y opiniones que había aprendido y recibido de sus mayores, opina Ortega, le parecían insuficientes (XII: 190), ya que su Dios había creado un mundo que de antemano no era inteligible y en el que era difícil conducirse con seguridad (VIII: 263).

Llegados aquí, observamos cómo Ortega atribuye un doble carácter pragmático al conocimiento, pues de una parte la teoría tiene su comienzo y sus raíces esenciales en la vida. Cuando el hombre no sabe a qué atenerse ni cómo comportarse respecto a las circunstancias, el dinamismo de la teoría salta en él. Para Ortega es evidente que el conocimiento tiene “oriundeidad utilitaria”. Son los apremios de la vida los que llevan al hombre a teorizar. Descartes vio que el Ser es relativo al pensamiento, y Ortega lo elogia por ello, pero no que el pensamiento es relativo a la vida, y por eso lo ha criticado. No es el pensamiento lo absolutamente independiente. La *res cogitans* no es “cosa”; es decir, algo subsistente en sí. Muy al contrario, el conocimiento es hipotético; no se tiene a sí mismo; sino que lo tiene la vida. Más aún, dice Ortega, el hombre es un “animal hipotético” (VIII: 315), sin sustancia. Y de otra parte, y es el segundo rasgo del carácter pragmático del conocimiento, la teoría es un determinado “hacer”. Con lo cual el carácter pragmático del conocimiento no radica solo en su origen sino también en su misma “consistencia”.

V. CONCLUSIÓN

Por propia voluntad de Ortega, su filosofía no es fácilmente comprensible. Quizás esta dificultad se ve incrementada por el desconocimiento del pragmatismo insito en su “nivel de radicalismo”. Así pues, una vez admitido éste, una cuestión tan controvertida como es la superación o no por Ortega del idealismo queda suficientemente clarificada, y por ende más despejada la polémica confusión acerca de su filosofía. El “deje idealista” de Ortega no es sino el haz

del envés profusamente pragmático de su pensamiento, y muestra evidente de ello, tal y como ha quedado puesto de manifiesto, es su crítica a Descartes. Una vez descubierto su original pragmatismo, Ortega deja de parecerse ecléctico y antojadizo, y se nos muestra un pensador hartamente maduro y coherente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1964.
- BOREL, J. P., *Introducción a Ortega*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- CEREZO, P., *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984.
- CHAMIZO, P. J., *Ortega y la cultura española*. Madrid: Cincel, 1990.
- FERRATER, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973.
- GAOS, J., “Los dos Ortegases”, en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*. México, Imprenta Universitaria, 1957.
- GARAGORRI, P., *Ortega, una reforma de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1958.
- GRAHAM, J. T., *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.
- The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Sintesis in Postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.
- GUTIÉRREZ, A., *La aurora de la razón vital*. Sevilla: GNE, 2003.
- HERNÁNDEZ, D., *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 2000.
- LASAGA, J., *José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- MOLINUELO, J. L., *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984.
- Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002.
- MORÓN, C. 1968., *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Alcalá, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- ORRINGER, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.
- REGALADO, A., *El laberinto de la razón*. Madrid: Alianza, 1990.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1984.
- SILVER, PH. W., *Fenomenología y razón vital*. Madrid: Alianza, 1978.
- VILLORO, L., “La noción de creencia en Ortega”, en AA. VV., *José Ortega y Gasset*. México: FCE, 1984.
- ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002.

Eduardo Armenteros Cuartango es Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, Máster en Dirección y Administración de Empresas y Experto en Gestión de Recursos Humanos por el Instituto de Estudios Jurídicos Económicos El Monte de Sevilla. Actualmente es profesor y directivo en *Europe Internacional School* (Sevilla).

E-mail: ejac1968@hotmail.com