

## LAS FUENTES HISPANAS DE LA NOCIÓN PRAGMÁTICA DE CREENCIA A TRAVÉS DE D'ORS, ORTEGA, UNAMUNO Y GANIVET

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

D'Ors and Ortega carried out an *anthropological-cultural* and *historical-social transformation* of the *pragmatic* notion of *belief*. In so doing, both philosophers were expanding certain suggestions of Unamuno and Ganivet, for confronting the *antihumanist crisis* of European science originally denounced by *phenomenology*, but in a distinctive way.

*Keywords:* pragmatic notion of belief, Generation of '98, Generation of 1914, crisis of European culture.

### 1. PRESENTACIÓN

La generación de 1914 de la filosofía española, y aún antes la de 1898, siguió un procedimiento muy preciso para contrarrestar la crisis *antihumanista* de la *ciencia europea* denunciada por la *fenomenología*, especialmente en Husserl: fomentar una transformación *antropológico-cultural* e *histórico-social* de la noción *pragmática* de *creencia*, compartiendo un diagnóstico bastante similar, pero propiciando una *terapia fenomenológica* poco ortodoxa. Se reconstruyen a este respecto las posibles *fuentes hispanas* de la noción *pragmática de creencia*, ya sea en polémica con Huizinga y Husserl, como ocurrió en D'Ors y Ortega, o prolongando algunas propuestas kantianas, spinozistas, pragmatistas o socrático-cínicas, en el caso de Unamuno y Ganivet<sup>1</sup>.

---

1. Cfr. C. DÍAZ HERNÁNDEZ, *La última filosofía española. Una crisis críticamente expuesta*, Cincel, Madrid, 1985.

2. D'ORS: DEL VITALISMO FIGURATIVO AL ANÁLISIS PRAGMÁTICO DE LAS CREENCIAS

Alfonso López Quintás ha resaltado en *El pensamiento filosófico de D'Ors y Ortega* —PFD'OO<sup>2</sup>— como D'Ors en *Secreto de la Filosofía*, —SF<sup>3</sup>—, recurrió al principio pragmático: 'la actividad sigue siendo garantía de verdad', para superar así la crisis antihumanista de las ciencias europeas y de la propia fenomenología<sup>4</sup>. En efecto, bajo el influjo de *Homo ludens* de Huizinga, D'Ors dio un enfoque pragmático al vitalismo emergentista de Klages, para transformarlo en un vitalismo de tipo figurativo. De este modo el operar pragmático de las creencias no sólo se puso al servicio de la vida, sino que se concibió como una manifestación de la vida intelectual previa los conceptos, que a su vez refleja su fondo dialéctico más íntimo. "Todo fenómeno expresivo constituye una especie de lucha entre el 'poder ontológico de la expresión' de la entidad que pugna por revelarse y la resistencia que el medio expresivo ofrece al intento, viendo este modo de resistencia mas bien como un punto de apoyo que como una forma de oposición"<sup>5</sup>. De este modo D'Ors justificó un tránsito hacia un vitalismo figurativo, que a su vez otorgó al juego, al arte y a la praxis humana, un sentido espiritual o autorregulativo, más alto que el meramente biológico. "Por influencia de H. Huizinga, *Homo ludens*, D'Ors (...) dirige la atención hacia la actividad creadora de ámbitos estéticos que late en la Dialéctica Potencia y Resistencia"<sup>6</sup>.

---

2. Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El pensamiento filosófico de d'Ors y Ortega*, Guadarrama, Madrid, 1972.

3. E. D'ORS, *El secreto de la filosofía*, Iberia, Barcelona, 1947, p. 199.

4. Cfr. PFD'OO, pp. 36-37. C. X. ARDAVÍN; E. E. MERINO; X. PLA (eds.), *Oceanografía de Xénius. Estudios en torno a Eugenio d'Ors*, Reichenberger, Kassel, 2005.

5. Cf. PFD'OO, pp. 31-32. B. KLEEBERG; T. WALTER; F. CRIVELLARI (Hrsg), *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005.

6. Cfr. PFD'OO, p. 59, nota 22. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, "Carácter, mecenazgo y clasicismo en el arte imperial romano. (Un debate entre Huizinga y Gombrich)", en C. Alonso del Real (ed.); *Urbs Aeterna*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 861-878.

Precisamente esta misma dialéctica permitirá justificar la *doble función mediadora* que las *creencias* desempeñan entre la razón y la vida; por un lado, al modo de una *potencia* (de tipo figurativo, simbólico o relacional) capaz de ejercer un control (racional) sobre las posibles consecuencias del obrar (vital); por otra, al modo de una *resistencia* o presupuesto implícito (de tipo fenoménico, biológico u óntico) que debe ser objeto de una reflexión aún más atenta. “Esta dualidad originaria, la potencia y la resistencia, lo insta a (...) flexibilizar la razón y dar a la vida toda la hondura y completitud que le compete”<sup>7</sup>. Por su parte el *numen* o *ideas-creencia* se concebirán como un *universal concreto* de *naturaleza singular* en permanente relación con el *mundo de la vida*, anterior al posterior uso meramente abstracto dado a los conceptos o puras ideas<sup>8</sup>. “Si por ‘numen’ se entiende la ‘personificación del universal-concreto’ puede resumirse lo anterior pregnantemente en las siguientes frases: ‘Las percepciones captan fenómenos; los conceptos captan esencias; las ideas captan númenes. En las primeras se enciende el fuego de la creación; en las ideas opera; en los conceptos muere’ (SF, 145)”<sup>9</sup>. Finalmente, D’Ors también habría sustituido los *tres primeros principios* de identidad, de no contradicción o razón suficiente, por estos otros *dos*, el principio de *figuración* y de *función exigida*, que ahora se afirman como un simple requisito o condición de posibilidad que el *mundo de la vida* impone al dinamismo *pragmático de las creencias*, con tres consecuencias<sup>10</sup>:

1) La fundamentación de la *lógica* a partir de una *filosofía* o *antropología cultural*, que a su vez otorga a estos *númenes* o *ideas-*

7. Cfr. PFD’OO, p. 55. L. JIMÉNEZ MORENO, *Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. d’Ors, Tierno Galván*, Anthropos, Barcelona, 1991.

8. Cfr. PFD’OO, p. 122. A. AMORÓS, *Eugenio d’Ors, crítico literario*, Prensa Española, Madrid, 1971.

9. Cfr. PFD’OO, p. 98. L. B. VILA, *Las crisis de las ideas en el fin-de-siglo: espíritu y cultura al hilo de la obra de Eugenio d’Ors*, Actas, Madrid, 1995.

10. Cfr. PFD’OO, p. 131. G. PRIEST; J. C. BEALL; B. ARMOUR-GARB (eds); *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2004.

*creencias un sentido relacional y una función vital específica*. “De ahí que (...) postule insistentemente una *Lógica con Vida*, es decir, con *Orden*, en el sentido activo y creador de *ordenación* y, por tanto, de *pensamiento en marcha perfecta*, discursivo, ‘intuitivo’, irónico. (...) que deja en suspenso los esquemas rígidos de la razón”<sup>11</sup>.

2) La transformación del principio de *razón suficiente* en otro de *función exigida*, capaz de poner en *relación* las *ideas-numen* o *creencia* con un *mundo de la vida* previo. “Los fenómenos no están vinculados por una *ley de necesidad*, sino por una *sintaxis de función*. Así se justifica la ‘sustitución, según la doctrina de la Inteligencia, en el cual el principio de razón suficiente se ve reemplazado por el principio de función exigida, cuya manifestación expresiva son las *correlaciones funcionales*’ (SF, 263)”<sup>12</sup>.

3) El *sentido figurativo y relacional* de un *lenguaje cotidiano* capaz de expresar estos mismos *númenes* o *ideas-creencia*, sin poder reducirlo en ningún caso a la mera *gramática* de las palabras. “Si la meta consiste en flexibilizar la mente, la raíz del mismo es la energía latente en cada palabra: ‘El lenguaje (...) dota de posibilidades infinitas a cada palabra (...) En el sentido de las palabras está el espíritu todo: en el significado no está más que la razón’ (SF, 273)”<sup>13</sup>.

Evidentemente D’Ors pretendió elaborar “una Filosofía de la Historia y de la Cultura sobre categorías rigurosas”<sup>14</sup> donde el *discurso racional* “(no) manipule conceptos, (...) entrando en comunión con las palabras a través del dialogo, pues ‘todo en las pala-

---

11. Cfr. PFD’OO, p. 133. V. CACHO-VIU, *Revisión de Eugenio d’Ors (1902-1930). Seguida de un epistolario inédito*, Quaderns Crema, Barcelona, 1997.

12. Cfr. PFD’OO, p. 125. G. DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Instituto Superior de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 2003.

13. Cfr. PFD’OO, p. 127. N. BILBENY, *Eugeni d’Ors i la ideologia del noucentisme*, Magrana, Barcelona, 1988.

14. Cfr. PFD’OO, pp. 120-121. J. T. GRAHAM, *Theory of history in Ortega y Gasset. “The dawn of historical reason”*, University of Missouri Press, Columbia, 1997.

bras es símbolo, es realidad' (SF, 59)"<sup>15</sup>. Para llevar a cabo este cometido D'Ors ya no confía sólo en los conceptos, ni en las meras palabras, como siguió ocurriendo en la fenomenología o en la hermenéutica. En su lugar destacó más bien el papel que en la articulación entre *razón* y *vida* podría desempeñar el *numen* o *idea-creencia*. ¿Pero fue original este punto de partida de D'Ors, o depende también de otras *tradiciones hispanas* anteriores?<sup>16</sup>. Veámoslo.

### 3. ORTEGA: LA CRISIS FENOMENOLÓGICA DE LA NOCIÓN PRAGMÁTICA DE CREENCIA

López Quintás, también ha analizado el indudable valor *pragmático* otorgado por el *racio-vitalismo* de Ortega a las *creencias sociales*, sin compartir la pretensión de Husserl de encontrar un método *neutral y libre de supuestos ideológicos o metafísicos* donde ya no tendrían cabida este tipo de *creencias*<sup>17</sup>. De este modo se habría hecho presente en Ortega una tendencia conformista a remitirse a un ámbito *irreflexivo y preconsciente* de creencias, que era precisamente lo que Husserl intentaba denunciar<sup>18</sup>. “[En Ortega] El *trato vital* con el entorno implica, por parte del hombre, la elaboración de *proyectos*, y (...) tales convicciones sólo pueden provenir de un subsuelo de ‘creencias’ sociales en que el hombre se apoya de un modo *preconsciente y anónimo*”<sup>19</sup>.

15. Cfr. PFD'OO, p. 87. M. TORREGROSA, *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors. Etapa catalana, 1881-1921*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

16. Cfr. J. L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

17. Cfr. J. ZAMORA-BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.

18. Cfr. PFD'OO, pp. 159-160. A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

19. Cfr. PFD'OO, p. 198. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

A este respecto la *razón vital* no puso ninguna objeción a la hora de describir la compleja red de interrelaciones *pragmáticas* que el hombre establece con su medio entorno y con sus propios semejantes, si este proceso se somete a un estricto *control fenomenológico*. Sin embargo la *fenomenología* denunció la dependencia de este tipo de *proyectos antropológico-culturales* de un *perspectivismo meramente contingente*, que ya no responderían a las *categorías humanistas* y a las *convicciones fundamentales* sobre las que se justificó la *ciencia europea* desde sus orígenes, dando lugar a una posible *desnaturalización del mundo de la vida y social*<sup>20</sup>. Según López Quintás, Ortega trató de evitar esta dificultad anteponiendo a la noción *pragmática de creencia* o *perspectiva* unos postulados de tipo *fenomenológico* y *trascendental* muy precisos, que le permitieron seguir otorgando una primacía a la *vida* sobre la *razón*, invirtiendo en cierto modo el uso que Husserl hizo de la *fenomenología*. Por eso afirma: “Al afirmar que ‘yo soy yo y mi circunstancia’, no fija Ortega la atención en el yo o en las entidades entorno, considerados —las entidades y el yo— como objetos sustantivos, sino en aquello que acontece entre ambos, es decir, en el dinamismo correlacional que los ensambla a través del intercambio funcional determinado por el proyecto del sujeto y el haz de posibilidades y dificultades que al mismo se ofrecen por parte de la circunstancia. (Por eso Ortega afirma:) ‘¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva’ (I, 321)”<sup>21</sup>.

De todos modos el *racio-vitalismo* de Ortega tampoco evitó que su interpretación *fenomenológica* del “conocimiento por perfiles” o en *perspectiva*, tropezara con las mismas dificultades que ya antes se habían hecho presente en Husserl, a saber: la imposibilidad de lograr una descripción *fenomenológica* precisa de aquellos *ámbitos de sentido* que, como ahora sucede con el *mundo de la vida* o con

---

20. Cfr. J. L. MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.

21. Cfr. PFD'OO, p. 321. M. BURÓN GONZÁLEZ, *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Akal, Madrid, 1992.

otras *esferas espirituales*, son un requisito previo para la constitución de la propia *fenomenología* como ciencia estricta, a pesar de que paradójicamente sólo se les puede otorgar el carácter de meras *suposiciones abstractas* cada vez más alejadas de la propia *vida*. Por eso ahora López Quintás afirma: “Las consecuencias de esta teoría (fenomenológica) del conocimiento ‘por perfiles’ las rechaza muy claramente Ortega, pero no revisa temáticamente y a fondo la validez de esta orientación gnoseológica. Si lo hizo en cambio Husserl (...) consagrando en Ideen II e Ideen III amplio espacio a la realidad espiritual, el mundo personal, la realidad intersubjetiva, la primacía del mundo espiritual sobre el naturalístico, la vinculación hombre-entorno, el nexo Fenomenología y Ontología y otros temas análogos”<sup>22</sup>.

En cualquier caso Ortega renunció a la pretensión *fenomenológica* de desarrollar un método absolutamente *neutral y libre de supuestos ideológicos o metafísicos*, al modo como pretendió Husserl. En su lugar concibió la noción *pragmática de creencia* como una estrategia crítica que le permitiera describir aquellas *condiciones de sentido* que, como ahora ocurre con la pertenencia a un *mundo de la vida y social*, hacen posible la constitución de la propia *fenomenología*, a pesar de tratarse de un *fundamento trascendente*, pero poco sólido<sup>23</sup>. Por eso, según López Quintás, “Ortega, (...) no acierta a ver la posibilidad de que tal *difracción perspectivística* se aúne con una peculiar *solidez entitativa*, solidez en el yo humano y en las instancias que constituyen su suelo nutricional: los demás hombres, los valores éticos, las realidades estéticamente relevantes, las entidades religiosas. El carácter ‘envolvente’ de estas instancias no equivale en ningún caso a un *puro dinamismo*, antes alude a modos diversos, todos muy elevados, de sustentividad”<sup>24</sup>.

22. Cfr. PFD’OO, pp. 157-159. Cfr. J. ORTEGA, *El hombre y la gente*, “Revista de Occidente”, Madrid, 1957, p. 88.

23. Cfr. J. L. MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.

24. Cfr. PFD’OO, pp. 159-160. A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

Según esta interpretación, el posible fracaso de Ortega a este respecto no se debe tanto al ambicioso proyecto *pragmático-vitalista* en el que se embarcó, como a la *mala conciencia fenomenológica* con que trató de justificar la inserción *prerreflexiva* y *anónima* de las *ideas-creencia* en un *mundo de la vida* previo, acentuando aún más las numerosas paradojas y sinsentidos que ya arrastraba la propia *fenomenología*<sup>25</sup>. “El tránsito del ámbito irreal de la imaginación al mundo de la realidad tiene lugar, según Ortega, a través de la *consolidación* de las ideas en creencias. Esta consolidación (...) es sencillamente el paso —a través del tiempo— del reino de lo consciente al de lo inconsciente, del ‘pensar en’ al ‘contar con’, del ‘reflexionar cuajado de dudas’ al ‘irreflexivo dar por supuesto (...)’ (OC, V, 402)”<sup>26</sup>. En cualquier caso, según López Quintás, Ortega fracasó en lograr una justificación *fenomenológica* de la noción *pragmática de creencia*. Sin embargo otros autores opinan lo contrario<sup>27</sup>. Veámoslo.

#### 4. ORTEGA: LOS PRESUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS DE LAS CREENCIAS

Álvarez Gómez, en *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad* —UO<sup>28</sup>—, ha comprobado como Ortega concibió la función *pragmática* desempeñada por las *creencias preconscientes* y *anónimas* como un requisito previo del ejercicio de aquellas otras *convicciones fenomenológicas* más fundamentales, sin ver una incompatibilidad entre ellas<sup>29</sup>. En su opinión, Ortega fomentó un *do-*

---

25. Cfr. P. GARAGORRI, *Goethe y el epílogo de “La rebelión de las masas”*, Caro Raggio, Madrid, 2006.

26. Cfr. PFD’OO, p. 361. N. ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

27. Cfr. T. MEDIN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

28. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

29. Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.



*ble uso* edificante y a la vez autocrítico del método *fenomenológico* que “es coherente con lo que hemos visto en *Ideas y creencias*, en cuanto aquellas se elaboran cuando estas pierden su consistencia y su estabilidad, (...) cuando vivimos en una época de crisis profunda [‘Todo está en crisis’, OC, VIII, 282] (...) [Es entonces cuando se] exige buscar un fundamento sólido, verdaderamente último, (...) una realidad radical: la vida (OC, VIII, 274)”<sup>30</sup>.

A este respecto Ortega recurre al método *fenomenológico* para rechazar una concepción *pragmática* de la inteligencia que termina relativizando la noción de *verdad*, de *realidad* o de *vida*, cuando se trata de tres *condiciones de sentido* que de un modo *indirecto* están a su vez sobrentendidas tras la justificación de cualquier *método* y de la propia *razón*<sup>31</sup>. “[Ortega] se opone a la concepción pragmática de la inteligencia (...) desde la perspectiva fenomenológica, (...) [ya que en ambos casos] (...) la idea de intencionalidad (...) [se concibe como una] extracción del sentido inherente a la realidad misma, tal como se nos aparece o se nos hace presente. (...) [De este modo] la acción de la inteligencia (...) se produce de forma indirecta ‘in obliquo’ (...) [tratando de] desvelar lo que la realidad es, el auténtico ser de las cosas”<sup>32</sup>.

Ortega habría tratado de justificar aquellos *ámbitos de sentido* previos a la *fenomenología*, que a su vez hacen posible que se pueda compartir una *verdad*, o una misma *realidad* o una *vida* auténtica, incluida la *verdad de uno mismo*. De este modo habría comprobado como la aceptación verdaderamente *compartida* de una *convicción* o *creencia* requiere remitirse a una situación histórica dada y a un mundo de la vida concreto, llevando a cabo así un análisis *pragmático-transcendental* de las condiciones de posibilidad

30. Cfr. UO, pp. 191-192. H. N. TUTTLE, *The crowd is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Lang, New York, 1996.

31. Cfr. J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

32. Cfr. UO, pp. 201-202. F. M. PÉREZ HERRANZ, *Concordantia ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*, Universidad de Alicante, San Vicente del Raspeig, 2004.

de la aparición de una creencia<sup>33</sup>. En cualquier caso la localización de estos condicionantes *culturales* nunca debe verse como un inconveniente para la pretensión de desarrollar un método *fenomenológico* verdaderamente *neutral* y libre de supuestos *ideológicos*, sino más bien como una oportunidad para localizar aquellos presupuestos incondicionados de tipo *pragmático-transcendental* que a su vez las hacen posible<sup>34</sup>.

Evidentemente el *racio-vitalismo* de Ortega invirtió el uso que hasta entonces se había hecho del método *fenomenológico*, sin usarlo para denunciar la presencia de presupuestos *pre-reflexivos* y *anónimos* muy negativos para el desarrollo de la cultura y de la ciencia. Ahora más bien este método se utiliza para mostrar la insustituible función *pragmática* desempeñada por la *fuerza vital* de las *creencias* en la marcha efectiva de la historia y en la ordenación del *mundo de la vida*, siempre que se utilicen con el debido sentido autocrítico. Y en este sentido cabe preguntarse<sup>35</sup>: ¿Pero fueron Ortega y D'Ors los primeros en la *tradición hispana* en establecer entre razón y vida una articulación a partir de la noción *pragmática* de *creencia*?<sup>36</sup> Veámoslo.

##### 5. UNAMUNO: LA GÉNESIS ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DEL CONFLICTO ENTRE LAS CREENCIAS

Álvarez Gómez retrotrae a Unamuno el análisis sobre el papel desempeñado por las *ideas-creencia* en la *dinámica histórica*<sup>37</sup>. Les atribuyó un carácter claramente *irracional*, *supra-racional*,

---

33. Cfr. J. T. GRAHAM, *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, University of Missouri, Columbia, 1994.

34. Cfr. PFD'OO, p. 434. V. CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

35. Cfr. H. VAN REE, *Ortega y el humanismo moderno. La transformación de los modelos de análisis cultural*, Universidad de Zaragoza, Dpto. de Lingüística General e Hispánica, Zaragoza, 1997.

36. Cfr. M. DE LAS M. ROVIRA REICH, *Ortega desde el humanismo clásico*, Eunsa, Pamplona, 2002.

37. Cfr. J-C. RABATÉ, *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

dialéctico o simplemente “*contradictorial*” en la efectiva ordenación de la cultura, tomándolas a su vez como un rasgo consubstancial de la *conflictividad interna* inherente a una *dinámica cultural* verdaderamente inserta en el *mundo de la vida*<sup>38</sup>. Por su parte este *método “contradictorial”* exige la referencia a un tipo peculiar de conceptos, teorías e ideas, o meras *creencias*; es decir, a un “*nimbo*” o *ámbito de sentido* compartido por muchos, que ahora se regularía mediante una nueva versión sociológica de la conocida tesis ética del *punto medio* aristotélico<sup>39</sup>. En efecto, la aparición en este tipo de *nimbo* de una *contradicción* ya no sería vista como una muestra de escepticismo, sino más bien como una oportunidad de localizar un punto medio capaz de invertirla, y de reafirmar nuestra capacidad *pragmática* de transformar las *ideas* en *creencias*, y viceversa, y de alcanzar un progresivo conocimiento de la *verdad*<sup>40</sup>.

De todos modos surgen conflictos continuos respecto a la relación que se debe establecer entre *verdad* y *vida*, entre los *ideales* y nuestras *creencias*, o entre los procedimientos *pragmáticos* en cada caso utilizados y el logro de una cultura que esté a su vez a la altura que efectivamente nos corresponde<sup>41</sup>. De ahí la rotundidad con que Unamuno se expresa: “hay que vivir vida de verdadera fe en el ideal, henchidos de sinceridad, de tolerancia, de misericordia” (OC, III, 684)<sup>42</sup>. A este respecto Unamuno justifica la aparición de este *nimbo* de *creencias compartidas* en virtud del carácter *autoconstituyente* de esta esfera consciente o reflexiva. Por eso en última instancia la justifica en virtud del principio kantiano de “simultaneidad, según la ley de *acción recíproca* o de *comunidad*”,

38. Cfr. J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Miguel de Unamuno. Proa al infinito*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

39. Cfr. F. LA RUBIA PRADO, *Unamuno y la vida como ficción*, Gredos, Madrid, 1999.

40. Cfr. I. M. ZAVALA, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Anthropos, Barcelona, 1991.

41. Cfr. E. RIVERA, *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985.

42. Cfr. UO, p. 28. L. ÁLVAREZ CASTRO, *Palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

tomada a su vez de la *Crítica de la razón pura*, aunque reconociendo la necesidad de estar en consonancia con el *mundo de la vida y social* que le ha tocado vivir<sup>43</sup>. A este respecto Álvarez Gómez hace notar: “‘Cuando se afirma que en el espíritu colectivo de un pueblo, en el Volksgeist, (...) se afirma (...) la existencia de un nimbo colectivo, de la hondura de un alma común (...) que hay una verdadera subconciencia popular (...) un espíritu colectivo’ (...) Con lo cual se pone de manifiesto que (...) la comunidad (...) sigue estando estructurada antagónicamente”<sup>44</sup>.

De todos modos en *El sentimiento trágico de la vida* Unamuno también habría mostrado como la noción de *nimbo*, no sólo comporta la aceptación de un *ámbito de sentido* o de *creencias compartidas*, sino también una *fe solidaria* en la propia *inmortalidad personal*<sup>45</sup>. Para justificar este extremo se habría remitido a la *psicología de la religión* del *pragmatista* William James, al obispo anglicano Buttler, a Kierkegaard, y sobretudo a la noción de ‘conatus’ y de ‘amor Dei intelectualis’ de Spinoza. En efecto, Unamuno utilizará la noción spinozista de ‘conatus’ para otorgar al *deseo*, *ansia* o *anhelo* un poder configurador de la propia *conciencia individual y social*, o *nimbo*, interpretado como resultado de la simple *pretensión colectiva de llegar a ser Dios*<sup>46</sup>.

De todos modos surgen a este respecto dos cuestiones: Álvarez Gómez analiza especialmente las fuentes continentales de la Filosofía de Unamuno, ¿pero detrás de la noción spinozista de ‘conatus’ no se podría ver con más razón el influjo ejercido por la noción pragmatista de *creencia* en William James, ya sea en su versión religiosa o simplemente epistemológica, como recientemente

43. Cfr. UO, p. 126. Cfr. KvV, B257/258; A 211/215; R. B. PIPPIN, *The Persistence of Subjectivity on the Kantian Aftermath*, Cambridge University, Cambridge, 2005.

44. Cfr. UO, p. 133. R. CORAZÓN GONZÁLEZ, *El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la ilustración*, Rialp, Madrid, 2005.

45. M. J. ABELLA MAESO, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Verbo Divino, Estella, 1997.

46. Cf. UO, pp. 139-154. Unamuno cita las lecciones VI, VII, VIII de la 3ª parte de la *Ética* en *Obras Completas*, VII, 122-132.

se ha sugerido?<sup>47</sup> Por otro lado, parece que Unamuno pretendió eludir la *crisis antihumanista* mediante el recurso a este “nimbo” de *ideas-creencia* de raíces profundamente europeas, ya sea recurriendo a Kant o a Spinoza, ¿pero no se podría ver también en la *tradición hispana* otras raíces igualmente profundas de esta *pretensión colectiva de llegar a ser Dios*?<sup>48</sup>. Veámoslo.

#### 6. GANIVET: EL PAPEL DE LAS CREENCIAS O IDEAS-FUERZA EN LA DINÁMICA CULTURAL

Miguel Olmedo Moreno, en *El pensamiento de Ganivet —PG<sup>49</sup>—*, ha analizado el peculiar papel desempeñado por las *creencias* o *ideas-fuerza* en la *dinámica cultural*. En efecto, para el autor granadino la búsqueda de una deseable integración entre *razón* y *vida*, entre la *verdad* y el *pragmatismo*, puede llevar al éxito, pero también puede dar lugar a una *crisis antihumanista* de proporciones desconocidas. Ganivet a este respecto ha despertado sentimientos encontrados de admiración y rechazo en la *tradición hispana* en la que se inserta, sin que siempre se le hayan reconocido sus indudables méritos<sup>50</sup>. Para Ortega, “Ganivet pertenece a esa generación de literatos para los que ‘opinar’ era (...) una necesidad vital irrefrenable (...) con la vista siempre puesta en nuestro ser histórico, (...) [en su] *Idearium español*”<sup>51</sup>. Por su parte Unamuno opina que el *Idearium español* “representa el primer examen crítico del complejo histórico, psicológico, étnico, etc., que llamamos España”<sup>52</sup>. De todos modos Olmedo opina que sus

47. Cfr. I. MARTÍNEZ, *William James y Miguel de Unamuno: Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, sin publicar.

48. Cfr. P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid, 2002.

49. Cfr. M. OLMEDO MORENO, *El pensamiento de Ganivet*, Diputación de Granada, Granada, 1997.

50. Cfr. G. CHIAPPINI, *Antinomie novecentesche. I, Á. Ganivet, M. de Unamuno, A. Machado*, Alinea, Firenze, 2000.

51. Cfr. OC, I, 3. Citado en G. VELÁZQUEZ CUETO, *Ganivet, Unamuno, Azorín, Maeztu*, Cincel, Madrid, 1980, p. 8.

52. Cfr. M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Revista

propuestas responden a un *proyecto programático* bien preciso, a pesar de sus numerosas excentricidades y frecuentes contradicciones<sup>53</sup>.

Ganivet vuelve al uso que los *cínicos* hicieron del *método mayéutico* socrático para reducir así cualquier tipo de idea o teoría al simple papel *pragmático* desempeñado por una *opinión* o *creencia*. Por eso ahora Olmedo Moreno afirma respecto de Ganivet: “A través de sus escritos y relatos de sus acciones (sobre Antístenes y Diógenes), adivinamos en los cínicos el clima de fermentación, la revolución espiritual de Sócrates. (...) Frente a las categorías de la ley y de la opinión consagra (...) ese carácter paradójico que estalla en el cinismo (...) que trastorna todo lo admitido, (...) de los valores aceptados por la tradición, la convención y la inercia. (...) para ir cavando en el corazón antiguo (...) el hueco exacto en el que había de encajar la nueva creencia”<sup>54</sup>. De todos modos el pensamiento de Ganivet ya no se dirige al mundo Antiguo, sino que “se debe insertar ‘en una serie europea de pensadores de alto rango’ cuyo rasgo común es la ‘reacción frente a la técnica’”<sup>55</sup>.

Para Ganivet la articulación *pragmática* entre *razón* y *vida* requiere de unas *ideas-fuerza* o *creencias*, sin relativizarlas, pero sin tampoco absolutizarlas. “La base de todas estas afirmaciones es que las ideas son fuerza”. Por eso Olmedo Moreno afirma: “La fuerza madre, fuerte e indestructible de que habla en el segundo párrafo del *Idearium* es la idea. (...) [Pero dado que] las ideas son fuerza no hay que guerrear para imponerlas (...) La idea triunfa por sí, por el dinamismo que le es propio. (...) [Por eso no pueden] ‘declarar la guerra a otras ideas’, (...) y es inútil apresurar su lenta

---

de Occidente, Madrid, 1952.

53. Cfr. A. GALLEGO MORELL, *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98*, Albaicín, Granada, 1968. M. C. DÍAZ DE ALDA HEIKKILÄ, *Estudios sobre la vida y la obra de Ángel Ganivet. A propósito de las “Cartas finlandesas”*, Castalia, Madrid, 2000.

54. Cfr. PG, pp. 43-45. V. STEENBLOCK, *Sokrates and Co. Ein Treffen mit den Denkern der Antike*, Primus, Darmstadt, 2005.

55. Cfr. SORIA OLMEDO, *Prologo*, PG, p. 23 y PG. p. 265. P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989.

realización con revoluciones y medios violentos”<sup>56</sup>. Ganivet habría resaltado a este respecto el carácter *transobjetivo* o *intersubjetivo* que Fouillée atribuyó a las *ideas-fuerza*, o Max Scheler a los *valores* o Emerson a la *creatividad libre*. Por eso surge el interrogante. “¿Qué son estas ideas? (...) Ganivet [nos dice]: ‘lo que realmente viven son las ideas (...) [y] el individuo que es el creador de las ideas, y la especie, en cuanto necesaria para servir de asilo a las ideas’ (*Idearium*, A). Las ideas (...) son entes trascendentes, que tienen vida sustantiva fuera del espíritu del hombre y que, incluso, son lo único que de verdad vive”<sup>57</sup>.

Se resaltan ahora sus similitudes con la *creatividad libre* de Emerson, aunque con una salvedad. Según Olmedo Moreno, “desde el punto de vista de la totalidad, (...) la *self-reliance* de Emerson no es la auto-suficiencia de Ganivet, ya que mientras el primero (...) convierte en ‘divina’ la aceptación de uno mismo, Ganivet se mantiene en una línea, cuando no de reto, si de exclusiva afirmación de lo humano”<sup>58</sup>. En cualquier caso la *tradición pragmatista hispana* es independiente de la *americana*, aunque en ambos casos se podría localizar un foco inicial de irradiación; así como Emerson habría ejercido un gran influjo en la formación filosófica de Willian James y el pragmatismo posterior<sup>59</sup>, de igual modo Ganivet también lo habría hecho en Unamuno, Ortega o D’Ors.

Ganivet fue muy consciente de estar desempeñando a este respecto un papel de “revulsivo”, cuando en el prólogo del *Idearium* indica que se trata de “un pequeño librito para la contricción colectiva” de todos los españoles, anticipando de algún modo a la

56. Cfr. PG, pp. 87-88. F. GARCÍA LORCA, *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1997.

57. Cfr. PG, p. 84. D. J. HODGE, *On Emerson*, Wadsworth, Belmont (California), 2003.

58. Cfr. PG., pp. 263-264. S. CAVELL, *Emerson’s transcendental etudes*, Stanford University, Stanford (California), 2003.

59. Cfr. F. M. OPPENHEIM, *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce’s Interactions with Peirce, James and Dewey*, Notre Dame University, Notre Dame (Indiana), 2005.

*crisis antihumanista* que ya entonces se avecinaban y que sólo podría ser superada devolviendo a la noción *pragmática* de *creencia* la función arquimédica que nunca debería haber perdido. Por eso ahora se afirma: “Ganivet a medio camino entre el Dios vivo y la finitud humana (...) se demora en el paraíso anémico de las ideas. (...) Así sucede (que) al final se encuentra sin Dios y sin mundo, en ese espantoso plano en el que, según Sartre, sólo hay hombres”<sup>60</sup>. A este respecto cabe preguntarse. ¿Las *ideas-fuerza* o *creencia* de Ganivet fueron realmente el “revulsivo” esperado ante la *crisis antihumanista* de la ciencia y la cultura europea que se avecinaba, o simplemente fueron un “exabrupto” que no hizo más que incrementarla? Evidentemente se trata de una pregunta valorativa muy compleja, que ahora pasamos a considerar en la conclusión.

#### 7. CONCLUSIÓN: ¿FUE ORIGINAL LA RESPUESTA HISPANA A LA CRISIS ANTIHUMANISTA EUROPEA?

La filosofía española de la generación de 1914, y aún antes la de 1898, ocupó un lugar muy periférico en la *crisis antihumanista europea*, aunque hizo algunas aportaciones importantes. Realmente la *eclosión de la crisis* se produce en la generación de 1914, con D’Ors y Ortega fundamentalmente, aunque la génesis de algunas de estas propuestas se puede retrotraer a la generación de 1898, especialmente a Unamuno y Ganivet. A este respecto cabe preguntarse: ¿Tuvo originalidad la postura española ante la crisis? ¿Hubo alguna aportación verdaderamente significativa a la vista del largo proceso de sucesivas *rupturas* que a su vez provocó? Visto retrospectivamente D’Ors, Ortega, Unamuno y Ganivet no hicieron más que prolongar diversas propuestas de tipo kantiano, socrático o cínico, analizadas a su vez desde un peculiar enfoque pragmatista, fenomenológico, antropológico-cultural e histórico-social, que de este modo han entrado a formar parte de la *tradición*

---

60. Cfr. PG, p. 252. M. A. LLONA INCHAURTIETA, *Humanismo, sociedad y literatura en la obra de Angel Ganivet*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1990.



*hispana* de pensamiento<sup>61</sup>. Por otro lado, en el caso español el hallazgo histórico de la noción *pragmática* de *creencia* parece ser una consecuencia de la recuperación de la noción kantiana de *acción recíproca* o de *comunidad*, o de la noción spinozista de ‘*conatus*’ y anhelo, de la psicología jamesiana de la religión o de la valoración socrática y cínica de las *opiniones compartidas*. De todos modos su procedencia habitualmente suele ser indirecta y se podrían señalar otras muchas estaciones intermedias, tanto europeas como americanas. En cualquier caso la *tradición hispana* habría otorgado a la noción de *creencia* una capacidad para desempeñar simultáneamente diversas funciones, como al menos sucedió en Ganivet, Unamuno, Ortega y D’Ors: la función de reflejar las *contradicciones teórico-prácticas* de la cultura, de alcanzar una *articulación fenomenológica* entre la razón especulativa y el mundo de la vida, o de justificar la génesis práctica de las más diversas manifestaciones de la *vida espiritual*, incluida la religión. Evidentemente hubo *luces* y *sombras* en las aportaciones de la filosofía española al desarrollo de esta crisis, especialmente en tres ámbitos<sup>62</sup>:

1) Las propuestas *antropológico-culturales* de D’Ors permitieron anticipar las consecuencias de una *crisis antihumanista*, que Wittgenstein y los posteriores desarrollos del análisis filosófico radicalizarían aún más. A este respecto las propuestas de D’Ors prolongan el sentido *antropológico-existencial* que la tradición hispana otorgó a la noción de *creencia*, como al menos ocurrió en Unamuno. De todos modos la filosofía española no se supo beneficiar de los análisis *lingüísticos* de la noción de *creencia* llevados a cabo de un modo totalmente independiente por la tradición empirista inglesa y pragmatista americana, y de los que sin duda Santayana fue un espectador privilegiado, aunque su influjo en España fuera muy colateral<sup>63</sup>.

61. Cfr. F. ABAD, *Introducción al pensamiento español del siglo XX. Dos estudios*, Agora, Málaga, 1994.

62. Cfr. A. GUY, et al. (eds.) *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 1993.

63. Cfr. L. VAIANA, *Il naturalismo di George Santayana*, Armando, Roma,

2) Las propuestas *sociológico-históricas* de Ortega también fueron sin duda un contrapeso a la *crisis antihumanista*, que por aquel entonces Heidegger y la fenomenología radicalizarían aún más. A este respecto las propuestas de Ortega prolongan el sentido *histórico-social* que la *tradición hispana* otorgó a la noción de *creencia*, como al menos ocurrió en Ganivet. Sin embargo la filosofía española se quedaría al margen del debate *metodológico* entre *explicación* y *comprensión* que en aquellos momentos tuvo lugar en la tradición *fenomenológica* y *hermenéutica*, aunque sin duda Ortega sigue siendo a este respecto nuestro autor de referencia fuera de nuestras fronteras<sup>64</sup>.

3) Se puede establecer un *paralelismo* entre las propuestas de la filosofía española y las defendidas simultáneamente por Huizinga, Dilthey, Kierkegaard o Spinoza, en Europa; o por James y Emerson, en América. En todos los casos la noción pragmática de *creencia* desempeña un papel central, ya sea en su versión *epistémica* o *religiosa*, aunque en general sean muy escasos los estudios dedicados al tópico. En cualquier caso la noción *pragmática* de *creencia* aparece en la filosofía española como una prolongación de determinadas reinterpretaciones *neosocráticas*, *neokantianas*, *vitalistas*, *neopragmatistas* y *fenomenológicas* de la *razón teórico-práctica* con una procedencia y orientación muy variada. De todos modos es indudable la existencia de un hilo conductor entre las propuestas *vitalistas-figurativas* de D'Ors, las *vitalistas-fenomenológicas* de Ortega, las *kantiano-epinocistas-pragmatistas* de Unamuno y las *socrático-cínicas* de Ganivet<sup>65</sup>.

La originalidad de la filosofía española estriba en haber sabido llevar a cabo una *transformación antropológico-cultural e histórico-social* de la noción de *creencia* que le permitió afrontar la *crisis antihumanista* de la cultura europea con una personalidad pro-

---

2004.

64. Cfr. G. MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Madrid, 1998.

65. Cfr. D. MCDERMID, *The Varieties of Pragmatism*, Thoemmes, Bristol, 2005.

pia. Su *peculiaridad* habría consistido en concebir la *crisis* como un “revulsivo” del que había que saber extraer una enseñanza muy precisa: la posibilidad de tomar la noción *pragmática* de *creencia* como un posible *fundamento epistémico más próximo* al que remitirse, cuando todos los demás referentes se han perdido. Sólo en este contexto puede entenderse la inicial reacción de Ganivet y Unamuno postulando una nueva justificación de las *creencias* de tipo socrático-cínico, kantiano, spinozista o pragmatista; o la posterior propuesta de D’Ors de proponer una nueva *filosofía primera* más flexible; o de Ortega de proponer una *pragmática trascendental* de la acción verdaderamente enraizada en el *mundo de la vida*; o ya más tarde de Zubiri en *Sobre la esencia*, de elaborar una *ontología* aún más fundamental común a ambas<sup>66</sup>. Sin duda hubo *sombras*, pero también hubo *luces* en el modo de abordar la crisis. Posiblemente aquellas *luces* que cien años más tarde justificaron la aparición del *comunitarismo*, del *multiculturalismo*, de las *éticas discursivas*, de la *sociología comprensiva* o del propio *desconstructivismo*, sin por ello fomentar una *muerte del sujeto* como la reivindicada hoy día por el *postmodernismo* filosófico de un modo aún más *relativista*<sup>67</sup>.

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra  
cortiz@unav.es

---

66. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.

67. Cfr. M. WHITE, *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University, Princeton, 2005.