

LA “NUEVA FILOLOGÍA” DE ORTEGA

De su teorización histórico-conceptual
a su *praxis*

Tesis doctoral presentada
por Esmeralda Balaguer García.
Dirigida por Antonio Lastra,
Faustino Oncina Coves y Javier Zamora Bonilla /
Programa de doctorado
en Pensamiento Filosófico Contemporáneo
mayo 2021



VNIERSITAT
DE VALÈNCIA

Aprender a *ver* – habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados. Ésta es la primera enseñanza preliminar para la espiritualidad: no reaccionar enseguida a un estímulo, sino controlar los instintos que ponen obstáculos, que aíslan. Aprender a *ver*, tal como yo entiendo esto, es ya casi lo que el modo afilosófico de hablar denomina voluntad fuerte.

Seguir manteniendo la jovialidad en medio de un asunto sombrío y sobremanera responsable es hazaña nada pequeña: y, sin embargo, ¿qué sería más necesario que la jovialidad? Ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien. Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza.

NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*

A mis padres,
que han cultivado estos frutos
conmigo por largo tiempo

La “Nueva Filología” de Ortega: de su teorización histórico-conceptual a su *praxis*

17 | RESUMEN / ABSTRACT

25 | INTRODUCCIÓN / INTRODUCTION

51 | PRÓLOGO

53 | “El hombre occidental no espera nada de la literatura”: literatura y logos

63 | CAPÍTULO PRIMERO

EL EXILIO COMO CONTEXTO

65 | I. “¡A la mar navecilla, empieza la segunda navegación!”

72 | La navegación frente al naufragio vital

74 | La filosofía sistemática

83 | II. Vocación para el silencio

83 | *Quod vitae sectabor iter?*: del inexorable destino que es la vocación

91 | Vocaciones en pugna: del amigo del mirar al amigo del actuar o del *philotheámones* a la *politiké téchne*

102 | El filósofo y la ciudad, coyuntura compleja

120 | Silencio político y decir filosófico

133 | III. Pensando en los márgenes. Hacia la Nueva Filología

133 | El exilio existencial de Ortega

143 | De cómo hace filosofía un alma exiliada

161 | I. El concepto de Nueva Filología: *eadem sed aliter*

161 | Del origen de la Nueva Filología

174 | Las imágenes de su mente se transformaron en palabras. Dos mitos del origen: el mito del lenguaje y el mito del hombre. La función de la técnica

184 | La articulación del concepto de vida en la Nueva Filología

187 | La Nueva Filología, un procedimiento fundamental de la razón histórica

207 | La configuración lingüística del mundo: el lenguaje como uso y la función de la etimología

223 | Fundamentos de la Nueva Filología: el *ideoma* y el *draoma*

225 | El decir como *Handlung*: principios y limitaciones de una Nueva Filología

240 | Del hablar y del decir, del callar y del silenciar y de la cuestión de la traducción

251 | La ecdótica orteguiana

254 | Propuesta lingüística de Ortega: una Teoría del Decir

257 | La metáfora en la filosofía de Ortega

263 | II. Lenguaje y circunstancia. Un diálogo de la Nueva Filología con la historiografía: la historia conceptual y la hermenéutica

266 | La interpretación: qué significan los silencios, qué significan las metáforas

274 | El contexto de los conceptos

285 | La intencionalidad en el lenguaje

291 | CAPÍTULO TERCERO

METHODUS VITAE: APLICACIÓN DEL MÉTODO DE LA NUEVA FILOLOGÍA

295 | I. Qué es un concepto filosófico para Ortega

297 | Apuntes sobre el concepto en la historia de la filosofía

303 | La teoría orteguiana del concepto

315 | II. Aplicación práctica de la Nueva Filología

315 | “*Alter ego* históricos”: pensar en diálogo con los clásicos

324 | *Alter ego* de la segunda navegación

336 | De sus contra-*alter ego*

341 | III. Conceptos fundamentales de la segunda navegación

343 | *Concordia* en un mundo disorde

350 | *Libertas* frente a las libertades liberales

357 | *Humanitas* en un orbe deshumanizado

365 | Vocación: la búsqueda y realización de sí mismo

373 | Escolasticismo o la falsedad de la filosofía

381 | CONCLUSIONES / CONCLUSIONS

415 | BIBLIOGRAFÍA

Agradecimientos

La gratitud anhela la palabra precisa, la sonrisa en el rostro y la voz entonando el canto del alma. Gratitud es lo que quiero expresar en estas líneas. Gratitud, respeto y admiración para con mis tres directores de tesis, que han guiado los pasos, algunas veces firmes, otras titubeantes, de mi aventura orteguiana hacia buen puerto. En primer lugar, quisiera agradecer a Faustino Oncina, por aceptar dirigir esta tesis sin conocerme y por seguir apoyando la investigación a pesar de las dificultades a lo largo de estos siete años. Gracias por el interés mostrado en el tema y por permitirme tender puentes entre la Historia conceptual y la Nueva Filología de Ortega. Gracias también por su orientación intelectual en el campo de la Historia conceptual. A Antonio Lastra, porque con él empezó todo. En una charla en el Instituto me acercó a Ortega y me animó a emprender un trabajo sugerente y alentador para el espíritu. Gracias por las numerosas conversaciones y por pensar todo conmigo. Infinitas gracias también por integrarme en el proyecto de La torre del Virrey, por contar conmigo y por confiar en mi trabajo y en mis potencialidades. A Javier Zamora, por tantas cosas. Por abrirme las puertas de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, por hacerme partícipe de cada actividad, por brindarme la oportunidad de conseguir un contrato predoctoral, sin el cual esta investigación hubiera encontrado piedras en el camino difíciles de sortear, por

iluminar las muchas reflexiones sobre Ortega, por las muchas conversaciones para discutir ideas fundamentales de la tesis y por estar en las “crisis de creencias” que he tenido. A los tres, mi más sincero agradecimiento por su entrega, paciencia y, sobre todo, confianza en mí.

Quiero agradecer a La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados y a todos mis compañeros por ser mi refugio intelectual y un espacio, de los pocos que quedan todavía, para la filosofía. Gracias también a la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, al Archivo de la Fundación y a sus bibliotecarios, que pacientemente me han ayudado a buscar cartas y notas de trabajo de Ortega. Gracias al Centro de Estudios Orteguianos, por brindarme la oportunidad de ser partícipe de la edición de la *Revista de Estudios Orteguianos* y por considerarme un miembro más. Mi más sincero agradecimiento a su actual director Jaime de Salas porque me recibió amablemente allá por el año 2016, me enseñó la Fundación y me presentó a Javier Zamora. Gracias también por el interés que ha tenido en mi trabajo.

Quiero mostrar también mi gratitud hacia todos los amigos e investigadores orteguianos que he conocido durante estos años en Madrid, sus trabajos han enriquecido el mío. En especial quiero agradecer a Nacho Blanco, por las largas conversaciones sobre Ortega, por el apoyo y por las muchas palabras de ánimo. Gracias también a Andrea Hormaechea Ocaña, que si bien orteguiana de adopción, siempre ha sido un apoyo intelectual para los momentos de flaqueza y para las alegrías cuando un capítulo se cerraba. Gracias por ayudarme a descifrar el material de Archivo y por seguir a mi lado con cada quebradero de cabeza durante la escritura. Gracias por la paciente escucha. Gracias también a todos los amigos nuevos que he podido hacer durante el estudio de la obra de Ortega.

Agradezco al Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Universidad Complutense de Madrid que me ha acogido con los brazos abiertos. Gracias por su amabilidad, por su predisposición a darme facilidades y por integrarme en las actividades del área. Me he sentido una profesora más durante estos tres años. Mi gratitud especial a Mercedes Cabrera, por ofrecerme la oportunidad de compartir asignatura con ella y por darme total libertad en las tareas docentes. Gracias también a nuestra jefa de negociado administrativo, Susana Fernández, por las horas compartidas

para despejar mi mente y recargar pilas y por el apoyo personal y burocrático. Gracias a la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, en especial a la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología por atender amablemente a todas mis peticiones.

Me gustaría agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia por haber puesto siempre los medios necesarios para que la investigación pudiera llevarse a cabo.

Gracias también a la Universidad de Turín por acoger mi proyecto de estancia de investigación en numerosas ocasiones. Si bien la estancia presencial no ha podido ser posible, ha sido un honor poder participar de las actividades de manera virtual y entablar puentes de diálogo con otros investigadores. Gracias a Gianluca Cuzzo, por su voluntad de integrarme en su departamento. Mi más sincera gratitud a Francisco José Martín, no sólo por la gestión, no sólo por intentar una y otra vez con la mayor de las predisposiciones que fuera a Turín, no sólo porque este trabajo bebe de sus aportaciones, sino sobre todo por lo mucho que me ha ayudado a pensar sobre Ortega y la filología.

No quiero olvidarme de los agradecimientos a mis amigos, los de siempre y los que he ido encontrando en el camino durante estos siete años de tesis. Gracias a todos ellos por su amabilidad cuando hablaba de Ortega hasta para decir “buenos días”, por el apoyo en la distancia, por las palabras de consuelo y por tantas otras cosas. Gracias por querernos y por saber apreciar la labor que he llevado a cabo estos años.

La mayor de las gratitudes es para mi familia, para mis padres y mi hermano. A mis padres millones de gracias por ser generosos en la espera y en la entrega. Pacientes en la distancia. Apoyando cada paso sin cuestionar nada. Gracias por respetar mi trabajo, por entenderlo y por apreciarlo. Sin su esfuerzo yo no estaría aquí ni tampoco podría seguir avanzando. Son el pilar fundamental de este trabajo. Gracias a mi tete, por preguntarme siempre si todavía estaba en la silla, me hacía darme cuenta de las horas que llevaba tecleando. Gracias por hacerme reír cuando estaba angustiada y por pensar siempre en cómo hacer que la escritura me fuera más ligera.

A Alberto, para ti la palabra “gracias” no abarca la totalidad de mis sentimientos. Gracias es un decir insuficiente, pero en su exuberancia nos entendemos. Así que toda

mi gratitud por haber acompañado esta tesis desde su ideación hasta sus últimas líneas, gracias por haber dialogado conmigo aspectos importantes de la investigación, por haber aportado nuevas perspectivas, por hacerme ver que estaba obcecada en una idea, por animarme siempre, por apoyarme no sólo en este trabajo, sino en todas las empresas intelectuales que he emprendido. Gracias por querer recoger los frutos de este esfuerzo conmigo. En tu inteligencia, la amabilidad en las conversaciones y en tu comprensión encuentro los ánimos y el deseo de seguir pensando. Tú compensas esta tesis, como bien sabemos que decía Marquard, pero también mis pensamientos.

Gracias a todos por vuestra humanidad y por vuestro esfuerzo. Gracias también a todos aquellos que no he mencionado, pero que, sin duda, en mayor o menor medida, están presentes en esta tesis.

El último agradecimiento es para el lector y el tribunal, por tener el ánimo dispuesto a valorar, tal vez aprender y sobre todo a comprender estas líneas.

Mi más sincera gratitud.

Resumen

La filosofía de José Ortega y Gasset está marcada por una clara voluntad de estilo, que es personalísima y creativa. Este modo de pensar la filosofía vinculado a su desarrollo estético y retórico se muestra en las diferentes figuras literarias a las que recurría constantemente, como las metáforas o las etimologías. La intuición de que la filosofía precisa de un ejercicio anterior, el filológico, para realizar su tarea atraviesa todo su pensamiento. La tradición humanista y Nietzsche lo habían puesto en esta coordenada según la cual la filosofía debe empezar en el quehacer filológico. Hay una necesidad filológica, Platón había dicho “necesidad logográfica”, para vertebrar la filosofía y develar el significado que ha quedado oculto. Forma y contenido, literatura y filosofía, estilo y pensamiento, han de ser tomados en íntima relación en la vasta obra de Ortega.

Con el desencanto que la política había producido en el filósofo, en 1932 emprendió una “segunda navegación” para profundizar en su filosofía. A partir de esta época las reflexiones sobre el lenguaje son acuciantes. Ortega propuso una reforma de la filología a la que llamó Nueva Filología y que estaba encarnada en la realidad radical, la vida, y, por tanto, en la historia en tanto que toda vida es historia. La Nueva Filología es una *alétheia* necesaria para que una nueva filosofía sea capaz de liberar y restituir el auténtico significado de las cosas, del decir y de los textos, como parte de una vida.

La presente tesis doctoral estudia la caracterología de la Nueva Filología como un concepto capital en la propuesta orteguiana de una reforma lingüística. La Nueva Filología es una técnica de la razón histórica para comprender y des-velar la realidad por medio del análisis del lenguaje. Para esclarecer el significado de los conceptos hace uso de las categorías de la razón histórica, como las creencias. La Nueva Filología es un procedimiento que investiga el decir concreto de un individuo en su contexto y entendido como un hacer o una *Handlung*.

La reforma lingüística que Ortega propuso debía entenderse desde la perspectiva de la razón histórico-vital, que, por medio del método narrativo, se adentra en el uso del lenguaje para sacar de las profundidades la potencialidad latente del acto de decir, del momento en que damos nombre a las cosas, del acto de pensar la realidad en conceptos para que la comunicación sea posible.

En tanto que la vida es comprendida como *vis activa*, esto es, como creación, dinámica, en constante quehacer, el lenguaje, que está vinculado a la vida y que para Ortega es un tipo de hacer del hombre, comparte necesariamente sus categorías. La Nueva Filología de Ortega muestra una comprensión del lenguaje como *enérgeia*.

Para descifrar el enigma de esta propuesta filológica es preciso adoptar una mirada oblicua que rastree las huellas que Ortega fue dejando en sus escritos, porque no hay una exposición sistemática de la Nueva Filología. Por ello, se ha querido mostrar una vertebración de esta propuesta de reforma lingüística desde su contexto, el que empezó para Ortega en 1932 con la aventura de pensar lo político y la historia desde la filosofía y alejado de la actividad como figura pública. Las reflexiones sobre el lenguaje en el filósofo se desarrollan durante el exilio, pero no sólo del exilio geográfico, sino de aquél que empezó en la segunda navegación y que defino como “exilio existencial”.

La Nueva Filología es más que una concepción teórica del lenguaje, su aplicación práctica la ejecutaba Ortega en las largas descripciones etimológicas de los conceptos que manejaba y en el uso que hacía de ellos para su circunstancia. Por ello, ha sido significativo estudiar la *praxis* de la Nueva Filología en el análisis de algunos conceptos capitales en su segunda navegación. La exposición y examen de sus principios constitutivos y de sus limitaciones, que van acompañados de una Teoría del Decir imprescindible para que el método de la Nueva Filología pueda ser aplicado, ha

permitido escudriñar los conceptos de *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo en su momento naciente y en la trayectoria histórica del uso de los mismo y en el significado que les otorga Ortega.

Abstract

José Ortega y Gasset's philosophy is characterized by a clear desire for style, which is highly personal and creative. This way of thinking philosophy linked to his aesthetic and rhetorical development is shown in the different literary figures he constantly used, such as metaphors or etymologies. The intuition that philosophy needs a previous exercise, the philological one, in order to carry out its task, runs through all his thought. The humanist tradition and Nietzsche had placed him in this coordinate according to which philosophy must begin in the philological task. There is a philological necessity, Plato had said "logographic necessity", to vertebrate philosophy and reveal the meaning that has remained hidden. Form and content, literature and philosophy, style and thought, must be taken in intimate relation in Ortega's vast oeuvre.

Politics caused in the philosopher a disenchantment. For that reason, in 1932, he undertook a "second sailing" to deepen his philosophy. From this period, his reflections on language were more present. Ortega proposed a reform of philology which he called the New Philology. This was embedded in radical reality, life, and, therefore, in history considering all life as history. The New Philology is a necessary *alétheia* for a new philosophy to be able to liberate and restore the authentic meaning of things, of the authentic saying and the texts, as part of a life.

This thesis analyses the characterology of the New Philology as a capital concept in Ortega's proposal for a linguistic reform. The New Philology is a technique of historical reason to understand and reveal reality through the analysis of language. In order to do so, it makes use of the categories of historical reason, such as beliefs, to clarify the meaning of concepts. The New Philology is a procedure that studies the concrete saying of an individual in its context, understood as a doing or a *Handlung*.

The linguistic reform that Ortega proposed must be understood from the perspective of vital-historical reason, which, by means of the narrative method, went into the use of language in order to bring out from the depths the latent potentiality of the act of saying, of the moment when we give names to things, of the act of thinking reality in concepts so that communication is possible.

As long as life is understood as a *vis activa*, that is, as creation, dynamic, in a constant process of doing, language will necessarily share its categories, given the fact that it is imbricated in life and it is a type of human doing. Ortega's New Philology presents an understanding of language as *enérgeia*.

In order to decode the enigma of this philological proposal, it is necessary to adopt an oblique view, which investigates the traces that Ortega left in his writings, since there is no systematic exposition of the New Philology. For this reason, the aim has been to show a vertebration of this proposal for linguistic reform from its context, which began for Ortega in 1932 with the adventure of thinking about politics and history from the perspective of philosophy and away from his activity as a public figure. The philosopher's reflections on language are developed during his exile, but not only during his geographical exile, but also during the exile that began in the second sailing and which I have defined as "existential exile".

The New Philology is more than a theoretical conception of language, its practical application was executed by Ortega in the long etymological descriptions of the concepts he handled and in the use he made of them for his circumstances. For this reason, it has been important to study the *praxis* of the New Philology in the analysis of some key concepts in his second sailing. The exposition and examination of its constitutive principles and its limitations, which are followed by a Theory of Saying essential for the method of the New Philology to be applied, has made it possible to analyse the concepts

of *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocation and scholasticism in their nascent moment and in the historical trajectory of their use and in the meaning given to them by Ortega.

Introducción

No hay manera de separar
el pensamiento del lenguaje

ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena*

DEL PORQUÉ DEL ESTUDIO¹

No es posible pensar sin lenguaje. Tampoco es posible que la filosofía exprese sus ideas sin usar de éste. Filología y Filosofía, forma y contenido, son inseparables. Esta realidad ha sido polémica a lo largo de la Historia de la Filosofía y ha provocado una tensión entre ambos quehaceres igual de necesarios para el ser humano en su comprensión de la realidad.

La presente investigación se sitúa en esta coyuntura: acercarse a la filosofía desde la reflexión filológica por medio del pensamiento de José Ortega y Gasset. El desarrollo

¹ Esta tesis se enmarca en el proyecto de investigación: *Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset* (FFI2016-76891-C2-2-P), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

de la filosofía de Ortega está vinculado a su forma estética y retórica. El filósofo seguía la estela que la tradición humanista y nietzscheana habían puesto de relieve según la cual la filosofía, en tanto que búsqueda de orientación radical en la vida, tenía que empezar por una atención al lenguaje. La cura de la palabra era previa a la tarea filosófica, pues hay una necesidad de decir de forma precisa, lo que Platón había llamado “necesidad logográfica”. La palabra ya no es considerada como mero instrumento transmisor de pensamientos, sino como parte significativa en la unidad del texto filosófico. La Nueva Filología, objeto de estudio de este trabajo, es la propuesta lingüística de Ortega para aunar el esfuerzo filosófico al filológico. La Nueva Filología se realiza de forma radical en una Teoría del Decir que analiza el decir en su estado energético, potencial o germinante y vinculado a un contexto determinado.

La tradición filosófica reinante en la historia del pensamiento occidental ha sido principalmente, hasta bien entrado el siglo XX, racionalista. Nietzsche fue uno de los primeros en la edad contemporánea que presentó el ejercicio filológico como primer paso para la actividad filosófica y quien priorizó una voluntad de poder creativa e individual frente a la constelación de ideas dominantes hasta el momento. El lenguaje trasciende las estructuras de conocimiento de cada época y posee un claro componente creativo encarnado en nuestra capacidad imaginativa. El lenguaje es constitutivamente metafórico: inventa los conceptos y las categorías con las que pensamos la realidad. El lenguaje es el esfuerzo por plasmar nuestras impresiones del mundo en conceptos susceptibles de comunicación. Por ello la lengua en cada sociedad se forma con imágenes metafóricas que intentan dar razón de la realidad y posibilitan el entendimiento y la convivencia. Las lenguas socializan porque reúnen las experiencias humanas bajo el mismo imaginario.

Ortega sostenía que el lenguaje lógico-deductivo que abanderaba el racionalismo era el más creativo porque era fantástico. Había que reconducir el lenguaje y, con ello la razón, a la vida, pues la comprensión de una palabra sólo adquiere sentido en el contexto preciso de la vida de aquél que la dice y la sostiene. Éste es el giro orteguiano que acompaña a la Nueva Filología: los conceptos se inventan para la comunicación usual con el fin de que podamos hacernos comprensibles a los otros y llegar a consensos que nos faciliten la convivencia. Los conceptos permiten una relación utilitaria con la

realidad para que ésta nos sea comprensible a nosotros mismos y a los otros. Si la tarea de la filosofía es, como había sostenido Deleuze, la desmitificación, ésta sólo podía ejecutarse apropiadamente ahondando en el lenguaje. No es posible desmitificar si no partimos de un análisis filológico primordial, el que pone de manifiesto que la lengua tiene lugar en la vida.

Ortega heredó este camino que Nietzsche abría. Su pensamiento se iba creando en su escritura, que era, particularísima, por utilizar una expresión suya, con un marcado estilo y con una fuerte voluntad de decir. “Aprender a leer” primero, hacer buena filología, para estar en condiciones de emprender la tarea filosófica después. Ésta era la guía orteguiana para pensar. Pero ¿qué tipo de filología?, cabe preguntarse. No cualquier filología, no ésa que estudiaba el lenguaje de manera lingüística y estructural, encorsetada en unos límites gramaticales y léxicos. Esta lingüística estaba, según Ortega, en ruinas y se precisaba una reforma de la misma para que un nuevo modo de hacer filosofía fuera posible. Una nueva filosofía, o modo de pensar como él mismo definió, que se hiciera cargo de una realidad no estática, que ya no se entendía como sustancia, sino que era que-hacer, movimiento, *enérgeia*, como el lenguaje mismo. Esta realidad es la vida. Ortega entendió la vida leibnizianamente como *vis activa*.

La Nueva Filología es la aportación orteguiana a la reforma filológica que posibilitaría la aurora de una Nueva Filosofía o de algo que ya merecía otro nombre, pues el modo de pensar iniciado en Grecia hacía 2800 años, según Ortega, había llegado a su fin. Filología y Filosofía se aúnan bajo una idea de capital importancia: *Primum vivere deinde philosophare*.

Esta investigación nace de la necesidad de poner de manifiesto la relevancia del lenguaje y de su forma literaria para la filosofía. La hipótesis de partida es la siguiente: la Nueva Filología es un método para conocer la realidad de un modo más certero, pues atiende a la contextualidad de los conceptos y permite un ejercicio filosófico desde dentro, debido a que su procedimiento está enraizado en la realidad radical, la vida, y su análisis es histórico, dentro del marco perspectivista que la fenomenología abrió en Ortega.

La Nueva Filología está integrada en la razón histórica orteguiana para el análisis de la realidad a través del uso de conceptos comprendidos en su contexto histórico. Para

el desempeño de su labor, la Nueva Filología utiliza categorías de la razón histórica como las creencias que están en la base de la realidad, lo que Ortega llamaba “sotopensar”.

La Nueva Filología es un esfuerzo intelectual para encardinar la filosofía en la vida. Se ha querido exponer con rigor en esta tesis qué es la Nueva Filología, cuáles son sus principios y qué relación guarda con la razón histórica y con sus categorías. Además, se analiza como esta propuesta lingüística se enmarca en la hermenéutica y la historia conceptual. Para ello ha sido importante determinar el marco contextual en el que se desarrolla su reflexión sobre el lenguaje. La segunda navegación, que empezaba en 1932, es el punto de partida para la Nueva Filología, pues la decepción política y el distanciamiento de su figura pública permitió que Ortega pudiera profundizar en su filosofía y comprendiera que era preciso un nuevo modo para pensar, analizar y brindar soluciones para la salvación de la circunstancia. Con la salida de la política vino el primer exilio, el que aquí definimos como “exilio existencial”, y en 1936 el segundo exilio, el geográfico, el que lo obligó a marcharse de España y vivir errante durante largos años. El exilio existencial es significativo para su propuesta de reforma lingüística. Es a partir de 1932 cuando Ortega advierte de su actitud de silencio con respecto a cualquier aspecto de la vida político-social española; sin embargo, el silencio fue una pose más que una realidad. La Nueva Filología pone de manifiesto que el silencio es una parte constitutiva del decir, pues no sería posible comunicarnos si no tuviéramos la necesidad de callar. El silencio del exilio existencial es un silencio que posibilita el lenguaje y en esta medida Ortega calló como figura política, pero no paró de decir como filósofo.

La propuesta de reforma lingüística que Ortega ideó presentaba algunas de las notas constitutivas de la filosofía del lenguaje de principios del siglo XX. El giro lingüístico solicitaba una atención al contexto de los conceptos para analizar las categorías histórico-políticas dominantes en cada época. También reclamaba ampararse bajo el proceder hermenéutico en su análisis, porque consideraba que todo texto llegaba fragmentado y desgajado del emisor. La Nueva Filología es un precedente, en algunos casos directo y en otros indirecto, de este giro lingüístico, cuyo primer principio advierte que todo vocablo y expresión es ocasional y que sólo cabe entender un texto como parte

de un contexto. No caiga el lector en la trampa relativista. Que los conceptos sean ocasionales no implica que no pensemos y dialoguemos a partir de unos presupuestos comunes, las creencias sobre las que sotopensamos y que permiten el entendimiento. La Nueva Filología mostraba que el contexto en el que se produce la acción del decir era significativo para su interpretación.

Ortega realizó, a medida que construía y exponía su filosofía, varios análisis conceptuales de primer orden. Es el caso de las numerosas etimologías a las que recurría en sus argumentaciones. El concepto, que deviene en uso social, recupera su verdadero sentido a la luz del análisis etimológico que nos lleva al momento originario en que fue utilizado. Por ello, el hacer etimológico y el procedimiento de la Nueva Filología se retroalimentan. Toda lengua es, en última instancia, un uso social, si bien débil, señalaba Ortega, en oposición a los usos fuertes como el derecho o el Estado. La Nueva Filología pretende trascender el uso social en el que meramente “hablamos” a través del mecanismo etimológico.

En su Teoría del Decir Ortega distingue entre “hablar” y “decir”. Esta distinción es fundamental para comprender la *praxis* de la Nueva Filología. “Hablar” es una operación irracional, en la que decimos o hacemos lo que, según un sujeto impersonal que es la colectividad, la gente, “se” dice; en cambio, el “decir” es creativo, originario y nace de una reflexión personal que va más allá de lo usual. La Nueva Filología, con ayuda de la etimología, analiza el decir genuino para comprender los conceptos en su contexto y desde su trayectoria histórica. También en su intencionalidad.

De todo lo expuesto se da cuenta en un plano teórico, pero también en el plano práctico. En esta tesis se realiza un análisis histórico de varios conceptos a través de su uso según el método de la Nueva Filología. En el Ortega de la segunda navegación encontramos algunos conceptos que permiten entender el pensamiento que fue construyendo a partir de 1932. Estos conceptos descansan en el uso particular que el filósofo les daba para un momento muy concreto, el del exilio y el de una época marcada por los grandes conflictos bélicos del siglo XX y la deshumanización. Conceptos tales como *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo, entre otros como creencias o razón histórica, son piezas clave para entender la filosofía de Ortega durante la segunda navegación y para pensar su tiempo a la luz de la necesidad de recuperar las

humanidades y la cultura para la “salvación”, en el sentido que esta palabra tiene en *Meditaciones del Quijote*, no sólo de España sino también de Europa.

La motivación última de esta investigación está relacionada con ese nombre en que los griegos pensaron la filosofía, *alétheia*: des-velar las cosas y comprender la realidad latente tras el velo es la operación que la filosofía lleva a término, pero esta actividad no es ejecutable a menos que atendamos al lenguaje. Para des-velar es preciso volver al momento constitutivo del concepto y pensar a partir de él. La Nueva Filología responde a esta necesidad de *alétheia* de las cosas y de la vida, de las cosas con la vida, en mi vida.

DE SUS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

La metodología utilizada para este trabajo ha consistido en un análisis crítico de las obras más relevantes de José Ortega y Gasset para el estudio de la Nueva Filología en su contexto, así como de la bibliografía secundaria sobre el filósofo al respecto. Mediante la revisión pormenorizada de los textos, de los que a continuación se reseñan los más destacados, se ha buscado verificar, contrastar y confirmar la hipótesis de partida de este estudio.

Las fuentes bibliográficas examinadas pueden clasificarse en cuatro tipos:

1. Estudio de las *Obras completas* canónicas de Ortega publicadas en Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. De las razones por las cuales ha sido crucial para el buen desarrollo de la investigación el acceso a estas *Obras completas*, que presentan un texto fijado y cotejado con las variantes de las versiones que el filósofo dejó y que se conservan en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, véase la nota introductoria a la bibliografía de este trabajo.

Las *Obras completas* se presentan en diez volúmenes que recogen no sólo los textos, conferencias, cursos o ensayos que el filósofo publicó en vida, sino también su obra póstuma, que hasta el momento estaba, en parte, inédita en el Archivo. Muchos han sido los textos consultados, muchos los leídos con detenimiento y deliberación y otros tantos los examinados con el ojo predispuesto a “aprender a ver” nietzscheanamente. Sin embargo, sólo algunos han jugado un papel fundamental en el

trabajo porque se trata de textos relevantes para entender la segunda navegación orteguiana que empezaba en 1932 y para hacernos cargo del concepto de Nueva Filología.

“Prólogo a una edición de sus *Obras*” (1932), “Prólogo para franceses” (1937) y “Epílogo para ingleses” (1938) de *La rebelión de las masas*, “El Intelectual y el Otro” (1940) “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia” (1941), “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, “Ensimismamiento y alteración” (1939) son los que han permitido enmarcar de forma más significativa el contexto del exilio político, del exilio geográfico, pero también del “exilio existencial”, que empezaba con esa segunda navegación en la que Ortega priorizó la salvación de la circunstancia por medio de la filosofía.

Otros escritos que han sido fundamentales para reconstruir los fundamentos de la Nueva Filología a partir de las huellas que Ortega dejó en su escritura son: “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología” (1928), “Misión del bibliotecario” (1935), “El hombre y la gente. [Conferencia en Rotterdam]” (1936), “Miseria y esplendor de la traducción” (1937), *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, “Ideas y creencias” (1936), *La razón histórica. [Curso de 1940]*, *Historia como sistema y Del Imperio romano* (1941), “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier” (1942), *La razón histórica [Curso de 1944]*, “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*. Los dos últimos textos tienen una especial relevancia porque ofrecen una exposición más detallada de los principios de la Nueva Filología y de la comprensión del decir como un hacer que responde a un contexto concreto.

Por último, los textos que han brindado una mayor claridad para desarrollar la aplicación práctica de la Nueva Filología en el análisis histórico de conceptos han sido: *Meditaciones del Quijote* (1914), en el que Ortega presenta una distinción entre concepto e impresión, “Juan Luis Vives y su mundo”, “Vives”, ambos de 1940, *Historia como sistema y Del Imperio romano* (1941), “La reviviscencia de los cuadros” (1946) en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), “Instituto de Humanidades” (1948) y todos los ensayos y conferencias que dedicó a Goethe desde 1932, entre ellas, “Pidiendo un Goethe desde

dentro” (1932), “Sobre un Goethe bicentenario”, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” y “Goethe sin Weimar”, éstas tres últimas de 1949.

2. Fuentes primarias del Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón: en la investigación se ha tenido en consideración la labor de lectura de los materiales inéditos. En particular se ha trabajado sobre las Notas de trabajo que Ortega tomaba al hilo de los libros que leía o a propósito de la preparación de sus clases, libros o conferencias. Las Notas de trabajo sobre la Nueva Filología, el lenguaje y la etimología han sido claves para completar la arqueología de una Nueva Filología. Asimismo, las Notas de trabajo sobre Vives y la Historia de Roma también han desempeñado un papel relevante para el análisis conceptual que se presenta en el tercer capítulo.

3. Epistolario: ha sido una fuente biográfica de primer orden, ya que me ha permitido indagar en muchas ideas orteguianas desde dentro. Es el caso de las cartas que el filósofo cruzó con el hispanista y filólogo Ernst Robert Curtius. Algunas, las más relevantes por su contenido, han sido recogidas en *Epistolario* (1974). En ellas, Ortega exponía con claridad el primer principio de una Nueva Filología y desgranaba con detalle su concepción lingüística. Las cartas que todavía no se han publicado siguen inéditas en el Archivo y también son ilustrativas del interés que mostró Ortega por idear una reforma del lenguaje que aportara luz al quehacer de la filosofía. La carta más valiosa por su contenido está fechada en París a 4 de marzo de 1938. En dicha carta Ortega le explicaba a Curtius que la labor filológica estaba estrechamente relacionada con la filosófica.

Otro epistolario de interés es el que mantuvo con su editora alemana Helene Weyl, publicado en la edición de Gesine Märten para Biblioteca Nueva, *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, 2008.

4. Estudio de la bibliografía secundaria más destacada en el tema de la investigación: es preciso mencionar algunos de los estudios más destacados sobre el lenguaje en Ortega como el de Ricardo Senabre Sempere, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset* (1964) o el capítulo de libro de José Ramón Carriazo e Iñaki Gabaráin, “Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* (2005).

Las principales aportaciones que han iluminado el camino para la argumentación de esta investigación en torno a una reforma del lenguaje han sido: el libro de Francisco José Martín, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999) y los artículos que ha publicado en torno a la influencia del humanismo en Ortega, como “Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla (2013). Remito a la bibliografía final para consultar todos los artículos y la totalidad de obras que he manejado. También ha sido relevante el libro de Concha D’Olhaberriague Ruiz de Aguirre, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset* (2005). Otra de las contribuciones destacadas son los artículos de Jaime de Salas en torno al papel de las creencias en la constelación filosófica orteguiana y su encuadre dentro de la historia, como “Historicidad y creencia en Ortega y Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, ed. de Jaime de Salas y José María Ariso (2018), y sus estudios sobre Leibniz y Ortega, como *Razón y legitimidad en Leibniz* (1994) y “Ortega en 1947”, en José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. de Javier Echeverría (2020). Asimismo, la biografía *Ortega y Gasset* de Javier Zamora Bonilla (2002) ha sido una pieza clave que ha posibilitado una composición de lugar no sólo de la vida de Ortega, sino también de su filosofía enraizada en los avatares de su vida. También las aportaciones de Zamora Bonilla sobre la razón histórica y sobre la biografía, como “La razón histórica”, en la citada *Guía Comares de Ortega y Gasset*, la cual ha permitido estudiar un Ortega vertebrado en los grandes temas de su filosofía de la mano de los principales investigadores en la materia, por ello esta guía ha sido una fuente secundaria de suma relevancia.

En el panorama de los estudios orteguianos son fundamentales las siguientes aportaciones que, si bien no todas han jugado un papel señalado en el desarrollo de la argumentación, sí constituyen la base sobre la que pensar. *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012) de Javier San Martín es el estudio más destacado en la recepción e influencia de la fenomenología en la filosofía de Ortega. José Luis Molinuevo tiene dos libros relevantes: en *El idealismo de Ortega* (1984) ofrece un análisis de los temas de la filosofía orteguiana como una propuesta de superación del idealismo y en *Para leer a*

Ortega (2002), ofrece una exposición de los aspectos más esenciales de la filosofía orteguiana y dedica especial atención al pensamiento que se inició con la segunda navegación. José Lasaga Medina ha escrito la biografía *José Ortega y Gasset (1883-1955): Vida y filosofía* (2003), en la que entrelaza aspectos reseñables de su vida con las ideas principales de su filosofía. También han sido útiles sus aportaciones sobre el silencio en Ortega. Otra de las contribuciones destacadas es la de Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984). Esta investigación es, en parte, una contraargumentación a aquella idea sostenida por Cerezo según la cual Ortega ya no tenía nada más que decir en 1932 y por eso se alejó de la política y guardó silencio. Esta tesis pone de relieve el carácter de ese silencio y el afán de decir filosófico que Ortega plasmó durante los años de la segunda navegación en forma de libros, ensayos y conferencias. Destacan, asimismo, los estudios sobre la obra periodística de Ortega realizados por Ignacio Blanco Alfonso, *El periodismo de Ortega y Gasset* (2005) y las aportaciones de Tomás Domingo Moratalla sobre la hermenéutica y la traducción en Ortega. Sus trabajos vinculan la concepción de la traducción y del lenguaje de Ortega con la de Ricoeur, como muestra en su publicación “Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José Ortega y Gasset et Paul Ricoeur”, en *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d'une pensée* (2020). Por último, son relevantes las ediciones críticas de *El tema de nuestro tiempo* (2002), *La rebelión de las masas* (2003) y *En torno a Galileo* (2012) de Domingo Hernández Sánchez, publicadas en Tecnos. Recientemente se ha publicado una edición extendida de *La idea de principio en Leibniz...* editada por Javier Echeverría que recoge material inédito de Ortega como sus Notas de trabajo sobre Leibniz, en José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. de Javier Echeverría (2020).

Hay que hacer constar que una parte de la bibliografía secundaria utilizada en este trabajo está relacionada con las corrientes de filosofía del lenguaje más destacadas del siglo XX: la hermenéutica y la historia conceptual. Se han analizado no sólo las obras de Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck y Quentin Skinner que mayor relación guardan con la Nueva Filología, como *Verdad y método II* (1998) de Gadamer, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993) de Koselleck, y *Visions of*

Politics. Volume I: Regarding Method (2002) de Skinner, sino también bibliografía secundaria al respecto, como puede verse en la bibliografía final.

Por último, las *Obras completas* (2016) de Nietzsche han ocupado un lugar destacado en el trabajo debido a la influencia que Ortega recibió del filósofo alemán. Las aportaciones de Jesús Conill sobre la crítica a la razón impura que Nietzsche y Ortega hicieron han sido clarificadoras. También sus aportaciones sobre la comprensión hermenéutica de la filosofía orteguiana, como puede leerse en su texto de la *Guía Comares de Ortega y Gasset*, “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana” (2013). Para estas y otras referencias remito, de nuevo, a la bibliografía final. También es destacable la presencia de Wittgenstein como contraste, en ocasiones, y, otras, como complemento de la propuesta orteguiana del lenguaje.

DE LOS OBJETIVOS PRINCIPALES QUE SE HAN PERSEGUIDO

La pretensión de la tesis ha sido la de mostrar la Nueva Filología como una técnica inscrita dentro del modo de proceder de la razón histórica que analiza el lenguaje en su estado naciente, esto es, como un elemento activo y energético dentro de una vida, con el fin de alcanzar una comprensión más acertada y auténtica del decir y, en consecuencia, de los textos y conceptos filosóficos que manejamos. Para demostrar dicha hipótesis de partida, se han perseguido una serie de objetivos en la labor de investigación:

- Establecer el marco contextual en el que se desarrolla la preocupación sobre el lenguaje a partir de la segunda navegación de Ortega que comienza en 1932.
- Ofrecer una nueva lectura del exilio de Ortega.
- Explicar las connotaciones de un “exilio existencial” que comenzaba en la segunda navegación.
- Mostrar los principios y limitaciones constitutivos de la Nueva Filología.
- Encuadrar la metodología de la Nueva Filología dentro del proceder de la razón histórica.

- Poner de manifiesto la relación de la Nueva Filología con las principales corrientes del siglo XX sobre el lenguaje —hermenéutica e historia conceptual— en tanto que precedente de éstas, aunque no directo en todos los casos.
- Argumentar la necesidad orteguiana de pensar con y desde *alter ego* a partir de la segunda navegación.
- Exponer la aplicación práctica de la Nueva Filología en el análisis de conceptos utilizados por Ortega en su segunda navegación.

DE LA ESTRUCTURA INTERNA

El resultado de la investigación se ha dividido en tres capítulos cuyo centro está dedicado a desgranar la caracterología de la Nueva Filología: en el primero de ellos se expone el contexto que abre la segunda navegación en el pensamiento del filósofo y el marco del exilio geográfico y existencial, éste último entendido en tanto que abandono de la política y recogimiento interior hacia la filosofía. Se presenta dicho contexto porque la reflexión lingüística sobre el decir auténtico, la concepción del texto como decir cadavérico y la urgencia de una reforma lingüística que atienda al contexto, empezó sus andares a partir de 1932. Asimismo, se analiza la postura de “supuesto silencio” que mantuvo Ortega tras su ruptura con la política y se contrapone la figura del filósofo a la del político.

En el segundo capítulo se realiza un análisis pormenorizado de las características y conceptos fundamentales para la Nueva Filología, como la metáfora y la etimología. A la luz de sus principios se da cuenta de la contraposición entre “decir” y “hablar” y de la relevancia del silencio para que la comunicación sea posible. La Nueva Filología demanda una comprensión del lenguaje *in statu nascendi*, por ello se analiza la nueva disciplina que postula Ortega como investigación más radical de las condiciones de conocimiento dentro del lenguaje. Esta propuesta lingüística la llamó Teoría del Decir. Además, se exponen los antecedentes en los que se apoya la concepción del lenguaje de Ortega y se hace un recorrido a través de sus textos para reconstruir dicha comprensión. Se explica la concepción del lenguaje como hacer de un hombre para Ortega y, a su vez, como uso social y se traza su relación con las categorías de la razón histórica. Asimismo,

se ha argumentado la relación que guarda la Nueva Filología con la hermenéutica y con la historia conceptual, en tanto que disciplinas que requieren de la interpretación en el contexto para la comprensión de los conceptos.

En el tercer y último capítulo se reflexiona sobre la presencia de figuras intelectuales en esta segunda etapa de su filosofía, como Cicerón, Vives, Goethe, Leibniz o Velázquez. Ortega se veía reflejado en estos pensadores para pensar una circunstancia pareja a la de ellos. De modo que se expone la influencia de dichas figuras como *alter ego* y se explica cómo Ortega vertebraba sus ideas a través de ellos. También se da cuenta de la presencia de algunos contra-*alter ego* como Heidegger y Toynbee, pues el pensamiento es algo que se hace “en contra de”, según afirmaba el propio Ortega. Por último, se realiza un análisis de algunos de los principales conceptos de la segunda navegación como muestra práctica del procedimiento de la Nueva Filología. Estos conceptos han sido seleccionados a la luz de su relevancia en el pensamiento de esta época y de su relación con los *alter ego*. Los conceptos analizados han sido: *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo. Si bien existen otros conceptos fundamentales para el desarrollo de su filosofía en este periodo, como razón histórica, creencias o técnica, no se aborda su análisis en este apartado por haber sido tratado en relación con el marco compuesto para la exposición de la Nueva Filología.

Introduction

No hay manera de separar
el pensamiento del lenguaje

ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena*

THE REASON OF THE RESEARCH²

It is not possible to think without language, nor is possible for philosophy to express its ideas without language. Philology and Philosophy, form and content, are inseparable. This reality has been polemical throughout the history of philosophy and has caused a tension between these tasks equally necessary for human beings in their understanding of reality.

This research is situated at this point: approaching philosophy from the perspective of philological reflection through the thought of José Ortega y Gasset. The development of Ortega's philosophy is related to its aesthetic and rhetorical form. The

² This thesis is part of the following research project: *Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset* (FFI2016-76891-C2-2-P), funded by the Agencia Estatal de Investigación (AEI) of the Ministry of Science, Innovation and Universities and the European Regional Development Fund (ERDF) of the European Union.

philosopher followed in the footsteps of the humanist tradition and Nietzsche, according to whom philosophy, as a search for radical orientation in life, had to begin with an attention to language. The care to the word was prior to the philosophical task because there is a need to say accurately, what Plato had called “logographic necessity”. The word is no longer considered as an instrument for communicating thoughts, but as a relevant part of the unity of the philosophical text. The New Philology, object of study of this work, is Ortega’s linguistic proposal to combine philosophical and philological efforts. The New Philology is radically realised in a Theory of Saying, which analyses saying in its energetic, potential or germinating state and related to a given context.

The reigning philosophical tradition in the history of Western thought has been principally, until well into the twentieth century, rationalist. Nietzsche was one of the first in the contemporary age to present the philological exercise as the first step for philosophical activity. He prioritised a creative and individual will to power over the constellation of ideas prevailing up to that time. Language transcends the structures of knowledge of each era and it has a clear creative component that support our imaginative capacity. Language is constitutively metaphorical, it invents the concepts and categories with which we think of reality. Language is the effort to translate our impressions of reality into concepts suitable for communication. For this reason, language in every society is formed with metaphorical images that give reason of reality and make possible understanding and coexistence. Languages socialize because they bring together human experiences under the same imaginary.

Ortega said that the logical-deductive language used by rationalism was the most creative because it was fantastic. Language and reason had to return to life, because the understanding of a word only acquires meaning in the accurate context of one’s life who says it and defends it. This is the orteguian turn that goes with the New Philology: concepts are invented for usual communication in order to make ourselves understandable to others and reach a consensus that make easier the coexistence. Concepts allow a utilitarian relationship with reality so it may be understandable to us and to others. If the task of philosophy were, as Deleuze had said, demythologizing, this could be properly executed by delving into language. It is not possible to demystify unless we start from a philological analysis, that shows language has a place in life.

Ortega inherited this path that Nietzsche opened. His thought was shown in a particular and intimate writing with an own style and a strong will to say. “Learning to read” first, doing good philology to be able to undertake the philosophical task afterwards. This was orteguian’s guide for thinking. But what kind of philology? we might ask. Not just any philology, not that which studied language in a linguistic way, confined within grammatical and lexical limits. This linguistics, according to Ortega, was in ruins and needed to be reformed so that a new way of doing philosophy would be possible. A new philosophy, or a new way of thinking as he defined, that took care of a non-static reality, which was no longer understood as substance, but was what-doing, movement, *enérgeia*, like language itself. This reality was life. Ortega considered life as *vis activa*.

The New Philology is Ortega’s contribution to the philological reform that would make possible the dawn of a New Philosophy, or of something that already deserved another name, because the way of thinking that began in Greece 2,800 years ago, said Ortega, had come to an end. Philology and Philosophy are united under an idea of capital importance: *Primum vivere deinde philosophare*.

This research was conceived from the need to highlight the relevance of language and its literary form for philosophy. The starting hypothesis is the following: the New Philology is a method to know reality in a more accurate way, because it attends to the contextuality of concepts and allows a philosophical exercise from within. Its procedure is rooted in the radical reality life and its analysis is historical, inside the perspectivist framework that phenomenology opened in Ortega.

The New Philology is formed in orteguian’s historical reason for the analysis of reality through the use of concepts understood in their historical context. Carrying out its work, the New Philology uses categories of historical reason such as beliefs which are at the basis of reality, Ortega called them “sotopensar”.

The New Philology is an intellectual effort to embed philosophy in life. We have tried to rigorously explain in this thesis what the New Philology is, what its principles are and what relationship it has with historical reason and its categories. Moreover, it is analyse how this linguistic proposal is framed within the framework of hermeneutics and conceptual history. It has been important to determine the contextual framework in

which his reflection on language develops. The second sailing, in 1932, is the starting point for the New Philology, because the political disappointment and the distancing from his public figure made possible for Ortega to deepen his philosophy. Besides he understands that a new way was needed to think, analyse and give solutions for overcome the circumstance. The first exile came when he gave up politics, this is the “existential exile”. In 1936 started the second exile, the geographical one, which forced him to leave Spain. The existential exile is significant for his proposal of a linguistic reform. From 1932 Ortega took an attitude of silence regarding every aspect of Spanish political-social life; however, silence was a disguise. The New Philology shows that silence is a constitutive part of saying. It would not be possible to communicate if we did not have the necessity to be silent. The silence of existential exile is a silence that makes language possible. Ortega was silent as a political figure, but he did not stop of saying as a philosopher.

The linguistic reform that Ortega thought presented some of the constitutive notes of the early twentieth century language philosophy. The linguistic turn requested for attention to the context of concepts to analyse the dominant historical-political categories of each period. It also demanded for a hermeneutic approach in its analysis because it considered that every text arrived fragmented and detached from the sender. The New Philology is a precedent, in some cases direct and in others indirect, of this linguistic turn. Its first principle warns that every word and expression is occasional and a text can be only understood as part of a context. The reader should not fall into the relativist trap. The fact that concepts are occasional does not imply that we do not think and dialogue on the basis of common presuppositions, the beliefs on which we “sotopensamos” and allow understanding. The New Philology showed that the context, in which the action of saying takes place, was significant for its interpretation.

Ortega carried out several conceptual analyses, he used etymologies for explaining his arguments. The concept, which becomes social use, recovers its true meaning in the light of the etymological analysis that takes us back to the original moment in which it was used. Therefore, the etymological approach and the procedure of the New Philology are mutually reinforcing. All language is a social use, although a soft one, as Ortega explained, opposed to strong uses such as law or State. The New

Philology aims to transcend the social use in which we merely “irrationally say” through the etymological mechanism.

In his Theory of saying Ortega distinguished between “irreflexive say” and “authentic and genuine say”. This is fundamental for understanding the *praxis* of the New Philology. “Irreflexive say” is an irrational operation, in which we say or do what, according to an impersonal subject that is the community, the people, “is” said. “Authentic and genuine say” is creative, original and born of a personal reflection that goes beyond the use. The New Philology, with the help of etymology, analyses “authentic and genuine say” to understand the concepts in their context and from their historical trajectory.

These ideas are presented on a theoretical level, but also on a practical level. In this thesis is made an historical analysis of the concepts through their use according to the New Philology’s method. In Ortega we find some concepts that allow us to understand the thought that he was building from the second sailing in 1932. These concepts are based on the particular use that the philosopher gave them for a very specific moment, the exile and the period of great war conflicts of the twentieth century and dehumanization. Concepts such as *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocation and scholasticism, among others such as beliefs or historical reason, are key pieces to understand Ortega’s philosophy during the second sailing and to look at his time in the light of the need to recover humanities and culture for the “salvation”, in the sense this word has in *Meditaciones del Quijote*, not only of Spain but also of Europe.

The ultimate motivation of this research is related to the name Greeks thought philosophy, *alétheia*: revealing things and understand the latent reality behind the veil is the operation that philosophy carries out, but this activity is not achievable unless we pay attention to language. Revealing it is necessary to return to the constitutive moment of the concept and to think from it. The New Philology is an answer to this need for an *alétheia* of things and life, of things with life, in my life.

BIBLIOGRAPHICAL SOURCES

The methodology used for this study has consisted in a critical analysis of José Ortega y Gasset's most relevant works for the study of the New Philology in its context, as well as of an examination of Ortega's secondary bibliography. Through an in-depth review of the texts, it is searched for verifying, contrasting and confirming the starting hypothesis of this study. The most important texts are described below.

The bibliographical sources examined can be classified into four types:

1. A study of Ortega's canonical works, *Obras completas*, published by Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. In the introduction note of the bibliography of this thesis it is explained the reasons why it has been important to read these canonical works for the development of the research. These *Obras completas* present a fixed text with his variants left by the philosopher, which are preserved in the José Ortega y Gasset's Foundation Archive.

The *Obras completas* are presented in ten volumes which bring together not only the texts, lectures, courses and essays published by the philosopher during his lifetime, but also his posthumous work, which had been partly unpublished in the Archive. Many texts have been consulted, many have been read with care and deliberation, and many have been examined with an eye predisposed to "learn to see" in a Nietzschean way. However, only a few texts have had a fundamental role in the study. They are relevant for understanding the Ortega's second sailing that began in 1932 and for explaining the concept of the New Philology.

"Prólogo a una edición de sus *Obras*" (1932), "Prólogo para franceses" (1937) and "Epílogo para ingleses" (1938) of *La rebelión de las masas*, "El Intelectual y el Otro" (1940) "Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia" (1941), "En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951", "Ensimismamiento y alteración" (1939) are writings that have allowed us to frame the context of political exile, of geographical exile, but also of "existential exile". The last one began with the second sailing in which Ortega prioritised the salvation of the circumstance with philosophy.

Other writings that have been fundamental to reconstruct the foundations of a New Philology from the traces that Ortega left in his writing are: "*La Filosofía de la*

Historia de Hegel y la historiología” (1928), “Misión del bibliotecario” (1935), “El hombre y la gente. [Conferencia en Rotterdam]” (1936), “Misericordia y esplendor de la traducción” (1937), *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, “Ideas y creencias” (1936), *La razón histórica. [Curso de 1940]*, *Historia como sistema y Del Imperio romano* (1941), “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier” (1942), *La razón histórica [Curso de 1944]*, “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, and *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*. The two last texts are particularly relevant because they offer a more detailed exposition of the New Philology’s principles. In addition, it is found in them an understanding of “authentic and genuine say” as a human being’s doing in a specific context.

Finally, the texts that have provided the greatest clarity in developing the practical application of the New Philology in the historical analysis of concepts have been: *Meditaciones del Quijote* (1914), in which Ortega distinguishes between concept and impression, “Juan Luis Vives y su mundo”, “Vives”, from 1940, *Historia como sistema y Del Imperio romano* (1941), “La reviviscencia de los cuadros” (1946) in *Papeles sobre Velázquez y Goya*, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), “Instituto de Humanidades” (1948) and all the essays and lectures the philosopher wrote about Goethe since 1932, as “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), “Sobre un Goethe bicentenario”, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” y “Goethe sin Weimar”, the last three from 1949.

2. Primary sources of the José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón Foundation’s Archive: the research has taken into consideration the reading of unpublished materials. Specially it has been studied the “Notas de trabajo” that Ortega wrote of his lectures for preparing his classes, books or lectures. “Notas de trabajo” on the New Philology, language and etymology have been keys for completing the archaeology of a New Philology. Likewise, “Notas de trabajo” on Vives and the Rome History have also had a relevant role in the conceptual analysis presented in the third chapter.

3. Letters: it has been an important biographical source because it has allowed me to investigate many of Ortega’s ideas from the inside. This is the case of the letters that the philosopher exchanged with the hispanist and philologist Ernst Robert Curtius. Some of them, the most relevant because of their content, have been collected in

Epistolario (1974). In them, Ortega explained the first principle of a New Philology and detailed his linguistic conception. There are letters that remain unpublished in the Archive and are also illustrative of Ortega's interest in a reform of language useful for philosophy. The most valuable letter in terms of its content is dated 4 March 1938 in Paris. In this letter Ortega explained to Curtius that philological work was closely related to philosophical work.

Another interesting collection of letters is the one Ortega had with his German editor Helene Weyl, published in the edition by Gesine Märtens for Biblioteca Nueva, *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, 2008.

4. The most remarkable secondary bibliography about the research: it is necessary to mention some of the most important studies on language in Ortega, such as Ricardo Senabre Sempere, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset* (1964) or the book chapter by José Ramón Carriazo and Iñaki Gabaráin, "Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset", in *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* (2005).

The main contributions that have illuminated the way for this research about a reform of language have been: the book by Francisco José Martín, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999) and the articles he has published on the humanism influence on Ortega, such as "Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)", in *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. by Javier Zamora Bonilla (2013). I refer to the final bibliography to consult all the articles and the totality of works that I have studied. It has been relevant the book by Concha D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset* (2005). Other important contributions are the articles by Jaime de Salas about the function of beliefs in Ortega's philosophical constellation and their framing within history, such as "Historicidad y creencia en Ortega y Wittgenstein", in *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, ed. by Jaime de Salas and José María Ariso (2018), and his studies on Leibniz and Ortega, such as *Razón y legitimidad en Leibniz* (1994) and "Ortega en 1947", in José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. by Javier Echeverría (2020). Likewise, the biography *Ortega y Gasset* by Javier Zamora Bonilla (2002) has been a key piece that has made possible to know not only about Ortega's life, but also of

his philosophy rooted in the vicissitudes of his life. Also Zamora Bonilla's contributions on historical reason and biography, such as "La razón histórica", in the aforementioned *Guía Comares de Ortega y Gasset*. This guide has been a secondary source of great relevance because it has made possible to study an Ortega structured in the great themes of his philosophy by the main researchers in the field.

The following contributions are fundamental in orteguian studies. Although not all of them have played a significant role in the development of the research, they do constitute the basis to start thinking. *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012) by Javier San Martín is the most noted study in the reception and influence of phenomenology in Ortega's philosophy. José Luis Molinuevo, has two relevant books: in *El idealismo de Ortega* (1984) he offers an analysis of Ortega's philosophy ideas as a proposal to overcome idealism and in *Para leer a Ortega* (2002), explain the most essential aspects of Ortega's philosophy and give special attention to the thought that began with the second sailing. José Lasaga Medina has written the *biography José Ortega y Gasset (1883-1955): Vida y filosofía* (2003), in which he connects remarkable aspects of his life with the main ideas of his philosophy. His contributions on silence in Ortega have also been useful. Another noted contribution is Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984). This research is a contra-argument to the idea defended by Cerezo that Ortega had nothing more to say in 1932. Cerezo says that is the reason Ortega distanced himself from politics and kept silent. This thesis highlights the nature of that silence and the eagerness to say something philosophical that Ortega expressed during the years of the second sailing in books, essays and lectures. The studies on Ortega's journalistic work by Ignacio Blanco Alfonso, *El periodismo de Ortega y Gasset* (2005) and the contributions of Tomás Domingo Moratalla on hermeneutics and translation in Ortega also stand out. His work links Ortega's conception of translation and language with Ricoeur's ideas, as Domingo Moratalla show in his publication "Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José Ortega y Gasset et Paul Ricoeur", in *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d'une pensée* (2020). The critical editions of *El tema de nuestro tiempo* (2002), *La rebelión de las masas* (2003) and *En torno a Galileo* (2012) by Domingo Hernández Sánchez, published by Tecnos, are relevant. An extended

edition of *La idea de principio en Leibniz...* edited by Javier Echeverría has recently been published. It includes unpublished material by Ortega such as his “Notas de trabajo” about Leibniz, in José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. by Javier Echeverría (2020).

Some secondary bibliography used in this work is related to the most important currents of language philosophy in the 20th century: hermeneutics and conceptual history. It has analysed the works by Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck and Quentin Skinner that are most closely related to the New Philology, such as *Verdad y método II* (1998) by Gadamer, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993) by Koselleck, and *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method* (2002) by Skinner. Moreover, it has studied secondary bibliography on the subject, as it can be seen in the final bibliography.

Finally, *Obras completas* (2016) by Nietzsche have had an important place in the research due to the influence Ortega received from the German philosopher. Jesús Conill’s contributions on Nietzsche’s and Ortega’s critique of impure reason have been explanatory. Besides his contributions on the hermeneutic understanding of Ortega’s philosophy, in *Guía Comares de Ortega y Gasset*, “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana” (2013). Moreover, the presence of Wittgenstein is noteworthy as a contrast and complement to Ortega’s language proposal.

THE MAIN OBJECTIVES PURSUED

The aim of the thesis has been to present the New Philology as a technique inscribed within the historical reason’s method. The new Philology’s method analyses language in its nascent state, as an active and energetic element within a life, to reach a more accurate and authentic understanding of what is said and, consequently, of the philosophical texts and concepts that we studied. To demonstrate this starting hypothesis several objectives have been pursued in the research work:

- To establish the contextual framework in which the concern about language develops after Ortega’s second sailing, that starts in 1932.

- To offer a new reading of Ortega's exile.
- To explain the connotations of an "existential exile" which began in the second sailing.
- To show the constitutive principles and limitations of the New Philology.
- To frame the methodology of the New Philology within the procedure of historical reason.
- To show the relationship of the New Philology with the main 20th century language currents –hermeneutics and conceptual history– as a precedent of these, although not direct in all cases.
- To argue Ortega's need to think with *alter ego* from the second sailing.
- To expose the practical application of the New Philology in the analysis of concepts used by Ortega in his second sailing.

THE INTERNAL STRUCTURE

The result of the research has been divided into three chapters, the centre of which show the characterology of the New Philology: the first one presents the context that opens the second sailing in the philosopher's thought and the framework of geographical and existential exile. The existential exile is understood as the abandonment of politics and meditation towards philosophy. The linguistic reflection on "authentic and genuine say", the conception of the text as cadaverous say and the urgency of a linguistic reform that would consider the context had its development from 1932. It is also analysed Ortega's "supposed silence" position after his distance of politics and it is explained the opposition between philosopher to the politician.

In the second chapter, there is a detailed analysis of the characteristics and fundamental concepts of the New Philology, such as metaphor and etymology. Considering its principles, it is explained the contrast between "authentic and genuine say" and "irreflexive say" and the relevance of silence for communication to be possible. The New Philology needs a consideration of language *in statu nascendi*. That is why the new discipline postulated by Ortega is analysed as a more radical investigation of the conditions of knowledge within language. He called this linguistic proposal Theory of

Saying. Besides, it is presented the background of Ortega's conception of language and his texts are analysed to reconstruct this understanding. It is explained Ortega's language conception as someone's doing and as social use. Moreover, it is explained its relationship with the categories of historical reason. It is also presented the relationship between the New Philology and hermeneutics and conceptual history, as disciplines that require interpretation in context for the understanding of concepts.

The third and last chapter there is a meditation about the presence of intellectual figures in this second stage of his philosophy, such as Cicero, Vives, Goethe, Leibniz or Velázquez. Ortega saw himself reflected in these thinkers to think of a circumstance similar to theirs. In this way, the influence of these figures as *alter ego* is exposed and it is explained how Ortega structured his ideas through them. The presence of some contra-*alter ego* such as Heidegger and Toynbee is explained as well, because thought is something that is done "in opposition to", as Ortega affirmed. Finally, there is an analysis of some of the main concepts of the second sailing as a practical demonstration of the New Philology procedure. These concepts have been selected in the light of their relevance in the thought of this period and their relationship with the *alter ego*. The concepts analysed were: *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocation and scholasticism. Although there are other fundamental concepts to the development of Ortega's philosophy in this period, such as historical reason, beliefs or technique, their analysis is not dealt with in this section because they have been researched in relation to the exposition of the New Philology.

Prólogo

“El hombre occidental no espera nada de la literatura”: literatura y logos

Desde antiguo la relación entre literatura y conocimiento ha sido problemática. Pero todavía más lo ha sido la relación entre filosofía y literatura. Que la literatura aporte conocimiento parece una exigencia para un saber cuya pretensión es la transmisión de enseñanzas, pero que este conocimiento sea filosofía es más cuestionable.

Las ficciones tienen un valor epistemológico nada desdeñable. No fue Ortega el primer filósofo consciente de que lo constitutivo del hombre no era tanto su capacidad de razonar sino de imaginar. La fantasía distingue al ser humano del resto de seres vivos. La fantasía humana se construye lingüísticamente y, por lo tanto, dentro de un marco de pensamiento racional, esto es, lógico.

A pesar de la problematicidad aparente que pueda haber entre literatura y filosofía, la ficción es necesaria para cuestionar los modelos dominantes en una sociedad, para trascender las creencias vigentes e ir más allá, para imaginar mundos posibles y para proyectar nuestras vidas. Las narraciones ficcionales son tan constitutivas del hombre como lo es la filosofía. Es más, ambas caminan al unísono

porque hay una continuidad entre el orbe filológico, que es el literario, y el orbe filosófico, como escribía Ortega a Curtius en 1938.³

Puede el lector preguntarse por qué pueda ser relevante manifestar algunas reflexiones en torno a la relación entre filosofía y literatura en unas páginas que sirven como proemio a una tesis cuyo objetivo es el de mostrar el papel de la Nueva Filología en la filosofía orteguiana. Pues bien, responder a aquella pregunta obliga a plantear otra, ¿puede la filosofía darse bajo la forma literaria? ¿Cuál es entonces el género de la filosofía?

Este prefacio se abre con una frase que Ortega escribía en 1939 en pleno andar errante. Quería hablar de la técnica y en la “primera escaramuza” —así llamó a la primera reflexión sobre esta cuestión— exponía cuán desencantado estaba el hombre occidental de la literatura, es más, el hombre occidental ya “no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes.”⁴

Con esta sentencia Ortega no estaba afirmando que el hombre occidental ya no quisiera encontrar las enseñanzas vitales en la literatura, sino que debido al desencanto que sufría con el mundo —Weber nos hablaba de este desencanto y de la dureza que traía consigo la noche polar tras la I Guerra Mundial—⁵ ya no quería esperar nada del relato ficcional. El hombre se ha desencantado del mundo y ya no requiere del refugio de la literatura, sino que busca en la técnica y en la ciencia los cimientos firmes sobre los que asentar su existencia.⁶ Sin embargo, Ortega usaba un tono irónico para denunciar esto como un error, pues su exposición sobre la técnica, esa disciplina que concede al

³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Colección El Arquero, Madrid, 1974, p. 107.

⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica”, en *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, V, p. 553. En adelante serán citadas con el nombre del escrito, el tomo y la página.

⁵ MAX WEBER, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2012.

⁶ Jean Pierre Cometti advirtió que no podíamos esperar nada de una literatura que no se moviera en el uso del lenguaje científico y de las técnicas modernas. El escritor Robert Musil también había señalado que no podía esperar nada de una literatura que no incorporara una visión utópica, entendiendo el concepto de “utopía” en relación con la ética, es decir, no se puede esperar nada de una literatura que no nos ayude a pensar cómo vivir. Antonio Lastra ha puesto de manifiesto la relación entre Ortega y Musil en ANTONIO LASTRA, *Aprender leyendo*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2018.

hombre un sistema de seguridades y comodidades, se explicaba a través del relato mítico. Ortega exponía el mito del hombre y del lenguaje para argumentar la necesidad técnica del hombre. No esperar nada de la literatura es un error, pues en el fondo la vida sólo se clarifica a la luz de los relatos literarios que la enriquecen y la amplifican. Recuérdese aquel poema que Unamuno escribía en 1929 en el que se hablaba de que sólo los libros pueden ensanchar la experiencia humana:

Leer, leer, leer, vivir la vida que otros soñaron.
Leer, leer, leer, el alma olvida las cosas que pasaron.
Se quedan las que quedan, las ficciones, las flores de la pluma,
las solas, las humanas creaciones, el poso de la espuma.
Leer, leer, leer; ¿seré lectura mañana también yo?
¿Seré mi creador, mi criatura, seré lo que pasó?

Alejarse de la literatura para comprender la vida o, dicho de otro modo, no cuidar el modo en el que expresamos la filosofía para enunciar nuestra perspectiva de la realidad es, en última instancia, un error. La forma en la que se presenta la filosofía, su estilo, no es algo accesorio, sino un componente esencial, pues la filosofía debe ser clara y accesible para realizar su tarea, no debe recurrir a un lenguaje esotérico que contribuye a oscurecer más que a clarificar la realidad latente y patente.

En las primeras líneas de “Meditación de la técnica” Ortega anotaba la misión del escritor. Es sin duda notorio advertir que identificaba la tarea del escritor, del literato, con la del filósofo:⁷ “La misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta”.⁸

El escritor, como el filósofo, tiene la tarea de ofrecer ideas por anticipado para que, cuando las creencias que sostienen nuestra vida empiecen a desvanecerse, los hombres puedan seguir viviendo con ciertas seguridades en el mar de dudas. Las ideas

⁷ En el primer capítulo de esta investigación se expone cuál es la tarea de la filosofía y la misión del filósofo.

⁸ “Meditación de la técnica”, V, p. 553.

que la literatura y la filosofía piensan sirven para que la vida no nos sea “disparada a quemarropa”. El filósofo es el *Zerdenker*, el dispensador, había sostenido Ortega, que tiene que despertar a los hombres del “sueño de la razón” presentándoles paradojas que confronten su vida con la opinión vigente e imperante. El literato también era un tipo de *Zerdenker*, pues era “el encargado en la república de despertar la atención de los desatentos, hostigar la modorra de la conciencia popular con las palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo para que ninguna simiente quede sana”.⁹

A pesar de que Platón condenó a los poetas a ser expulsados de la *polis*¹⁰ y de que el racionalismo cartesiano, bajo el que la modernidad se presentaba, alejó su proceder del literario, los humanistas sí comprendieron la necesidad de recuperar el estudio de las *humanae litterae* para la labor filosófica. Hay categorías filosóficas que sólo pueden ser pensadas o expresadas desde un uso concreto del lenguaje. Dicho de otro modo, el estilo, la forma en la que decimos las cosas, la impronta que el autor deja en sus pensamientos escritos, ese “concreto decir”, eso ya es literatura.

Francisco José Martín ha abordado esta problemática en varias de sus investigaciones y sostiene que “el lenguaje en el que se expresa el pensamiento no es un simple medio o instrumento del pensar, sino que es parte integrante de la misma experiencia del pensamiento. La forma del pensamiento no es adorno o accesorio, sino que es filosóficamente significativa”.¹¹ Ortega era consciente de que la filosofía podía presentarse acompañada de metáforas y mitos, con la forma de un estilo literario singular. Es más, la filosofía debía empezar, como había aprendido de Nietzsche y de la tradición de filósofos humanistas, por la retórica, esto es, por un buen uso del lenguaje que obligara a escribir y a hablar bien. Ésta era la exigencia logográfica de la que nos hablaba Platón en el *Fedro*. Sócrates advertía que sólo tenían valor aquellas obras

⁹ “La ciencia romántica”, I, p. 87.

¹⁰ PLATÓN, “República”, *Diálogos IV*, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2003, X, 595a-608b.

¹¹ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, “La raíz humanista del pensamiento español”, *El Basilisco*, n.º 21 (1996), pp. 90-92.

compuestas con conocimiento de la verdad, obras de amantes de la filosofía.¹² La necesidad logográfica alude a que cada palabra esté en su sitio bien meditada.¹³

Para Ortega la metáfora era, según había escrito en “Las dos grandes metáforas” (1924), un instrumento de conocimiento, esto es, servía para apresar una capa más profunda de la realidad a la que no era posible llegar con el mecanismo meramente conceptual. La metáfora tiene una potencialidad simbólica semejante a la de los orígenes del lenguaje,¹⁴ por eso Ortega sustentó su teoría lingüística sobre la operación etimológica, momento primero, fundacional y creador de significados. Pensar es ya, desde el inicio, metaforizar, esto es, dar nombre a lo que nos rodea transponiendo eso que vemos y comprendemos en conceptos más o menos exactos con la realidad.

Las ficciones, el uso de las metáforas, esa forma que le damos a la filosofía apoyada en la literatura, es esencial, pues nos permite desplazarnos desde nuestra perspectiva monádica para experimentar lo latente en la realidad. Por eso las ficciones son fundamentales desde el punto de vista epistemológico y moral.

¿Es acaso la literatura un salvavidas suficiente frente al gran naufragio que es la vida humana?¹⁵ se preguntaba Ortega. La literatura venía a servir al hombre en su afán de ser, en su apetito de más existencia, y en la compleja tarea de la autocomprensión de nosotros mismos. Cuando la vida es lujo de vida, sostenía Ortega, es creadora de mitos y el “mito es un regalo que hacemos a la sórdida realidad y como una inyección de fantasmagoría que ponemos a las cosas, las cuales quedan entonces cargadas de reverberaciones y chisporroteos, sublimes o bufones. El espíritu mítico viene a ser un fabricante de auroras boreales”.¹⁶

Desde sus años de juventud habitaba en Ortega un conflicto entre su ser literario y su ser filósofo. Por eso escribía en 1908 que o bien se hacía literatura, o bien se hacía

¹² PLATÓN, “Fedro”, *Diálogos III*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 2016, 264b.

¹³ Antonio Lastra ha escrito un libro que trata de dar respuesta a esta cuestión de la “necesidad logográfica” que consiste en delimitar el contexto del habla para saber con quién se habla y para conocer los momentos en los que hay que callar. Cuál es la relación entre aquello que queremos transmitir y la libertad que tenemos para expresarlo es el interrogante que intenta responder este libro. Véase ANTONIO LASTRA, *La necesidad logográfica*, Aduana Vieja, Valencia, 2014.

¹⁴ BELÉN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, “El ensayo como ficción y pensamiento”, en *El ensayo como género literario*, ed. de Vicente Cervera, Belén Hernández y María Dolores Adsuar, Universidad de Murcia, Murcia, 2005, p. 177.

¹⁵ “Sobre un Goethe Bicentenario. [Conferencia en Aspen]”, X, p. 7.

¹⁶ “Brindis en un banquete en su honor en ‘Pombo’”, III, p. 406.

filosofía, es decir, ciencia seria y precisa. Pero esto también era una exageración con la que pretendía distanciarse de la constelación filosófica española que era fundamentalmente literaria. El joven Ortega se había educado en las aguas alemanas del neokantismo y lo que en España se presentaba como filosofía distaba mucho de la razón pura kantiana.

Luis Araquistáin escribía en *Las columnas de Hércules* en 1921 que Ortega encarnaba “la contradicción entre la razón y el sentimiento. La razón quiere ser especulativa, y el sentimiento, lírico, y de estas dos fuerzas encontradas nace una filosofía lírica o un lirismo filosófico que hace inconfundible su personalidad”.¹⁷

La literatura había sido el lugar en el que se incluía gran parte de la filosofía española: Baltasar Gracián hizo uso de la ironía y la sátira para construir su filosofía y los humanistas se hicieron llamar a sí mismos gramáticos no porque su labor no fuera filosófica, sino porque fueron conscientes de que el ejercicio de la filosofía debía empezar en el lenguaje. Esta tradición persistirá después de Ortega, pues Zambrano pensará su razón como razón poética. La literatura había sido el espacio donde, al menos desde la aparición de *El Quijote*, arquetipo de filósofo, se encontraba el poso ideológico de la cultura española.¹⁸ Es más, la literatura siempre ha contribuido a la construcción de la identidad histórica de los individuos en tanto que transmisora de mitos y relatos portadores de la sabiduría popular y de la idiosincrasia de una sociedad.

Unamuno escribía en *Del sentimiento trágico de la vida* que

nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanto o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, *el Romancero*, *el Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida *Weltanschauung und Lebensansicht*. Filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y ciencias naturales,

¹⁷ LUIS ARAQUISTÁIN, *Las columnas de Hércules*, Mundo latino, Madrid, 1921, p. 127.

¹⁸ JORGE NOVELLA, “Las estelas de Ortega”, en *El ensayo como género literario*, ed. de Vicente Cervera, Belén Hernández y María Dolores Adsuar, Universidad de Murcia, Murcia, 2005, p. 111.

época en el fondo materialista y pesimista. Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.¹⁹

La filosofía de Ortega se impregna de esta idea: el hombre es el héroe de su vida que tiene que lograr realizar su auténtico ser y, por tanto, primero debe imaginarlo. El hombre es el novelista de sí mismo, por eso era crucial que la razón fuese histórica. Esta razón que es narrativa está imbricada de ficción. Desde una temprana edad Ortega tenía intención de dedicarse a la literatura.²⁰ En su primera obra, *Meditaciones del Quijote*, se vislumbra esta tensión entre su vocación de hacer filosofía y la necesidad de hacerla desde la literatura, esto es, desde el paisaje español en el que iba a ser recibida su obra. Si lo decisivo era llegar al lector y entablar un diálogo con él, era preciso adoptar fórmulas que fueran familiares al lector de su circunstancia.

Influido por el neokantismo y por la fenomenología intentó presentar una filosofía objetiva y normativa, sin embargo, la forma de su filosofía respondía a unas necesidades de urgente actualidad. Su filosofía va acompañada de la atención al lenguaje, de cómo decimos las cosas, de qué palabra es la apropiada, en el fondo, recubierta de literatura y metáfora, porque “la forma es expresión del fondo, de la potencia, de la *enérgeia* del ser íntimo”.²¹ La “Meditación primera” era un breve tratado sobre la novela y una reflexión sobre el estilo y el género literario. Ortega vinculaba la predominancia de un género literario sobre otro con cada momento histórico:²² “Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género”.²³ Es decir, hay una adecuación entre lo que el escritor, perteneciente a una altura determinada del momento histórico, quiere contar y el modo o género en que lo cuenta. A principios del siglo XX Benedetto Croce publicaba un libro, *Estetica como*

¹⁹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid, 1983, p. 337.

²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, Ediciones el Arquero, Madrid, 1991, p. 599.

²¹ JAVIER ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, en *Meditaciones del Quijote*, edición conmemorativa del centenario, Alianza Editorial, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Fundación Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014, p. 35.

²² Sobre el ensayo como género literario en la Obra de Ortega puede consultarse la tesis doctoral de BELÉN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *En ensayo literario en Ortega y Gasset y Pirandello*, tesis doctoral, Universidad de Murcia, 1997.

²³ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 796.

scienza dell'espressione e lingüística generale (1902), en el que negaba la realidad de los géneros literarios. Este tema preocupó al filósofo desde temprano. Como respuesta a la provocación de Croce, en 1910 dejaba clara su postura al respecto:

Dejando para otra coyuntura la discusión con Benedetto Croce sobre si hay o no hay géneros literarios, yo creo firmemente que los hay. La obra artística, como la obra de la vida, es individual; pero de la misma suerte que necesita la biología del concepto de especie para aproximarse al individuo orgánico, ha menester la estética descriptiva del concepto del género literario para acercarse al libro bello.²⁴

María Zambrano también seguía la estela del maestro y afirmaba que la existencia de los géneros literarios respondía a la necesidad expresiva del ser humano:

Lo que diferencia a los géneros literarios unos de otros es la necesidad de la vida que les ha dado origen. No se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse. Y en el origen común y más hondo de los géneros literarios está la necesidad que la vida tiene de expresarse o la que el hombre tiene de dibujar seres diferentes de sí o la de apresar criaturas huidizas.²⁵

Filosofía y literatura comparten un estrecho vínculo. La filosofía está impregnada de estilo, de forma literaria y el uso de la misma identifica la perspectiva del autor con respecto al mundo: “Harto conocida es la importancia que para aprehender y fijar la individualidad de un artista literario tiene la determinación de su vocabulario predilecto. Como esas flechas que marcan en los mapamundis las grandes corrientes oceánicas, nos sirven sus palabras preferidas para descubrir los torbellinos mayores de ideación que componen el alma del poeta”.²⁶ Para Ortega, fondo y forma son distintos

²⁴ “Una primera vista sobre Baroja (Apéndice)”, II, p. 258.

²⁵ MARÍA ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 13-14.

²⁶ “Una primera vista sobre Baroja (Apéndice)”, II, p. 243.

pero inseparables, pues “no admite la separabilidad de lo que llama ‘fondo’ y ‘forma’, como si hubiese formas preexistentes en las cuales se ‘vertiese’ un contenido”.²⁷

No podemos denostar la labor literaria para el objetivo de la filosofía, pues sólo de la literatura es posible extraer las enseñanzas que nos faltan. Nos preguntábamos, al inicio de estas líneas, si la literatura podía aportar conocimiento. Sabiamente Machado expresa que el poeta era aquel capaz de dialogar con su tiempo.²⁸ El poeta o literato y el filósofo dialogan con su tiempo y reobran sobre las cosas, las interpretan y crean una nueva forma y una nueva perspectiva para entender las cosas y la realidad.

Fue C. S. Lewis quien comprendió la literatura como logos.²⁹ Esta afirmación puede parecer ambigua. En su obra *An experiment in criticism* sostenía que la literatura como logos ofrece una ampliación de nuestro ser porque nos permite acceder a experiencias distintas de la nuestra. Después de haber leído sentimos que hemos entrado de forma provisional en otro punto de vista, esto es, la ficción nos ha permitido descubrir otro ser por dentro.

Lewis pensaba que la obra literaria era por una parte logos, en tanto algo dicho, y por otra *poiema*, en tanto que algo hecho o creado. La literatura es logos porque cuenta una historia que expresa emociones y problemas radicales en el hombre, pero también es *poiema* por su belleza y porque es capaz de suscitar un intenso placer. Podría pensarse que la literatura sólo necesita del *poiema*, de esa capacidad creadora para construir algo sublime que atrape el espíritu del lector. Sin embargo, Lewis apuntaba que sólo el logos es capaz de orientar las imaginaciones, emociones y pensamientos con los que el *poiema* construye su armonía de partes.

¿Tienen las narraciones algún valor para el conocimiento? La literatura opera en el marco de la filosofía de la compensación de la que hablaba Odo Marquard.³⁰ Las ficciones compensan la finitud de nuestra existencia, pues posibilitan el desdoblamiento

²⁷ JULIÁN MARÍAS, *Ortega. I Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 312.

²⁸ ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid, 1982, p. 46.

²⁹ Luz Álvarez ha impartido una conferencia sobre esta cuestión titulada, “Literatura como Logos: C.S. Lewis” en el *Seminario Filópolis IV* de La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados. La conferencia puede visualizarse en el siguiente enlace [Consultado: 27/04/2021]: <https://youtu.be/eqLYDotAf7c>

³⁰ ODO MARQUARD, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, trad. de José Luis López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2012, p. 21.

de nuestro yo para situarnos en otros puntos de vista desde los que analizar y comprender la realidad. La literatura constituye un manantial para la ampliación de nuestra experiencia y solamente aquella filosofía que tome en cuenta esto podrá llevar a cabo su tarea *paidética*.

La comprensión de las ficciones como logos tienen su origen en la capacidad fantástica del hombre y en la forma en la que ésta se expresa por medio del lenguaje. Lewis señalaba que la literatura como logos consistía en querer

ver también por otros ojos, imaginar con otras imaginaciones, sentir con otros corazones. No nos conformamos con ser mónadas leibnizianas. Queremos ventanas. La literatura, en su aspecto de logos, es una serie de ventanas e, incluso, de puertas. Una de las cosas que sentimos después de haber leído una gran obra es que hemos “salido”; o, desde otro punto de vista, “entrado”, porque hemos atravesado la concha de alguna otra mónada y hemos descubierto cómo es por dentro.³¹

Advertencia al lector

Las tesis se dejan pero nunca se terminan. En incontables ocasiones he escuchado esta sabia sentencia que me recuerda, en el preciso instante en el que escribo estas páginas introductorias, que esta tesis no está hecha, sino que, orteguianamente *sigue haciéndose*. Sirva esto como advertencia al lector intrépido de que lo que aquí vaya a encontrar son algunas humildes herramientas para emprender una navegación hacia el conocimiento que, si es deliberada, entonces sólo podrá ser radical.

³¹ C. S. LEWIS, *La experiencia de leer*, trad. de Ricardo Pochtar, Alba Editorial, Barcelona, 2000, p. 56.

Capítulo primero

El exilio como contexto

I. “¡A la mar navecilla, empieza la segunda navegación!”

¿Quieres que te exponga, Cebes, la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?

PLATÓN, *Fedón*, 99d

Si toda vida, como sostenía Ortega y Gasset, es secreto y jeroglífico, el intelectual tiene que narrarse a sí mismo su vida como vivencia, contarse la historia de aquella vida que nunca fue hecha del todo, sino que siempre estuvo haciéndose, en su variabilidad y circunstancialidad, con la intención de desvelar el enigma latente que se esconde en ella. Los griegos llamaron *alétheia* a la revelación o descubrimiento del verdadero ser de las cosas: descubrimiento o desvelación de las impresiones latentes que se esconden tras lo patente. La filosofía tiene la misión de traer a la superficie lo que estaba oculto y a la vez latente en el fondo, quizás insondable, de la realidad por medio del concepto, instrumento que ofrece las impresiones en palabras y pone todo en conexión.

Hay que retrotraerse al año 1932 para des-velar cómo el pensamiento de Ortega asistía a un giro filosófico: el foco se alejaba de la política para volver la mirada hacia la

filosofía con su propuesta de una razón histórica³² para hacerse cargo de lo humano. Ortega sabía que el filósofo, que es el amigo del mirar (Φιλοθεάμονες),³³ necesitaba de la contemplación, esto es, de la teorización, tanto como de la acción o *praxis*. Una vez agotada la vía de la acción era necesario *pararse a pensar*, ensimismarse, y empezar de nuevo. Su discípulo Julián Marías escribió de Ortega tras su fallecimiento que éste hacía profesión del mirar, que se declaraba, siguiendo a Goethe, del linaje de esos que de lo oscuro aspiran a lo claro y que se confesaba del gremio platónico de los *philotheámones*, esto es, de los amigos del mirar.³⁴

La expresión “segunda navegación” que Ortega utilizó en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*” en 1932 es reveladora de un nuevo periodo que se iniciaba en su filosofía, pues “anunciaba una segunda navegación en la alta mar de la metafísica”.³⁵ Ortega aceptaba su fracaso político y redefinía su tarea. En primer lugar, debemos atender a su origen: Ortega la tomó de Platón. El lugar paradigmático donde la encontramos es en el *Fedón*, el diálogo sobre la inmortalidad del alma. *Deúteros ploûs* o “segunda navegación” alude a la necesidad de agarrar los remos, a falta de viento propicio, y con la propia fuerza empezar a navegar de nuevo para llevar el diálogo a nuevas vías. Este es un acto fundamentalmente dialéctico. La filosofía, que es principalmente logos, esto es, lenguaje y razón, requiere del diálogo para vertebrarse. La filosofía se forma lingüísticamente y por eso la historia de la filosofía presenta la actividad filosófica fuertemente unida al uso de diferentes formas de expresión. Desde sus inicios, con la excepción de Pitágoras y Sócrates, la filosofía se vincula a la escritura, al pensamiento escrito. La filosofía se presenta, pues, haciendo uso de las formas literarias. Se hace poesía en Parménides. Heráclito usó del aforismo. Pero el gran

³² Javier Zamora señala que la razón histórica es un tema constante de la segunda navegación. Piénsese en “Historia como sistema” o en los dos cursos monográficos que impartió Ortega en Buenos Aires en 1940 y en Lisboa en 1944 durante el periodo del exilio. Pero su interés por la historia es temprano. Zamora cuenta que la primera vez que Ortega utilizó la expresión “razón histórica” fue en 1910 en su artículo “El hecho de que existan las cosas”. Sin embargo, fue a partir de los años 20 cuando este interés se concretó en el intento de pensar el hombre como ser viviente e histórico (JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 91-93).

³³ “Verdad y perspectiva”, II, p. 160.

³⁴ JULIÁN MARIÁS, *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 105.

³⁵ JOSÉ LASAGA MEDINA, “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 71.

desarrollo que la prosa tuvo en el mundo antiguo, sobre todo en Atenas, le permitió su gran medio de comunicación y acceso al conocimiento. Es en los diálogos platónicos donde la filosofía parece encontrar su forma casi idónea. El diálogo es la reproducción más similar al momento en que discípulo y maestro conversan sobre una determinada cuestión. Parece que la filosofía responde pues a una necesidad logográfica, como sostenía Platón en el *Fedro* y esta necesidad la vincula necesariamente a la forma escrita. De modo que el *cómo* de la escritura filosófica también es significativo, como señala Francisco José Martín en *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*.³⁶

Pero no sólo la poesía, la prosa y los diálogos han albergado en sus entrañas a la filosofía, sino también el tratado, forma propia de los escritos de Aristóteles. A partir de la modernidad, la forma más afín a la filosofía fue el ensayo. En el primer capítulo de *El alma y las formas*, Georg Lukács se preguntaba si el ensayo, que es crítica esencialmente, puede ser un género artístico.³⁷ El ensayo fue la forma que tomó la filosofía de Montaigne, en cambio Descartes llamó a esta forma meditaciones y Kant, crítica.

Ortega volvió a la meditación para presentar su filosofía, pero, al contrario que Descartes, esta filosofía no estaba impregnada de reflexiones matemáticas, sino cargada de un lenguaje metafórico. La metáfora, que es el nombre auténtico de las cosas,³⁸ decía en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), se superpone al lenguaje conceptual en Ortega, porque sólo la metáfora revitaliza las cosas y es capaz de mostrar su significado *in statu nascendi*. Ortega se había preguntado por el género propio de la filosofía. Para él, la filosofía no tenía un *genus dicendi* propio y cada pensador tuvo que improvisar su propio género.³⁹

La segunda navegación era una apuesta por la búsqueda de nuevas perspectivas que arrojaran nueva luz sobre las cuestiones vitales para el hombre. Era una apuesta por emprender de nuevo la navegación hacia la reformulación de los primeros principios,

³⁶ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

³⁷ GEORGE LUKÁCS, *El alma y las formas*, trad. de Manuel Sacristán, Servicio de Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2013.

³⁸ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, p. 1136.

³⁹ "En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951", VI, p. 809.

para plantear en su máximo radicalismo los problemas vitales. José Luis Molinuevo señala que el giro de la segunda navegación consiste en radicar la filosofía en la vida.⁴⁰

La primera navegación, al igual que para Platón, “was an excursion into practical reform through pedagogical means; and for both, the second voyage consisted in reflecting on the problems that made the first end unsuccessfully. For both, their reflective effort did not begin abruptly, but developed naturally from their active concerns”.⁴¹

Sin embargo, esta segunda navegación comenzaba con la forja principalmente de libros y con el distanciamiento de la escritura periodística.⁴² Jaime de Salas señala las tres grandes preocupaciones que ocuparon la obra de Ortega durante este periodo:

El análisis de vidas individuales, y concretamente biografías como las de Goethe, Vives, Velázquez, Goya, Alonso de Contreras y Gaspar de Mestanza. El análisis de actividades como la de traducir, la del bibliotecario, la de la caza y la de ser espectador de teatro. Finalmente, la reconstrucción de nuestra historia intelectual que da pie a obras como *En torno a Galileo, Origen y epílogo de la filosofía*, *Una interpretación de la historia universal [...]* y *La idea de principio en Leibniz*.⁴³

Ortega advertía al final del “Prólogo a una edición de sus *Obras*” que su “vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas”⁴⁴ y su circunstancia española carecía de esto mismo. Dos años antes había sostenido en su célebre libro *La rebelión de*

⁴⁰ JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002, p. 162.

⁴¹ ROBERT MCCLINTOCK, *Man and his circumstances. Ortega as educator*, Teachers College Press, Columbia University, 1971, p. 234.

⁴² GREGORIO MORÁN escribió una biografía de la segunda navegación orteguiana en su libro *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1998.

⁴³ JAIME DE SALAS, “Presentación. *La idea de principio en Leibniz* y la última etapa de la obra de Ortega”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, ed. de Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, p. 19.

Recientemente se ha publicado una edición ampliada con manuscritos inéditos de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. de Javier Echeverría, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2020.

⁴⁴ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 96.

las masas que “la misión del llamado ‘intelectual’ es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra del intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban”.⁴⁵ El filósofo vive en constante conflicto con la ciudad y, por tanto, con la figura que la representa, esto es, con el político, como le sucedía a Ortega y como se observa en toda la historia de la filosofía desde la condena de Sócrates. Hay una tensión constante entre el intelectual-filósofo y el político o entre la filosofía y la sociedad. En el caso de Ortega, esta tensión es todavía más acusada, pues desde bien temprano habitaron en él dos quehaceres en pugna, el de su vocación vital y el que demandaba su circunstancia española. Su vocación era la filosofía, pero su circunstancia le exigía adentrarse en la arena política. Ortega señalaba que el quehacer “surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación”.⁴⁶

Entre junio y julio de 1930 Ortega publicó dos artículos en los que pedía la formación de un Gobierno nacionalizador y el abandono de los intereses partidistas. En enero de ese mismo año Primo de Rivera había presentado su dimisión y el general Dámaso Berenguer había sido designado por Alfonso XIII para formar un nuevo Gobierno. Ortega, junto a Gregorio Marañón y Pérez de Ayala, fundó la Agrupación al

⁴⁵ *La rebelión de las masas*, IV, p. 364. Es de sobra conocida la oposición que Ortega estableció en esta obra entre hombre-masa y minoría ejemplar que se remonta a la contraposición clásica *aristoi – oi polloi*. Hay muchos estudios sobre este tema, como el de IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986; ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, y numerosos artículos. Lo que me interesa hacer notar es que esa relación entre hombre-masa y minoría es dialéctica. En 1996 se publicó un libro con ecos orteguianos del historiador y sociólogo estadounidense CHRISTOPHER LASCH, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, trad. de Francisco Javier Ruiz Calderón, Paidós, Barcelona, 1996. La tesis que defendía el autor era opuesta a la de Ortega: La democracia ya no se ve amenazada por el hombre-masa sino por quienes se encuentran en la cima de la jerarquía social, las élites. Las características que Ortega otorgaba al hombre-masa definían casi 70 años después, a juicio de Lasch, a las élites. Puede consultarse la edición crítica que preparó Domingo Hernández Sánchez en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2003.

⁴⁶ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 96.

Servicio de la República (ASR) para intervenir directamente en la política española y establecer un Estado republicano.

En 1931, apenas un año antes de la escritura de ese *Prólogo*, se proclamaba el régimen de la Segunda República en España y Ortega era elegido diputado por la provincia de León con la ASR. Había llegado al estrato más profundo de la política, estaba dentro de la maquinaria del sistema, pero lo que allí encontró fueron viejos males con caras nuevas. Ortega se mostró descontento y desencantado con el tono radical y partidista que fue adquiriendo la República. El particularismo, que había terminado con la Monarquía, ahora amenazaba con un golpe letal a la República.⁴⁷

Meses después pronunciaba la conferencia “Rectificación de la República” para solicitar a los partidos de centro y a la opinión pública el apoyo en su propuesta de crear un partido nacional de centro que fortaleciera las instituciones del Estado republicano. Su propuesta cayó en saco roto y el desencanto con el mundo político fue máximo. Este fracaso en la política lo llevó a alejarse de ella y a guardar su famoso y polémico silencio. El 1 de abril de 1933 dejaba constancia explícita en una carta al diario *Luz* de que su silencio político había empezado hacía un año: “A fines de agosto suspendí mi actuación política, no sólo parlamentaria, sino absolutamente toda, de suerte tal que nadie con verecundia puede sostener que desde esa fecha haya yo ejecutado acto alguno político de organización ni aun de simple opinión”. Continuaba diciendo líneas más abajo, respecto a la falta de respuesta que había obtenido de su propuesta política, que “ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio”.⁴⁸

⁴⁷ Sobre el contexto en el que se fraguó la II República y la influencia que tuvo en su constitución el discurso de notables intelectuales de la época, entre ellos Ortega, se puede consultar el artículo de JAVIER ZAMORA BONILLA, “Discursos irresponsables y retóricas intransigentes”, en *Palabras como puños: La intransigencia política en la Segunda República española*, ed. de Fernando del Rey, Tecnos, Madrid, 2011. Sobre el carácter más radical que fue tomando la política de la II República véase con atención las páginas 545-573 en las que Zamora analiza los discursos de Ortega durante esos meses en los que advertía del peligro que entrañaba olvidar el espíritu de la República e insistía en que no era eso lo que los españoles habían votado. Señala Zamora que Ortega “no había dejado de ser republicano, sino que le preocupaba, por un lado, que el Gobierno se entretuviese en minucias y políticas caciquiles de colocación de cargos sin emprender las grandes reformas que consideraba necesarias y, por otro, que muchos de sus miembros insistiesen en la idea de que la República era una revolución y olvidasen aquella ‘sencillez’ de su nacimiento y que ya había un Gobierno legalmente constituido” (*Ibid.*, p. 559).

⁴⁸ “Carta”, V, pp. 265-266.

Dejemos el asunto del silencio para cuando el terreno sea menos árido en estas páginas y volvamos a la segunda navegación. Volver a la filosofía era imperativo si quería salvar la circunstancia ya no sólo española sino también europea. Salvarla, reabsorbiéndola o apropiándosela era, señala Cerezo, alumbrar la posibilidad de darle un sentido y un valor para la vida.⁴⁹ La política, que se asienta sobre el imperio de la utilidad, ya no era suficiente para esta tarea, de hecho nunca fue suficiente para elaborar una cultura a la altura de los tiempos, pero sí fue la tarea más urgente para empezar a andar el camino hacia esa cultura.

1932 marca un momento en Ortega no sólo de ruptura externa con la vinculación política en la salvación española, sino también de ruptura interna. “La reabsorción de la circunstancia —escribía en *Meditaciones del Quijote*— es el destino concreto del hombre”.⁵⁰ Pero la circunstancia había cambiado.

En un ensayo publicado ese mismo año en el diario *Luz* confesaba que “la política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo.”⁵¹ 1914 había sido una fecha similar: *Meditaciones del Quijote* se había impreso unas semanas antes de que estallara la Gran Guerra. Ortega y otros intelectuales de la época habían avistado la crisis de la modernidad que padecía Europa. Frente a este panorama había que volver a pensar los fundamentos de la cultura europea, esos que tenían sus raíces en el mundo greco-latino; había que regresar a la filosofía para des-velar, para des-cubrir, para sacar lo oculto a la luz, para alumbrar las ideas con las que empezar a vivir de nuevo. A propósito del I centenario de *Meditaciones del Quijote* (1914), Javier Zamora escribe que “el placer de la conquista de la verdad, el amor al saber, la *filo-sofía* volvía a ser el gran reto occidental en un momento en que todo se presentaba como incierto, como indefinido o como algo tan rígido y encorsetado que había comprimido la vida en un falso molde insoportable.”⁵²

La segunda navegación no sólo era síntoma del desencanto que Ortega había sufrido con la vida política, ni tampoco era solamente una acción fruto de la necesidad

⁴⁹ PEDRO CEREZO GALÁN, “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 756.

⁵¹ “Sobre los Estados Unidos”, V, p. 38.

⁵² JAVIER ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 46.

de priorizar su obra filosófica a través de libros que contuvieran un claro sistema, sino que además escondía la idea de que la inteligencia había fallado en su pretensión de dirigir y opinar sobre las cuestiones públicas⁵³ y por eso pedía al intelectual que dirigiera su mirada hacia el interior de sí mismo en pos de no naufragar estrepitosamente.

LA NAVEGACIÓN FRENTE AL NAUFRAGIO VITAL

Hay dos imágenes que recorren todo el corpus orteguiano de principio a fin a juicio de Francisco José Martín: una es la del arquero, acompañada de la flecha y el arco, que predomina hasta los años 30; la otra es la del náufrago que aparece en 1929 con el descubrimiento de la vida como realidad radical.⁵⁴

Naufragar y navegar son un binomio que representa la filosofía vital de Ortega: “La vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote”.⁵⁵ Por tanto, vivir consiste para Ortega en ser arrojado en un elemento extraño a nosotros, el mundo o circunstancia, en el que nos sentimos naufragar. Anotaba en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), uno de los primeros ensayos que publicaba en esta segunda navegación, que “la vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura —un movimiento natatorio. [...] La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación”.⁵⁶

Si toda vida es siempre un naufragio, es perdimiento y desasosiego, recordando el término de Pessoa, frente a lo desconocido y constitutivamente Otro, el movimiento natatorio por salir a flote y resistir la embestida del furioso mar supone la salvación. Dicha salvación, que sólo se consigue por medio de la cultura, es el principio de la navegación. “¡Salvémonos en las cosas!”, escribía en el ensayo “Unamuno y Europa,

⁵³ JAVIER ZAMORA BONILLA, “El filósofo en la esfera pública. Ortega y Gasset como intelectual”, en prensa.

⁵⁴ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 181.

⁵⁵ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 93.

⁵⁶ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 122.

fábula” en 1909 en *El Imparcial*; “Salvarnos en las cosas, como en unas tablas, del naufragio íntimo”,⁵⁷ repetía Ortega ese mismo año. A propósito del naufragio, su discípulo el filósofo José Ferrater Mora señaló en su *Diccionario de Filosofía* que el término “naufragar” es empleado por Ortega numerosas veces para describir uno de los modos de ser de la vida humana. Desde 1914 ya aparece la idea de la vida como naufragio y de la cultura como tabla de salvación que nos mantiene a flote. La idea orteguiana de naufragio apunta a dos aspectos: “Una noción que podríamos llamar ‘vital’ de la cultura, es decir, la noción de que la cultura no se basta a sí misma, sino que se justifica solamente en cuanto sostiene vitalmente al hombre. [...] Una noción de la vida humana como un estar originariamente perdido o, mejor dicho, como el problema de sí misma. La vida humana busca un saber que es primariamente el ‘saber a qué atenerse’, y con este saber se entreteje la cultura”.⁵⁸

La vida en tanto que futurición, en tanto que una actividad que se hace hacia delante, es constitutivamente peligro y problema, es incertidumbre y por eso se siente como naufragio. Para emprender la navegación se necesitan ciertas certezas que permitan al hombre saber a qué atenerse en la confusión que es el mundo. El navegante o filósofo está dispuesto a emprender nuevos métodos, esto es, vías o caminos, hasta alcanzar una orilla donde encuentre algunas pocas certidumbres. Toda filosofía siempre ha empezado su andar con un método o “modo de pensar” que determine su objeto y su campo de estudio. Es más, Ortega había señalado en sus notas de trabajo sobre Descartes que todo método era un hacer vital: “El método como pre-verdad. En él no se trata al pensamiento como objeto sino ejecutivamente. [...] este pensar conforme a un plan previo [que para Ortega habrá que ejecutar y, *por ende*, qué-hacer] es el pensar metódico. El plan mismo es el método”.⁵⁹

Al conjunto de estas ideas claras y firmes sobre las que vivir Ortega las llamó “cultura” en *Misión de la Universidad* (1930): “Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical

⁵⁷ “Renan”, II, p. 33.

⁵⁸ JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1982, vol. III, pp. 2318-2319.

⁵⁹ Sus notas de trabajo, todavía en su mayor parte inéditas, pueden ser consultadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Para esta cita véase la carpeta “Descartes II”, carpeta “Descartes-Leibniz”, signatura 3/2/5.

envilecimiento. No podemos vivir humanamente sin ideas”.⁶⁰ Estas nociones que Ortega apuntaba desde bien temprano —la necesidad de una cultura firme que nos salve frente a lo intempestivo de la vida— las definió con total sistematicidad y claridad en 1936 a través de la contraposición de dos conceptos, las ideas-ocurrencia y las ideas-creencia. El naufragio consiste en hallarse en un estado de duda, de ahí la expresión castellana “vivir en un mar de dudas” —recuérdese que para Ortega la duda no es negación de la creencia sino un sentirse estando entre dos creencias al mismo tiempo. De hecho, más que estabilidad, la duda implica inestabilidad de pura incertidumbre; la cultura constituye las creencias que nos salvamos del naufragio, son el suelo que pisamos y en el que estamos, son las normas, valores y principios que nos posibilitan la vida en comunidad; y el intento de navegar de nuevo, de cuestionar los cimientos en los que se asienta nuestra existencia a fin de encontrar nuevos caminos que nos conduzcan a nuevas o incluso viejas verdades, son las ideas, que hay que sostener y defender hasta las últimas consecuencias.

La filosofía de Ortega era un ejercicio de salvación, como ya había anunciado en su primer libro en 1914, *Meditaciones del Quijote*. Lo que allí presentaba eran unos ensayos de amor intelectual, porque el amor va ligando una cosa a la otra y nos liga nosotros a ellas. El amor es el divino arquitecto, escribía siguiendo a Platón, que bajó al mundo a fin de ponerlo todo en conexión. Su filosofía, si algo había de ser, sería entonces un acto de amor que pondría en relación las cosas a fin de salvarlas. La salvación consistía en llevar un hecho o cosa a la plenitud de su significado.⁶¹

LA FILOSOFÍA SISTEMÁTICA

En 1932 el velero de Ortega se disponía a tomar un nuevo rumbo: era el momento de alejarse de la política y de la actualidad que exigía el periodismo con la pretensión de presentar una filosofía sistematizada a la altura de otros grandes filósofos como Descartes, Kant o Hegel. El contacto con la filosofía de Heidegger y de Dilthey le estimuló para inscribir su filosofía dentro de una tradición de pensamiento más

⁶⁰ *Misión de la Universidad*, IV, p. 538.

⁶¹ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 747.

académica. Años hacía que se le acusaba de la falta de sistema de su filosofía y del profundo tono literario y metafórico de sus escritos. En una nota a pie de página bastante extensa de *La idea de principio en Leibniz...* sostenía que sus escritos habían sido malentendidos durante años, y apostaba por la vinculación entre filosofía y literatura en su obra:

Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque “no escribía más que metáforas” —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones* es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa!*⁶²

Ortega siempre tuvo la impresión de que nadie había sabido leerle,⁶³ porque sí, también es necesario “aprender a leer”, y este era uno de los motivos por los cuales el panorama de la filosofía de su tiempo rendía pleitesía a *Ser y Tiempo*, pero en cambio ignoraba conceptos importantes en Heidegger que Ortega ya había pronunciado 13 años antes, como por ejemplo, la vida como problema y futurición, la interpretación de la verdad como *alétheia* en el sentido etimológico de desvelamiento, la vida entendida como lucha entre el yo y la circunstancia. De todo esto advertía Ortega al futuro

⁶² *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1136.

⁶³ “Prólogo-Conversación”, V, p. 113.

navegante de su obra en una de sus notas a pie de página más extensas en “Pidiendo un Goethe desde dentro”.⁶⁴

La voluntad de sistema para presentar a nuevos lectores educados más allá de las fronteras españolas un libro académico llevó a Ortega a concebir dos grandes obras que serían la clave de bóveda de su filosofía y que alumbrarían, como si socráticamente se diera a luz la idea que ya estaba ahí, la cuestión de la razón histórica. En 1940, con el viento desfavorable del exilio, escribía el “Prólogo” a su libro *Ideas y Creencias* en el que sostenía que llevaba cinco años “parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los dos últimos lustros anteriores.”⁶⁵ Se trataba de un libro filosófico, *Aurora de la razón histórica*, y de un libro sociológico, *El hombre y la gente*, que quedaron inéditos. En carta del 3 de diciembre de 1937 Ortega escribía en París a su amigo el filólogo Ernst Robert Curtius para confesarle que esos dos grandes libros tenían que haber visto la luz hacía cuatro años (eso nos sitúa en el año 1933, esto es, se trataba de los principales libros de la segunda navegación, que estarían “más allá de los artículos de periódico”) y que constituían un sistema de filosofía.

Mi situación es enojosa; porque hace cuatro años que debían estar fuera de mí, objetivadas, las dos grandes masas de pensamiento que representan mis dos títulos *El hombre y la gente* y *Aurora de la razón histórica*. Son todo un sistema filosófico que me hierva dentro, resultado de toda mi vida y que está ahí —dentro de mí— presto en todos sus detalles. Desdichas encadenadas me han impedido redactarlo con la dignidad correspondiente. Y he aquí que me duelen

⁶⁴ Véase esta advertencia para con el lector en “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, pp. 127-128. Es destacable que Ortega cierra esta nota señalando que si había callado durante tantos años respecto a qué había sido su obra y sus pensamientos, en modo alguno estaba dispuesto a romper el silencio mantenido durante tanto tiempo. Es importante reparar aquí en que esto lo sostiene al inicio de una nueva etapa filosófica que se daba aparentemente bajo el sello del “silencio” y de la distancia con respecto a la intervención político-social. Seguiría callando, manteniendo silencio sobre qué había pensado, qué había escrito. Este silencio, que como veremos, llegará a decir que fue su vocación, fue la postura intelectual que mantuvo aparentemente durante el exilio. Si realmente hubo silencio o no será algo que habrá que develar. El lector podrá pensar que esto se dice en una nota a pie de página y que su contenido no es tan relevante como el que encontramos a cuerpo de texto. Pero repárese en que el autor quiso decir y quiso escribir eso deliberadamente y atender a ello en tanto que dicho por alguien en un aquí y ahora determinado es fundamental para acceder a un Ortega desde la intimidad que otorga el pensar las cosas desde dentro y como *praxis* de un autor.

⁶⁵ “Prólogo”, V, p. 657.

con dolores contrarios a los del parto —los que sentiría una mujer preñada a quien no dejasen dar a luz.⁶⁶

Julián Marías señaló que su filosofía fue la más sistemática que había existido porque le había llevado a tener que serlo irremediablemente. El descubrimiento de que la vida de cada cual es la realidad radical es un descubrimiento sistemático y todo conocimiento derivado de ella también debía de serlo.⁶⁷ Para su discípulo, su sistematicidad estaría presupuesta en sus escritos y para ilustrar esta idea alude a la imagen del iceberg, donde aquella parte que está sumergida es precisamente la que contiene ese sistema filosófico. Siguiendo esta idea, su sistema estaría oculto, no expresado directamente, sino oblicuamente. Habría que hacer ejercicio de desvelamiento para acceder a las entrañas de ese sistema filosófico.

Francisco José Martín advierte, por el contrario, que “esta obsesión de sistema acompañó a Ortega durante toda su vida, durante toda su obra; pero esta jamás respondió positivamente a aquélla: su obra es asistemática, invertebrada”. De hecho señala que su obra de mayor envergadura académica, *La idea de principio en Leibniz*, fue un intento de mostrar que él también era capaz de incorporarse a la constelación de filósofos sistemáticos.⁶⁸ La obra que Ortega legó está invertebrada y la ansiada exposición de su pensamiento se vio interrumpida constantemente por la urgencia política que demandaba su tiempo, por el carácter hablado y dialogado de sus cursos y conferencias en los que se vertía su filosofía, y por situaciones más severas, como la enfermedad y el exilio. Además buena parte de su producción estuvo “desparramada nerviosamente por revistas y periódicos”.⁶⁹ Sugiere Martín que “el pensamiento de Ortega respondería a una clara voluntad de sistema, si bien ésta quedaba como oculta y en sordina por la ingente producción escrita de Ortega de carácter no estrictamente filosófico.”⁷⁰

⁶⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Colección El Arquero, Madrid, 1974, p. 103.

⁶⁷ JULIÁN MARÍAS, *Acerca de Ortega*, *op. cit.*, p. 19

⁶⁸ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁹ “Prólogo-Conversación”, V, p. 109.

⁷⁰ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, *op. cit.*, p. 36. Esta tesis también es defendida por Alejandro Martínez Carrasco, que sostiene que esos años

El filósofo ya había dejado clara su postura: “Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial [...] jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial”⁷¹. Como la vida es absoluta actualidad y el hombre está forzado inexorablemente a vivir en una circunstancia que no puede elegir, su filosofía sólo podía ser circunstancial y actual, y precisamente en esa fluctuación residía su “peculiar sistema”. La actualidad en la que la misma vida nos pone, en constante presente, hizo de su filosofía un ejercicio del momento, una filosofía de la urgencia, del aquí y del ahora, que no admitía sistemas en tanto que largas hileras de deducciones lógicas alejadas de la realidad, sino que su filosofía ansiaba respuestas para enfrentarse a su circunstancia y elevarla a la plenitud de su ser. Nietzsche repudiaba, en una de sus sentencias, todo afán de sistema por tratarse de una aspiración poco franca con el pensamiento de uno mismo. “Desconfío de todos los sistemáticos y evito encontrarme con ellos. La voluntad de sistema es una falta de honradez”.⁷²

Tres años antes de emprender la segunda navegación, Ortega ya sentía esa necesidad propia del filósofo de retirarse a la madriguera o, si se prefiere, de ensimismarse, de desaparecer en lo profundo, que es por excelencia el silencio, para reaparecer de nuevo con la risa salvaje y jovial del somormujo que sale del agua. En 1929 los acontecimientos políticos propiciaron el cierre de la Universidad y la dimisión de Ortega de su cátedra de Metafísica. El curso *¿Qué es filosofía?* se estaba impartiendo en la Universidad Central y tuvo que ser trasladado bajo la atenta mirada de las luces de un teatro. El filósofo siempre ha tenido algo de comediante o, si se prefiere, de bufón. El bufón es aquel que sigue portando la verdad en las tragedias de Shakespeare, pero a quien nadie cree precisamente por ser un personaje del que sólo cabe la mofa.

de repliegue filosófico manifiestan la “voluntad de profundizar y publicar de modo más sistemático y desarrollado su pensamiento frente al modo fragmentario y divulgativo que había empleado hasta entonces, quizá para incorporarse más plenamente al panorama filosófico internacional” (ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO, *D’Ors y Ortega frente a frente*, Editorial Dykinson, Madrid, 2013, p. 137).

⁷¹ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 93.

⁷² FRIEDRICH NIETZSCHE, “Crepúsculo de los ídolos”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, trad. de Diego Sánchez Meca, Jaima Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Laverna Biescas, Joan Bautista Llinares Chover y Alejandro Martín Navarro, Tecnos, Madrid, 2016, p. 325.

Ortega confesaba, en el “Prólogo-Conversación” de 1932 de *Goethe desde dentro*, cuánto ansiaba esa retirada filosófica para dar a luz los libros que tenía en mente y cómo la política lo alejó de ello:

Tuve que lanzarme a la política, y en dos años, salvo mis clases universitarias, no he podido dedicar un sólo minuto ni a mi obra ni a mis temas. La gente no sospecha este género de angustia. Usted recordará que poco antes de abandonar mi cátedra —allá por 1929—, yo sentía una profunda necesidad de “retirarme” más que nunca, incluso de los amigos, retirarme a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario: salir más que nunca de mí y retener dentro las criaturas.⁷³

Necesitaba recogerse, ensimismarse, pero fue preciso salir, precisamente porque en eso consiste “ex-sistir” (del latín *existere*, esto es, tomar posición hacia fuera), en estar fuera de sí y salir del mundo interior, por lo tanto, en dejar de ensimismarse. “*Existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro* mundo o circunstancia.”⁷⁴

Una filosofía marcada bajo el sello de la circunstancialidad y la actualidad era, según Martín, “la respuesta de un Ortega maduro a la tensión que se instauró en su ser entre la necesidad de aislamiento y retiro que le pedía su obra, por un lado, y su vida pública, por otro.”⁷⁵

La segunda navegación anunciaba en el pensamiento orteguiano dos acontecimientos: por una parte, el retiro del primer plano de la política y la consecuente postura de silencio que decidió mantener, y por otra, el inicio de una empresa intelectual con pretensión de sistematicidad. La necesidad que sintió de ahondar en las profundidades de la reflexión filosófica y de plasmar los resultados de esa reflexión por medio de la producción de libros, trajo consigo una mirada retrospectiva propia de esa segunda navegación: en esta época Ortega emprendió la revisión de algunas reediciones

⁷³ “Prólogo-Conversación”, V, p. 112.

⁷⁴ “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, VI, p. 29.

⁷⁵ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 45.

extranjeras que se habían publicado de sus libros, como por ejemplo de *El tema de nuestro tiempo*. En una carta fechada el 19 de mayo de 1933, Ortega le escribía a Helene Weyl, su traductora alemana, que quizás no fuese conveniente reimprimir *El tema de nuestro tiempo* ya que ese libro era tan sólo el prelude de su filosofía y no quería ser conocido por un libro tan embrionario.⁷⁶

El giro que supuso esta segunda navegación en modo alguno implicó una falsificación de su quehacer, es decir, de aquello que necesariamente tenía que ser, quisiera o no. “Se es lo que se hace. Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española.”⁷⁷ Con el estallido de la guerra y la salida al exilio, el suelo español a partir del que pensar viró su rumbo hacia nuevas costas, París, Buenos Aires y Lisboa. Fuera de España ejecutó su quehacer con la vista siempre puesta en España. Esta segunda navegación no es más que el intento de pensar de nuevo los problemas de España, que se habían vuelto problemas europeos,⁷⁸ con la dimensión que otorgaba el distanciamiento de las cosas.

El imperativo inexorable del hombre es su destino y este no puede ser más que su quehacer. Fatalmente tiene que hacer coincidir su libertad con su fatalidad o, dicho de otro modo, tiene que elegir su quehacer, tiene que inventar su propia existencia de acuerdo con aquella imagen que sólo puede ser él. Hasta el momento, Ortega había toreado en la plazuela intelectual periodística porque “el artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu”;⁷⁹ su filosofía y su obra eran una creación que se había cultivado en el ágora española. Su circunstancia lo demandaba, decía, pero esa circunstancia había cambiado, el problema trascendía las fronteras de España y se trasladaba a Europa.⁸⁰

⁷⁶ *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, ed. de Gesine Märtens, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008, p. 151.

⁷⁷ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 94.

⁷⁸ Piénsese, por ejemplo, en dos documentos de exilio que Ortega escribió en 1937 y 1938 para *La rebelión de las masas*: el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses”. Este libro tuvo una gran recepción fuera de España precisamente porque el problema del advenimiento del hombre-masa en las esferas de poder era un problema europeo. Véase al respecto de la recepción de esta obra en el extranjero THOMAS MERMALL, “Introducción. Biografía y crítica”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Ediciones Castalia, Barcelona, 1998.

⁷⁹ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 98.

⁸⁰ Esta idea, que había previsto en las *Meditaciones del Quijote*, la había anunciado en el prólogo a la segunda edición de *España invertebrada* en 1922 (“Al analizar el estado de disolución a que

Su segunda navegación fue un segundo aprendizaje que consistió en advertir que el conocimiento de la auténtica realidad tendría que ser “un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su desnudez la intuición de lo real”.⁸¹ En *De Europa Meditatio Quaedam* (1949) Ortega escribía que la sociedad europea carecía de usos vigentes, esto es, de valores, opinión pública, principios y normas. Dos guerras mundiales habían destrozado Europa y habían devastado la cultura occidental. El filósofo tiene la tarea de pensar y transmitir los valores con los que los hombres van a vivir en comunidad. Por eso, la segunda navegación emprendía un nuevo viaje hacia un intento nietzscheano de revalorizar los principios europeos.⁸² El peligro de Europa no era la pérdida de valores comunes, sino que se habían olvidado los “modos de hacer” valoraciones. Consciente de esto, Ortega ya había advertido en 1930 que “no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos —usos intelectuales u ‘opinión pública’, usos de técnica vital o ‘costumbres’, usos que dirigen la conducta o ‘moral’, usos que la imperan o ‘derecho’”.⁸³

El objetivo de la segunda navegación, como ya había ideado en esos dos libros, era filosófico y sociológico a la par: el primero de ellos desembocaba en la exposición de la razón histórica. Siguiendo al profesor de la Columbia University Robert McClintock, la misión de la segunda navegación orteguiana fue “to master what Nietzsche called ‘critical history’; to turn back against the past, to criticize it so that one could avoid

ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas. [...] El síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana”) y en *La rebelión de las masas*.

⁸¹ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 62.

⁸² Ortega aprendió muchas cosas de Nietzsche, entre ellas, la necesidad de hacer filología para los estudios filosóficos y una actitud filosófica de vida ascendente, que, como señala Cerezo, sólo responde al imperativo de ansía de más vida (PEDRO CEREZO GALÁN, “De camino hacia sí mismo”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 23). Jesús Conill también apunta que la impronta nietzscheana de carácter hermenéutico se manifiesta en el pensamiento orteguiano a través de la importancia del cuerpo, la noción de vida, la fantasía, el valor de las metáforas, la crítica genealógica del ser y la nueva forma de entender la filología y la etimología (JESÚS CONILL SANCHO, “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 209).

⁸³ *La rebelión de las masas*, IV, pp. 515-516.

reincarnating its mistakes”;⁸⁴ el segundo de ellos tenía la pretensión de exponer la relación y la constante tensión existente entre el individuo y la sociedad.

El abandono de la política y el retorno a la filosofía trajo consigo el silencio deliberado y la salida al exilio. Un silencio que fue una postura vocacional y que dijo más que silenció.

⁸⁴ ROBERT MCCLINTOCK, *Man and his circumstances. Ortega as educator*, *op. cit.*, p. 236.

II. Vocación para el silencio

QUOD VITAE SECTABOR ITER?: DEL INEXORABLE DESTINO QUE ES LA VOCACIÓN

“Llega a ser el que eres”, rezaba el famoso mandato de Píndaro que Ortega retomó como respuesta a eso que debía ser la vocación. Si, como he dicho, la vocación de Ortega era la filosofía, veamos “desde dentro” —como Ortega mismo pedía para Goethe— cómo se va fraguando y frente a qué tipo de avatares tiene que replegarse y volver a nacer, a hacerse y deshacerse en constante *faciendum*.

“La buena biografía será aquella que sepa representar ‘desde dentro’ el drama vital del personaje, la contienda entre vocación y destino.”⁸⁵ No se trata de hacer aquí una biografía de Ortega,⁸⁶ sin embargo, para dar cuenta de lo que Ortega tenía que ser

⁸⁵ JESSICA CÁLIZ, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*, Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2019, p. 206.

⁸⁶ La biografía más notable y exhaustiva en cuanto al desarrollo de las ideas filosóficas de Ortega es la de JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002. Otra más reciente es la de JORDI GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014. También tenemos la biografía de JOSÉ LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, centrada en dar cuenta de la filosofía orteguiana a partir de la narración de algunos acontecimientos vitales. Recientemente Zamora ha publicado un libro que da cuenta de los aspectos más relevantes de la biografía y de

no podemos dejar de lado la narración del *bios*. Contar en qué consistió el quehacer de Ortega para dar en el blanco de su destino precisa del examen de dos cuestiones ineludibles: primeramente, hay que sumergirse en las ruinas que toda vida es para descubrir aquello que tenía que ser irremediablemente. Es decir, en este primer momento hay que descubrir o desvelar su vocación o su proyecto vital, en tanto que muestra de una vida verdadera que ha descubierto su auténtico ser y que es llamado a ejecutarlo; después, hay que constatar cuánta fidelidad tuvo Ortega a ese destino suyo. El balance entre ambas cuestiones da como resultado la dosis de autenticidad de la vida efectiva en perspectiva con la ejecución de ese quehacer que ha creado como su destino inexorable.

Dicho esto, hagamos labor de biógrafos y analicemos a Ortega desde dentro del drama de su vida, con la atenta mirada de quien se asoma a la intimidad de un hombre, porque lo interesante es precisamente el drama y la tragedia que envuelven cada vida.

Somos el que somos indeleblemente y sólo podemos ser ese único personaje que somos. Si el mundo en torno —incluyendo nuestro cuerpo y nuestra alma— no nos permite realizarlo en la existencia, tanto peor para nosotros. Pero es vano pretender modificar ése que somos. Si en vez de ser nuestro auténtico yo fuese sólo algo nuestro —como el traje, el cuerpo, el talento, la memoria, la voluntad—, podríamos intentar corregirlo, cambiarlo, prescindir de él, sustituirlo. Pero ahí está, es nuestro ser mismo, es el que, queramos o no, tenemos que ser. Se dirá que entonces nuestra vida tiene una condición trágica, puesto que, a lo mejor, no podemos en ella ser el que inexorablemente somos. En efecto, así acontece. *La vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.*⁸⁷

En el año 1930 Ortega escribía estas líneas en las que se reafirmaba en su idea de que cada cual tiene que ser aquello que está destinado a ser y que en potencia ya lo es, pero que jamás lo será del todo en acto. Frente a la homogeneidad de tipos de seres humanos que empezó a vislumbrar en esta época, Ortega reclamaba individualidad para

la filosofía de Ortega en JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Bonallettera Alcompas, Barcelona, 2021.

⁸⁷ “No ser hombre de partido”, IV, p. 308.

la realización de aquel proyecto vital que cada cual tenía que ser si realmente quería ser uno mismo. Pero para conseguir esto había que plantear dos batallas a la vida, la batalla contra la pereza y la batalla contra la cobardía. ¿Qué tipo de hombres estaban dispuestos a librar estas difíciles batallas?

El filósofo advertía que nuestra vida tiene una dimensión trágica a la par que dramática: es dramática en tanto que tenemos que ejecutar y realizar el “yo” que inexorablemente somos en un medio extraño a nosotros repleto de posibilidades y dificultades, esto es, la circunstancia; y es trágica en tanto que lo que está alrededor, que es precisamente la *circum-stantia*, dificulta la realización de nuestra existencia. Hay una tensión vital entre la inexorabilidad de nuestro destino y su realización en una circunstancia que siempre presenta tanto facilidades como dificultades. Esta tensión caracteriza la vida como drama y a menudo puede acabar como tragedia.⁸⁸ O bien trágicamente no podemos realizar nuestro proyecto vital o bien más trágicamente todavía, renegamos de él.

La realización de la vocación y en qué consista ésta es una de las ideas centrales de la filosofía de Ortega. Sin embargo, no corresponde a este punto de la investigación hacer aquí genealogía del concepto y vertebrarlo dentro de la filosofía orteguiana. El propósito de estas breves líneas es dar algunas pinceladas clave sobre la importancia de ejecutar una vida concreta a partir de la llamada de la vocación, para entender por qué la llamada de Ortega fue la filosofía y por qué, en respuesta a ese mandato socrático del Dios o *daimon*, que es el dentro de uno mismo, Ortega decidió alejarse de la política, volver a la filosofía y guardar silencio mientras tenía que adentrarse en las difusas aguas del exilio.

Con el fin de delinear sucintamente el concepto de vocación en la constelación conceptual orteguiana, que desarrollaré en el tercer apartado del último capítulo, tomaré algunas reflexiones de tres escritos posteriores al inicio de la segunda navegación, precisamente porque en ellos su filosofía ha entrado en un nivel de

⁸⁸ Molinuevo sostiene una idea ilustrativa al respecto: “Se es auténticamente cuando uno coincide, es coherente consigo mismo, con ese proyecto vital. Ahora bien, la felicidad no consiste sólo en seguir la vocación, ser fieles a sí mismos, sino en poder cumplirla, realizarla, y en ello tiene un papel decisivo la circunstancia. No basta con la coincidencia con uno mismo, sino que es preciso con la circunstancia” (JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, *op. cit.*, p. 194). La clave está en que nuestro destino tiene que tener una correspondencia con la circunstancia.

maduración mayor y ha tomado distancia de las distracciones políticas. Estos escritos son “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), “Sobre las carreras” (1934) y “Misión del bibliotecario” (1935). Pero antes de ir al texto orteguiano, hagamos una primera incursión regresando al principio, a Sócrates.

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio *no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?*”. Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que *le voy a interrogar, a examinar y a refutar*, y, si me parece que *no ha adquirido la virtud* y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco.⁸⁹

En este pasaje de la *Apología* encontramos tres ideas esenciales dichas por Sócrates en su defensa y que he resaltado: el filósofo obedece al Dios —en términos orteguianos viene a ser la vocación— que le exige que siga filosofando. Y esa tarea de filosofar, ingrata e impopular entre las gentes —como veremos a lo largo de este capítulo—, consiste en interrogar y examinar a los otros acerca del cuidado de su alma, o lo que es lo mismo, acerca de si llevan una vida auténtica. Esto nos lleva a la segunda idea, el hombre no debe preocuparse de conseguir fama o riquezas, porque lo más importante para vivir y sobre todo para vivir bien es el cuidado del alma. *Epimeleia heautou* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) era el término que utilizaban los griegos para referirse a la inquietud de sí mismo o cuidado de sí. Pero este cuidado o preocupación de sí es fundamentalmente un tener cura del alma. Sócrates andaba por las calles de Atenas ocupado en la tarea de examinar y aguijonear a los jóvenes para que tuvieran cuidado de

⁸⁹ PLATÓN, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 2019, 29d-30a.

su alma. Michael Foucault retomó esta noción en uno de sus últimos cursos del College de France, *La hermenéutica del sujeto* (1982). La última idea resaltada es que sólo aquellos que cuiden de su alma serán hombres virtuosos. En una extensa nota a pie de página del “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”, Ortega escribió que “la idea griega de ‘virtud’ —*areté*— significa precisamente ‘autenticidad’, es decir, ‘capacidad efectiva’ o simplemente ‘efectividad’ para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario* de ser”.⁹⁰ Si la realización del destino inexorable que es nuestra vocación consiste en el cuidado de nuestro ser íntimo, que es nuestra alma, para llegar a ser el que tenemos que ser, aquel que logre realizarse y sobreponerse a la adversa circunstancia será, por tanto, un hombre virtuoso, lo que en la constelación orteguiana viene a ser un hombre auténtico.

Pero ¿por qué Ortega insistió tanto en atender al concepto de vocación? La vida consiste, para el filósofo, en un hacer. Atrás ha quedado la noción clásica del ser como algo estático. Para Ortega la vida es dinámica, por eso retoma la idea de Leibniz de la *vis activa*. Del ser hemos pasado al vivir, a la vivencia diltheyiana, al verbo en acción, porque la vida no consiste en algo que ya está hecho, sino que más bien se nos da para que hagamos algo con ella y eso que tenemos que hacer es nuestro yo. La vida consiste en la ejecución de un *hacer* determinado y concreto, porque es “la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es.”⁹¹ Esta realización acontece en lo muy otro que es la circunstancia. Vivir “es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella”.⁹² Por eso vivir es “ex-istir” en tanto que consiste en un *ad extra*, no *ad intra*. Hay que contar con lo que está afuera de nosotros para no naufragar, porque el mundo es un atributo esencial de nuestra vida. La acción para realizar nuestro yo es un *faciendum* y no un *factum* que se hace desde dentro hacia fuera.⁹³ Además de ser la vocación un hacer inexorable, es intransferible porque no nos

⁹⁰ “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”, VI, p. 156.

⁹¹ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 124.

⁹² *Ibid.*, p. 125.

⁹³ “Goethe, el libertador”, V, p. 148.

es dado hecho, sino que solamente cada uno de nosotros puede imaginarlo y realizarlo. Por eso el hacer es más que hacer, es que-hacer,⁹⁴ radica en la pregunta para descubrir cuál es nuestro fatal quehacer.

Ortega escribía en “Sobre las carreras” que para elegir el hacer en el que consiste nuestro ser había que escuchar la llamada hacia un cierto tipo de vida, esto es, atender a la voz que asciende desde nuestro interior.⁹⁵ La vocación nos llama desde las profundidades de nuestra alma, por eso tenemos que imaginarnos nuestra vida, para discernir esa voz de entre las otras voces sociales que nos llaman a la realización de un determinado “oficio” o profesión. Nuestro filósofo advierte que la vocación no tiene nada que ver con el desempeño de una carrera, que son los “esquemas sociales” o “carriles de existencia” que vienen a satisfacer las necesidades funcionales de una sociedad. Sin embargo, la vocación para Ortega tiene que ver con esa *epimeleia* o cuidado del alma o espíritu, porque la vocación no es parcial como sí lo son las carreras, sino que representa la totalidad de la potencialidad de nuestro ser. “La carrera asume menos lados de nuestra vida; esto es, deja fuera de su carril más dimensiones del hacer que integra la vida entera de un hombre. [...] El hombre de hoy que sabe mejor que nunca lo que tiene que hacer, esto es, que opinar en los asuntos de su carrera [...] sabe menos que nunca lo que tiene que opinar y hacer en todo lo demás del universo y de su existencia”.⁹⁶ Esta era la peligrosidad del especialismo. Ortega vio claramente que la vida no sólo consiste en el desempeño de una profesión encorsetada por la estructura social, sino que tiene que realizarse en otros ámbitos de la existencia, como el de las relaciones con el otro, el político, el artístico, etc., porque, como ya señaló en *Meditaciones del Quijote*, vida y mundo se necesitan para existir, una no se da sin el otro y nuestro mundo se compone de numerosas aristas con las que hay que contar. La vocación es una llamada para realizarnos teniendo en cuenta la riqueza múltiple del mundo.

Dicho esto, cómo elegir *bien*, he ahí el matiz, nuestra vocación o misión, porque la vida se nos presenta en la superabundancia de posibilidades, de las cuales hay que

⁹⁴ Etimológicamente quehacer proviene del latín *faciendum* y se refiere al τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (*ta eautu pratein*) platónico, esto es, al hacer las cosas por uno mismo.

⁹⁵ “Sobre las carreras”, V, p. 298.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 302.

elegir una, aquella que estamos destinados a ser. Ningún hacer le es impuesto al hombre,

en cada instante de su vida el hombre se encuentra ante diversas posibilidades de hacer, de ser, y que es él mismo quien bajo su exclusiva responsabilidad tiene que resolverse por una de ellas. Y que para resolverse a hacer esto y no aquello tiene, quiera o no, que justificar ante sus propios ojos la elección, es decir, tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da más realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya. Si no elige ésa, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propia realidad.⁹⁷

Para elegir nuestro quehacer vital y elegir bien⁹⁸ el hombre necesita de una herramienta que le permita proyectarse hacia el futuro y representarse tipos de vida posibles, porque la vida es constitutivamente futurición, y por tanto, misterio y enigma que debemos resolver a cada instante. Esta herramienta que el hombre posee y que ha llenado de riqueza su mundo interior hasta el punto de necesitar un medio de expresión —el lenguaje— que le permita contar con aquello que encuentra dentro de él, es la fantasía o capacidad imaginativa.

¿Cómo lo elegirá? Sin duda, porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles, y al tenerlos delante, notará que alguno de ellos le atrae más, tira de él, le reclama o le llama. Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.

En ella le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer. Y la vida adquiere, por ello, el carácter de la realización de un imperativo.

⁹⁷ “Misión del bibliotecario”, V, p. 349.

⁹⁸ Ortega contrapuso el capricho a la elección e hizo etimología del concepto de elección para retrotraerse a su sentido más vívido: “En el latín más antiguo, el acto de elegir se decía elegancia, como de instar se dice instancia. Entiéndase el vocablo con todo su activo vigor verbal, el elegante es el ‘eligente’, una de cuyas especies se nos manifiesta en el ‘int-eligente’. [...] No siendo sino la famosa Ética el arte de elegir bien nuestras acciones, eso, precisamente eso, es la Elegancia. Ética y Elegancia son sinónimos” (“Elegancia”, IX, p. 1173). Elegante es, por tanto, el hombre que elige bien su quehacer.

En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación.⁹⁹

Si no elegimos bien aquel tipo de quehacer que tenemos que ejecutar y por tanto que ser potencialmente, caeremos en la peligrosidad de ser una falsificación de nosotros mismos. “Llega a ser el que eres” es el imperativo en favor de la fidelidad a nuestro propio destino. Como el hombre es a la fuerza libre de elegir entre las posibilidades¹⁰⁰ que se le presentan, puede deliberadamente elegir rechazar su destino y no llevar a cabo su inexorable quehacer, a riesgo de no ser más que la copia inauténtica del sí mismo que tenía que ser. La circunstancia también pone dificultades en nuestro camino que complican la fidelidad a nuestra vocación y esto hace de nuestras vidas un acontecimiento terrible. Sin embargo, el hombre auténtico luchará y braceará por lograr ejecutar su vocación, porque la vida nunca es efectivo ser, sino que siempre está inconclusa y consiste en su constante hacer. El instante siguiente es una nueva oportunidad que nos acerca a nuestro destino.

La vida es el hacer más importante que el hombre tiene que realizar. El decir también es un hacer del hombre, que adquiere diversas formas. Puede ser un manifestar o un silenciar. El silencio es una forma del decir. El ser que Ortega tenía que ser, quisiera o no, tenía que bracear en una circunstancia que fundamentalmente es lingüística. Adoptar una postura de silencio político desde el año 1932 era toda una declaración de intenciones, pues Ortega sabía que dicho silencio no podía ser mantenido por el filósofo durante un largo periodo, pues su tarea era la de examinarse a sí mismo y a los otros. El silencio, que conducía a la introspección, era el paso previo para fantasear las diversas posibilidades de responder ante una circunstancia adversa.

⁹⁹ “Misión del bibliotecario”, V, p. 350.

¹⁰⁰ Díaz Álvarez sostiene que en esta forzosidad de elegir entre las posibilidades y dificultades se entrelazan dos conceptos habitualmente contrapuesto: libertad y necesidad-fatalidad. Además, apunta que “la libertad nunca es absoluta porque se enmarca [...] en una circunstancia que limita el espacio de juego, es decir, el conjunto de posibilidades finitas dentro del cual tenemos que elegir. Pero lo decisivo aquí es que [...] *estamos necesariamente abocados a elegir* en medio de ellas” (JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 258-259). De lo que se trata, pues, continúa diciendo, es de acertar en el ejercicio de nuestra libertad para que nos permita llevar una existencia buena y feliz (*Ibid.*, p. 260).

El ser de Ortega estuvo fragmentado toda su vida: fue un filósofo que se calzaba la piel de un político para transmitir a las gentes sus ideas por medio de la seducción literaria y metafórica y a través del medio de transmisión más idóneo en su época, el periódico. Filósofo o político eran dos modos de ser hombre confrontados y en constante tensión en Ortega; era la tensión entre ser participante o espectador. Filósofo o literato también eran dos modos de ser contrapuestos; sin embargo, vivían más reconciliados. La filosofía siempre ha usado de la literatura porque sólo de ella podemos extraer las enseñanzas que nos faltan.¹⁰¹

Ortega se declaraba a sí mismo en el prefacio de *Meditaciones del Quijote* un filósofo *in partibus infidelium*,¹⁰² es decir, un filósofo en tierra de infieles, cuya vocación filosófica se ejercitaba en tierra de nadie, pues España no propiciaba el cultivo de la filosofía y para Ortega sus maestros intelectuales habían pecado de un exceso de literalidad en sus obras. Ortega reprochó en varias ocasiones a la generación finisecular el haber sucumbido ante el nihilismo schopenhaueriano sin afrontar la enfermedad que padecía España y que con el tiempo será también una enfermedad europea: se trataba de la crisis de la modernidad. Frente a sus maestros que escribían novelas como

¹⁰¹ Ortega escribió varias cartas a sus padres en las que manifestaba no saber qué ser en la vida. En 1902 desde Vigo le decía a su padre que extraño era su “empeño, poco razonable de que yo tenga títulos académicos. No; lo que yo haya de ser lo seré con o sin títulos” (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, op. cit., p. 89). Su aspiración era la de saber “toda” la filosofía, porque en España sólo había dos o tres hombres que sabían media (*Ibid.*, p. 114). Javier Zamora, en su biografía, hace notar que durante el primer año de estudio en Alemania la vocación de Ortega oscila entre varias ocupaciones, “ser un filósofo, dedicarse a la filología clásica o trabajar en *El Imparcial*. Cada vez se va decantando por la primera opción, la segunda no es sino camino para la primera, y la tercera es fruto de su relación de amor-odio con el periodismo por sus vinculaciones familiares” (JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 46). Sobre cómo su vocación clásica y filológica le lleva a su vocación filosófica y cómo ambas están interconectadas véase el artículo de JAIME SILES, “Ortega y la filología”, en *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos Ardaín X. Trabanco, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2018, pp. 305-320.

¹⁰² Martín hace notar que el hecho de que Ortega se definiera a sí mismo en estos términos significaba ponerse en camino hacia la filosofía desde la literatura y esto es muy significativo (FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, “Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 176).

respuesta a la crisis de final de siglo, como *Amor y Pedagogía* o *La Voluntad*, Ortega intentó deliberadamente superar esta crisis distanciándose de las ideas de Schopenhauer que la Generación del 98 había tomado, y acercándose a Nietzsche,¹⁰³ que ejerció una fuerte influencia en la juventud española de principios de siglo.¹⁰⁴ Sin embargo, el campo en el que Ortega pensaba y escribía estaba profundamente impregnado de literatura.

La expresión de su filosofía tenía un marcado carácter literario, sin embargo, a partir de esta segunda navegación trató de desprenderse del disfraz metafórico y pretendió ser más técnico y académico, pero sin éxito en la empresa. Su filosofía había tenido que adaptarse al ambiente literario en el que crecía y por eso tuvo que desembarazarse de toda la terminología filosófica alemana (primero neokantiana y posteriormente fenomenológica) para llegar al alma de los españoles. Afirma Martín que

la cultura española poseía una lengua y una tradición literaria riquísimas. Por eso Ortega, plenamente consciente de la/su circunstancia española, no podía adoptar una terminología en consonancia con la tradición filosófica dominante; la reabsorción de la circunstancia española significaba ser consciente de los límites filosóficos de su pueblo, y no haber abandonado éste a aquéllos: significaba servirse de lo que se tenía a la mano, esa lengua literaria plenamente formada y que sus compatriotas sí entendían, para llevar a los españoles al terreno de la filosofía.¹⁰⁵

Su forma de hacer filosofía y de llegar al público le obligó, según defiende Javier Zamora, a “una escritura que nace con voluntad de estilo y que no quiere quedarse arrinconada en las estanterías de las bibliotecas y despachos de las facultades universitarias, sino que quiere expresarse en la plazuela política”. Por eso Ortega vaciló

¹⁰³ Véase el libro de FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España*, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Elia (Valencia), 2016. Martín da cuenta de la recepción del pensamiento de Schopenhauer para ilustrar la cultura de fin de siglo española y del rechazo de este legado por parte de Ortega y la generación novecentista.

¹⁰⁴ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 119.

¹⁰⁵ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 64.

entre “formarse como un novelista o como un sabio, es decir, un filósofo con vocación práctica, política”.¹⁰⁶

Ortega siempre tuvo una marcada voluntad de claridad en su estilo filosófico, por eso se presentaba al público con el afán de ser claro. “Es la claridad la cortesía del filósofo”,¹⁰⁷ decía a sus oyentes en *¿Qué es filosofía?*, curso que impartió en 1930. Además, su estilo tenía que ver con la voluptuosidad, esto es, tenía que producir placer y satisfacción en el lector para que éste sintiera la necesidad de seguir bebiendo de sus ideas. Ya había dicho en 1914 que la meditación —forma que tomó su filosofía— era ejercicio erótico y el concepto, rito amoroso.¹⁰⁸ Para Ortega, el estilo era “una forma sublimada de la sexualidad”.¹⁰⁹ Por eso, todo decir es exuberante a la par que deficiente. Pero de esto nos ocuparemos en el capítulo segundo.

Ortega no estaba dispuesto a contribuir a esa filosofía cadavérica, que se movía en el ambiente de los grandes catedráticos, asentada en un tono erudito sólo accesible a unos pocos, sino que quería dotarla de vitalidad, quería que su decir fuera vivido y revivido por sus oyentes y lectores. Ortega, siguiendo a Nietzsche, es consciente de que su filosofía, al menos en ese primer momento, tiene que liberarse del *Geist der Schwere* o espíritu de la pesadez, también asociado por Ferrater Mora a *l'esprit de sérieux* o espíritu de seriedad. Este espíritu de pesadez o seriedad se manifiesta cuando se toma la filosofía demasiado en serio hasta el punto de convertirla en doctrina escolástica, esotérica y pomposa. Frente a ello, había que optar por un espíritu de ligereza que devolviera a la filosofía a sus posibilidades creadoras.

Pensar y comunicar con deferencia al lector, oyente o espectador era fundamental para el filósofo.¹¹⁰ Ortega era consciente de que debía entablar un diálogo permanente

¹⁰⁶ JAVIER ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, en *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁰⁷ *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 244.

¹⁰⁸ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 782.

¹⁰⁹ “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, VI, p. 808.

¹¹⁰ Ignacio Blanco, en un artículo sobre la relación periodística que mantuvo Ortega, escribe que hay una preocupación constante en los escritos del filósofo por no perder de vista al lector. Lo importante era establecer un diálogo que interpelara al lector a partir de problemas cotidianos, apoyándose en el método concéntrico, esto es, abordando los problemas en círculos concéntricos para que el lector reparara en las muchas aristas del problema. Éste era el resultado de aplicar su teoría del punto de vista. Véase IGNACIO BLANCO ALFONSO, “El periodismo filosófico”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pp. 198-200.

con el lector (he advertido al inicio de este viaje que el diálogo es quizá la forma más idónea en que se da la filosofía). Para lograr esto tenía que adoptar un decir y un estilo cercano al resto de hombres. Para que su pensamiento fuera recibido por sus oyentes tenía que “evitar el tecnicismo, el término hermético, huir de la filosofía esotérica, expresarla y elaborarla con un lenguaje apropiado para aquel hombre corriente que acude en busca del filósofo como de un oráculo.”¹¹¹

Esto responde a la misión pedagógica que Ortega atribuyó a la filosofía. Quedaba pendiente en aquel entonces la tarea de educar a las masas para elevar la cultura de España al nivel de Europa. Esta misión pedagógica era una idea ilustrada. Había que conducir a las gentes a la “salida de su autoculpable minoría de edad para que se sirvieran de su propia razón sin la guía de otros”, como había señalado Kant. Había que educar a las gentes para que, alejadas de la cobardía y de la pereza, pudieran elegir aquel modo de vida adecuado a su ser y para que, a su vez, la sociedad, que también tiene un proyecto adecuado a su modo de ser colectivo, pudiera realizarse.

Ortega llevó a cabo su visión educativa por medio de las numerosas empresas culturales y políticas que emprendió, muestra de la convivencia entre estos dos modos de ser hombre. Tuvo una relación muy fértil con la prensa: fundó y dirigió varias revistas, algunas de ellas con un marcado carácter nacional a la vez que europeísta, como *Faro*, *Europa*, *España* —uno de los primeros grandes emblemas de la Generación del 14 y que ponía en marcha algunas ideas de la “nueva política”—, *El Sol*, *Revista de Occidente*;¹¹² impulsó otras empresas culturales como la colección *Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX* en Espasa-Calpe¹¹³ y la editorial de *Revista de*

¹¹¹ IGNACIO BLANCO ALFONSO, “El artículo filosófico de José Ortega y Gasset”, *Solar*, vol. 10, n.º 2 (2014), p. 14.

¹¹² Sobre la recepción española de las empresas culturales que Ortega emprendió, de sus conferencias, escritos y de su figura como filósofo con un marcado perfil político en el ámbito cultural, social e ideológico puede consultarse el libro de TZVI MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva /Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2014. La investigación que Medin realiza está bien documentada y aporta una buena contextualización histórico-política. Sin embargo, el libro termina en el momento más crucial, el del exilio.

¹¹³ Sobre la publicación de esta colección y la implicación de Ortega en la misma puede leerse el libro de JESSICA CÁLIZ, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*, Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2019. La autora sostiene que el interés de Ortega por llevar a cabo este proyecto cultural no sólo reside en un intento de acercar España a Europa, pues alrededor de 1928 el nuevo género literario

Occidente; emprendió el liderazgo político de la Liga de Educación Política Española¹¹⁴ e impulsó la constitución de la Agrupación al Servicio de la República; y a la par de todo esto fue construyendo su filosofía, que se fundaba en una temprana intuición, la de que “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, pero que tomaba consistencia con el paso del tiempo hasta llegar a la idea de la vida como realidad radical en la circunstancia. Ortega advertía que a los 26 años el intelectual se encuentra con los grandes temas e ideas que desarrollará durante el resto de su vida. Esta sentencia iba a ser el sabor, el gusto, éste es el origen de la palabra *sapere*, que iba a tener su filosofía.

Hasta 1932 el filósofo había aparecido en la plazuela pública a través del artículo periodístico.¹¹⁵ En el “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, Ortega insistía en que el pueblo español sólo admitía un tipo de filosofía, la que se llevaba a cabo en la plazuela intelectual periodística. Escribía que “nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo ‘aparte’ han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico.”¹¹⁶ A juicio de Ignacio Blanco, el artículo periodístico era, para los intelectuales de aquella época, el *método* propicio, en tanto que camino, para sus objetivos filosóficos.¹¹⁷

Al respecto, señala Jorge Costa que su doble condición de filósofo y hombre político comprometido con su tiempo, con una vocación de intervención en la vida pública muy marcada en su juventud, le exigió verter su filosofía bajo el sello

conocido como “nueva biografía” estaba en auge, sino que además responde a un interés filosófico, pues en esos años Ortega descubría la idea de la vida como realidad radical y presentaba una narración de la vida “desde dentro”.

¹¹⁴ Véase JORGE COSTA DELGADO, *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, Siglo XXI, Madrid, 2019. El autor realiza un exhaustivo análisis sociológico del capital cultural y económico de los miembros de la Generación del 14, que defendieron una “nueva política” frente a la “vieja o anquilosada” mediante programas políticos y manifiestos como *La Joven España* o *La Liga*.

¹¹⁵ Sobre los diferentes géneros periodísticos que practicó Ortega se puede consultar el libro de IGNACIO BLANCO ALFONSO, *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.

¹¹⁶ “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, p. 98.

¹¹⁷ IGNACIO BLANCO ALFONSO, “El artículo filosófico de José Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 14.

periodístico.¹¹⁸ Filósofo y político eran dos modos de ser en una constante tensión irresoluble. Su vocación de filósofo le llevó a hacerse cargo de la circunstancia de su tiempo por medio de la acción política y ésta es una de las razones por las que llegó a constituirse como maestro intelectual de toda una generación, la del 14,¹¹⁹ y como adalid de una nueva forma de entender la vida, el portador de nuevas ideas con las que existir.

Estas dos vocaciones pudieron convivir durante algún tiempo, “con este juego de nadar —en la política— y guardar la ropa —filosófica—, la autonomía que acompañaba a la vocación filosófica de Ortega pudo ser compatible con la vocación de intervención política, ya fuera mediante la prensa o directamente mediante la militancia política”.¹²⁰ Sin embargo, no hay que olvidar que el filósofo no era “hombre de partido”.¹²¹

Detengámonos por un momento en las dos grandes empresas culturales que emprendió Ortega, *El Espectador* (1916) y *Revista de Occidente* (1923). En los propósitos de ambas revistas, Ortega insistía en que éstas se ponían al servicio del espíritu de su época, que eran espacios de claridad frente a la oscuridad que traían los tiempos por venir y que eran un ejercicio de salvación de las cosas. Su postura era profundamente filosófica y poco política. En 1916 anunciaba al lector que se encontraba ante “una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el ‘gran público’, que debería, en rigor, aparecer manuscrita. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor.”¹²² Se alejaba de la esfera pública y se resguardaba en la intimidad de la meditación. En 1923 reafirmó estos propósitos y sostuvo que “de espaldas a toda

¹¹⁸ JORGE COSTA DELGADO, *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, op. cit., p. 246.

¹¹⁹ Sobre la influencia de la Generación del 14 en la renovación y modernización de la cultura española puede consultarse el libro *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, ed. de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014. A propósito del centenario de la Generación también se publicó una obra colectiva que daba cuenta de los proyectos de la Generación del 14 y de su relación con esa modernidad que intentaron procurar para España: *La generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, ed. de Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero, Manuel Menéndez Alzamora, Plaza y Valdés, Madrid, 2015.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 250.

¹²¹ “Imperativo de intelectualidad”, III, p. 385. Véase también el artículo de 1930 publicado en *La Nación* “No ser hombre de partido”, IV.

¹²² *El Espectador*, II, p. 155.

política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas, procurará esta Revista ir presentando a sus lectores el panorama esencial de la vida europea y americana.”¹²³

La retirada de la política era una intuición, que como vemos en esos propósitos, estaba sembrada antes de la segunda navegación. Pero en 1932 se hace, si cabe, todavía más urgente. En el “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, tras expresar que su filosofía se había vertido en la plazuela periodística porque su circunstancia lo demandaba con celeridad, seguía diciendo que ahora la circunstancia se había hecho otra y que el tema de su vida tenía que virar el rumbo para no naufragar. La mirada ya no se dirigía a España, sino que se trasladaba más allá de sus fronteras.

El filósofo necesita tomar distancia de los asuntos públicos para meditar y valorar, en el recogimiento que ofrece el ensimismamiento, una mejor e incluso ideal respuesta a las necesidades que demanda su entorno. La respuesta más idónea en 1932 era alejarse de la política y retirarse a la esfera privada donde la actividad filosófica se preparaba para ocupar el primer plano de acción. No es que Ortega dejara de participar en la vida pública, pero ya no lo hacía en calidad de hombre-político, sino que lo hacía en calidad de hombre-filósofo. He aquí una diferencia fundamental, porque el hombre-filósofo no sólo vive en el presente, sino que, como el profeta, se proyecta constantemente hacia el futuro con el saber que encuentra en el pasado del hombre. Al filósofo le interesa la proyección, porque la vida es una faena que se hace de dentro hacia fuera.

En una de las lecciones de retórica del *Juan de Mairena*, Mairena les enseñaba a sus alumnos una sabia enseñanza: “Tomar partido es, no sólo renunciar a las razones de vuestros adversarios, sino también a las vuestras; abolir el diálogo, renunciar, en suma, a la razón humana”.¹²⁴ Porque lo sustancial del partido, señalaba Ortega, es el partido mismo,

los individuos no interesan, porque mueren, y es preciso perpetuar los partidos. Todo hombre será miembro de algún partido, y sus ideas y sentimientos serán partidistas. Nada de ajustarse a la verdad, al buen sentido, a lo justo y a lo oportuno. No hay una verdad ni una justicia; hay sólo lo que al partido convenga,

¹²³ “Propósitos”, III, p. 529.

¹²⁴ ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 32.

y ésa será la verdad y la justicia —se entiende que habrá otras tantas cuantos partidos haya.¹²⁵

El intelectual-filósofo jamás se contentó con ser parte, sino que aspiró al todo. Al filósofo no le gusta la parcialidad porque su método es radical y universal, y, por ello, es lo contrario a la parcialidad. El filósofo aspira a des-velar la verdad de las cosas y para ello tiene que situarse fuera de la parte. El resto de perspectivas humanas sí pueden ser parciales, afirmaba Ortega. De hecho, ésta es la enfermedad del especialista, es un hemipléjico porque su disciplina siempre es parcial. En cambio, el filósofo aborrece la parcialidad y el partidismo porque no es un especialista ni un profesional. La inteligencia, decía Ortega, no puede ser un oficio.

Es la filosofía contraria a todo provincianismo porque consiste, quiera ella o no, en una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su “modo de pensar” o de sentir o de ser es un provincianismo de pensar, del sentir y del Ser. La filosofía siente repugnancia hacia cuanto es parte, parcialidad y partidismo. El filósofo nunca fue de un partido y todo quisieron adjudicárselo después.¹²⁶

El filósofo en modo alguno podía ser político ni “hombre de partido”, porque la misión de cada tipo de hombre es diametralmente opuesta. La filosofía busca alumbrar y sacar a la luz lo oculto, en cambio la política prefiere ocultar.¹²⁷ La idea de que el hombre tiene derecho a tomar partido pero que la obra del intelectual tiene que mantenerse alejada del partidismo se repite constantemente antes de la fecha en la que abandonó la política. En 1926 el filósofo publicaba en *La Nación* que “se ha olvidado la norma propia del oficio intelectual. Un escritor no puede ser primariamente hombre de partido. Su misión esencial lo obliga a evitar serlo. Debe, ante todo, saturar de realidad

¹²⁵ “No ser hombre de partido”, IV, p. 312.

¹²⁶ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1147.

¹²⁷ Recuérdese la contraposición entre Sócrates y los sofistas en la antigüedad clásica; estos últimos usaban de la retórica y oratoria para convencer y esconder la verdad; en cambio la filosofía tiene pretensión de Verdad con mayúscula, esto es, de alcanzar un conocimiento cierto sobre las cosas. La verdad en tanto que *alétheia* es atemporal, ella no cambia, sino que cambia el hombre.

su retina, luego analizar lo visto, por fin, ensayar una clara definición. De esta manera existe una vaga probabilidad de que su labor resulte aprovechable”.¹²⁸

La posible reconciliación con su figura política era prácticamente imposible, aunque como hombre de su tiempo se veía abocado a salvar la circunstancia en la plazuela como antaño ya habían hecho otros filósofos. Pero el intelectual, insisto, no es hombre de partido. Su renuncia a la política es anterior a 1932, aunque sea en esta fecha cuando se haga firme y materialmente palpable.

En una edad temprana, 1906, Ortega escribía en *El Imparcial* que “el literato no es otra cosa que el encargado en la república de *despertar la atención de los desatentos, hostigar la modorra de la conciencia popular* con palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo para que ninguna simiente quede sana.”¹²⁹ Ya he dicho antes que el perfil de literato y filósofo son muy cercanos y si cabe todavía más en la figura de Ortega. El filósofo tiene que despertar a los adormecidos y hostigarlos con sus palabras, tiene que aguijonear —recuérdese que Sócrates se definía a sí mismo como tábano en la *Apología*. Para lograr esto tiene que separarse de la política, que se mueve por la ley de la utilidad y del interés partidista y no por el mandato de acercar lo claro a aquellos que viven entre sombras de la ignorancia.

La tensión entre la inclinación filosófica y el marcado perfil político de Ortega es constante, pero debo dejar claro que su presencia pública no va de la mano del perfil político, sino del perfil filosófico. ¿Puede el filósofo no ser público, no ser activo en la vida en comunidad y vivir perpetuamente retirado, cual ermitaño, en la esfera de la reflexión e ideación de los pensamientos? El filósofo no puede ser político, pero lo que en modo alguno no puede ser es privado. El filósofo vive necesariamente en el espacio social, pues sólo puede ejecutar su tarea en la esfera pública. Como crítica a la Historia de la Filosofía, que era un conjunto de doctrinas anquilosadas y deshumanizadas porque se les había arrancado del dinamismo de la vida humana, Ortega sostenía que “la filosofía no es sólo una función en la economía vital del filósofo, sino que éste lanza al público su doctrina”. La filosofía se dirige hacia el público que es la sociedad, y

¹²⁸ “Cosas de Europa”, IV, p. 33.

¹²⁹ “La ciencia romántica”, I, p. 87.

continuaba, “la filosofía es también función de la vida colectiva, es un hecho social”.¹³⁰ Por eso Ortega afirmaba que el hombre vivía siempre desde y en una filosofía.

La verdadera vocación de Ortega fue la filosofía, pero ésta no se ejercitaba tan sólo en la soledad de uno consigo mismo, si bien es cierto que éste es el paso previo para que florezca con plenitud. La filosofía a la que Ortega estaba fatalmente destinado era práctica,¹³¹ vital e histórica¹³² y estaba orientada a salvar aquella otra cosa, lo muy Otro por antonomasia que se da en mi vida.

Aprender a leer oblicuamente a Ortega es una exigencia para entender el juego que estaba poniendo sobre la mesa: en 1932 se retiraba de la política, su acción se alejaba del plano público, a sabiendas de que el filósofo pertenece a la esfera pública inexorablemente. Ortega insistía en la retirada de los intelectuales al fondo del paisaje social, donde la inteligencia, que se había pervertido en su servicio a cuestiones políticas, dejaría de ser sierva de las necesidades y atenciones que requiere la vida colectiva. Exigía un recogimiento del intelectual sobre sí mismo e insistía, en “Reforma de la inteligencia” (1926), en que “las minorías intelectuales desalojen de su obra todo *pathos* político y humanitario y renuncien a ser tomadas en serio —la seriedad es la gran patética— por las masas sociales. Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan”.¹³³

En 1941 el filósofo mantenía estas mismas ideas e insistía de nuevo en que el intelectual debía retirarse del panorama público y debía servir de otro modo a la vida colectiva. Además, exigía al intelectual que debía desembarazar su obra de todo contenido político. Es bien sabido que Ortega copiaba literalmente párrafos enteros de sus obras y los trasladaba a otras, porque siempre estaba sobrevolando sobre las mismas ideas, como ocurre por ejemplo en *Meditación de Europa* de 1949, donde encontramos páginas enteras que había extraído de su libro más exitoso publicado 19 años antes, *La*

¹³⁰ “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”, VI, p. 151.

¹³¹ Véase el libro de PEDRO CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

¹³² JAVIER ZAMORA BONILLA, “El filósofo en la esfera pública. Ortega y Gasset como intelectual”, en prensa.

¹³³ “Reforma de la inteligencia”, V, p. 210.

rebelión de las masas. En “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia” demandaba para el intelectual “soledad”, exactamente con las mismas palabras que ya había utilizado en el ensayo mencionado en 1926, un estado del espíritu en el que él mismo se hallaba, en tanto que había perdido su vida tal y como la vivía antes de la guerra y en tanto que la raíz misma de su existir se fundamentaba bajo el sello de la soledad radical.

Esta invitación a que la inteligencia se retire progresivamente, en etapas parsimoniosas y sin deserción —de servir a la vida en cuanto “vida colectiva”— equivale a invitar al intelectual a que se quede sólo, sin *los otros*, a que viva en soledad radical. Y he aquí que entonces, al quedarse solitario, la inteligencia adquiere un cariz por completo diferente. La atención de los demás nos seduce a que pensemos *para* ellos, y como su plural —la colectividad— no tiene más vida que la pseudovida de sus intereses externos, la inteligencia puesta a su servicio se hace utilitaria en el mal sentido de la palabra a que arriba aludo. Frente a ese “servilismo” de la inteligencia a la falsa vida, su uso auténtico adquirió ya entre los griegos el carácter “inutilitario” de pura contemplación.¹³⁴

Abandonar la política era un imperativo, el imperativo de intelectualidad, que reclamaba la urgencia de que el filósofo volviera a ser únicamente filósofo para ser útil. El filósofo no sirve a propósitos o intereses políticos o partidistas. De hecho, la filosofía, en su propia esencia, no tolera ser puesta al servicio de nada, como ya había anunciado Aristóteles en su *Metafísica*, la filosofía es un saber inútil. Ortega se atenía a esta idea aristotélica y no sólo mantenía que es inútil, sino que además es problemática:

La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad, y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a sí misma por esencia problemática, y abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse. Si a alguien buenamente le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita ni lo espera.

¹³⁴ “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, VI, p. 4.

¿Cómo va a pretender que nadie la tome en serio, si ella comienza por dudar de su propia existencia, si no vive más que en la medida en que se combata a sí misma, en que se desviva a sí misma?¹³⁵

El imperativo de intelectualidad que Ortega se imponía en 1932 consistía en que “el intelectual no puede ser en ninguna acepción hombre de partido y, a la larga, el público sólo respeta y cultiva al escritor de quien no sabe *a priori* cómo va a pensar o sentir de una cosa”.¹³⁶

EL FILÓSOFO Y LA CIUDAD, COYUNTURA COMPLEJA¹³⁷

Adentrémonos un poco más en esta oposición que se da entre el modo de ser filósofo y el modo de ser político. Desde antiguo resulta costoso diferenciar entre el filósofo, el político y el sofista, incluso es costoso distinguir al filósofo o intelectual auténtico del mero impostor. Este pseudointelectual o intelectual falsificado lo será en tanto que tiene talento para ser intelectual pero su vocación es muy otra. Para Ortega, el

¹³⁵ *La rebelión de las masas*, IV, p. 426.

¹³⁶ “Imperativo de intelectualidad”, III, p. 385.

¹³⁷ Intelectual y filósofo son dos conceptos estrechamente relacionados. Desde el siglo XIX, la concepción del intelectual tiene una dimensión pública reconocida y aceptada por la sociedad en tanto que educador del resto de gentes y en tanto que portavoz de la verdad. Su enseñanza es escuchada mientras dura el pacto, al que luego aludiré, entre ciudad y cultura o sociedad y filósofo. El filósofo también opera en el ámbito de lo social, que es la caverna por antonomasia, pero nunca es aceptado socialmente porque es un apátrida. El intelectual se acerca al filósofo en tanto que es miembro de una *polis*, pero vive en ella en calidad de paria o renegado precisamente por ser fiel al mandato divino de cumplir con su vocación, que consiste en cuestionar la *doxa* vigente. Se toma la determinación de utilizar ambos conceptos como familiares en estas páginas, porque, aunque Ortega intentó recuperar esa imagen, podríamos decir romántica, del intelectual público ilustrado que con el uso de su inteligencia y de la razón puede mejorar la vida de los otros, finalmente, ante el fracaso de esta figura en la sociedad del siglo XX, decidió retomar el concepto en su sentido genuino e identificó aquello que era su vocación con la figura del filósofo. Sin embargo, siempre tuvo reticencias a utilizar el término filósofo y volvió constantemente, incluso en el exilio, a resguardarse, en el término intelectual, quizás, y este es mi parecer, porque la palabra filósofo tenía una carga significativa mayor en tanto que hombre superior a otros racionalmente y con la obligación moral de hacerse cargo de las cosas y del mundo.

Sobre la aparición y consolidación de la figura del intelectual moderno en España y sobre la ambigüedad significativa y semántica del concepto, puede leerse el artículo de DAVID JIMÉNEZ TORRES, “La palabra ambigua. Los discursos sobre el intelectual en España, 1889-1914”, *Historia y Política*, n.º 43 (2019), pp. 193-223.

ser filósofo tenía que corresponder con la vocación, porque la vocación es la llamada hacia cierto tipo de vida: “intelectual es el nombre de una vocación. Talento es el nombre de una dote. Y aunque aquélla suele coincidir con ésta, hay ocasiones en que no van juntas. Se puede tener enérgica vocación y no tener talento. Se puede tener talento y ninguna vocación”.¹³⁸

Para entender esta idea es preciso aludir a la diferenciación entre autenticidad e inautenticidad en los modos humanos que establece Ortega. Para el filósofo, la realidad humana posee diversos grados de modos de ser deficientes frente a un único modo plenario de ser que es autenticidad. De modo que el hombre siempre está en peligro de ser inauténtico si su hacer no se corresponde con su ser. El hombre siempre corre el riesgo de ser pseudo-sí mismo, esto es, una falsificación de sí mismo. La autenticidad es lo que los griegos llamaron *areté*, esto es, la capacidad efectiva de ser lo que realmente se es. El problema con el que se encuentra la filosofía es que constantemente es menospreciada porque de ella se ocupan aquellos que no son legítimos, es decir, aquellas personas que han falseado su ocupación intransferible.

Arrojar un poco de luz sobre la cuestión acerca de cuál es la tarea o el quehacer del filósofo es fundamental si queremos entender que la vocación de Ortega siempre apuntaba hacia el blanco de la filosofía. Durante el exilio marcado por una aparente postura de silencio, Ortega cultivó en varios escritos, como “El Intelectual y el Otro” (1940), “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia” (1941), “El intelectual ante el mundo moderno” en *La razón histórica. [curso 1944]* y “El especialista y el filósofo” en “En torno al Coloquio de Darmstadt (1951)”, sus reflexiones sobre el intelectual y, más importante, sobre el papel del intelectual que ha sido expulsado de su entorno social.

Retomemos una idea que he expuesto previamente. Ortega advertía en la segunda entrega de una publicación en el semanario *España* a raíz del Coloquio en Darmstadt y de su primer encuentro con Martin Heidegger, el 14 de enero de 1951, que “el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que

¹³⁸ “El Intelectual y el Otro”, V, p. 623.

cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible”.¹³⁹

Insisto en que Ortega señalaba dos cosas: por una parte, al político le incomoda profundamente la presencia del filósofo y que éste se inmiscuya en asuntos que no son de su competencia; y, por otra, la misión de ambos es opuesta. El político, que es un tipo de especialista, un hemipléjico porque su disciplina es parcial (en el prólogo a *La rebelión de las masas* Ortega escribía que ser de derechas y de izquierdas es una forma de hemiplejía moral), se empeña en confundir las cosas. Sin embargo, el filósofo trata de definir las y de clarificarlas.

Para Ortega, el filósofo no es un especialista y mucho menos un profesional, porque su tarea, como ya dije, no es parcial. El filósofo es un *Denker* o más bien, como sostuvo en dicho Coloquio a propósito de una defensa a Heidegger, es un *Zerdenker*, porque el buen Dios quiere que haya despensadores para que el resto de los animales no se duerman.

Existe una ineludible tensión entre el filósofo y la sociedad en la que vive. Filósofo y *polis* conviven en un mismo espacio a pesar de que la actividad de uno sea la negación del otro. Ambos pactan la paz durante algún tiempo. Cuando la tensión se quiebra y se rompe el pacto, la ciudad somete a juicio al filósofo, lo juzga, lo condena, le hace beber la cicuta o lo expulsa al exilio. Hay claros ejemplos de esto en la historia de la filosofía, que podría más bien titularse “historia de la persecución y del arte del ocultamiento”.¹⁴⁰ Este ocultamiento o enmascaramiento debe leerse como un arte de la escritura que ha

¹³⁹ “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, VI, p. 801.

¹⁴⁰ El filósofo alemán Leo Strauss, que también vivió la circunstancia del exilio en Estados Unidos por su condición de judío, con una formación similar a la de Ortega, educado en la tradición neo-kantiana y en los estudios fenomenológicos de Husserl y Heidegger pero cuya filosofía política se vertebró desde los estudios de los textos griegos de Platón y Aristóteles, escribió en 1941, desde esa extraña condición en la que queda el exiliado y recién llegado a América, un artículo para la revista *Social Research* titulado “Persecution and the art of writing”. Antonio Lastra sostiene que este texto es “una obra de desplazamiento (o de exilio y de guerra), cuyo autor había tenido que recurrir para su composición a un idioma distinto —y tal vez a un lenguaje distinto— del que hasta entonces había empleado para escribir filosofía” (ANTONIO LASTRA, “Constitución y arte de escribir”, *Res publica*, n.º 8 (2001), p. 217). A Strauss, como a Ortega, se le hizo problema el lenguaje y la escritura, pues su misión consistía en la transmisión de ideas durante el exilio. Antonio Lastra ha tratado la escritura reticente straussiana para alumbrar la relación entre la filosofía y los dioses de la ciudad y la cuestión socrática de la obediencia del filósofo en su libro ANTONIO LASTRA, *La filosofía y los dioses de la ciudad*, Aduana Vieja, Valencia, 2011.

llevado a los filósofos a lo largo de la historia a escribir las ideas que iban en contra de su tiempo de manera que pudieran infiltrarse en la opinión pública de su época.¹⁴¹ El filósofo enmascara su pensamiento por medio del lenguaje, por ello hay que hacer tarea de mineros para acceder a las entrañas del pensamiento de un autor. Si queremos saber qué dijo y qué pensó, no podemos quedarnos en la superficie, hay que adentrarse al interior de su pensamiento y leer su filosofía en el contexto de esa vida, como el decir de un hombre a otro hombre al que va dirigido. La escritura de un autor debe ser leída como un decir *in statu nascendi* o, en otros términos, como la reacción de un hombre a determinada situación de su vida. Éste fue el primer principio que Ortega formuló para una nueva lingüística, objeto de estudio del próximo capítulo.

La vida de Ortega es la trágica representación de este hecho: la tensión entre su vocación de hacer filosofía y su compromiso de hacerse cargo de su tiempo y de su sociedad por medio de la acción política le llevaron al exilio geográfico, político, académico y, al exilio más importante de todos, al existencial o vital.

Si el filósofo quiere conservar la vida y sobrevivir en la fauna humana debe ser moderado y prudente, dos virtudes que Juan Luis Vives señaló que debía poseer el consejero del príncipe en *De Europae Dissidiis et Republica*. Entiéndase “consejero del príncipe” como “filósofo”. Ortega también recurrió a esta idea que presentaba el humanista: para que el filósofo viva en la ciudad tiene que aconsejar al político. Y si el político sabe escucharlo, siguiendo a Vives, “las ciudades se hacen muy grandes y prósperas”.¹⁴²

El filósofo se asemeja a la figura del profeta que predica en el desierto, figura a la que Ortega recurrió en varias ocasiones y que está presente en el horizonte de pensamiento de los intelectuales de su época. La imagen del profeta se presenta en Ortega a partir de dos ideas: por una parte, “un profeta ‘pura sangre’ no se contenta con

¹⁴¹ A esto Strauss lo llamó “escritura entre líneas”. Afirmaba que la persecución no impide la expresión de las propias ideas, sobre todo cuando éstas son heterodoxas, siempre y cuando se aprenda a escribir entre líneas. “La persecución suscita así una peculiar técnica de escritura y, con ella, un peculiar tipo de literatura en el que la verdad sobre las cosas cruciales se presenta exclusivamente entre líneas. Esa literatura no se dirige a todos los lectores, sino sólo a los lectores inteligentes y dignos de confianza” (LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p. 59).

¹⁴² JUAN LUIS VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M.^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 115.

menos que con poner las cosas del revés.”¹⁴³ El profeta es profeta “contra”, sostiene Ortega, al igual que todo pensador. El profeta-filósofo lo es contra la “opinión pública”; por otra parte, sostenía Ortega que “no hay destino más melancólico y más superfluo que el del profeta. Casandra, la primera profetisa, recibió de Apolo el don de prever el futuro y vaticinarlo con una condición: que nadie le hiciese caso”.¹⁴⁴ Profetizar era una operación pueril porque si sirviese vaticinar un mal futuro, los hombres lo evitarían y la profecía no se cumpliría, pero si se efectuara sería todavía peor porque no habría servido de nada prever un porvenir hostil. El profeta sólo sirve en tanto que ve venir las cosas antes de que ocurran, en tanto que es capaz de anticiparse. Sin embargo, el destino del profeta-filósofo es predicar en el desierto, no ser escuchado e incluso ser odiado porque su tarea es la de agujonear a todo aquel que se duerma frente a su existencia. Ortega estableció una clara distinción entre el profeta y el político, al igual que entre el filósofo y el político, pero insisto que profeta y filósofo son sinónimos en este contexto. Si el político manda y dirige a la muchedumbre, el profeta en cambio impera sobre las conciencias y administra la divinidad.¹⁴⁵ En *La rebelión de las masas*, Ortega exponía de nuevo esta distinción a propósito de la idea del profeta como consejero del político. Para que el político pueda gobernar con rectitud es necesario que atienda a lo que el profeta-filósofo tenga que decir:

Eludo precisar a qué gremio pertenecían los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será éste quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración.¹⁴⁶

¹⁴³ “Vives”, V, p. 614.

¹⁴⁴ *Cultura europea y pueblos europeos*, VI, p. 947.

¹⁴⁵ *Ideas sobre la novela*, III, p. 901.

¹⁴⁶ *La rebelión de las masas*, IV, p. 510.

La política necesita de la anticipación histórica, de la profecía que ofrece el filósofo, porque éste está en condiciones de adelantarse al porvenir. Si el político no atiende a sus profecías, entonces el intelectual predicará en el desierto. Pero, si el político está dispuesto a escuchar el consejo del sabio, se produce un pacto de paz. En este tiempo asistimos a épocas de *maximum* de filosofía o de *minimum* de filosofía. Cada tiempo de paz con la ciudad está marcado por la pleamar de la filosofía o por la bajamar de la filosofía. Que la marea sea abundante en filosofía o no lo sea estaba determinado para Ortega por el carácter del tipo de hombre que domina en cada época. La pleamar se dará cuando predomine un tipo de hombre para el que las ideas sobre la vida que el filósofo le suscita tengan un sentido deportivo y festival. En el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche también afirmó que las grandes épocas de la cultura son épocas de decadencia política e incluso apolíticas.¹⁴⁷ Para Nietzsche, cultura y Estado también eran antagonistas.

Cicerón sostenía en las *Disputaciones tusculanas* que Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía de los cielos: “*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo*”.¹⁴⁸ Presentaba la filosofía con un carácter divino, que sólo unos pocos podían conocer y ejercitar. Estos pocos, los filósofos, tenían que llevar una vida examinada y esforzada, que no sólo examinara la intimidad de uno mismo, sino que también examinara al resto de los hombres. Esa vida examinada, autoexigente, heroica, lo sería en tanto que fuera la ejecución del cumplimiento de un mandato primordial, el que viene de dentro de uno mismo, la llamada de la vocación. Hay dos clases de criaturas humanas, decía Ortega, “las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.”¹⁴⁹ Aquel que lleva una vida esforzada y excelente en cuanto a exigencias y aspiraciones será el único capacitado para conducir al resto de hombres y por tanto liderar la opinión pública.

¹⁴⁷ Véase la obra ya citada de FRIEDRICH NIETZSCHE, “Crepúsculo de los ídolos”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*.

¹⁴⁸ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, trad. de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005, libro V, IV, 10.

¹⁴⁹ *La rebelión de las masas*, IV, p. 378.

En un ensayo que Ortega escribió durante el exilio argentino en 1940 titulado “El Intelectual y el Otro”, especificaba con profunda claridad en qué consiste la tarea de aquel que lleva una vida autoexigente, el Intelectual, y en que se diferencia de la vida del Otro, a quien tiene que sacar de la ignorancia en la que sigue inmerso. Afirmaba que ser Intelectual y ser Otro son dos maneras radicalmente opuestas de estar en la vida. El Otro es el político, la colectividad, en suma, lo que Ortega denominó “masa” en 1930 pero que 19 años más tarde, en el curso que impartió en el Instituto de Humanidades, perfilaría en un concepto menos provocativo y calificaría a esa colectividad o muchedumbre como “gente”.¹⁵⁰

Ortega afirmaba que el Intelectual vive en puros días de fiesta porque pasa la vida trabajando. Su trabajo consiste en suscitar un festival perpetuo sobre la vida. Quiéralo o no, siempre está haciendo, rehaciendo y deshaciendo todo a su derredor, lo que le ha otorgado en ocasiones la sospecha de ser un ente cercano a lo divino. El Intelectual vive poniendo en cuestión el mundo y las cosas que hay en él. El Intelectual no deja las cosas estar ahí, sino que las analiza, las descompone y las convierte en problemas para salvarlas. Esas salvaciones, de las que hablaba Ortega en *Meditaciones del Quijote*, son el mayor síntoma del amor. Salvar las cosas es salvar la circunstancia y de eso se ocupa el filósofo. “Para el Intelectual vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma”¹⁵¹ o, dicho de otro modo, el Intelectual lleva las cosas a la plenitud de su significado por medio de su cuestionamiento o interrogación. Vivir en una circunstancia que no nos cuestionamos y que aceptamos tal y como está ahí es para Ortega parasitismo y es lo hace precisamente el Otro. La existencia del Otro se instala en un mundo de cosas que no cuestiona aunque le sean enigmáticas. El mundo y las cosas que halla en él le parecen tener un carácter definitivo. El Otro cuenta con las cosas, pero no reobra sobre ellas, no las piensa, no se hace cuestión de ellas. Su vida consiste, pues, en atenerse a lo que hay ahí.

¹⁵⁰ Etimológicamente *gens* era el concepto romano para designar al pueblo en su conjunto en un sentido político. “Gente” es un concepto que tiene carácter jurídico en cambio “masa” no lo tiene. La “masa” es la muchedumbre y sólo adquiere legitimidad por medio de la revolución.

¹⁵¹ “El Intelectual y el Otro”, V, p. 629.

Frente a la pasividad del Otro, el Intelectual opondrá actividad sobre el mundo, es decir, el Intelectual tendrá que cuestionar las cosas y cuestionar a los otros con el fin de proporcionar una cultura —que son las ideas sobre las cosas, sobre las normas, sobre los sentimientos— que el otro pueda manejar para poder vivir a sabiendas de que la vida tiene un alto componente intempestivo.

¿Cuál es, por tanto, la tarea del filósofo? ¿En qué consiste su ineludible destino? En “Miseria y esplendor de la traducción” (1937), Ortega contraponía dos conceptos que son fundamentales para entender el quehacer del filósofo:

¡Quién sabe, quién sabe si el intelectual, por prescripción inexorable y contra su gusto o voluntad, no ha sido comisionado para hacer constar en este mundo la paradoja! Si alguien se hubiese ocupado en aclararnos, de una vez y a fondo, por qué existe el intelectual, para qué está ahí desde que está, y nos pusiese delante algunos sencillos datos de cómo sintieron su misión los más antiguos — por ejemplo, los pensadores arcaicos de Grecia, los primeros profetas de Israel, etcétera—, acaso resultase esa sospecha mía cosa evidente y trivial. Porque, al cabo, *doxa* significa la opinión pública, y no parece justificado que exista una clase de hombres cuyo oficio específico consiste en opinar si su opinión ha de coincidir con la pública. ¿No es esto superfetación o, como nuestro lenguaje español, hecho más por arrieros que por chambelanes, dice: albarda sobre albarda? ¿No parece más verosímil que el intelectual existe para llevar la contraria a la opinión pública, a la *doxa*, descubriendo, sosteniendo frente al lugar común la opinión verdadera, la *paradoxa*? Pudiera acontecer que la misión del intelectual fuese esencialmente impopular.¹⁵²

Para Ortega, el intelectual tiene la ingrata y nada popular misión de ir contra la *doxa* u opinión vigente y reinante de su tiempo. La contra opinión es la *para-doxa*. La misión del filósofo es, por tanto, la de suscitar paradojas en el interior de la caverna en tiempos de duda radical, esto es, en tiempos donde las creencias vigentes fallan y para cuestionar precisamente esas creencias vigentes. Siguiendo a Nietzsche, el filósofo nos educa contra nuestra época, esto es, contra la opinión pública, para que aprendamos a

¹⁵² “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 714.

vivir con lo intempestivo de la vida y para que el naufragio se presente como un movimiento natatorio hacia tierra firme.

En 1945 Ortega escribía un ensayo, “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, que vinculaba los textos de *Epílogo de la filosofía* y *Origen de la filosofía*. Este ensayo concluía con una idea que iniciaba las reflexiones de *Origen de la filosofía*: “El pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario [...], casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él”.¹⁵³ El subsuelo está compuesto por las profundas capas del pensar colectivo desde sus orígenes, es el estrato de tradiciones espirituales que el pensador ignora pero que influyen en él. Podríamos decir que a este estrato pertenece el poso de cultural occidental. El suelo es la capa en la que se halla instalado el pensador, de cuyos presupuestos y principios es consciente y sobre los cuales tiene que pensar sus propias ideas. Aquí se encontrarían las ideas recién establecidas, señalaba Ortega, de las que todavía es consciente el pensador porque aún no tienen el estatuto de creencias vigentes, ya que no han envejecido con el uso. Sin embargo, están en vías de convertirse en creencias reinantes. Por último, el adversario es contemporáneo al propio pensador y también se levanta sobre el mismo suelo. Como todo pensar es pensar *contra*, todo pensamiento reclama un adversario a quien contraponerse. Este adversario son las opiniones de cada tiempo contra las cuales tiene que batallar el filósofo.

Para Ortega, la opinión pública es un uso débil que está ahí, que nadie cuestiona y que ejerce una presión sobre nuestro comportamiento, de modo que funciona como un tópico. El ejercicio filosófico consiste, por el contrario, en no aceptar nada por verdadero que no haya sido puesto en cuestión antes. En *La rebelión de las masas* Ortega afirmaba que el filósofo mira el mundo con los ojos dilatados, como la lechuza de Minerva, por la extrañeza y deslumbramiento que le produce, por eso sostenía que el deporte y lujo específico del intelectual era sorprenderse y extrañarse.¹⁵⁴ El movimiento filosófico comienza por la extrañeza que genera la duda sobre qué es el mundo y sobre cuál es la raíz última de las cosas; a este primer movimiento le sigue el *aporein*, esto es,

¹⁵³ “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, IX, p. 720.

¹⁵⁴ *La rebelión de las masas*, IV, p. 376.

problematizarse a uno mismo y problematizar a los otros, o dicho de otro modo, poner en cuestión, preguntarse. Recordemos que la pregunta es el lugar central de la filosofía.

Si hacemos ejercicio etimológico, des-velamos que *a-poria* viene del griego *poros*, que significó la salida de un lugar donde aparentemente parece no haber salida, pero en el que terminamos descubriendo el camino. La *a-poria* se da cuando se estabiliza la situación de no encontrar una vía para salir y entonces nos hallamos ante un problema.

Es realmente importante analizar esta etimología, pues la filosofía se mueve en el campo de acción de lo radicalmente problemático o paradójico, que es la propia vida. Por eso el filósofo tiene que bajar, su tarea implica una ida y una vuelta: una ida hacia el interior de uno mismo para reflexionar y elegir el modo de actuar más propicio para la circunstancia y después una vuelta hacia el exterior, hacia la esfera social en la que se desarrolla nuestra vida. Ortega sostenía en 1934 que aquellos que buscaban claridad sobre las cosas de la vida sentían la filosofía como necesidad. Este sentir la filosofía como necesidad, que puede parecer contrario a la idea aristotélica de la inutilidad de la filosofía, surgiría cuando el hombre empezara a sentir su vida como problemática.¹⁵⁵ Un año después, en “Principios de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1935-1936]”, su último curso en la Universidad Central antes del inicio de la Guerra Civil, insistía en esta idea de que necesitamos de la filosofía para vivir porque nuestra vida *ha caído*¹⁵⁶ en radical desorientación.

Ortega sostenía que la filosofía es in-tradición. Esta afirmación tan provocativa como enigmática nos desvela el momento en el que el hombre está necesitado de filosofía. Que la filosofía no sea más que la tradición de la in-tradición significa que

para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatizado, que el hombre haya dejado de creer “en la fe de sus padres”. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto, desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una

¹⁵⁵ “Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida”, V, p. 314.

¹⁵⁶ Subrayo esta palabra porque “caer” significa hallarse en la duda. Por eso decimos “caer en la duda” o “estar en un mar de dudas”. Volvemos a la filosofía porque la vida se presenta con el carácter de duda radical.

nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento.

Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía.¹⁵⁷

La filosofía aparece en la duda, es decir, cuando las creencias vigentes se han volatizado y el hombre se siente desarraigado y náufrago de nuevo. En sus notas de trabajo sobre Descartes, a propósito de sus reflexiones en torno a la duda metódica, Ortega señalaba que “la filosofía es duda y admiración (Arist.), no seguridad, no positivismo. Es riesgo y afán de problemas —por eso deambula por los límites del abismo”.¹⁵⁸ La filosofía es el esfuerzo natatorio para flotar sobre el mar de dudas. La filosofía es in-tradición en tanto que aparece cuando la tradición y las creencias se tambalean. Por lo tanto, la filosofía es esencialmente descontextualizadora, porque rompe con esas creencias vigentes, a diferencia de la sociedad que contextualiza. De ahí mi insistencia en que hay una tensión constante entre la labor del filósofo, que busca remover todos los cimientos, hasta los más sólidos que estructuran la vida, y la labor de la ciudad. Cuando la sociedad sienta amenazada su estabilidad, perseguirá al filósofo y lo condenará a la soledad, de modo que la prudencia, como veremos, es la única actitud posible para atenuar esa tensión.

La filosofía sustituye la fe debilitada, porque el hombre necesita agarrarse a algo en el mar de dudas para no caer hasta el fondo. La pérdida de la fe en las creencias de nuestro tiempo no lleva directamente a la filosofía, sino que hay otros poderes que también pueden ser refugio ante la duda para el hombre. La religión, el Estado, el mito o la poesía, en el sentido homérico de la creencia en el decir de esos poemas, son otros poderes o modos de pensar a los que el hombre puede recurrir para salir de la duda, señalaba Ortega. La filosofía, que es una de las formas del “conocer”, es lo que el hombre hace porque se halla en la ignorancia y necesita de algunas certidumbres para vivir. Por eso la filosofía busca un fundamento radical y último. Lo común entre la religión y la filosofía es que ambas actividades buscan una certidumbre última y universal; sin

¹⁵⁷ “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”, VI, p. 160.

¹⁵⁸ Notas de trabajo de Ortega en la carpeta “Descartes II”, carpetilla “Descartes-Leibniz”, signatura 3/2/5.

embargo, la religión siempre es creencia, no se pregunta o se cuestiona por las cosas, y la filosofía en modo alguno es creencia, sino idea, pensamiento, esto es, ocurrencia.¹⁵⁹

El hombre necesita creer en una figura de lo que es el mundo, y la religión, el mito, y el Estado son cuatro formas de creencias, pero sólo en la filosofía encontrará el hombre la posibilidad de salir de la duda y acercarse a la verdad de las cosas. Sin embargo, no crea el hombre estar en posición de superar la duda. Ésta no desaparece porque el carácter enigmático de la propia existencia imposibilita una vida sin duda. La filosofía conserva la duda para intentar superarla constantemente y aprende a convivir con ella. El resto de modos de pensar viven instalados en la creencia. En cambio, la filosofía buscará un camino para salir de la *a-poría* en la que está. Vía o camino que va más allá, en un sentido dinámico, es lo que significó para los griegos *méthodos*.

Quizás sea *La idea de principio en Leibniz...* el libro más sistemático que Ortega escribió, aunque quedara inconcluso y el diálogo entablado con Leibniz no llegara a cerrarse. Ortega pretendía con el libro rendir cuentas con la Historia de la Filosofía hasta llegar a formular su propuesta, la razón vital-histórica. El libro fue un ejercicio intelectual de primer orden en el que se medía de igual a igual con los grandes filósofos como Aristóteles o Descartes y criticaba la escolástica y la filosofía de Heidegger. Ortega decía que la filosofía se diferenciaba de las ciencias por la radicalidad de sus problemas, ya que los problemas científicos tienen la apariencia de ser solubles. En cambio, el fundamento de la filosofía no consiste en hallar soluciones, sino en la inevitabilidad de sus problemas:

La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas [...]. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiera éste o no. Trae esto consigo que los problemas filosóficos no están adscritos a la filosofía, como los físicos a la física, sino que son independientes del tratamiento metódico a que se les someta.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Recuérdese la distinción que hacía Ortega en 1940 entre las ideas-ocurrencia y las ideas-creencia. La filosofía es ideas del primer tipo, sin embargo, con el paso del tiempo y con el uso pueden instalarse en el mundo como creencias del segundo tipo.

¹⁶⁰ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 949.

Los problemas de la filosofía son inexorables y últimos, por eso Ortega sostenía que la filosofía era actividad de ultimidades. La filosofía va a la raíz de las cosas y para descender hasta lo radical tiene que operar con la duda. Por eso la filosofía empieza su andar con un acto de escepticismo. El primer momento de la filosofía es la duda radical frente a todos los principios y razonamientos sostenidos y frente al mundo mismo. Recuérdense que con la triple y radical duda metódica iniciaba Descartes la búsqueda del conocimiento en su *Discurso del método*. El filósofo es el *skeptikós* porque pone en cuestión el lugar común de los usos y creencias en los que el hombre vive. El primer filósofo en adoptar la duda como un imperativo categórico para conducirse en su vida fue Sócrates y mantuvo la idea de “sólo sé que no sé nada” hasta sus últimas consecuencias. Por tanto, “la filosofía constitutivamente se caracteriza para Ortega por el distanciamiento de las creencias y la voluntad de lograr un nivel de radicalismo mayor”.¹⁶¹ Por eso Ortega sostenía que los filósofos no tienen creencias —o creen no tenerlas, como Sócrates—, sino que más bien viven cayendo en la perpetua duda y, con la intención de no caer hasta el fondo, van forjando teorías.

Por tanto, la tarea de la filosofía para Ortega era doble: por una parte, tiene que poner en duda todas las creencias, porque en las creencias *se está* sin tener consciencia de ellas. Poner en duda estas creencias implica ser advertir que hay un “suelo”, del que hablaba antes, sobre el que se asienta el pensamiento y del que el filósofo debe percatarse para cuestionarlo. Por otra parte, la filosofía tiene que llegar a la verdad de las cosas (este es el ejercicio de la *alétheia*), porque la verdad sólo se manifiesta al que duda. Dado que el primer acto del filósofo es escéptico, sólo él está en condiciones de llegar a la verdad de las cosas.

En este punto es fácil reconocer la operación dialéctica entre ideas y creencias. En el paso de una a otra está la duda y ahí es donde trabaja la filosofía. La filosofía duda de las creencias, que son “aquellos contenidos ideales que han cristalizado en cierto tipo de *vigencia colectiva*”.¹⁶²

¹⁶¹ JAIME DE SALAS, “Presentación. *La idea de principio en Leibniz* y la última etapa de la obra de Ortega”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶² BEATRIZ LARREA JASPE, “Aproximación a las nociones de ‘ideoma’ y ‘draoma’”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, *op. cit.*, p. 194.

Insisto en que se hace filosofía cuando el hombre se siente perdido. Lo que el ser humano no es capaz de asumir es que el estado de perdición o desasosiego es inherente a la vida. El filósofo repetía que “el hombre se dedica a esta extraña ocupación que es filosofar cuando por haber perdido las creencias tradicionales se encuentra perdido en su vida. Esta conciencia de ser perdimiento radical, de no saber a qué atenerse, es la ignorancia”.¹⁶³ Esta ignorancia teórica de la que hablaba Ortega es posterior a ese primer encuentro con el mundo que produce perplejidad. Sorprenderse no sabiendo qué son las cosas y el mundo es el ejercicio que precede al primer acto de hallarse perplejo y extrañado por el mundo. La perplejidad es la forma constituyente de la vida como realidad radical porque consiste en un quehacer proyectado hacia el porvenir y el porvenir, el futuro, es lo incierto por antonomasia. La vida es pues futurición y como el instante por venir siempre se presenta bajo la forma de la encrucijada de posibilidades, la vida de cada cual siempre tendrá un componente de perplejidad constitutivo, por tanto, de ignorancia y de incertidumbre. Ésta es la razón fundamental por la que el hombre busca creencias en las que estar y vivir.

La problematicidad que entraña la labor del filósofo y que puede costarle la propia vida consiste en que a pesar de poner todo entre paréntesis para cuestionarlo, a pesar de tratar de responder a los interrogantes últimos, no tiene respuestas definitivas, sino modos provisionales con los que vivir.¹⁶⁴ La empresa de la filosofía no es exitosa, vive de sus fracasos y por eso el resto de los hombres se sienten inquietos con su tarea. El lado dramático que caracteriza a la filosofía es que opera en la duda; sin embargo, no se queda en ese momento escéptico, sino que siente el impulso de salir de ella alumbrando nuevas ideas que ocupan el espacio que ha dejado la creencia vigente, esto es, que ocupan el espacio de la duda, hasta que esas ideas se coronan como nuevas creencias que el filósofo volverá a cuestionar. Éste es el lado jovial, deportivo y festivo de la filosofía.

¹⁶³ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1114.

¹⁶⁴ Optimistamente los filósofos a lo largo de la historia han creído fundamentar un edificio del conocimiento sólido y estable sobre el que no cabía duda alguna y lo provisional siempre había quedado relegado a la moral (Descartes hablaba de una moral provisional y Kant dedicó su *Crítica de la razón práctica* a pensar el modo en que debía vivir el hombre), pero Ortega supo ver que la filosofía no tiene una respuesta última ni en la ética ni en la epistemología.

Ortega hace notar en *El hombre y la gente* que quizás el título más acertado de un libro sea la *Guía de perplejos* de Maimónides, porque para Ortega la vida es una encrucijada y una perplejidad.

El filósofo es un agitador y un provocador, o si se prefiere, un tábano; sin embargo, para que pueda desempeñar su misión de manera efectiva, antes tiene que meterse dentro de sí y *pararse a pensar*, tiene que ensimismarse. El ensimismamiento es una de las características principales que Ortega atribuyó al hombre y en especial a aquel tipo de hombre esforzado. El ensimismamiento es el paso anterior a la acción porque permite al hombre elaborar un plan meditado que se adecue a su circunstancia.

Si recapitulamos lo dicho hasta ahora, el filósofo tiene la misión de ir contra la *doxa* vigente y, por tanto, de trabajar en el campo de la duda. Para ello tiene que descender a las profundidades de la sociedad. De modo que podemos afirmar que el filósofo es público en tanto que su misión acontece en el lugar concreto donde se da la vida colectiva. Y su tarea no es puramente contemplativa, sino también y principalmente es *praxis*, pues consiste en descender a las profundidades de la caverna para hacer patente lo que estaba oculto.

“Bajé”, κατέβην, así precisamente comienza *La República* de Platón. “Bajé al Pireo” —dice Sócrates—, esto es, a la ciudad. Dado que para Ortega la filosofía es una tarea de profundidades, es imperativo bajar: “La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa ‘Anábasis’, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás”.¹⁶⁵

La tarea del verdadero filósofo no consiste en mantenerse en el mundo de las ideas, la filosofía es un viaje de ida y de vuelta, una retirada para des-velar (*alétheia*) la verdad de las cosas. El filósofo tiene la obligación de sacar lo profundo hacia la superficie para hacerlo patente. Hacerlo patente significa hacerlo claro. Por eso para Ortega la claridad era la cortesía del filósofo.

¹⁶⁵ “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, VI, p. 802.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia, la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación—, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, logos. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: “ontología”. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.¹⁶⁶

Sin embargo, la claridad no implica librarnos de la paradoja, al contrario, supone ver con nuestros ojos la verdadera perplejidad que es la vida sin escondernos detrás de las sombras. En ese descenso a las profundidades, el filósofo tendrá que violentar el lenguaje, ese instrumento tosco que está atado a las cadenas del uso, tendrá que “hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión”,¹⁶⁷ con el fin de buscar el *etymon* de las cosas y oponerse a ese decir de la colectividad, que es la opinión pública. El objetivo de descender a la profundidad de la palabra es lograr su revitalización y sorprender al vocablo en su *status nascendi*. Zamora Bonilla ha señalado que el decir filosófico y, en concreto, el decir orteguiano tiene un carácter performativo en tanto que informa al público a la vez que pone en cuestión la opinión pública y construye una nueva opinión con la que vivir.¹⁶⁸ Pero he aquí una paradoja: quizá la forma más idónea de que el filósofo vaya contra la opinión reinante y vigente sea por medio del diálogo con otros. Dialogar es usar de la lengua que ya estaba ahí en el contorno social y que es fruto de la gente, esto es, que es manifestación de la opinión pública y que se aprende en el decir de la gente.

El filósofo no está exento de caer en perplejidades. La lengua es un uso que se nos impone y nos coacciona y la filosofía tiene que abusar de ese uso, tiene que violentar la lengua, para, con el mismo uso, salir al encuentro de la opinión pública, que no es otra cosa que un uso verbal. Violentar el lenguaje significa aquí usar del lenguaje como un

¹⁶⁶ “Defensa del teólogo frente al místico”, V, p. 728.

¹⁶⁷ “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, p. 708.

¹⁶⁸ JAVIER ZAMORA BONILLA, “El filósofo en la esfera pública. Ortega y Gasset como intelectual”, en prensa.

mero instrumento y abusar de él para expresar algo más profundo, el verdadero ser de las cosas.¹⁶⁹ Ortega llamó a esto Nueva Filología. El abuso conlleva el peligro de la persecución, la soledad —en tanto que es aislado socialmente y vive retirado de la vida pública— o la muerte.¹⁷⁰ “Su misión es corregir la opinión pública y traer a los hombres del error en que están a la verdad que necesitan”, y continuaba Ortega en el curso que impartió en Lisboa sobre la razón histórica en 1944, “la impopularidad de su vocación trae consigo la persecución de quien la ejerce. La misión del efectivo intelectual no es adular ni halagar, es oponerse y rectificar”.¹⁷¹ Platón nos advertía en el *Protágoras* que la situación del pensador o filósofo ante la opinión pública es peligrosa. También en las *Leyes* alude a la hostilidad que encuentra el filósofo en su contorno social. En cuanto la figura del filósofo aparece en el panorama social, la reacción de la sociedad frente a él es negativa, por ello tiene que tomar una actitud precavida. La impopularidad de su tarea trae consigo la persecución, porque los otros hombres “temen que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como un malhechor, como a un ser peligroso, y que le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía”,¹⁷² con el propósito de silenciar a ese hombre que remueve el suelo en el que se asentaba la existencia del resto de hombres. En cuanto el pensador empieza a cuestionar todo, el *demos* se irrita. Nietzsche hace una clara advertencia: “Allí donde ha habido sociedades, gobiernos, religiones, opiniones públicas, que dispusiesen de mucho poder, en una palabra, allí donde haya habido una tiranía, allí se ha odiado al filósofo solitario; pues la filosofía ofrece al ser humano un asilo en el que ninguna tiranía puede penetrar, la

¹⁶⁹ Pedro Cerezo Galán sostiene que la filosofía tiene que transgredir los límites del lenguaje e ir más allá de la palabra instituida para que la lengua adquiera plenitud en el seno de la vida: “La palabra filosófica, fiel a su destino de recuperar objetivamente la significación viviente, tiene que habérselas también, en última instancia, con los límites del lenguaje. [...] [la filosofía tiene que] devolver el lenguaje a la vida, para que la vida cobre en el lenguaje la plenitud de su autoconciencia” (PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 420)

¹⁷⁰ No es baladí recordar aquí el libro VII de *La República*, cuando Sócrates cuenta cómo el prisionero liberado y que ha alcanzado a vislumbrar la Idea de Bien es forzado a regresar abajo para ilustrar al resto de prisioneros con las ideas que ha encontrado y cómo el resto de los prisioneros, al oír semejantes palabras que desordenaban y convertían en inestable el mundo “real” en el que creían vivir, lo matarían si no tuvieran unas cadenas que los sujetaran.

¹⁷¹ *La razón histórica. [Curso de 1944]*, IX, pp. 650-651.

¹⁷² “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, VI, p. 803.

caverna de la interioridad, el laberinto del pecho: y eso fastidia a los tiranos”.¹⁷³ El destino del filósofo, decía Ortega, es áspero, bronco y terrible porque debe cuestionar los principios que acomodan al buen burgués, a riesgo de perder su vida.

A sabiendas de este peligro el filósofo tendrá que ser moderado y prudente para infiltrar sus ideas y oponerse a la opinión pública. Cual flautista de Hamelín, el filósofo tiene que oponerse encantando y seduciendo porque la filosofía no es más que ejercicio erótico.

Mas pronto, el espíritu, la inteligencia comprendió que precisamente por ser el fondo de su misión oponerse a gigantescas fuerzas incoercibles, la forma de hacerlo no podía ser luchar con ellas, puño contra puño, sino, al revés, atraerlas, encantarlas, seducirlas. Ya que la inteligencia no tenga fuerza, déjesele que tenga gracia. Y, en efecto, a todo lo largo de la historia, la inteligencia ha sido *o homenzinho da flauta* que encanta a las cobras y dragones de la impulsividad. Después de todo, al hacer esto no hace sino imitar a Dios. *O theós*, el dios de Aristóteles es el ente supremo y primer motor del Universo. Pero no mueve al mundo con el dedo ni empujándolo como un ganapán. El primer motor mueve el mundo pero él mismo está inmóvil. Lo mueve atrayéndolo con su perfección, fascinándolo con su esplendor —y para aclararnos esta difícil idea Aristóteles emplea una de las metáforas más ilustres y agudas en la historia del pensamiento cuando dice que Dios mueve el mundo “como lo amado mueve a quien lo ama”.¹⁷⁴

Su forma de infiltrar su opinión es seducir y atraer esas fuerzas, esto es, filtrar las ideas que con el paso del tiempo y con el uso pasarán a convertirse en las creencias sobre las cuales se asentará la existencia, al igual que el dios aristotélico que lo pone todo en marcha sin moverse él mismo, siendo *enérgeia*.

En suma, la vocación inexorable del filósofo consiste en el desempeño de una labor ingrata, la de cuestionar las creencias vigentes de su tiempo y por tanto la de ir

¹⁷³ FRIEDRICH NIETZSCHE, “Schopenhauer educador. Consideración intempestiva III”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan Bautista Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2016, p. 770.

¹⁷⁴ *La razón histórica. [curso de 1944]*, IX, p. 652.

contra la *doxa* con el fin de suscitar la *paradoxa* entre sus conciudadanos.¹⁷⁵ El cuestionamiento de las creencias obligará a la filosofía a operar en el estado de duda, pero el filósofo tomará impulso para salir de esa duda y ofrecer ideas que articulen de nuevo la vida en sociedad y la vida íntima.

La vocación de Ortega fue la filosofía y, siguiendo ese mandato divino que procede de uno mismo, cuestionó las creencias de su tiempo y suscitó paradojas. Sin embargo, esto le llevó a alejarse de la política y cuatro años después al exilio. Ortega terminó exiliado y supuestamente silenciado. Él quería mantener silencio sobre las cuestiones más urgentes de su tiempo, pero ese silencio es una de las formas que tiene el arte de la escritura de la que usa el filósofo para seguir pensando y predicando la *paradoxa*. Dicho de otro modo, era imperativo que Ortega enmascarara su pensamiento bajo el silencio para que la persecución no traspasara las fronteras de la diáspora a la que se vio arrojado.

SILENCIO POLÍTICO Y DECIR FILOSÓFICO

¡Cuánto dicen los silencios!
¡Cuánto callan las palabras!
¡Cuánto ocultan los vocablos!
¡Cuánto expresan las miradas!

JAVIER ZAMORA BONILLA, “Versos del mirador”

Ortega afirmaba en 1935 tener “vocación para el silencio”.¹⁷⁶ La filosofía, a lo largo de su historia, ha sido silenciada, promulgada, perseguida, exiliada. Por ello el filósofo ha tenido que utilizar el arte que la escritura pone a su disposición para

¹⁷⁵ Cerezo también sostiene esta afirmación acerca de que la misión del intelectual es oponerse al tópico vigente. Estas líneas ponen de manifiesto el fin que persigue el intelectual: “la razón de ser del intelectual consiste en resistir al tópico y desbloquear nuestra experiencia de la realidad, ya codificada por las convenciones dominantes. No pretende expresar la opinión pública, sino promoverla desde las condiciones sociales, a las que se debe, para poder así educarla, es decir, conducirla al reconocimiento de las claves últimas, a menudo ocultas, de sus problemas e intereses” (PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 424).

¹⁷⁶ “Brindis en el P.E.N Club de Madrid”, V, p. 390.

escondese en situaciones de peligro. Éste es el resultado de la tensión existente entre el filósofo y la sociedad de la que se ha hablado. De ahí que encontremos una filosofía en ocasiones exotérica o accesible a todos, como podría ser la filosofía que Ortega vertió por medio de la tribuna periodística para llegar a todo tipo de lectores, y en otras ocasiones, esotérica. Sin embargo, todo exoterismo esconde esoterismo. Hay muchas cosas que callamos sin darnos cuenta, otras que callamos porque el contexto las presupone, otras que callamos porque son condición *sine qua non* para decir aquello que queremos decir, y otras que callamos deliberadamente. De estas últimas ideas que callamos o silenciamos nos ocuparemos en este punto. ¿Qué entendemos por silencio? ¿En qué consistió la postura de silencio que mantuvo Ortega durante el exilio? ¿A qué motivo responde dicho silencio?

La cuestión del llamado “silencio” de Ortega ha sido objeto de disputa entre los investigadores. “Llevo doce años de silencio”, sostenía Ortega en 1945, es decir, que se había silenciado ya en 1933, como explicaba en aquella carta al diario *Luz*, tras su salida de la política. Hay quienes consideran que Ortega mantuvo silencio a partir del inicio de la segunda navegación de 1932 porque ya no tenía nada más que decir ni público a quien dirigirse. Según Pedro Cerezo Galán, Ortega había muerto como intelectual.¹⁷⁷

En el epílogo, Cerezo trata de dar razón, aunque a mi juicio de una manera poco satisfactoria, de cuáles fueron las motivaciones que movieron a Ortega a callar con el inicio de la Guerra Civil. Escribía Cerezo que el silencio se debió a “la conciencia de que no tenía ya nada que decir ni a quien dirigir su palabra. [...] En 1936, según creo, Ortega había perdido su palabra. Desde su regreso a España —un profundo error volver en aquellas condiciones, que acabaron por mixtificar incluso su silencio—, se puso a escribir libros de filosofía —lo que dudaban algunos que pudiera hacer—, excelentes libros en los que faltaba, sin embargo, el palpito y el aliento de aquella realidad circunstancial. [...] Ortega como intelectual había muerto en la muerte colectiva de España”.¹⁷⁸ Termina sentenciando que era su palabra la que había muerto.

Sin embargo, el silencio de Ortega no empieza en 1936, sino, como ya argumenté, en 1932 con el inicio de la segunda navegación y su salida de la esfera política activa. El

¹⁷⁷ PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 430.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 428-430.

silencio, que es un ingrediente implícito en el decir de la lengua y que, a su vez, es una pose o una máscara, no fue tal. Ejemplos de ello son el “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*, o *Del imperio romano*. A lo largo de esta tesis se desentrañará este supuesto “silencio” que decía más que callaba por medio de la metodología de la Nueva Filología, que nos permite leer entre líneas e ir más allá del decir dicho, de lo patente hacia lo latente y, por tanto, sólo accesible a través de una mirada oblicua. Por eso Nietzsche insistía en que era necesario aprender a ver, esto es, a leer profundamente, para no quedarnos en la superficie e ir un paso más con la filosofía desde la filología para llegar al sustrato vital último de aquella vida que dijo y pensó.

Otros han considerado que su silencio fue legítimo y que habría hablado si acaso su alma no hubiera corrido el peligro de corromperse. José Lasaga Medina defiende que sí hubo un silencio político, de hecho, no habla de silencio en singular sino de silencios en plural y sostiene que hay que saber interpretarlos según su contexto.¹⁷⁹ Lasaga distingue tres tipos de silencios: el silencio elegido, que recorre los años 1932 hasta 1936 con la marcha al exilio; el silencio forzado durante los años 1936 hasta 1946; y, por último, el silencio dubitativo, que empieza con el regreso a España y la Conferencia impartida en el Ateneo de Madrid sobre la “Idea del Teatro” en 1946 hasta el final de sus días. El primer silencio fue el que Ortega eligió con su retirada política. Fue un silencio estratégico y no definitivo, de hecho Lasaga señala que en 1933 lo rompió cuando publicó “En nombre de la nación, claridad” y “Viva la República”. El segundo tipo de silencio le vino impuesto por el estallido de la Guerra Civil y la salida al exilio; y el tercer silencio Lasaga lo llama dubitativo porque señala que a Ortega se le volvió cuestión filosófica el silencio y el lenguaje. Sin embargo, esto no es del todo cierto, la preocupación por el lenguaje y por la dimensión de lo que se dice y lo que se silencia ya estaba presente con anterioridad a 1946. La preocupación por el decir, el callar, el silenciar ya estaba en 1933 cuando escribió “Misión del bibliotecario”, por ejemplo. Pero incluso mucho antes, cuando hacía etimología de las palabras para des-velar lo que había quedado oculto y silenciado en ellas a fuerza del uso, o cuando recurría a las

¹⁷⁹ JOSÉ LASAGA MEDINA, “Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745/746 (julio-agosto 2012), pp. 33-56.

metáforas para iluminar los silencios que el lenguaje estricto no puede expresar porque no abarca la riqueza fantástica de la mente humana. Ortega siempre tuvo una fuerte conciencia filológica, porque como buen nietzscheano sabía que para hacer filosofía primero había que adentrarse en las aguas filológicas.

Frente a estas dos posturas tenemos una tercera que entiende que aquel silencio no fue más que una pose, fachada filosófica. De hecho, el silencio al que Ortega se refería tenía que ver con no intervenir como intelectual en la prensa diaria, pues a partir de la segunda navegación ya no publicó apenas en el día a día de la vida política. Cada vez que Ortega insistía en que estaba manteniendo una postura de silencio, dicha postura se rompía. Javier Zamora señala en su biografía de Ortega que el filósofo rompe este silencio constantemente por su vocación de intelectual: “Aunque Ortega insistía en su amargo y profundo silencio desde su abandono de la política en 1932, lo cierto es que lo rompía frecuentemente para cumplir su vocación intelectual, que le obligaba a pensar lo que las cosas son y a luchar para que los demás vivieran esas nuevas realidades descubiertas”.¹⁸⁰ Jaime de Salas también señala que “la voluntad [de Ortega] de actuar como hombre público se puede reconocer hasta el final de su trayectoria con iniciativas como el Instituto de Humanidades o las conferencias dadas en Berlín en sus últimos años.”¹⁸¹ Eve Giustiniani ha señalado que, a pesar de que Ortega asoció el exilio al silencio político y que no aclaró jamás su postura política públicamente,¹⁸² se puede observar cómo sus opiniones políticas se manifiestan en los textos posteriores a 1932 y para demostrar esta tesis realiza un sucinto análisis de uno de los textos de “clara intervención política” —sostiene la autora— de esta época de silencio. Se trata *Del Imperio romano*.¹⁸³ El motivo por el cual Ortega decidió callar acerca de sus impresiones sobre la Guerra Civil que empezó en 1936 quizá sea el que señala Marta Campomar: “Ante la imprecisión del análisis sobre los acontecimientos españoles,

¹⁸⁰ JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 440.

¹⁸¹ JAIME DE SALAS ORTUETA, “Perspectiva y método de la salvación”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 240.

¹⁸² EVE GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento, n.º 8 (2020), p. 30.

¹⁸³ EVE GIUSTINIANI, “Sobre el ‘silencio político’ de Ortega: una lectura contextualizada de *Del Imperio romano* (1941)”, en *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, coord. por José Lasaga Medina, Margarita Márquez, José María Navarro, Javier San Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Ortega tomó el camino de la ‘absoluta abstención’ para no entrar en el juego de las pasiones políticas de ningún bando específico. Su espíritu y su apreciación de los hechos españoles en curso no se prestaba a la interpretación insidiosa de intereses europeos o norteamericanos, ni a los prejuicios sudamericanos”. También afirma que el exilio en Argentina le hizo darse de bruces con la imperiosa necesidad de callar en una circunstancia donde cualquier decir podía ser tomado con infinitas significaciones.¹⁸⁴

A diferencia de lo que algunos han sostenido, la época que se iniciaba a partir de 1932 fue la de mayor producción filosófica en Ortega y en la que vertebró y desarrolló las grandes ideas que iban a constituir su filosofía. Lasaga también sostiene que la salida al exilio no inicia una época de improductividad, sino más bien al contrario, pues escribió el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses”, “Ensimismamiento y alteración”, *Del Imperio romano*, *El hombre y la gente* y los textos donde ponía en práctica el ejercicio de la razón histórica con la narración del *bios*, con la perspectiva biográfica, como los escritos sobre Vives, Velázquez o Goya.¹⁸⁵ En varios de estos escritos, fundamentales para el desarrollo de la tesis que se quiere defender en este trabajo, albergan las primeras intuiciones sobre una Nueva Filología que nunca terminó de constituir. Se inscribía dentro de la metodología de la razón histórica y su aplicación era fundamental para que la filosofía pudiera recuperar el pensamiento en tanto que un decir vívido, dinámico y naciente.

Este trabajo carga las tintas contra esa afirmación de que Ortega ya no tuvo nada que decir a partir de 1932 y se acoge a la idea de que la nueva filología permite leer las publicaciones de Ortega durante el exilio con una vivacidad que declaran más que silencian, que dicen más que callan.

¿Qué es el silencio? Para la filosofía, el silencio es una reserva o reticencia a decir que lleva implícito aquello que se quiere declarar. De modo que el silencio es una forma del decir, constitutiva del lenguaje. Se podría escribir una historia de la filosofía leída en sus silencios, pero esta labor trasciende los límites de este trabajo. Francisco José

¹⁸⁴ MARTA CAMPOMAR, “El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20 (2010), p. 111. Sobre el exilio argentino véase el minucioso análisis que la misma autora realiza en *Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

¹⁸⁵ JOSÉ LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, op. cit., pp. 138-140.

Martín señala que el silencio es lingüísticamente significativo porque el hombre es el único animal que tiene logos.¹⁸⁶ No será en este momento en el que hagamos un análisis exhaustivo de la naturaleza del silencio y por tanto del decir y del lenguaje, esta tarea nos ocupará en el próximo capítulo, sino que daremos las pinceladas esenciales para que se entienda qué tipo de silencio mantuvo Ortega y por qué deliberadamente insistía en promulgarlo a los cuatro vientos.¹⁸⁷

El silencio es, pues, un decir por omisión y, por tanto, un callar deliberado. Ortega sostenía en una conferencia dada ya en Argentina en 1939 que “el auténtico hablar se compone principalmente de silencios”,¹⁸⁸ porque para decir algo tiene que haber una reticencia a no decir muchas otras cosas. Insisto en que no vamos a hacer en este punto la caracterología del silencio.

El silencio que Ortega mantuvo es un juego del propio lenguaje: mientras que en escritos que van desde el año 1933 hasta 1949, como el curso sobre el Toynbee de 1948-1949, la conferencia en Valladolid sobre “El hombre y la gente” o el curso de 1939-1940 con ese mismo título, insiste en que lleva largo tiempo en silencio y hasta ha dejado de vivir y de ex-istir; en otros, incluso en esos mismos, como los escritos sobre Vives, el “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*, “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, *Epílogo de la Filosofía*, *Historia como sistema y Del Imperio romano*, etc., o en el desarrollo de la razón histórica, y en la consolidación de otros conceptos como el de “creencias”, “ideas”, “generación”, incluso, Nueva Filología, va diciendo de manera oblicua, entre líneas, e

¹⁸⁶ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 285.

¹⁸⁷ Faustino Oncina ha reflexionado sobre el silencio en la Historia de las ideas y lo ha investigado desde una perspectiva plural, teniendo en cuenta la fenomenología, la epistemología, la sociología y la historia para responder a la pregunta sobre si el silencio puede ser reconstruido históricamente y sobre sus funciones. La tesis que defiende Oncina es que una historia conceptual de este concepto permite comprender la profundidad del silencio en el hablar como una producción sociohistórica. Véase su artículo, FAUSTINO ONCINA, “El silencio en la Historia de las Ideas: Introducción y tentativas taxonómicas”, *Quaderns de filosofia*, vol. III, n.º I (2016), pp. 1-24.

¹⁸⁸ “Meditación del pueblo joven”, IX, p. 268. Molinuevo escribe, a propósito de esta vinculación entre decir y silenciar, que “el silencio, el último silencio de Ortega, se funda en la inutilidad del decir; y que adquiere particulares tintes dramáticos en momentos en los que se ve obligado a romperlo, a justificarse por razones de pedagogía social” (JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, op. cit., p. 213).

incluso en ocasiones explícitamente, va declarando la filosofía y el pensamiento que tenía que alumbrar. La postura de silencio de Ortega se vertebró a través del “decir de la filosofía”, porque esta también tiene su propia lengua, que es la actitud filosófica de diálogo, de disputa y del examen constante frente a los problemas radicales e inexorables de la vida.

George Steiner señalaba un doble problema en el silencio: el silencio no es sólo no querer decir algo, sino también es la imposibilidad de transmitir algo con nobleza. Este último apuntaba a la dificultad con la que se encuentra el hombre para expresar cuestiones profundas o de naturaleza noble, como la divinidad o el amor. Es más, insistía en que para estas cuestiones quizás el habla no transmita con justicia aquello que queremos decir.

Pero no podemos presumir que la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto. Hay modalidades de la realidad intelectual y sensual que no se fundamentan en el lenguaje, sino en otras fuerzas comunicativas, como la imagen o la nota musical. Y hay acciones del espíritu enraizadas en el silencio. Es difícil hablar de éstas, pues ¿cómo puede el habla transmitir con justicia la forma y la vitalidad del silencio?¹⁸⁹

Lo que quiero transmitir con esta idea es que el silencio también dice cosas. Ortega quería mantener una “postura de silencio” porque sin duda alguna manifestar esta afirmación, por parte de un hombre cuya actividad pública había sido durante años intensa, era una provocación para cautivar la atención de los oyentes. En un primer momento el silencio es tal, pues seguir interviniendo en política se había convertido en 1932 en una imposibilidad para él. De modo que lo más noble para el filósofo era callar y empezar a pensar de nuevo. Cuando la nueva acción posible y mejor estuvo proyectada en su imaginación, la postura de silencio desapareció. Es entonces cuando nos encontramos ante el hombre-filósofo, que tiene la obligación moral de volver a la esfera social para realizar su tarea de agitar a los adormecidos y no puede, egoístamente, permanecer alejado de la sociedad y quedarse dentro de sí.

¹⁸⁹ GEORGE STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. de Miguel Ultorio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003, p. 29.

El silencio de Ortega fue un silencio activo y deliberado. En un artículo que publicaba en febrero de 1928 en el diario *El Sol* titulado “El silencio, gran brahmán” escribía, a través de las palabras de un maestro indio, que la mayor sabiduría —el gran brahmán— es el silencio porque el más sabio hablar consistía en callar.

Esta idea del hablar y del callar, que desarrollaré con amplitud en el siguiente capítulo a propósito de la Nueva Filología, y de que el silencio es un callar deliberado, está presente en uno de estos documentos que muestran cómo Ortega durante el exilio hizo lo contrario a guardar silencio. Me refiero al texto de 1937, “Misericordia y esplendor de la traducción”, en el que sostiene que el ser humano habla porque cree ingenuamente que puede decir aquello que piensa, pero el lenguaje no da para tanto porque tiene sus limitaciones. Cuanto más humanos y abstractos son los temas —esto resuena a las palabras de Steiner sobre la imposibilidad de transmitir ciertas ideas con nobleza—, más impreciso y confuso se vuelve el lenguaje. Por eso Wittgenstein sostenía en el *Tractatus Logico-Philosophicus* que de lo que no se puede hablar mejor es callar. Precisamente porque no podemos decir todo, tenemos que elegir el camino del callar ciertas cosas para decir o expresar otras. El mismo acto del habla encierra silencio: “La efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que, al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar”. El habla se compone de silencios y esta postura vital de Ortega no es más que el ejercicio natural del habla, en el cual unas cosas se dicen y muchas otras se silencian.

Leer con atención el ensayo “El silencio, gran brahmán” permite entender cómo funciona la “postura de silencio” que Ortega quiso mantener. El filósofo seguía escribiendo en este mismo artículo que “callar es dejar de decir lo que se puede decir. Éste es el silencio fecundo —no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos. Muchas veces en la vida ejercitamos según el propio albedrío este activo silencio”.¹⁹⁰ Como filósofo, sabía de primera mano que primero había que aprender a callar para tener algo que decir después y que ese silencio fuese fecundo. Su vida estuvo marcada, desde el año 1933, y sobre todo a partir del éxodo político que empezó en 1936, por este principio de sabiduría: mantener una postura de silencio y reserva sobre todo asunto público para conducirse en la vida, aunque, de hecho, por su

¹⁹⁰ “El silencio, gran brahmán”, II, p. 721.

condición de filósofo, nunca estuvo en condiciones de perpetuar esta postura. Esta sabia posición era síntoma de la más alta virtud para el filósofo, la *phronesis* o prudencia de la que nos hablaba Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, necesaria para que el filósofo no pierda, literalmente, la cabeza.

Este primer momento del silencio está estrechamente vinculado con el ensimismamiento. Si recordamos aquel prólogo sobre la necesidad de ensimismarse que antepuso a “Meditación de la técnica” en 1939 titulado “Ensimismamiento y alteración”, Ortega decía que lo propio del hombre era la posibilidad de ensimismarse, a diferencia del animal que vive perpetuamente fuera de sí, en vistas a lo otro que son los estímulos externos y, por tanto, alterado. Aunque el hombre también se halla prisionero del mundo y de las cosas a su derredor como el animal, su existencia no se rige por la fluctuación del *otro*, que es *alter* en latín. El hombre tiene que ocuparse quiéralo o no de las cosas que están en el mundo. Sin embargo, puede momentáneamente suspender su ocupación con las cosas, volverse de espaldas al mundo y meterse en su intimidad, dentro de sí, para ocuparse de las ideas que esas cosas le han suscitado y proyectar la acción futura que le permita reobrar sobre su entorno para vivir. A este reobrar Ortega lo llamó técnica. La técnica es el esfuerzo que hace el hombre para ahorrar esfuerzo. Dicho de otro modo, la técnica ofrece al ser humano la posibilidad de tener un margen de seguridad limitado sobre el mundo para que tenga tiempo de meterse dentro de sí y pueda forjarse nuevas ideas sobre ese mundo y sobre las cosas que halla en él para salir de nuevo fortalecido y con un plan hacia el exterior. La riqueza que el hombre encuentra en su interior es tal que vive obnubilado por querer fantasear dentro de sí, pero no puede permanecer en perpetuo ensimismamiento porque tiene que ocuparse de las cosas a su derredor que no le dejan en paz.

Sin embargo, el ensimismamiento no es algo dado al hombre, tiene que hacer un gran esfuerzo de concentración para meterse dentro de sí y pensar sobre el ser de las cosas. El ensimismamiento, sostenía Ortega, es un acto antinatural, lo natural es dispersarse, distraerse y, por ende, alterarse. Hay que esforzarse para meditar. El esfuerzo es una acción hacia adentro.

Hay tres momentos que se repiten constantemente en la historia de la humanidad y en nuestra propia experiencia vital, según Ortega:

1.º, El hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bíos*, de los griegos, la *teoría*; 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*.¹⁹¹

Frente a la inseguridad y al peligro constitutivo de la vida humana que advertía Ortega, el hombre tan sólo podía ensimismarse para proyectar su acción futura. El hombre tiene que pensar y meditar necesariamente para sobrevivir, el pensamiento no le viene dado hecho, tiene que hacerlo y por eso, en última estancia, es *praxis*. Correrá el hombre el riesgo de deshumanizarse y por tanto, como ya vimos, de falsificarse y no ser el que tiene que ser, porque corre el peligro de acomodarse en esas “seguridades” inventadas que hacen la vida más apacible y entonces olvidar que necesita ensimismarse de nuevo para seguir pensando sobre las cosas. A esto llamó Ortega “beatería de la cultura”, es decir, la creencia en que el pensamiento y la cultura ya están ahí hechos.

En este momento vital de Ortega, en el que había sentido su acción política como pura alteración, había que tomar distancia de las cosas y, momentáneamente, meditar, pensar, meterse dentro de sí, volver la mirada hacia el interior con el fin de encontrar una resolución que alumbrara un nuevo camino de acción sobre su circunstancia.¹⁹² Ensimismarse en la soledad del silencio fue una estrategia diseñada para salir con mayor vigor (como el somormujo, que pese a ser un animal silencioso se delata a sí mismo saliendo del agua con sus gritos de júbilo y jovialidad) hacia el exterior, para volver la mirada a la circunstancia con un plan preconcebido de cómo debía vertebrarse su *praxis*

¹⁹¹ “Ensimismamiento y alteración”, V, p. 539.

¹⁹² Molinuevo sostiene que la segunda navegación que emprendió Ortega en filosofía coincidía con un momento vital en el que el ser se le hacía dificultad —retirada de la política, silencio y exilio— por el choque de su proyecto vital con su circunstancia. Añadía que “a una etapa de ‘alteración’ sucede otra de ‘ensimismamiento’, y la filosofía va a ser caracterizada a partir de ahora por Ortega como *anábasis*, como retirada hacia sí mismo, como un ‘menester de soledad’ [...]. La perspectiva es decididamente la de la razón histórica como razón etimológica, que va a la raíz de las cosas a través de lenguaje, y especialmente a la realidad radical, la vida, a través de nuestra vida” (JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, op. cit., p. 203). El ensimismamiento y la vuelta a la filosofía estuvo estrechamente vinculada, como veremos, a sus reflexiones sobre el lenguaje desde la razón histórica.

y, por tanto, su misión como filósofo. Por eso he insistido en que el filósofo no puede, bajo ninguna circunstancia, quedarse en el segundo momento, tiene que regresar al espacio social y reobrar sobre él, su viaje siempre transita en dos direcciones.

El silencio y la soledad a la que conduce la misión del filósofo son fundamentales para pararse a pensar y poder ensimismarse. El filósofo está irremediamente abocado en última instancia a la soledad. La persecución de la ciudad le lleva a aislarse y vivir en soledad; su misión, como hemos visto, también le obliga a recluirse primeramente en el refugio de la solitud para poder pensar; además es quien primero, de entre todos los hombres, tiene conciencia de que la vida, en tanto que realidad radical en la que aparecen el resto de realidades, es constitutivamente soledad. Lo que me pasa a mí sólo puedo sentirlo, vivirlo e imaginarlo yo por mi cuenta.

Sabiamente sostenía Nietzsche por boca de Zaratustra: “¡Oh, soledad! ¡Patria de mi soledad!”¹⁹³ El filósofo es un apátrida —veremos cómo esta idea es importante para el exilio—, no pertenece a ninguna sociedad, su lugar es la soledad. Por eso vive condenado desde el principio a clamar en desierto como el profeta.

A partir de 1933 Ortega se silenciaba y se abstenía de pronunciarse sobre algún asunto público concerniente a la circunstancia española.¹⁹⁴ Había decidido vivir silenciado y bajo tierra,¹⁹⁵ había decidido callar radicalmente durante 14 años,¹⁹⁶ aunque en ocasiones le temblara el pulso y pensara que esa etapa de silencio más hubiera convenido romperla.¹⁹⁷ Provocaciones para que el lector, el oyente, se quede perplejo y piense. Sin embargo, su pensamiento, su obra, sus conferencias y cursos, en fin, su filosofía declaraba muy otra cosa y decía mucho más que callaba. En 1945 anunciaba explícitamente que era momento de desprenderse de la máscara del “supuesto” silencio: “Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella. Hay, pues, dos cosas, dos humildes cosas a las cuales nadie puede

¹⁹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, “Así habló Zaratustra”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, op. cit., p. 184.

¹⁹⁴ En una carta de 1949 le recordaba a su amigo Curtius que no debía extrañar su silencio pues “he vivido peregrinando difícilmente de tierra en tierra y, además, estos dos últimos años he estado enfermo” (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, op. cit., p. 126).

¹⁹⁵ “El hombre y la gente. [Conferencia en Valladolid]”, IX, p. 166.

¹⁹⁶ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history*, IX, p. 1252.

¹⁹⁷ “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, VI, p. 249.

enseñarme: a callar y a emigrar”. Continuaba Ortega, “pero ahora ha llegado el momento de quebrar esta decenaria taciturnidad” porque “no hay más auténtico silencio que el *decir* silenciado ni más callar que el del hablar.”¹⁹⁸

La taciturnidad con la que quería romper tenía que ver con su actividad en la tribuna periodística. En esta declaración estaba anunciando la vuelta de sus publicaciones en prensa; sin embargo, esta pretensión nunca salió adelante a excepción de unos artículos que publicó en el semanario *España* de Tánger y en *La Nación* de Buenos Aires, dirigido por su discípulo Fernando Vela, como los artículos sobre “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”.

Las velas del navío orteguiano viraban su rumbo de nuevo para desprenderse del silencio que Ortega había aparentado durante esos largos años de exilio, pero que sin embargo nunca fue tal. Haberse silenciado de verdad hubiera sido desobedecer ese mandato casi divino, esa voz interior que nos llama a realizar un determinado hacer que es quehacer en la vida. El filósofo no puede silenciarse más que instantáneamente para meditar e idear nuevas formas de estar en el mundo y salir de la duda. La postura de silencio no es más que eso, postura, apariencia, máscara, de lo contrario no hubiera podido ser fiel a su vocación de filósofo. Ortega se enmascaró durante este periodo detrás de la figura de grandes filósofos, como Cicerón o Vives, en los que encontró el reflejo de su propia imagen y que le permitieron vertebrar su filosofía por medio de la confrontación o exposición de otras filosofías. Ortega solía hablar de otras cosas —decía que hablaba de Vives y de su circunstancia, como veremos en el tercer capítulo, cuando realmente hablaba era de sí mismo— para que el lector descifrara eso que quería decir. Esto era deliberado, Ortega buscaba que se entablara un diálogo entre el maestro y aquél que estuviera dispuesto a aprender, el discípulo. La lectura y la escucha no podía ser pasiva porque el habla encierra muchos silencios, había que hacer el esfuerzo de descifrar el enigma que se esconde tras el decir. Solía afirmar Ortega que la filosofía era una abstracción, no se podía decir, tan sólo insinuar.¹⁹⁹

Ortega no podía literalmente silenciarse y estaba lejos de no tener ya nada más que decir, porque no podía correr el riesgo de faltar a su vocación y convertirse en un

¹⁹⁸ “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, p. 703.

¹⁹⁹ “Un libro sobre Platón”, IV, p. 19.

pseudo-sí mismo, en una falsificación. Su vocación de filósofo era la búsqueda de claridad sobre las cosas, como había dicho en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*”, por lo que un verdadero silencio le hubiera obligado a renunciar a su inexorable destino. Como Ortega no pudo renunciar a la autenticidad de su ser, aceptó la fatalidad y disfrazó el silencio con la filosofía de otros para, en última instancia, hablar de sí mismo y de su circunstancia y cumplir con el mandato de des-velar y sacar a la superficie lo que estaba oculto.

La segunda navegación era una declaración de intenciones. Para emprender nuevo rumbo y dirigir la nave hacia otras aguas primero había que guardar silencio. Este silencio que Ortega quiso mantener, y que pareció haber sido tal debido a la situación inestable del exilio, no podía ser su actitud definitiva porque iba en contra de la misión propia del filósofo, que consistía en preguntarse, examinar y cuestionar. El silencio es una ironía, la ironía que impone el lenguaje que no permite decir todo lo que quisiéramos decir.

Si se trataba de reemprender el rumbo hacia las aguas filosóficas, primero había que ensimismarse y para eso hacía falta silencio, sosiego, calma, soledad y alejarse de la alteración que la política produce en el carácter. Sin embargo, doce años habían pasado, doce años de andar peregrino, de vivir errante, sin morada que sentir propia. Se acercaba el momento de de-clarar, si acaso no lo había hecho ya suficientemente durante ese largo periodo de supuesto “silencio”, era momento de “empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a de-clararlo, que es la misión auténtica del *decir*. [...] *Decir* es, pues, comprometerse ante la realidad”.²⁰⁰

²⁰⁰ “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, pp. 704-705.

III. Pensando en los márgenes: hacia la Nueva Filología

Tened cuidado cuando el gran Dios suelta a un pensador en este planeta. Entonces todo está en riesgo, como cuando estalla una conflagración en una gran ciudad y nadie sabe lo que es seguro o dónde acabará.

R. W. EMERSON, *Ensayos*

EL EXILIO EXISTENCIAL DE ORTEGA

El pensador al que alude Emerson, que es el filósofo, tiene la ineludible tarea de ir contra el sistema de creencias vigentes de su tiempo. Para ejecutar dicha labor cuestionará todo y examinará a sus conciudadanos. Esta acción, que pone en riesgo la estabilidad de la sociedad, terminará con un final trágico: persecución, exilio o muerte del filósofo, intelectual o pensador. De los tres posibles destinos, a Ortega le tocó batallar en la circunstancia llamada exilio y experimentar la vivencia del destierro. Para Sócrates éste era el peor mal que le podía suceder al hombre. Ser expulsado de la patria era un destino tan terrible que prefirió beber la cicuta como condena antes que el

destierro, porque el filósofo es consciente de que sólo en ese concreto lugar puede desempeñar su ineludible misión, de lo contrario, se condena a sí mismo a vagar entre falsificaciones.

El exiliado es un apátrida, ha dejado de tener el suelo habitual bajo sus pies y tiene que buscarse otro suelo nuevo donde vivir. Edward Said había señalado que el *pathos* del exilio reside en la “pérdida de contacto con la firmeza y la satisfacción de la tierra: volver a casa es del todo imposible”.²⁰¹ Sin embargo, el exiliado no encuentra jamás otro suelo y vive en un perpetuo deambular, de un lado para otro, deviniendo en el extranjero por antonomasia. De suerte que el filósofo siempre ha sido el extranjero en su ciudad, al que han visto husmear por detrás de las cosas y cuestionar los principios y normas que regían la vida en comunidad. El filósofo ha vivido segregado y perseguido por la sociedad, porque la filosofía es el otro poder que se contrapone a la *polis*.

Exilio es un término procedente del latín *exilium*. Según el diccionario etimológico, la palabra *exul* deriva de un verbo arcaico que en latín clásico sólo aparece en formas prefijadas y en algún adjetivo. Esta palabra se forma con la raíz indoeuropea “al-”, esto es, andar o vagar, que sufre apofonía al prefijarse deviniendo en la forma “-ul-”. *Exul* es el que se ha marchado de. En griego, esta raíz indoeuropea dio lugar al verbo *aluein* que también sería un vagar o andar errante. Sin embargo, los antiguos romanos utilizaron la palabra *exilium* con una etimología popular y un tanto engañosa, dado que no llegaban a comprender la dimensión significativa del término. Relacionaron el exilio con *exsilium*, procedente de *solum* (suelo). El *exsul* era el ex-pulsado del suelo. Pensaron que ésta debía ser la grafía correcta y así aparece en el latín clásico que llega hasta nosotros. Sin embargo, en el latín arcaico la grafía correcta es *exul*. Este es el motivo por el que asociamos el exilio al desarraigo del suelo que permitía vivir y sujetaba los pies del exiliado. El exilio es un andar errante y un vivir sin suelo. Su propia definición elimina la posibilidad del *pararse a pensar* tan necesario para el desempeño de la misión del filósofo. Por tanto, consiste en andar de un lado para otro, sin suelo, sin tierra a la que llamar “mía”, alejado de amigos y huyendo de enemigos, escondiéndose,

²⁰¹ EDWARD SAID, *Reflexiones sobre el exilio*, trad. de Rosa Gallego Blanco, Debate, Barcelona, 2005, p. 186.

silenciándose y obligando al exiliado a reobrar en tierra de nadie para no faltar a la fidelidad a su destino.

No hablaré aquí de las dificultades que supuso el exilio para Ortega, de cuán doloroso fue marcharse de España, del desconcierto y la inseguridad que se le añadió a una vida que empezaba en una situación de grave precariedad económica, de cuán desgarradora fue la vivencia de la Guerra Civil en la lejanía y de cómo estos avatares afectaron gravemente a su salud y acrecentaron su soledad, a pesar de ser cinco en la familia, como él mismo se repetía. Muchos investigadores ya han dado cuenta de tal circunstancia con mayor empeño y fervor de lo que yo sería capaz en estas líneas.

La vivencia del exilio, como señalaba Edward Said en sus ensayos sobre el exilio, es dolorosa, “es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza”.²⁰² Sin embargo de ella surgen valiosas reflexiones en las que la cultura y la filosofía son refugio.

Mi interés por el exilio que sufrió Ortega no reside en analizar las circunstancias que le llevaron de un país a otro, ni tampoco en estudiar la dimensión política de dicho exilio que, como ya he repetido, empezaba en 1932. El exilio que Ortega padeció no sólo fue aquel que empezó con su salida del mundo político o aquel otro que le llegó cuando se marchó de España, sino que fue sobre todo un exilio existencial, un exilio que obligaba a pensar todas las categorías de la vida de nuevo porque la circunstancia lo había dejado en un camino sin salida, en una aporía. El destino del filósofo —decía Ortega— es bronco, áspero y terrible, porque conduce irremediabilmente al primer exilio de todos, al existencial, al que tiene que ver con el cuestionamiento incluso del propio quehacer y con la necesidad de volver la mirada hacia el interior para meditar futuras nuevas acciones.

Entiendo el exilio existencial en tanto que una resistencia hacia fuera.²⁰³ Si existir consiste en estar fuera de sí, es decir, arrojado hacia lo otro, entonces el existente opone

²⁰² EDWARD SAID, Reflexiones sobre el exilio, *op. cit.*, p. 179.

²⁰³ Molinuevo sostiene que se trata de una resistencia frente al NO del mundo: “La experiencia del exilio, de la enfermedad, de la Guerra Civil ahora y la mundial a continuación, deja huella en la obra de Ortega. La visión de la circunstancia, del mundo, tiene lugar ahora más que desde la

una fuerza de resistencia hacia lo otro que lo oprime para seguir existiendo. Este tipo de exilio es un exilio en el que, a la falta de suelo estable, al andar errante, se le opone la resistencia de quien toma los remos de su vida y empieza a navegar de nuevo con mayor jovialidad que en la ocasión anterior, o dicho en palabras del propio Ortega, el exilio existencial entendido como resistencia fue un “hincar los talones en tierra para oponerse a la corriente”.²⁰⁴

Existir —vocablo, presumo, originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo, ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí*, ex-iste, resiste.²⁰⁵

El exilio existencial, o, si se prefiere, podemos denominarlo “metafísico”, porque consiste en la búsqueda de orientación radical en la vida, trajo consigo la vuelta a la filosofía como tarea que pasó a ocupar el primer plano de atención.

Hay muchas metáforas de este exilio existencial en sus escritos. Metáforas que muestran el desmoronamiento de su mundo y un sentimiento de añoranza, de *saudade*, pues Ortega había perdido los lugares habituales por los que pasear, las calles que le conducían de un punto a otro, los amigos con los que conversar y los estudiantes con los que dialogar y filosofar. “Empujando mi soledad por las calles de París, caía en la cuenta de que yo no conocía en verdad a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas. Algunas de éstas, en cambio, son viejas amistades, antiguas incitaciones o perennes maestros de mi intimidad. Y como no tenía con quién hablar, he conversado con ellas sobre grandes

perspectiva de la facilidad, de la resistencia al mismo. Muy gráficamente llegará a decir que el mundo surge ante nosotros como un ‘no’” (JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, op. cit., p. 206).

²⁰⁴ *La rebelión de las masas*, IV, p. 358.

²⁰⁵ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 160.

temas humanos”,²⁰⁶ escribía Ortega en 1937. Empezaba un periodo en que sus diálogos iban a entablarse fundamentalmente con estatuas, esto es, con los clásicos (piénsese en Vives, Cicerón, Leibniz, Goethe...), pues la soledad que le embargó la sintió como el hecho más radical de la vida. Una soledad desgarradora que no había sentido desde la muerte de su buen amigo Navarro Ledesma. De hecho, es en esta época cuando Ortega llega al descubrimiento de la vida como realidad radical gracias a esa experiencia de soledad radical.

Otra metáfora de este exilio existencial se transluce en unas líneas que escribió en Buenos Aires en 1939:

¿Qué tengo yo que hacer en el centro de Buenos Aires, queréis decírmelo? Soy lo contrario de un hombre de negocios. No participo en intrigas. No tengo oficina. Mis relaciones sociales son sobrias. Detesto las reuniones en que hablan de política los que no entienden ni de política, pero están resueltos a salvar este país y, de paso, los demás países y, encima, la humanidad. ¡Ah... y también la cultura! ¡Porque la cultura está en peligro y ellos, precisamente ellos, la van a salvar! No he tenido tampoco ocasión de conocer, aparte contadísimas excepciones, a los intelectuales de Buenos Aires. ¿Quieren ustedes decirme qué tengo yo que hacer en el centro de la ciudad con sus calles intestinales, de fachadas mudas, de veredas angostas, por las cuales no se puede pasear? Por casi todas las calles del centro sólo se puede ir de un sitio al otro lo más deprisa posible y yo no tengo dónde ir ni para qué ir a parte alguna. La calle no me es tránsito sino estadía: la necesito no para llegar adonde sea, sino para estar mientras voy a ningún sitio.²⁰⁷

Yo no tengo a dónde ir, se repetía Ortega, ni motivo para ir a alguna parte. Este sentimiento era el que embriagaba al filósofo en sus andares sin rumbo fijo y sin tierra firme durante el exilio. Sin^o embargo, este exilio existencial sobrevino antes del inicio de la Guerra Civil, llegó cuando al filósofo se le condenó al ostracismo y se le apartó de la sociedad como un paria. Por lo tanto, bajo la denominación de “exilio existencial” se

²⁰⁶ “Prólogo para franceses”, IV, p. 368.

²⁰⁷ “Balada de los barrios distantes”, IX, p. 228.

pretende explicitar cómo Ortega fue consciente de que la tarea del filósofo, en última instancia, no puede estar hermanada con la política precisamente porque el quehacer del filósofo consiste en cuestionar todo. El exilio, que es la expulsión del filósofo de la ciudad, es la consecuencia directa de que aquel pacto del que hablábamos entre sociedad y filósofo se ha quebrado. Cuando el pacto se rompe el filósofo no tiene cabida en la *polis*, porque el filósofo no responde ante ningún poder del estado, tan sólo rinde cuentas con el espíritu o con su propia alma, esto es, con su vocación. Incluso Sócrates llegó a cuestionar y a preguntarse sobre la veracidad del oráculo de Delfos. De suerte que el filósofo vive siempre en un permanente exilio, no tiene patria alguna y por eso es el perpetuo extranjero. Ortega era consciente de que la condición de filósofo lo relegaba a ser, en última instancia, un extranjero sin patria, aunque como hombre de su tiempo anhelaba una. Esto no era necesariamente malo para el filósofo, muy al contrario esta condición de extranjero le permitía enunciar juicios sobre las cosas con franqueza. El extranjero está en condiciones de hablar del porvenir de otra nación²⁰⁸ —les decía Ortega a los argentinos en 1939 al hilo de unas reflexiones sobre la dificultad del lenguaje. El extranjero está en condiciones de tomar distancia de las cosas y elevarse hasta la altura de la cúpula celeste para contemplar la totalidad de los acontecimientos y emitir un juicio y unas ideas que sean una respuesta noble y justa para dicha circunstancia.

El filósofo no tiene contexto, vive en un exilio permanente, porque, como ya dije, la filosofía, en tanto que cuestiona todo, descontextualiza. A este exilio lo llamo exilio filosófico. Sin embargo, el filósofo necesita habitar una tierra u otra porque necesita de la comunidad, del espacio público, para realizar su inexorable quehacer en tanto que filósofo. Etimológicamente, el filósofo es el amigo del saber. Aristóteles sostenía en la *Ética a Nicómaco* que la amistad sólo puede darse en el seno de una comunidad, “ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία”,²⁰⁹ de modo que para amigarnos con el saber tenemos que ejercitarlo dentro de la comunidad humana. Esta comunidad difícilmente puede fraguarse en la circunstancia del exilio, no del exilio inherente al propio carácter de

²⁰⁸ “Meditación del pueblo joven”, X, p. 268.

²⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, 1159 b30.

filósofo, sino en aquel exilio que obliga a la expulsión del lugar donde uno se había asentado para ejecutar su vocación.

La nostalgia que el exiliado siente no es por la ausencia de patria, sino por la carencia de lugar donde realizar su vocación, porque, como Ortega advertía, el estatus del desterrado obliga a la inactividad y a la suspensión de la vida.

Todo lo que hay de incitante y excitante en el tránsito por un país extraño desaparece cuando a él trasladamos el eje y la raíz de nuestra vida. Los antiguos tenían fina percepción de esa parálisis íntima en que cae el transplantado, y por eso era para ellos una pena de rango parejo a la muerte la del destierro. *No por la nostalgia de la patria les era horrendo el exilio, sino por la irremediable inactividad a que los condenaba. El desterrado siente su vida como suspendida: exul umbra*, el desterrado es una sombra, decían los romanos. No puede intervenir ni en la política, ni en el dinamismo social, ni en las esperanzas, ni en los entusiasmos del país ajeno. Y no tanto porque los indígenas se lo impidan cuanto porque todo lo que en derredor acontece le es vitalmente heterogéneo, no repercute dentro de él, no le apasiona ni le duele ni enciende. Tal vez distraído por las mayores facilidades externas que el medio le ofrece, no advierte que su existencia ha degenerado en un sordo y espectral deslizamiento por la quinta dimensión.²¹⁰

El exilio obligaba al exiliado a poner en suspenso su vida y a pensar un nuevo plan de reconfiguración en una nueva, pero no menos hostil, circunstancia. Como la filosofía es actividad que se hace con las tripas, afirmaba Nietzsche, Ortega reobró sobre ese sabor amargo que le suscitaba el andar errante con el fin de no faltar al imperativo socrático que le susurraba en sus noches más oscuras “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”.²¹¹ Examinarse a sí mismo y examinar a otros, suscitar, en otras palabras, la *paradoxa*. Este objetivo al que apuntaba como arquero con su flecha no podía virar fuese en la circunstancia española, francesa, argentina o portuguesa. Lo que sí viró fue su perspectiva, porque en este momento ya no intentaba abordar su tarea

²¹⁰ “Temas de viaje (julio de 1922)”, II, pp. 496-497.

²¹¹ PLATÓN, “*Apología de Sócrates*”, en *Diálogos I*, op. cit., 38a.

con la reflexión política solamente, sino principalmente con la reflexión lingüística. Desde el año 1933, pero todavía más acuciante a partir del exilio, la lengua se le torna a Ortega en problema.

En tiempos de guerra tres temas preocuparon a Ortega, pues a pesar del desencanto que sentía con el mundo, trató de recuperar la jovialidad propia de la filosofía por medio del diálogo con otros. Estos tres problemas entroncaban profundamente con un problema humano de capital importancia: cómo vamos a vivir en comunidad con otros. Para responder a esta pregunta primero había que ocuparse del lenguaje, medio a través del cual el hombre se comunica y transmite pensamientos, conocimientos y opiniones. Es necesario un diálogo, en el que presuponemos que vamos a llegar a una comprensión mutua y por tanto a un consenso, para establecer las bases sobre las cuales se va a desarrollar la convivencia. La guerra y el consecuente exilio de aquellos intelectuales que estaban en primera línea de la actuación pública fragmentó en mil pedazos esa vida común. La preocupación por la lengua, la preocupación por la dificultad de transmitir una idea con justicia y entenderse en el diálogo tuvo un papel central en el pensamiento de Ortega, que fue más acuciante por la situación en la que queda el exiliado, quien tiene que habérselas en una circunstancia ajena donde la comunicación y el decir queda todavía más velado y tergiversado si cabe. La otra preocupación de este periodo es el desarrollo, que ya estaba presente como idea germinante desde los escritos de juventud, de la razón histórica. Había que narrar la vida de los hombres haciéndonos cargo de su pasado para diseñar nuevos modos de convivencia o de vida en sociedad, porque el pasado del hombre es la serie dialéctica de las experiencias de sus antepasados. Lo constitutivo de la vida humana es que es histórica —que el hombre no tiene naturaleza sino historia era algo que ya había advertido Ortega. La última preocupación, que también es antigua, tiene que ver con la filosofía y la tarea del filósofo en el contexto de la crisis de la inteligencia en la que los ideales ilustrados habían fracasado.²¹² En el curso sobre la razón histórica que impartió en 1944 en Lisboa retomó este tema sobre la presencia del filósofo en la vida pública.

²¹² Exiliado en Argentina en 1940, Ortega publicaba en *La Nación* el ensayo “El Intelectual y el Otro”, en el que advertía que el intelectual iba a ser retirado del primer plano de lo social: “El Intelectual, que había sido durante dos siglos la figura predominante en las sociedades de Occidente, iba muy pronto a ser centrifugado de la consideración pública”, V, 625.

El exilio acrecentó en Ortega la sensación de soledad radical vinculada a la problematicidad que presenta en su propio seno el lenguaje. Me refiero al problema tan antiguo como el hombre mismo de la dificultad de decir todo lo que pensamos. Durante este periodo Ortega empezó a pensar en una nueva manera de entender la lingüística, en la que lo silenciado era tan significativo como lo dicho. La preocupación por la lengua se vertebró en dos reflexiones: la cuestión de la traducción y el problema del decir auténtico, del que ya había hablado en el “Prólogo para franceses” en 1937. Si la traducción era afán utópico, como se preguntó en “Miseria y esplendor de la traducción”, Ortega sentía como urgente responder la pregunta de cómo traducir sus obras a otros idiomas, pues la intuición de que el texto, junto a las ideas que porta, envejece, que éstas dependen del contexto para el que se pensaron y que además la traducción dejaba en silencio todo aquello de lo que no podía hacerse cargo la otra lengua, esa intuición, digo, estaba presente en su propuesta de reforma lingüística.

¿Era posible la traducción? ¿Cómo trasladar las ideas expresadas en una lengua a otra sin perder la esencia de lo expresado y sin cambiar el sentido último de la intención implícita que alberga el texto? Éstas eran algunas de las interrogaciones en las que probablemente se detuvo Ortega. Puso en práctica con su traductora alemana Helena Weyl que lo decisivo para que el traductor hiciese bien su trabajo era llevar “al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua [para que] trasparen en ella los modos de hablar propios al autor traducido”,²¹³ o dicho en palabras de Walter Benjamin en su ensayo “La tarea del traductor” (1923), en la traducción de lo que se trata es de despertar en la lengua traducida los ecos de la lengua original.²¹⁴

La preocupación por la posibilidad de traducir un texto o unas ideas de una lengua a otra y la preocupación sobre los límites del lenguaje fue una cuestión que estuvo presente en el horizonte de pensamiento de los filósofos de esta época. A medida que las investigaciones psicoanalíticas avanzaban a inicios del siglo XX, la filosofía del lenguaje se hacía más presente y Ortega no fue indiferente a esto. Ludwig Wittgenstein dedicó su *Tractatus* a esta problemática; Walter Benjamin tiene dos ensayos en los que abordó estas cuestiones, “La tarea del traductor” y “Sobre el lenguaje en cuanto tal y

²¹³ “Defensa del teólogo frente al místico”, V, p. 724.

²¹⁴ WALTER BENJAMIN, “La tarea del traductor”, en *Obras*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada Editores, Madrid, 2010, libro IV, vol. 1.

sobre el lenguaje del hombre”; Michael Foucault, quien se reconocía deudor de la filosofía de Nietzsche, también se adentró en la problemática del lenguaje en su libro *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* y en varios de sus cursos del College de France (recordemos que Nietzsche, buen filólogo y mejor filósofo, conector del mundo antiguo de primera mano, fue el primer filósofo moderno que se daría cuenta de la importancia de analizar primero el lenguaje para después hacer filosofía); e incluso la corriente hermenéutica ha dedicado varias reflexiones al lenguaje y también la escuela analítica con Austin y Searle.

A la dificultad de la traducción se le sumaba un doble problema que Ortega tuvo con claridad: el lenguaje tiraniza mediante su uso, esclaviza al hombre que hace uso de él, de modo que el filósofo, para no caer en lugares comunes y resistir contra la opinión aceptada por la gente tiene que violentar el lenguaje de modo que el diálogo sea posible. La otra dificultad estribaba en el problema de transmitir algo plenamente y lograr un entendimiento en el diálogo. Por eso Marta Campomar señala que la tragedia de ser entendido correctamente por el público persiguió a Ortega desde siempre.²¹⁵ Esta experiencia trágica se dio todavía más durante su exilio en Argentina,²¹⁶ donde, a pesar de hablar la misma lengua, la brecha de comprensión en el diálogo todavía era mayor pues toda palabra podía entenderse de manera diferente dependiendo de quien la oyera. De ahí que Ortega sostuviera en el “Prólogo para franceses” que todo vocablo es ocasional, depende del contexto en el que se encuentren emisor y receptor. De hecho la brecha interpretativa en la decodificación del mensaje es doble: por una parte, está el silencio de aquello que el dicente no dice, ya sea porque se presupone en el contexto, ya sea porque es condición indispensable para el decir y, por otra parte, está lo que el receptor realmente escucha y asimila racionalmente. Esta brecha no solamente existe en

²¹⁵ “La porción trágica de la vocación de Ortega como filósofo se vio atrapada en la imposibilidad de expresar lo que se lleva dentro, el poder decir cuanto uno piensa”, en MARTA CAMPOMAR, “El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías”, *op. cit.*, p. 107.

²¹⁶ De este periodo en Argentina proceden sus principales reflexiones sobre la lengua y la enunciación de los dos principios de una Nueva Filología. Véase “Meditación del pueblo joven”, el curso *El hombre y la gente* de 1939-1940 impartido en la Sociedad de Amigos del Arte en Buenos Aires, “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia” o “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”. Si bien es cierto que el primer principio de la Nueva Filología fue enunciado en el “Prólogo para franceses” durante su exilio francés.

el diálogo, sino también en la lectura, que no deja de ser un tipo de diálogo latente en la escritura y que apela al lector directamente. El que lee pone el acento en diferentes tramos del texto cada vez y silencia aquéllos en los que no repara.

A partir del análisis del epistolario que Ortega mantuvo durante su exilio con algunas amistades como Victoria Ocampo o Bebé Sansinena, Campomar afirma que para Ortega “fue un gran trauma personal tanto lo callado como lo dicho. La simple pronunciación de una palabra podía disparar consecuencias imprevisibles y conducir a malas interpretaciones. Tanto los ‘decires’ como los silencios generaban distintas significaciones según quien hablase o escuchase”.²¹⁷ Durante el exilio argentino, el filósofo tomó conciencia de la característica principal del decir: todo hablar se compone de silencios, dicho de otro modo, el silencio es constitutivo del decir. Pudo llegar a esta idea clara que formaría parte de la Nueva Filología, porque en aquella circunstancia había cosas que no podía decir y otras que, aun dichas, no serían entendidas en tanto que los oyentes carecían de la experiencia de la guerra y el exilio.

DE CÓMO HACE FILOSOFÍA UN ALMA EXILIADA

Es la época la que pone las imágenes, yo tan sólo me limito a ponerle las palabras; aunque, a decir verdad, tampoco será mi destino el tema de la narración, sino el de toda una generación, la nuestra, la única que ha cargado con el peso del destino, como, seguramente, ninguna otra en la historia.

STEFAN ZWEIG, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*

Quienes, como dice Zweig, tuvieron que cargar con el peso de la historia, y echar la vista hacia atrás para ver los horrores en los que había caído la civilización occidental, fueron aquellos que tuvieron que repensar su mundo y su existencia en los contornos del exilio y que tuvieron que huir de su ciudad, forzados a vivir una vida fuera de la patria, a fin de salvar la propia vida. “El mundo de la seguridad”, tal y como lo calificó Zweig, se

²¹⁷ MARTA CAMPOMAR, “El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías”, *op. cit.*, p. 110.

había volatilizado y la vida de muchos pensadores, que se habían opuesto firmemente al auge de los regímenes totalitarios, se veía acechada por la persecución, la inseguridad, la inestabilidad y la más radical soledad. El pasado, que siempre se presenta, como sostenía Hegel, con la apariencia de ruinas, obligaba a muchos de estos pensadores, como Zweig, Benjamin, Arendt, Said, Zambrano y el propio Ortega, por mencionar algunos, a articular una filosofía en los contornos de aquel marco que Ortega nos traía a la mente en su “Meditación del marco”.²¹⁸

El alma del exiliado, que se sabe en la necesidad profunda de seguir filosofando, no encuentra punto de apoyo y anda sin creencias que sustenten sus pies, pues éstas se han convertido en las ruinas que ahora contempla en los contornos de la historia. El mundo del exiliado se ha roto, se ha resquebrajado la habitualidad que le permitía contar con unos límites entre los que seguir pensando. En las muchas cartas que Ortega cruzó con amigos durante los primeros años de exilio, como con Justino de Azcárate, la condesa de Yebes o Victoria Ocampo, insiste continuamente en la idea de cuánto añoraba la habitualidad para seguir viviendo y de cómo ésta se le había roto y le había conducido a un andar errante, precisamente porque el exiliado carece de tiempo y de lugares específicos en los que asentarse. En ese deambular en busca de cotidianeidad, hábito, asiento en tierra firme, la filosofía se va haciendo en los márgenes, tratando de trascender los acontecimientos político-históricos del momento y situándose, como en “El sueño de Escipión”, a la altura de la cúpula celeste para ver las cosas con claridad.

En la parte final de sus memorias, Zweig hacía notar lo incierta que era la vida del apátrida, pues se vivía, en aquellos años antes de que estallara la guerra, con una cierta inquietud sobre el desarrollo de los acontecimientos, de los cuales uno era tan sólo espectador y carecía de capacidad de acción para propiciar un cambio favorable en la historia. En 1934 el nacional socialismo era una ideología fuerte en Austria, por lo que tuvo que marcharse exiliado a Inglaterra.

Podía volver a mi casa en aquel momento, no estaba desterrado, aún no era un proscrito. Nadie había tocado mis libros de la casa de Salzburgo, todavía

²¹⁸ “Viven los cuadros alojados en los marcos. Esa asociación de marco y cuadro no es accidental. El uno necesita del otro”, al igual que el pensador necesita de los contornos de su marco o circunstancia para tomar la posición desde la que pensar. “Meditación del marco”, II, p. 432.

tenía el pasaporte austriaco, la patria seguía siendo mi patria y yo, ciudadano suyo con todos los derechos. No había empezado aún esa espantosa condición de apátrida, imposible de explicar a quien no la haya padecido en carne propia, esa enervante sensación de tambalearse suspendido en el vacío con los ojos abiertos y de saber que dondequiera que uno eche raíces puede ser rechazado en cualquier momento. Me encontraba tan sólo al comienzo del periplo y, sin embargo, todo fue muy diferente cuando, a finales de febrero de 1934, bajé del tren en Victoria Station; se ve diferente una ciudad si uno ha decidido quedarse en ella o si sólo la visita como turista.²¹⁹

La sensación de sentirse suspendido en el vacío contemplando con los ojos abiertos la irremediable condición de extranjero allá donde uno fuera, era un sentimiento que sólo podía comprender otra alma exiliada. El 1 de septiembre de 1939 Alemania invadía Polonia. Atentos a cualquier noticia, Zweig escribía que los días que siguieron fueron días de esperanza, pero también de miedo y de tensión. Días después se anunciaba que Gran Bretaña y Francia habían declarado la guerra a los alemanes. El escritor judío había huido de su patria austríaca para alejarse de las políticas nazis, se había exiliado porque su raza estaba estigmatizada para los alemanes. Sin embargo, cinco años después se encontraba en peor circunstancia, pues su condición, en el país de su exilio, ya no era sólo la de extranjero, sino quizás también la de “enemigo”. Con estas reflexiones en la mente y con el sentimiento de aquel que ha perdido todo, el silencio sepulcral se abría paso.

Desde hacía una hora ya no era sólo un extranjero en aquel país, sino también un *enemy alien*, un extranjero enemigo, exiliado por la fuerza en un lugar donde no se hallaba su corazón palpitante. ¿Se podía imaginar una situación más absurda para un hombre expulsado hacía tiempo de una Alemania que lo había estigmatizado como antialemán a causa de su raza y de su modo de pensar, que la de encontrarse en otro país donde, por un decreto burocrático, le imponen una comunidad de la cual, como austriaco, nunca ha formado parte?²²⁰

²¹⁹ STEFAN ZWEIG, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, trad. de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2011, p. 490.

²²⁰ *Ibid.*, p. 544.

Cuando uno asiste a la muerte de la cultura y de la civilización, las reflexiones sobre la historia pasan a ocupar un lugar privilegiado. En estos inciertos años de exilio Ortega recurrió al desarrollo de la razón histórica en varios cursos como garante de la salvación del hombre. Walter Benjamin, meses antes de suicidarse y mientras era perseguido por la Gestapo, escribió su *Über den Begriff der Geschichte*. En su tesis IX hablaba del *Angelus Novus* de Paul Klee, que representaba el ángel de la historia, porque parecía huir horrorizado con los ojos abiertos y las alas muy extendidas. Este ángel había vuelto el rostro hacia el pasado y en él sólo había encontrado catástrofe y ruinas. Sin todavía poder hacerse cargo de ese pasado, el ángel es arrastrado por el huracán del progreso hacia el futuro. Lo que Benjamin hacía notar es que la idealización de la técnica y de la idea de progreso había conducido a la barbarie de la civilización occidental y al desprecio del valor que la vida humana tiene por sí misma. Pero el ángel de la historia anunciaba que el filósofo no podía dejarse arrastrar hacia el futuro, tenía que pensar el pasado para salvarlo y no repetir los mismos errores. Ésta es la idea que Ortega postulaba con la razón histórica. En el exilio y alejados de su habitualidad cada uno de estos filósofos o pensadores tenía la tarea intransferible de *pararse a pensar*, aunque esta acción fuera opuesta a la propia esencia del exilio.

Pero Ortega y Benjamin no fueron las únicas almas exiliadas que buscaron un refugio en la reflexión sobre la historia para proyectar el futuro desde una comprensión del pasado. Benedetto Croce publicó en 1938 una de sus obras más conocidas, *La Storia come pensiero e come azione*.

Además, este tipo de exilio, al que estos pensadores se vieron arrojados y que categorizo de existencial, vertebra otra preocupación: cómo se articula la transmisión de la filosofía o del pensamiento de un autor que siente el desarraigo que produce el exilio por medio del lenguaje, o, dicho de otro modo, cuál es la relación del lenguaje con las dificultades que afloran en la vida del exiliado. Said, en sus *Reflexiones sobre el exilio*, afirmaba que había que valorar la literatura como la obra individual de un autor con unas circunstancias vitales determinadas, esto es, había que leer la obra de ese autor a la vez que leer su situación cotidiana y su entorno. De esta necesidad también había sido consciente Ortega, de ahí que propusiera una Nueva Filología que se hiciera cargo del

contexto y de la vida del autor que había impreso sus pensamientos por medio del decir. Esta reflexión parece que se acusa con el sentimiento del exilio, en parte porque se rompe con la cotidianeidad, con las relaciones amistosas y con el lugar de residencia y en parte porque se rompe con el idioma.

Con su utilización del lenguaje, Conrad, Nabokov, Joyce o Ishiguro despiertan en sus lectores cierta conciencia de cómo el lenguaje se ocupa de la expresión y no sólo se sí mismo. Porque si uno siente que no puede dar por hecho permitirse el lujo de tener un lugar de residencia prolongado, un entorno habitual, una lengua materna, y debe compensar de algún modo estos elementos, lo que uno escribe lleva consigo una carga inconfundible de ansiedad, minuciosidad y quizá incluso exageración.²²¹

Durante los primeros años que Ortega pasó en el exilio una de sus obsesiones fue la de tener cura de que no se utilizara su obra y se tergiversaran sus palabras en tiempos de alteración para el uso político de cualquiera de las dos formas de “hemiplejía moral”, como dijo en el “Prólogo para franceses”. Por eso la palabra necesitaba del diciente y del contexto. Consciente de esto, escribió dos documentos de exilio relevantes, en tanto que eran textos que permitían al lector contextualizar su decir y los interpelaba para entablar un diálogo filosófico en torno a los problemas de su tiempo. Eran dos textos en los que vertía la filosofía de un alma que se había visto arrojada a las penalidades del exilio. En ellos hacía filosofía y no política porque su exilio era fundamentalmente existencial. Me refiero al “Prólogo para franceses” y al “Epílogo para ingleses”, que introducía la reflexión presentada en “En cuanto al pacifismo” de *La rebelión de las masas*. Estos textos son cruciales en estos primeros años del exilio, no sólo porque en ellos la cuestión de la guerra estaba acuciante y Ortega rompía con el silencio político,²²² como señala Giustiniani —aunque insisto en que más que romper nunca hubo dicho silencio—, sino sobre todo porque son los dos primeros documentos en los que la cuestión lingüística del decir y del callar se vislumbra en la problemática de la

²²¹ EDWARD SAID, *Reflexiones sobre el exilio*, op. cit, p. 18.

²²² EVE GIUSTINIANI, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y *Los Blancos* de París, entre franquismo y liberalismo”, *Circunstancia*, año VII, n.º 19 (mayo 2009), en línea.

traducción y del público al que se dirigía ese texto o, en otros términos, en la cuestión de examinar el contexto.

En estos documentos se hacía urgente hablar porque había que contextualizar un libro que se había escrito específicamente para la circunstancia española; sin embargo, interpelaba a los ciudadanos de cada nación por igual debido a que el fenómeno descrito —la aparición de una homogeneidad en todos los espacios que amenazaba con acabar con la pluralidad de situaciones europeas— vivía sus años de máximo apogeo histórico. Además, recordemos que este libro terminaba con la pregunta fundamental que debemos hacernos para establecer las bases de la convivencia: ¿quién manda?, ¿quién debe ostentar la hegemonía del mando? De todo ello había que prevenir al lector para que contextualizara un libro que empezó sus andares en forma de folletos en 1927 con “Dinámica del tiempo” y que estaba cerca de cumplir la década. Su actualidad seguía siendo pavorosa y convenía decir, y decir con todos los silencios implícitos al lenguaje, para que el lector entendiera ese libro en el contexto de la recién estallada Guerra Civil española y de la previsible Segunda Guerra Mundial y para librarse de las cadenas en las que ata el abuso del lenguaje.

Al inicio del “Prólogo para franceses” Ortega advertía al curioso navegante de sus páginas que el asunto tratado en su libro *La rebelión de las masas* parecía no haber envejecido con el tiempo. Este hecho no se debía a que Ortega se hubiese dirigido en esas páginas a la humanidad, sino a que Occidente era presa del destino al que lo sometía la homogeneidad de situaciones. En la conferencia *Meditación de Europa*, pronunciada en Berlín en 1949 tras la guerra, Ortega retomó una idea que ya estaba presente en este texto: Europa es anterior a las naciones europeas. En la constelación europea había otros pensadores advirtiéndolo del mismo mal, como, por ejemplo, el filólogo romanista Ernst Robert Curtius, quien fue amigo intelectual de Ortega durante el exilio y con el que mantiene una interesante correspondencia a propósito de la Nueva Filología y de la construcción de la razón histórica.²²³

Cuando aparecía la primera traducción de *La rebelión de las masas* en Alemania, Curtius publicaba en 1932 su libro *Deutscher Geist in Gefahr*, en el que también

²²³ Gran parte de sus cartas fueron publicadas en 1963, en el n.º 4 y 7 de *Revista de Occidente* y en la colección El Arquero como *Epistolario* en 1974. El resto de sus cartas pueden consultarse en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón en Madrid.

señalaba los males de una época de crisis. Para Curtius, la ascensión de las masas al poder era la muestra del triunfo de los nacionalismos extremos y para su sanación abogaba por revitalizar un nuevo humanismo vinculado a la figura de la minoría intelectual.

Que Europa era anterior a las naciones europeas y que había que tener cura de su estabilidad era una idea que se sustentaba en la conciencia de la tenencia de una cultura común a los pueblos europeos, que bebía de la savia del pensamiento occidental. Curtius también se reafirmó en esta intuición orteguiana, pues para él esa cultura europea tenía su origen en la latinidad y en un poso de literatura europea común de la que dependía la continuación de la civilización europea y la tradición humanista.²²⁴ A ese ámbito de cultura, vida, ideas, costumbres comunes correspondía, a juicio de Ortega, un espacio físico de convivencia social que conocemos con el nombre de Europa.

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que, conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún. Este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. [...] Y es que para estos pueblos llamados europeos, vivir ha sido siempre —claramente desde el siglo XI, desde Otón III— moverse y actuar en un espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo. [...] Lo de menos es que a ese espacio histórico común donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa, corresponda un espacio físico que la

²²⁴ Sobre las reflexiones de Curtius acerca de esa cultura europea común véase su obra magna *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Para una edición en español puede consultarse, ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 2 vol. Este libro, que publicó en 1948, sostenía ideas cercanas a algunos escritos de Ortega de esta época, como *Meditación de Europa, Cultura europea y pueblos europeos* y “La Edad Media y la idea de nación”.

geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio de efectiva y prolongada convivencia —es un espacio social.²²⁵

El asunto era de capital importancia, pues lo que estaba en juego era la destrucción Europa. El carácter unitario de la pluralidad europea estaba amenazada por la emergente homogeneidad. La unión de las naciones europeas venía precisamente de haber sabido mantener la pluralidad; sin embargo, la homogeneidad con la que el nuevo tipo de hombre aterrizaba en los espacios públicos, amenazaba con acabar con esa estabilidad de poder europeo. El hombre-masa era un tipo de hombre que nada tenía que ver con la clase social, vaciado de interior, sin dentro y por tanto carente de la posibilidad de ensimismarse para poder proyectar su quehacer libremente en la circunstancia, al que no le quedaba más que dejarse arrastrar por la marea como un pez más entre los otros que nadan homogéneamente. Ésta es la razón por la cual *La rebelión de las masas* entablaba un diálogo fructífero con franceses, alemanes, italianos, etc.

Ortega propuso la constitución de unos Estados Unidos de Europa, porque en esa unión regía la coacción que ejerce sobre los ciudadanos el poder público. Los pueblos europeos eran una sociedad antigua que de suyo portaba costumbres, usos, opinión pública, derecho y poder público europeo. Ortega advertía que no había que confundir sociedad con asociación, pues la primera se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia, mientras que la asociación es un acuerdo de voluntades para determinar el modo de ser de la convivencia por medio del diálogo, es decir, la asociación sólo se da si presupone la existencia de una sociedad. Como sociedad, los pueblos europeos disponían del aparato para ejercer presión social, esto es, el poder público, aunque no dispusiesen del órgano para manejarlo que llamamos Estado. Para que haya poder público tan sólo es necesario que exista una opinión pública vigente y reinante. Que Ortega se inclinara por defender esa unidad europea como un hecho era muestra de que el supuesto silencio no era más que símbolo. Este filósofo, afectado por el exilio, la guerra y la enfermedad, alzaba de nuevo la voz para, como quien usa del último cartucho que le queda, aunque en el caso de Ortega podríamos hablar de lanza, advertir acerca de que el cuidado de Europa era urgente si todavía cabía esperanza de

²²⁵ *La rebelión de las masas*, IV, pp. 352-353.

que España viviera a la altura de la cultura europea antes de que ésta se perdiera a sí misma.

Aun sin un Estado europeo, Ortega estaba convencido de que el poder decisivo actuante en las naciones particulares de Europa no era el poder público interior y nacional de cada una de ellas, sino el equilibrio de poderes europeos. “Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el ‘equilibrio europeo’ o *balance of Power*”.²²⁶ Este equilibrio, que consiste en conservar la pluralidad de poderes en la unidad, es una paradoja: sin pluralidad la unidad se desvanece. Precisamente ésta era la enfermedad que estaba diagnosticando el filósofo, porque el homogéneo-hombre-masa amenazaba con acabar con esa unidad plural de Europa. Para que la vida humana se consolide es necesario pluralidad, variedad de situaciones, riqueza de diversos modos de ser y libertad para estar en franquía de ser quienes auténticamente somos.

Ortega, que conocía muy bien el mundo clásico y sobre todo los cambios político-históricos de Roma, ponía el ejemplo de cómo el Imperio Romano fue una época de masas y homogeneidad y el síntoma más terrible de la muerte de la pluralidad en los territorios fue el idioma. Países tan dispares como la Galia, Cartago o Hispania hacían uso del latín vulgar. La lengua es un uso fuerte que esclaviza y determina el horizonte posible de pensamiento racional, pues nuestras experiencias e ideas se estructuran lingüísticamente.

Era urgente diagnosticar el problema que padecía Occidente para salvaguardar esa variedad de situaciones que posibilitaban la unidad. Por ello, la reflexión empezaba por analizar la anatomía del tipo de hombre que hacía peligrar la pluralidad. El hombre-masa, que como señalaba Ortega carecía de un dentro, había ocupado su mente con la más pura alteración, que era la política, y había expulsado aquellas disciplinas que le proporcionan la posibilidad de ensimismarse y tener una intimidad, es decir, había abandonado el ejercicio del conocer, e incluso, afirmaba Ortega, la religión. Ésta es la

²²⁶ *La rebelión de las masas*, IV, p. 355.

razón por la que el filósofo jamás podrá ser hombre de partido, porque no puede vaciarse de su dentro.

¿Se puede reformar ese tipo de hombre? ¿Puede el hombre-masa diseñarse un proyecto de vida? ¿Queda, en última instancia, esperanza? La postura de Ortega al respecto no era negativa, terminaba el prólogo afirmando que se trataba de un ensayo de serenidad en medio de la tormenta. Estas palabras son cruciales para el lector de 1937. Eran el grito, en modo alguno silenciado, de un hombre que, recluido en la soledad y en conversación tan sólo con viejas amistades que tomaban forma de piedra esculpida por las calles parisinas, pedía el cuidado de Europa antes de que la catástrofe que había visto avecinarse 7 años atrás —he ahí lo paradójico de la predicción del profeta que no puede ser incumplida— fuera irremediable. Tener cura de Europa era cuidar de nuestra alma, porque si ese cuidado consiste en realizar nuestra vocación, ésta sólo puede ejecutarse en un espacio social que también debe ser cuidado. Ortega vestía sus palabras con la melodía de la esperanza de un hombre que pensaba que la enfermedad podía ser sorteada si se administraba un buen fármaco a tiempo. De ahí que el libro empezara sus andares con las reflexiones sobre lo individual, centrándose en la diseminación de la anatomía del hombre-masa y terminara con la meditación sobre lo colectivo o comunitario a través de la pregunta sobre quién debe ostentar el mando y ejercer el poder público para que la pluralidad social no peligrare.

Transmitir este mensaje con la claridad exigida al filósofo dependía del instrumento delicado, el lenguaje. Cuán ilusorio es creer que el hombre puede decir todo lo que piensa —afirmaba Ortega en la primera página de este “Prólogo para franceses”. Le preocupaba llegar al público extranjero sin que el sentido de sus palabras se perdiera en la traducción: “¿No es sobremanera improbable que mis palabras, cambiando ahora de destinatario, logren decir a los franceses lo que ellas pretenden enunciar? Mal puedo esperar mejor fortuna cuando estoy persuadido de que hablar es una operación mucho más ilusoria de lo que suele creerse, por supuesto, como casi todo lo que el hombre hace”.²²⁷ Continuaba diciendo que todo decir debía ser interpretado bajo el signo de las reservas que comporta el habla. Eso en el caso de que esa idea expresada fuese un decir verídico y honesto, esto es, que no llevara en sí la simiente de la mentira, porque el

²²⁷ “Prólogo para franceses”, IV, p. 349.

lenguaje también sirve para mentir; sin embargo no sería posible si el hablar primario no fuese sincero.²²⁸ El problema era que mediante el lenguaje no teníamos asegurado que pudiésemos manifestar con adecuación y justicia nuestros pensamientos y esto le preocupó profundamente. Sin embargo, el ser humano trata de salir de su soledad radical mediante el diálogo con otros. Por eso el auténtico decir dice algo y lo dice a alguien. He ahí el principio capital de la Nueva Filología que más tarde retomaremos: *Duo si idem dicunt non est idem*. Todo vocablo es ocasional, depende de quién lo dice, a quién se lo dice y en qué contexto. Tener en cuenta al dicente, al oyente y al contexto en que ese decir era pronunciado se volvía fundamental para hacerse cargo de las tesis que Ortega había sostenido en *La rebelión de las masas*.

A finales de ese mismo año 1937 escribía Ortega “En cuanto al pacifismo...”. En el “Epílogo para ingleses” advertía un año después que ese ensayo en el que tenía que hablar de los ingleses era el pretexto perfecto para hablar de España sin parecer que hablaba de ella. Estas confesiones de un exiliado eran todo menos un guardar silencio, eran una declaración de intenciones escondida bajo la apariencia de decir una cosa para realmente decir otra.

Europa veía peligrar sus días, según Ortega, porque sus pueblos habían caído en una incompreensión mutua. Pueblos que habían convivido desde su nacimiento se dedicaban a juzgarse unos a otros y a emitir opiniones sin respaldo verídico. Esa

²²⁸ *En los viajes de Gulliver* encontramos una descripción del desconcierto que les producía a los Houyhnhnm la mentira. Para ellos esa palabra no existía, carecía de sentido y falsificaba el verdadero propósito del lenguaje, que era decir las cosas como son en la realidad. Gulliver narraba la conversación que había tenido con su amo hoyhnhnm, llamado “Su Honor”, a propósito de esta cuestión y describía que “al hablar de las mentiras y deformaciones de la verdad, me costó muchísimo que captara su significado, a pesar de su perspicaz inteligencia. Éste era su modo de pensar: por el uso de la palabra nos comunicamos y recibimos información sobre los acontecimientos; ahora bien, si el que habla *dice la cosa que no es*, traiciona a la esencia misma del lenguaje; pues no se puede afirmar que le entiendo, antes bien estoy tan lejos de recibir información que me deja en un estado peor que el de ignorancia, ya que soy inducido a creer blanco y corto algo que realmente es negro y largo” (JONATHAN SWIFT, *Los viajes de Gulliver*, trad. de Pedro Guardia Massó, Centro Editor PDA, Barcelona, 2008, p. 348). Swift presentaba a estos seres como una raza superior que había apartado las pasiones y sentimientos y sus vidas se regían estrictamente por el uso de la razón. Gulliver sostenía que “houyhnhm” significaba caballo, pero que etimológicamente era “perfección de la naturaleza”. Quizá sea este el motivo por el que carecen de la necesidad de mentir, pues no sienten envidia, avaricia o ansia de conseguir poder.

incomprensión había llevado al hombre inglés a postular un pacifismo que, sin embargo, Ortega señalaba era desacertado.

La riqueza plural de Europa no sólo estaba amenazada por la homogeneidad que representaba el hombre-masa, sino también por la carencia de principios y usos europeos. Sin vigencias que cohesionen la convivencia, reina la duda y el desorden y, por tanto, la unidad se rompe. Era imperativo buscar nuevas vigencias colectivas. La postura pacifista no podía ser exitosa puesto que se asentaba en la creencia de que eliminar la posibilidad de una guerra era sinónimo de que ésta no volviera a acontecer. Sin embargo, había olvidado que los conflictos entre naciones se solucionaban por medio de la guerra y sin ella quedaban irresolutos y en franquía de que ésta apareciese de nuevo. El pacifismo tenía que ser un nuevo sistema de trato entre los hombres y para eso debía convertirse en derecho, que es un uso vigente. Afirmaba Ortega lo siguiente:

Para que el derecho o una rama de él exista es preciso: 1.º, que algunos hombres, especialmente inspirados, descubran ciertas ideas o principios de derecho. 2.º, la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en cuestión (en nuestro caso, por lo menos, la colectividad que forman los pueblos europeos y americanos, incluyendo los dominios ingleses de Oceanía). 3.º, que esa expansión llegue de tal modo a ser predominante, que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de “opinión pública”. Entonces, y sólo entonces, podemos hablar, en la plenitud del término, de derecho, es decir, de norma *vigente*. No importa que no haya legislador, no importa que no haya jueces. Si aquellas ideas señorean de verdad las almas, actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a las que se puede recurrir. Y ésta es la verdadera sustancia del derecho.²²⁹

Ortega estaba apelando a la necesidad de que el filósofo llegue a algunas ideas sobre la vida y el mundo y sobre la convivencia social que sirvan para que los otros hombres puedan vivir. El filósofo tendrá que filtrar esas ideas en la sociedad hasta que se consoliden como opinión pública y sean creencias vigentes (la nueva generación será

²²⁹ “En cuanto al pacifismo”, IV, p. 509.

la que posibilite que esas ideas se transformen en creencias, porque la generación de los mayores o de poderío en ese momento se opondrá a ellas con el máximo vigor).

Este proceso era clave, pues un derecho sobre la inevitabilidad de la guerra ya no existía como vigencia colectiva. De lo que se trataba era de tomar conciencia de que las cosas humanas están en perpetuo cambio y movimiento, precisamente porque la historia es cambio, de hecho, es el cambio en el reparto del poder sobre el mundo. Frente al carácter estático del derecho tradicional, el hombre necesitaba un derecho dinámico acorde a los cambios históricos. Ortega continuaba este escrito diciendo que el pacifismo debía consistir en la construcción de otra forma de convivencia humana que tomaría la forma de paz y para ello era necesario una técnica jurídica que regulara los cambios de reparto del poder.

Que Europa era una sociedad efectiva ya lo había dicho, pero reconocerlo era imprescindible para tener la posibilidad de paz. Los pueblos europeos habían convivido en sociedad hasta el momento porque habían tenido vigencias colectivas que les unificaban.

No puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos —usos intelectuales u “opinión pública”, usos de técnica vital o “costumbres”, usos que dirigen la conducta o “moral”, usos que la imperan o “derecho”. El carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se impone a los individuos, quieran éstos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso; pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su “vigencia”. Pues bien: una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones.²³⁰

La convivencia estable sólo puede darse bajo el signo del uso y la sociedad europea siempre tuvo un ámbito social unificado porque poseía estas vigencias que ejercían coacción sobre los ciudadanos. Lo fundamental para que una vigencia lo siga

²³⁰ “En cuanto al pacifismo”, IV, p. 516.

siendo es su carácter coactivo. El problema estribaba en que a Europa le faltaban esos principios de convivencia colectivas y vivía desocializada y en consecuencia amenazada por la homogeneidad y sin un claro mando. El requisito imprescindible para la paz radicaba en la existencia de usos y vigencias colectivas porque son el auténtico poder social. Esta desocialización conllevaba inevitablemente el distanciamiento moral de los pueblos europeos. A ello se le sumaba que, en la época de auge de los medios de comunicación, cuando aparentemente las naciones podían ser más cercanas, la opinión que unas naciones tenían de la vida de otras era incongruente con la realidad y carecía de transparencia. Esto era un problema fundamental, pues la falta de información fidedigna, que Ortega sufrió de primera mano cuando intentaba conseguir noticias sobre los acontecimientos de la guerra, y las injurias de unos países sobre otros habían llevado a estas naciones europeas a replegarse en sí mismas.

Una Europa cuyos pueblos no se entendieran, cuyos principios de convivencia flaqueaban y cuyas vigencias era inestables, sólo podía esperar una forma de convivencia más avanzada, señalaba nuestro filósofo. La solución a los males de Europa era su transformación en una ultra-nación, dicho de otro modo, en la constitución de los Estados Unidos de Europa. Que la crisis de vigencias que padecía la forma de socializar europea estuviera en crisis era la prueba más explícita de que existía una efectiva sociedad europea que había que sanar.

El filósofo-profeta vaticinó la cura de la enfermedad en la forma de la reunión de todas las naciones bajo la articulación de una sola, Europa. Convenía no silenciar esto, convenía romper la melancolía del exilio y hacerse cargo de la nueva circunstancia para decir y proyectar aquello que al filósofo se le ha concedido ver por anticipado. Ortega decía que la política necesitaba de la anticipación histórica del filósofo y sin ella estaba perdida. En esta época, no muy distinta de la nuestra, el político había roto el pacto con el profeta-filósofo y andaba a la deriva y ciego. Cualquier acción que llevara a cabo tan sólo podía tener consecuencias catastróficas.

En suma, el lenguaje es un uso, un lugar común. Todo decir entraña silencio e incluso el mismo silencio se dice con decires. Ortega quiso guardar silencio, sin embargo, la vida del filósofo no puede darse solamente en la soledad del silencio, sino también en la algarabía del ruido. Es ensimismamiento, pero también acción. Frente a

muchos decires y opiniones, el filósofo tiene la ineludible tarea de levantar su voz sobre las otras para que el resto se silencie y su decir sea escuchado. El exilio intensificó esta necesidad de decir, a pesar de las reticencias del propio lenguaje y a pesar del cuidado puesto en cada palabra dicha.

El planteamiento de una reforma lingüística que Ortega presentó como un intento de devolver al lenguaje su sentido auténtico y vívido, regresando a la raíz de las palabras, fue una ocupación filosófica primordial durante el exilio. Esa reforma, que llevó por nombre Nueva Filología, y de la que nos ocuparemos a continuación, se inscribía dentro del marco de la razón histórica. Si el filósofo tiene la ineludible tarea de poner en cuestión las creencias de su tiempo, para ello tiene que ocuparse primero al lenguaje con el fin de no caer en el uso, para rebasar las cosas consabidas por todos e ir más allá en el decir. Necesita del ejercicio de la razón histórica para cuestionar las verdades establecidas con el dominio de la Nueva Filología que intenta sacar el auténtico significado de ese decir establecido y vigente, de esa opinión pública, como un decir vital, naciente, como un decir algo a alguien.

El filósofo propondrá ir más allá del lenguaje cadavérico que esclaviza al hombre con su uso y por ello será perseguido. Tendrá que sobreponerse al peligro y a la inestabilidad que generará en la sociedad con sus ideas, con coraje, *θυμός*. Las reflexiones sobre el lenguaje son parte de ese exilio existencial en el que el coraje y el valor del filósofo se alzan para pronunciarse de nuevo sobre los acontecimientos de su tiempo y sobreponerse a la dificultad.

Si el filósofo vivía en el afán de claridad sobre las cosas, aun en la difícil y oscura circunstancia del exilio, debía forzar el lenguaje para recuperar el sentido claro del concepto, pues sólo en esta medida el hombre estaba en condiciones de hacerse cargo de la serie dialéctica de las experiencias pasadas con el fin de no cometer los mismos errores. En esto radicaba el valor pedagógico de la razón histórica. El filósofo podía hacerse cargo de su historia y poner las creencias comunes en cuestión en la medida en que saliera del uso que es el lenguaje y volviese a su raíz.

Capítulo segundo

La Nueva Filología

I. El concepto de Nueva Filología: *eadem sed aliter*

La filología es un arte respetable, que exige a quienes la admiran que se mantengan al margen, que se tomen tiempo, que se vuelvan silenciosos y pausados; un arte de orfebrería, una pericia propia de un orfebre de la palabra, un arte que exige un trabajo sutil y delicado, en el que no se consigue nada si no se actúa con lentitud.

F. NIETZSCHE, *Aurora*

Entonces ascendió un árbol. ¡Pura superación! ¡Oh, canta Orfeo! ¡Alto árbol en el oído!
Y calló todo. Más hasta en ese callar nació un nuevo comienzo, seña y transformación.

RAINER MARIA RILKE, *Los sonetos a Orfeo*

DEL ORIGEN DE LA NUEVA FILOLOGÍA

El origen de la formulación del concepto²³¹ de Nueva Filología se remonta al descubrimiento de la vida como realidad radical y a su consolidación como idea durante la segunda navegación. La vida, que desde finales de los años 20 pasó a ser el primer

²³¹ Sobre qué sea un concepto filosófico y la teoría del concepto que presentó Ortega, véase el tercer capítulo de esta tesis, donde se realiza una exposición de dicha teoría previa al análisis de algunos conceptos orteguianos como ejemplo de la aplicación práctica de la Nueva Filología.

dato radical a partir del cual aparecen el resto de realidades, demandaba una razón que fuera capaz de narrar los acontecimientos íntimos y las vivencias de esa “vida” de cada cual. Si había que reconstruir el pasado desde la retrospectiva que cada vida ocupa en el mundo, también había que ocuparse del lenguaje y, por tanto, a su implicación con el pensamiento filosófico, en una posición concreta. La filosofía radicaba en la vida y a partir de esta afirmación, la lingüística y la historia dirigían su mirada también hacia la vida. Con la Nueva Filología Ortega construyó una “arqueología del decir”, por utilizar las palabras de Foucault, arraigada en tres pilares: biografía, contexto histórico-social y etimología. Por tanto, en el pensamiento de Ortega hay una necesidad de abordar el conocimiento del lenguaje desde la razón vital, que también es histórica.

La primera inclinación intelectual de Ortega fue la filológica, como le indicaba a su amigo Navarro en carta del 16 de mayo de 1905.²³² Debido al estatuto privilegiado que Ortega le otorgó a la filología en su pensamiento, en la mayoría de sus escritos encontramos un análisis filológico de primer orden y un repensar el concepto desde sus inicios.²³³ Jaime Siles ha señalado que “Ortega llegó a la filología movido por una razón vital que quería ser, también, razón científica. Y la dejó, en el momento en que comprendió que la razón científica debía ser, también, razón vital. La filología se convirtió, en él —como, antes, en Nietzsche—, en filosofía. Y, desde la filosofía regresó Ortega a ella, no para practicarla, sino para definirla”.²³⁴

²³² “Entre tanto voyme (*sic*) metiendo serenamente por la filología y la lingüística. Me abro al griego y al latín incautamente y con un ardor petrarquesco. Y ahora, ahí va la gorda. Pongo en su conocimiento que he decidido dedicarme a la filología y a la lingüística; que consagro a esas divinidades mi vida con la implacabilidad y la fe y la gallardía con que los hombres de la *Iliada* sacrificaban un buey a Ceres. Yo no tengo a mano otro buey que yo mismo y se lo ofrezco a Minerva” (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, *op. cit.*, p. 599). Jaime Siles publicó en la revista *Ínsula* un artículo sobre el interés temprano que el joven Ortega mostró por la filología y sobre cómo ésta, a pesar de no ser su profesión, sí se convirtió en su ocupación. Su yo filológico le permitió acercarse a la filosofía desde una perspectiva pedagógica. Véase su publicación reeditada en JAIME SILES, “Ortega y la filología”, en *Meditaciones orteguianas*, *op. cit.*, pp. 308-320.

²³³ Uno de los estudios más destacados sobre la comprensión del lenguaje en Ortega es el de RICARDO SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, tomo XVIII, n.º 3 (Salamanca, 1964). Otra de los trabajos importantes en el estudio sobre la reflexión orteguiana acerca del lenguaje es el de JOSÉ RAMÓN CARRIAZO E IÑAKI GABARÁN GAZTELUMENDI, “Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset”, en *Meditaciones Sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, Editorial Tébar, Madrid, 2005.

²³⁴ JAIME SILES, “Ortega y la filología”, en *Meditaciones orteguianas*, *op. cit.*, p. 317.

Martín señala que “el raciovitalismo reclama una Nueva Filología que no se detenga en los precisos límites del texto, sino que, más allá de él, salga en busca de la ‘vida’ que lo *ocasionó*. En este sentido no puede haber auténtica filología que no sea ya filosofía, es decir, que en su pretensión de entender (*intus-legere*) el texto no vaya a las raíces del mismo; ni, por otro lado, es posible comprender una filosofía que no empiece precisamente por ‘atender’ al lenguaje. El ‘amor a la palabra’ no puede prescindir del ‘amor a la sabiduría’, ni éste de aquél”.²³⁵

La Nueva Filología aún bajo su estela la radicalidad de la filosofía y la técnica minuciosa de la filología. Esto es, filología y filosofía se integran como partes esenciales, o más que partes, como un todo que responde a la necesidad última de dar cuenta de la verdad de las cosas. No se pueden obviar las reminiscencias nietzscheanas que hay en esta intuición. La Nueva Filología se apoya sobre la idea que Nietzsche, como buen filólogo que fue antes que filósofo, postuló en *El nacimiento de la Tragedia*: la filología era una propedéutica para la labor filosófica. El lenguaje sólo adquiere sentido en la comunicación y la filosofía es por esencia un diálogo que se encarna por medio de la palabra. En el prefacio a *Aurora* (1881), Nietzsche demandaba que se aprendiera a “leer bien”,²³⁶ esto es, lentamente, con profundidad, con los ojos bien abiertos como la lechuza de Minerva, pues sólo de este modo podía el lector hacerse cargo del contenido último del texto. Demandaba una Nueva Filología que fuera capaz de enriquecer la vida humana en su estrato más profundo.

Ahora forma parte no sólo de mis hábitos sino también de mi gusto —¿un gusto perverso, tal vez?— No escribir jamás nada que no lleve a la desesperación a toda esa gente que ‘tiene prisa’. Y es que la filología es ese arte venerable que exige ante todo una cosa de quienes la admiran y respetan, situarse al margen, tomarse tiempo, aprender la calma y la lentitud, al ser el arte y el saber del orfebre de la *palabra*, que ha de realizar un trabajo delicado y cuidadoso y nada logra si no es con tiempo de *lento*. Justo por eso es hoy más necesaria que nunca, justo por eso es lo que más nos atrae y nos fascina, en una era que es la del

²³⁵ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 190.

²³⁶ Aprender a leer radica en la necesidad primera de aprender a ver y aprender a pensar bien, idea que Nietzsche retomaba en *El Crepúsculo de los Ídolos* (1889).

‘trabajo’, quiero decir: la de la precipitación, la de la prisa indecente y sudorosa que pretende ‘acabar’ todo de inmediato, incluso un libro, sea nuevo o viejo: —la filología no acaba nada con tanta ligereza, sino que enseña a leer *bien*, es decir, lenta, profunda, respetuosa, cuidadosamente, con cierta malicia y las puertas siempre abiertas, con sensibilidad en la mirada y en el tacto... Pacientes amigos míos, este libro sólo desea lectores y filólogos perfectos: *iaprended* a leerme bien!²³⁷

En una carta que Ortega le escribió a su amigo el filólogo alemán Ernst Robert Curtius en París el 4 de marzo de 1938, Ortega insistía en esa estrecha relación entre filología y filosofía, en oposición al empeño que el consagrado filólogo tenía de separar ambos saberes. Afirmaba Ortega: “No piense usted ni un momento que las *philologica* carecen de interés para mí. La verdad es que todo lo contrario. Es incalculable el número de cosas filosóficas que durante toda mi vida he aprendido en el trabajo de detalle filológico”. Continuaba afirmando que “produce en mí un movimiento de sorpresa, de extrañeza que no puedo reprimir, verle a usted separar tan enérgicamente lo que es filosófico de lo que es filológico. Yo no puedo ver entre estos dos orbes sino perfecta continuidad. Más aún, esa continuidad se precisa en la forma de que el orbe filológico no es sino una condensación particular *dentro* del orbe filosófico”.²³⁸

Para Ortega, el estudio del lenguaje tenía que ir más allá de la lingüística, debía abordarse en la filosofía, pero no en cualquier filosofía, sino en aquella vinculada a la vida, a esa razón vital que arraigaba en la intimidad de lo humano. Hace más de 2500 años que la filosofía vive ligada a la escritura, porque únicamente por medio de la escritura, a pesar de las advertencias de Platón de que la escritura era la plasmación de la palabra muerta, es posible trascender la temporalidad. El filósofo escribe con la pretensión de que cualquiera pueda leerlo en el futuro y, por tanto, abre la posibilidad de mantener un diálogo ininterrumpido a lo largo de la historia mediante la transmisión escrita. Pero eso que queda escrito, no puede quedar de cualquier manera para el lenguaje de la filosofía. Por ello, Platón en el *Fedro* aludía a una “necesidad

²³⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, “Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales”, en *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*, trad. de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, Tecnos, Madrid, 2014, p. 489.

²³⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, *op. cit.*, pp. 106-107.

logográfica”²³⁹ que obligara a decir las cosas en un orden discursivo aprehensible por el lector. En este diálogo, Sócrates le dice a Fedro que decir las palabras precisas no es tarea fácil. La cuestión de cómo se debe escribir es clave, pues lo escrito tiene que quedar a la altura del arte.²⁴⁰ La filosofía no puede ser dicha de cualquier manera, tiene su propio lenguaje y su propia escritura, y la Nueva Filología, que es una nueva filosofía, reclama una reforma del lenguaje que prepara el buen camino para empezar a filosofar.

La Nueva Filología albergaba dentro de su seno una reforma de la filología. Así se lo exponía Ortega a Curtius en la epístola mencionada: “Se trata pues, inexorablemente de una reforma substancial a que hay que someter la filología y que hace muchos años vengo reclamando, a saber: que es inaceptable considerarla como consistiendo sólo en las técnicas lingüísticas y añejas, antes bien, necesita integrarse con una nueva técnica: *la razón vital o estudio de estructura general de la vida humana*”.²⁴¹

Ortega nunca culminó su exposición de la reforma de una Nueva Filología, más allá de anotar brevemente sus principios constitutivos. Tampoco encontramos en su pensamiento una teoría del lenguaje desarrollada como podemos encontrarla en Humboldt o Wittgenstein, por ejemplo. Sus ideas están diseminadas en sus textos —por medio de metáforas y de cadenas etimológicas. Eran pinceladas que daba mientras iba “de una cosa a otra”. Hay que hacer labor de mineros o, dicho de otro modo, hay que aplicar el propio método de la Nueva Filología para reconstruir qué quiso decir Ortega con este concepto.

La concepción de la Nueva Filología empieza a fraguarse, insisto, con ese nuevo movimiento que da comienzo con la segunda navegación. En la conferencia “Misión del bibliotecario” de 1935 encontramos las primeras reflexiones sobre el decir como hacer del hombre y sobre su carácter incompleto. También en la conferencia que impartió sobre “El hombre y la gente” en Rotterdam en 1936.

En ambas conferencias se presenta una travesía hacia una Teoría del Decir ligada a la cuestión de cómo cabe entender y leer un libro impreso. Frente a lo constitutivo del lenguaje que es el diálogo, qué actitud precisa el lector para enfrentarse a un libro. Ésta

²³⁹ PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos III*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 2016, 264b.

²⁴⁰ *Ibid.*, 271c.

²⁴¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 111.

es la cuestión clave que está en la base de la Nueva Filología. El filósofo sostenía lo siguiente en su conferencia de Rotterdam:

El lenguaje es, por esencia, diálogo y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. Por esta razón el libro, en su evolución milenaria, tiende a convertirse cada vez más en un diálogo oculto. Es preciso que el lector reencuentre su individualidad prevista por el autor y que sienta como si una mano ectoplásmica saliese de entre las líneas y lo palpase, como si quisiera acariciarlo —o bien, muy cortésmente, darle un puñetazo.²⁴²

Las siguientes reflexiones sobre el lenguaje aparecieron en 1937 en “Miseria y esplendor de la traducción” y en la carta a Curtius de 1938 donde Ortega abogó por un estudio del lenguaje desde la filosofía. Sin embargo, su primera expresión explícita no llegó hasta la conferencia que impartió durante su exilio en Argentina en 1939, “Meditación del pueblo joven”, en la que aventuró los principios de una Nueva Filología. A partir de ese momento, las reflexiones en torno a la lingüística y a la configuración del concepto de Nueva Filología aparecieron con mayor cadencia en sus escritos, como en *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]* en Buenos Aires, en el prospecto del “Instituto de Humanidades” (1948), en el que demandaba una investigación más radical para la lingüística que llamó “Teoría del Decir”, en “Goethe sin Weimar” (1949), texto en que mencionaba subrepticamente el principio fundacional de la Nueva Filología, en *Velázquez* (1950) y en “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier” (1942). En estos dos últimos textos señalaba cuáles eran los principios que constituyen esa Nueva Filología.

Sin embargo, las tres contribuciones que arrojan mayor claridad al concepto son “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”²⁴³ de 1946, el curso de *El hombre*

²⁴² “El hombre y la gente. [Conferencia en Rotterdam]”, IX, p. 204.

²⁴³ Este texto ha sido calificado por Tomás Domingo como el más hermenéutico de Ortega por sus reflexiones sobre el lenguaje vinculadas a los elementos propios detectados en la traducción. Leer como traducir son faenas utópicas porque son acciones humanas que deben interpretarse a la luz del contexto (Véase TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáez, Editorial Tébar, Madrid, 2005, pp. 398-399).

y la gente de 1949 que impartió en el recién fundado Instituto de Humanidades y la carta a Curtius de 1938. Sus cursos sobre *El hombre y la gente* son los más significativos para trazar su teoría lingüística. Por ello, es preciso señalar que, aunque el texto de referencia para cualquier lector pueda ser el curso del Instituto de Humanidades, esas ideas que allí presentó Ortega ya las había expuesto diez años antes e incluso ya estaban anunciadas incipientemente trece años antes. No obstante, el concepto “Nueva Filología” o la formulación de su principio vertebrador no aparecieron en estas conferencias de la primera década de su segunda navegación, pero sí en el curso del 49.

En estos escritos, mientras iba de una cosa a otra y mientras hablaba de otras cuestiones, aparecía la preocupación por el lenguaje y su vinculación con la filosofía, e intercalaba la exposición de los principios de una Nueva Filología, que nunca terminaba de concluir. Los principios de la Nueva Filología formaban parte de un proyecto de mayor envergadura, “Aurora de la razón histórica”,²⁴⁴ uno de los grandes libros filosóficos que nunca llegó a escribir. El 30 de enero de 1937 le escribía a su traductora alemana Helene Weyl una carta en la que le anunciaba los cuatro capítulos que formarían parte de este libro:

Todo ello da una primera y tosca expresión a un conjunto sistemático de ideas que constituye el segundo capítulo de *Aurora*, el cual quedaría integrado por cuatro, a saber:

- 1.º “Aurora de la razón histórica.” (Desarrollo en su plenitud de lo anticipado en “Historia como sistema”.)
- 2.º “Ideas y creencias.” (En que va lo dicho en el ensayo así titulado más su secuencia en “mundos interiores”.)

²⁴⁴ John T. Graham explicaba que la filosofía de Ortega, siguiendo la de Friedrich Schlegel, es trina: es una filosofía de la vida, una filosofía de la historia y una filosofía de lo social, que incluye una filosofía del lenguaje. Su principio de la “unidad en la pluralidad” se daría sobre el sello de la que hubiera sido su obra más importante, *Aurora de la razón histórica*. Escribía Graham: “his ‘system’ was ‘life’ in three dimensions: personal, historical and collective. That system signified: first, his philosophy of life; second, his theory of history; and, third, his sociology, which happened to include part of what was ultimately meant to become his philosophy of language as a ‘New Philology’. As a whole, his ‘system’ was a ‘hermeneutical circle’ of thinking, in which any one field or dimension involved and informed the others reciprocally” (JOHN T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of historical Reason”*, University of Missouri Press, Columbia, 1997, p. X).

- 3.º “Principios de una Nueva Filología.”
- 4.º “El método de las generaciones.”

Estos cuatro capítulos estaban interrelacionados, en perfecta sistematicidad, pues uno llevaba al otro: de la necesidad de analizar históricamente todos los modos humanos a la técnica necesaria para pensar la realidad histórica de la vida de cada cual en su coyuntura variable por medio del método que imponía el concepto central de la razón histórica, el método de las generaciones.

Por eso, seguía escribiendo en esa carta que “este radicalismo que hace ver todo lo humano como función de una época impone una Nueva Filología como técnica de la historia que permita pensar la realidad humana en su variabilidad y circunstancialidad. Esta técnica, en fin, adquiere su último instrumento concreto en el método riguroso que, bien entendida, representa la idea de las generaciones”.²⁴⁵

Martín señala en *La tradición velada* que los primeros escritos sobre el lenguaje son de los años 20 y se sitúan dentro del marco de la razón vital en tanto que la lengua es un ingrediente esencial de la vida humana. En esta primera incursión descubre, por un lado, que las palabras no significan aisladamente, sino que están inmersas en un sistema de relaciones y, por otra parte, que ese sistema es un organismo expresivo.²⁴⁶

En *Las Atlántidas* (1924) se aventuró a dar una definición de qué era el lenguaje, que fue matizando, a medida que su filosofía se desarrolló y maduró, hasta llegar a la formulación de la Nueva Filología. Exponía que “cada vocablo es un pedazo del gran organismo expresivo del lenguaje, que no se ha formado sumando a una palabra otra, sino al revés, por la proliferación de un núcleo complejo, es decir, de un lenguaje ya completo. En lo viviente es el todo antes que las partes, y éstas sólo viven mientras se hallan juntas en el todo”.²⁴⁷

En “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), Ortega escribía que el cuerpo o la carne es la exteriorización de nuestra intimidad, una intimidad que está latente y sólo es expresable mediante el cuerpo patente. La vida de cada cual es un conjunto de

²⁴⁵ *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, ed. de Gesine Märten, *op. cit.*, p. 197.

²⁴⁶ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista, op. cit.*, p. 295.

²⁴⁷ *Las Atlántidas*, III, p. 758.

expresiones que por medio de la carne o del gesto, como veremos más adelante, y del lenguaje, se patentizan. La carne vislumbra la intimidad humana, que, según el filósofo, necesita ser expresada, en última instancia, por medio de la expresión lingüística. En este ensayo Ortega relaciona la necesidad expresiva con la idea de patencia y latencia, ambas fundamentales para entender cómo se construye el concepto y que constituyen dos notas esenciales de la filosofía orteguiana.

Lo importante de la expresión es que hay que ir más allá y adentrarse en el dentro. Dicho de otro modo, hay que volver al texto y reobrar en él, no sirve con quedarse pasivo antes las palabras. “La palabra que oímos no es más que un ruido; [...] lo que se entiende de la palabra no es su sonido, que sólo se oye; lo que se entiende es el sentido o significado que ella expresa, que ella representa. Nos induce, pues, la palabra humildemente a que la desdeñemos a ella y penetremos lo antes posible en la idea que ella significa”.²⁴⁸ El gesto o la expresión del cuerpo será una característica de esta Nueva Filología. “La carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico”.²⁴⁹ Martín también señala que “Fraseología y sinceridad” (1925) es un ensayo relevante en su construcción de una lingüística, pues aparece una idea que desarrollará más adelante: el estancamiento del lenguaje, dicho de otro modo, que el lenguaje devenga en uso.

Como el lenguaje está estrechamente vinculado a la expresión y a la circunstancia de ese cuerpo que dice al que llamamos vida, Ortega entendió el lenguaje como *enérgeia*. El suelo con el que Ortega pensó para llegar a formular el proyecto de una Nueva Filología fue el que asentó Humboldt con sus estudios sobre el lenguaje. La idea del lenguaje como un organismo expresivo o gestual la encontró en Humboldt, que entendió el lenguaje como un órgano arraigado directamente en la corporalidad del ser humano. Para el alemán, la lengua era dinámica, se producía en tanto que se daba el acto del habla, por tanto, cada individuo o, en palabras orteguianas, cada vida es creadora de lenguaje.²⁵⁰ Humboldt no consideraba a las lenguas como meras masas de

²⁴⁸ “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, en *El Espectador VII*, II, p. 681.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 683.

²⁵⁰ Señala Martín a este respecto que para Humboldt la nación crea la lengua por medio del individuo y esta lengua es una *Weltanschauung* de esa nación. El lenguaje “es una emanación del espíritu de una nación concreta, es la expresión externa de una ‘forma interior’ que

signos usuales, porque entonces el lenguaje estaría muerto, es decir, sería *érgon* pero no *enérgeia*. Para Humboldt el lenguaje tiene una clara dimensión pragmática porque es una actividad que se desarrolla hacia fuera y que depende del ámbito de comunidad que posibilita la comunicación. Ortega también consideró su Nueva Filología en su aplicación pragmática, pues su metodología sólo puede llevarse a cabo en tanto que se tiene en cuenta el contexto del dicente. Humboldt rescató, y Ortega retomó, la importancia de la expresividad del lenguaje como fuerza interior creadora. Por ello nuestro filósofo insistió en que el gesto, la expresión, es importante en el decir, pues es la representación corpórea del preciso instante en que se entabla el diálogo.

Cuando nos adentremos en las características constitutivas de la Nueva Filología veremos que Ortega consideraba que el decir es el hacer de un ser humano anclado a su realidad y a su circunstancia (lenguaje y quehacer están vinculados desde el origen en la filosofía vital de Ortega, como hace constar en el mito del origen del hombre). Cada decir es una acción determinada y particular hacia un oyente y hay que adentrarse en él con esta óptica naciente o emergente. De ahí que la forma de la Nueva Filología se dé bajo el sello de la *enérgeia* aristotélica. Humboldt ya había hecho notar esta necesidad de movimiento que tiene el lenguaje y Ortega era consciente de ello. Para Humboldt, el lenguaje es una actividad que se construye sobre una base de comprensibilidad común a los hablantes, lo que Ortega llamaría los usos y tópicos de la lengua, esto es, lo que el oyente supone de lo que nuestra habla silencia porque la situación o la circunstancia le permite dilucidarlo dado que la lengua es común a los hablantes de la misma.

Escribía Ortega en sus “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” en 1946 que el lenguaje consistía “en una previa retracción y como ascetismo del decir que acompaña toda su génesis, su organización y su desarrollo. Porque claro es que la lengua no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose, quiero decir, naciendo”.²⁵¹ El lenguaje está siempre haciéndose y deshaciéndose, en constante *enérgeia*. Cada sociedad selecciona aquello que cabe decir y renuncia a una parte del decir que presupone en el diálogo. Y en tanto que los pensamientos quedan apresados por la tinta en el papel, la única manera de leer en condiciones lo que quedó dicho por medio de la

comporta, a su vez, una concepción peculiar del mundo, una cosmovisión” (*La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista, op. cit.*, p. 308).

²⁵¹ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 733.

escritura es revivirlo como acción de un hombre hacia otro, esto es, hacer renacer el diálogo que lleva dentro de sí lo escrito. Esto, que para Ortega será la esencia de la Nueva Filología, ya lo había detectado Humboldt en su libro *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, publicado en 1836.

Escribía Humboldt:

El lenguaje, considerado en su verdadera esencia, es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. La lengua misma no es una obra (*érgon*) sino una actividad (*enérgia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética. Pues ella es el siempre reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la idea.²⁵²

Esta idea de que la escritura es un decir cadavérico, momificado y parálítico también la destacó Ortega en “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” y la puso de manifiesto gracias al *Fedro*, en el que Platón manifestaba un desprecio por la palabra escrita en favor del diálogo. La ausencia del dicente nos deja la palabra descoyuntada.²⁵³ Sin embargo, recordemos que este diálogo se habla de una “necesidad logográfica”. Esto es, puestos a dejar constancia por escrito de nuestros pensamientos, escribamos apropiadamente y de acuerdo con la exigencia de entablar un diálogo vivo. De modo que, tanto para Ortega como para Humboldt, la lengua no es un producto estático y ya hecho.

Escribía Humboldt que “sólo en el individuo obtiene el lenguaje su determinación última. Al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta diferencia se extiende como las ondas en el agua [...] Por eso toda

²⁵² WILHELM VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual en la humanidad*, trad. de Ana Agud, Antrophos, Barcelona, 1990, pp. 64-65.

²⁵³ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 741.

comprensión es siempre al mismo tiempo una incomprensión”.²⁵⁴ Esta idea humboldtiana de una porción de incomprensión inherente al lenguaje, la matizó Ortega añadiendo que el lenguaje estaba limitado por dos condiciones que imponía el silencio, pero que no desarrollaré en este punto, sino que sólo mencionaré: la inefabilidad y lo inefado. En “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” Ortega mencionaba a Humboldt como “el hombre que acaso haya tenido la mayor sensibilidad para la realidad ‘lenguaje’”, con el fin de mostrar que sus palabras son suficientes para entender estas limitaciones. Según Humboldt —señalaba Ortega— en la gramática hay una parte expresamente significada y otra que hay que añadir. Continuaba citando de Humboldt que en toda lengua el contexto tenía que auxiliar a la gramática,²⁵⁵ porque “bajo la forma del lenguaje no debe entenderse tan sólo la llamada forma gramatical”.²⁵⁶

El lenguaje, para Humboldt, se liga a la estética y a la antropología: a la estética en tanto que se pregunta si lo bello es susceptible de ser expresado mediante conceptos; y a la antropología porque es consciente de que el vínculo entre la dimensión individual y social del hombre se da por medio del lenguaje y de que la palabra configura la forma de nuestro mundo exterior. Por ello, para Humboldt la pluralidad de lenguas es el reflejo de las distintas perspectivas del mundo. Para Ortega se daba algo similar no sólo con las lenguas, que serían un reflejo de la perspectiva social de una comunidad, sino también con la vida de cada cual, cuyo pensamiento se articula mediante determinados conceptos que ha formado a través de un lenguaje, pues cada vida es una perspectiva particular y única del mundo.²⁵⁷ Para el filósofo español el lenguaje es un uso social, de qué tipo de uso se trate es algo que veremos más adelante. Ferdinand de Saussure también sostuvo que el lenguaje tenía un lado individual y un lado social inseparables uno del otro.²⁵⁸

²⁵⁴ WILHELM VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual en la humanidad*, op. cit., p. 98.

²⁵⁵ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 734.

²⁵⁶ WILHELM VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el Desarrollo espiritual en la humanidad*, op. cit., p. 68.

²⁵⁷ Véase al respecto de la “perspectiva” el primer artículo de *El Espectador I*, “Verdad y perspectiva”, II, p. 159.

²⁵⁸ FERDINAND DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 24.

Otra de las fuentes de las que bebió Ortega para formular su Nueva Filología y su concepción de la traducción fue el filósofo Friedrich Schleiermacher, conocido como el padre de la hermenéutica moderna, y su obra *Sobre los diferentes modos de traducción* (1813). Schleiermacher propuso una teoría hermenéutica basada en el imperativo de entender el texto tan bien como el autor y después mejor que el autor mismo. Para realizar esta tarea apuntó a la necesidad de conocer el contexto social y lingüístico en el que se produce el acto comunicativo para su comprensión. Cada investigador debía adentrarse en el contexto social y en la vida de autor para comprender su pensamiento. La Nueva Filología bebió directamente de esta idea, pues Ortega también sostuvo que la verdadera comprensión provenía de tomar el texto *in statu nascendi*, es decir, como el fruto de alguien concreto en un contexto histórico determinado, sólo de este modo se llegaba a aprehender todo lo que el texto llevaba latente. La hermenéutica de Schleiermacher, como la que Ortega esbozó, pretendió comprender los textos y el diálogo entre hablantes no sólo recuperando el momento naciente en que fueron escritos, sino también escudriñando el contexto histórico-vital y lingüístico. De ahí que el método de la razón histórica sea fundamental para el análisis de la Nueva Filología.

No obstante, conviene matizar que esta labor es utópica. No es posible examinar pormenorizadamente un contexto cada vez que decidimos entablar un diálogo con otro. Son los presupuestos comunes a los hablantes, eso que más adelante llamaremos uso, lo que nos permite entendernos y hablar al y con el otro, que es en última instancia, el propósito del lenguaje: comunicar nuestros pensamientos a los otros. En la conferencia del 36 en Rotterdam Ortega advertía que el lenguaje es, esencialmente, voluntad de salir de la soledad de uno mismo al encuentro con otros: “La existencia del lenguaje y su ejercicio implican un profundo anhelo, una ardiente voluntad en el hombre de comunicarse con los demás, de salir de sí mismos e inyectarse en el otro, y viceversa de absorber al otro y recibirlo en nuestro interior”.²⁵⁹

En “Miseria y esplendor de la traducción”, Ortega se apoyaba en Schleiermacher para argumentar en qué debía consistir la buena traducción:

²⁵⁹ “El hombre y la gente. [Conferencia en Rotterdam]”, IX, p. 203.

Es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones.²⁶⁰

Para Ortega, la clave de la buena traducción, de la que hablaremos detenidamente a propósito de la contraposición entre hablar y callar, era la claridad. No se trataba de presentar un texto bello literariamente, sino fácil y claro de leer, aunque precisara de un gran aparato de notas a pie de página, pues el lector debía ser capaz, gracias a ese aparato de claridad, de transmigrar dentro de la vida del autor. Por tanto, la verdadera y buena traducción no sólo podía traducir lo dicho, sino que también debía traducir lo silenciado.

LAS IMÁGENES DE SU MENTE SE TRANSFORMARON EN PALABRAS. DOS MITOS DEL ORIGEN: EL MITO DEL LENGUAJE Y EL MITO DEL HOMBRE. LA FUNCIÓN DE LA TÉCNICA.

El mito es un recurso literario al que Ortega recurrió en constantes ocasiones para ahondar en una idea más profunda a la que sólo podía llegar mediante el lenguaje metafórico, porque la metáfora arroja mayor claridad sobre la realidad que cualquier otro lenguaje.

En el origen fue el mito. Origen y mito son dos palabras que van unidas, parece como si el logos no pudiera proyectar una imagen lo suficientemente clara para dar cuenta del origen y entonces recurre al mito. Los presocráticos asentaron el logos en el suelo del *mythos*. El mito es un lenguaje que permite expresar verdades que escapan al entendimiento, por esto mismo Platón proyectó la metáfora del acceso al conocimiento por medio de una imagen mítica, la de la caverna. El mito va un paso más allá de la capacidad explicativa que tiene la razón, pero no explica, sino que insinúa lo que está

²⁶⁰ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 721.

oculto incitando a la imaginación, a la capacidad fantástica de cada hombre, porque la fantasía, ya lo decía Ortega, es el órgano de más poderosa creación. Éste era el motivo por el cual nuestro quehacer debía consistir en proyectarnos hacia el futuro, esto es, en usar de nuestra capacidad fantástica para imaginar nuestro yo hacia el porvenir. El mito es metáfora clarificadora porque recurre a la imaginación.

Ortega nos hablaba de un mito del hombre *allende* la técnica para dar cuenta del origen del lenguaje. En 1951 Ortega fue invitado, junto con Heidegger, a un Coloquio en Darmstadt donde se reunieron arquitectos y técnicos de renombre para asentar las bases de una nueva configuración del espacio tras la II Guerra Mundial. Heidegger pronunció una conferencia titulada “Bauen, Wohnen, Denken”,²⁶¹ en la que sostuvo que la única manera posible de habitar la tierra era pensar. Con la técnica se corría el riesgo de la deshumanización y, por ende, de que el hombre ya no supiera estar en la tierra, estar en el ser (*Da-sein*), porque la técnica, para el filósofo alemán, desarraigaba al hombre de la tierra. Ortega también habló de la técnica, pero a través de un mito, el mito del origen del hombre, o como él lo llamó “El mito del hombre *allende* la técnica”. Heidegger veía en la técnica un mal y una perdición; por el contrario, Ortega veía un aparato que facilitaba, es más, posibilitaba, la vida humana. La técnica se articulaba para ambos desde dos perspectivas diferentes, pues los terrores que Europa había experimentado en la última década todavía eran demasiado recientes. Para Ortega esa técnica tan necesaria para la supervivencia del hombre no se podía dar desligada de la *humanitas*, esto es, de la humanización que hacemos de la técnica, pues ésta sirve al hombre en tanto que no es aparato desalmado. Frente a un Heidegger escéptico, Ortega insistía en la importancia de vincular la *humanitas* a la *téchne*.

Unos años antes, en 1946, Heidegger enviaba una carta a Jean Beaufret, la célebre *Brief über den Humanismus*, en la que se preguntaba qué había sucedido con la *humanitas*, cuál era la responsabilidad de la cultura, con su literatura, ciencia, arte música y filosofía, en la guerra que había condenado a la humanidad a la más absoluta barbarie de destruirse unos a otros.

²⁶¹ Véase MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

Si volvemos al mito orteguiano, Martín afirma que el mito del origen del lenguaje, que tiene su reescritura en términos lingüísticos en la lección XI del curso de 1949 de *El hombre y la gente*, es la reescritura del mito del origen del hombre.²⁶² Hay un estrecho vínculo entre ambos mitos, porque ese primer hombre que descubre un mundo rico en su interior, tiene la necesidad de comunicarlo y, por tanto, precisa de la lengua. Tendremos que ver qué papel juega la técnica en ambos mitos, porque no debemos olvidar que Ortega vincula la técnica a esa capacidad imaginativa, en tanto que aparato ortopédico que alivia la enfermedad que padece el hombre frente al resto de animales. ¿No es el lenguaje una creación ortopédica y, por tanto, técnica para comunicar las imágenes de nuestra mente? Creación ortopédica porque el lenguaje, siguiendo la idea que Ortega sostenía en “Miseria y esplendor de la traducción”, es insuficiente.

Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien; esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas: ya el hablar de física empieza a ser equívoco o insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que éstos, más humanos, más “reales”, va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusionismo.²⁶³

Usar de la lengua es ilusorio, no obstante necesario, ya que nunca vamos a poder decir todo lo que queremos decir y para decir algunas pocas cosas, habrá que silenciar muchas otras.

Si hacemos ejercicio de razón histórica, nos encontramos que este mito que nos contaba Ortega muestra tres ideas fundamentales:

1. Desde un punto de vista natural, el ser humano es un animal enfermo que sobrevive de pura casualidad, pues la naturaleza le resulta insuficiente.²⁶⁴ Por ello, se

²⁶² FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 310.

²⁶³ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 715.

²⁶⁴ Antonio Diéguez y Javier Zamora señalan en su introducción a “Meditación de la técnica” que Ortega forzaría la teoría evolucionista de Darwin con su afirmación de que el ser humano no se

crea una sobrenaturaleza con ayuda de la técnica. Nietzsche también calificó al hombre, en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, de animal enfermo porque vive abocado hacia el futuro y por tanto experimenta un deseo siempre insatisfecho y no saciado.²⁶⁵ Ortega, que se apoyaría en esta idea de Nietzsche, también sostenía en ese mito del origen del hombre que éste es un ser insatisfecho precisamente porque no está adaptado al mundo natural y necesita edificarse uno a su medida. Años más tarde, en el primer capítulo de *Geistesgeschichte der Technik (Historia del espíritu de la técnica)*, Hans Blumenberg, quizás retomando esta línea de pensamiento expuesta, hacía notar que “desde una perspectiva biológica, el ser humano ha entrado en el escenario del mundo como un ser deficientemente equipado y adaptado y ha tenido que desarrollar, desde el principio, para su autoafirmación y para asegurarse la satisfacción de sus necesidades, una serie de medios auxiliares, a base de instrumentos y procedimientos técnicos”.²⁶⁶ Insistía en la tesis de que el hombre era un animal naturalmente enfermo y apuntaba a la necesidad de la técnica, tal y como hizo Ortega, para su subsistencia y posteriormente su comodidad en el mundo.

2. El hombre puede crear esta sobrenaturaleza porque tiene la capacidad de ensimismarse, esto es, de meterse dentro de sí y hacerse representaciones del mundo gracias a la potencia fantástica que alberga su mente. No es, por tanto, como el resto de los animales que viven en perpetua alteración, pues su condición de existencia no se da

caracteriza por adaptarse al medio, sino que es el gran inadaptado, pues no encuentra su medio en ninguna parte y, por ello, transforma el medio en el que se encuentra (véase ANTONIO DIÉGUEZ Y JAVIER ZAMORA, “Ortega, filósofo de la técnica”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 14).

²⁶⁵ “Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda, —es *el* animal enfermo: ¿de dónde viene eso? Es cierto que él se ha atrevido a más, que ha innovado, ha porfiado, ha desafiado al destino más que a todos los demás animales juntos: él, que ha hecho consigo mismo grandes experimentos; él, el descontento, el que nunca tiene bastante, que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses, —él, el siempre invicto, el eternamente futuro, el que ya no encuentra reposo ante el apremio de su propia fuerza, de tal manera que el futuro en todo momento le corroe sin compasión como un aguijón en la carne: un animal tan valiente y tan dotado ¿cómo no iba a ser también el más expuesto al peligro, el que entre todos los animales enfermos más tiempo y más a fondo está enfermo?” (FRIEDRICH NIETZSCHE, “De la genealogía de la moral”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, op. cit., p. 530).

²⁶⁶ HANS BLUMENBERG, *Historia del espíritu de la técnica*, trad. de Pedro Madrugal, Pre-Textos, Valencia, 2013, p. 35.

hacia fuera, sino que de repente se encuentra extrañado con lo que le rodea y metido dentro de sí mismo. El hombre es un animal cuya fantasía está tan enormemente desarrollada que tiene un mundo interior repleto de imágenes o fantasmagorías que necesita comunicar. El hombre se inventa su vida y la llama vida humana. Al inventársela, se la hace y se vuelve novelista de sí mismo, expresaba Ortega en “Meditación de la técnica”, pues su vida se convierte en una obra de su imaginación.²⁶⁷ El hombre es el único animal que dirige su mirada hacia un dentro y no sólo porque tiene esta capacidad fantástica, sino también porque tiene memoria, esto es, capacidad de recordar aquello que su mente proyecta y, dado que recuerda, es capaz de elegir o más bien está forzado a elegir entre las diversas imágenes que encuentra en su mundo interior.

Puede que el mayor ejercicio de memoria que haya legado la historia de la literatura universal sea *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust.²⁶⁸ Las siete partes en las que se divide su novela son un intento genuino de satisfacer el ansia comunicativa que produce el recuerdo de todas las fantasías que alberga una mente.

Si el hombre es capaz de recordar y, por tanto, de tener memoria no sólo de sus experiencias pasadas y de las experiencias de toda la humanidad, en tanto que lo histórico forma parte de nosotros en la medida en que lo hacemos propio, sino que también tiene la capacidad de recordar aquello que imagina y proyecta en su interior, irremediabilmente siente la necesidad de expresar, de decir, de gesticular e incluso de escribir aquello que recuerda haber visto. Primero siente la necesidad de usar el lenguaje para decir sus imágenes fantásticas y posteriormente sentirá la necesidad de dejar por escrito lo que vio para que otros lo memoricen y hagan uso de ese saber. De modo que fantasía, memoria y logos están estrechamente vinculados. Si logos parece una palabra de difícil traducción, puede entenderse como expresión lingüística elaborada y racional.

²⁶⁷ “Meditación de la técnica”, V, p. 567. La metáfora que Ortega usa para describir al hombre como novelista de sí mismo nos obliga a situarnos en la perspectiva de la razón histórica para hacernos cargo de esa vida novelada.

²⁶⁸ En un estudio mío profundizo en la perspectiva del recuerdo, el olvido y la memoria desde las reflexiones que Ortega tiene sobre la novela a partir del legado proustiano, pues para nuestro filósofo Proust fue el modelo de lo que tenía que ser la novela moderna. Véase ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, “La perspectiva del recuerdo: Proust desde Ortega”, *Alfinge. Revista de filología*, n.º 31 (2019), pp. 9-29.

Sin embargo, no le es dado al hombre la posibilidad de realizar todas las proyecciones que alberga su mente, es imperativo que elija y, por tanto, que elija bien, con inteligencia. Por ello, el hombre es por fuerza libre. La vida humana o sobrenaturalidad que el hombre se inventa nace constantemente de una disyuntiva: la necesaria y forzosa elección entre los límites de facilidades y dificultades que impone su circunstancia y una fantasía desbocada. En la medida en que elija unos proyectos y no otros, operará el olvido, pues es el único mecanismo que permite seguir imaginando y, por tanto, pensando.

Ortega decía que “el hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro toda la historia”,²⁶⁹ por eso insistía en mantener esa idea de que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”.²⁷⁰ Evidentemente esto era una exageración, no es que el hombre no sea natural, sino que su principal y más importante rasgo es ser histórico y cultural, porque el hombre es el heredero de la historia de la humanidad. El hombre vive desde su pasado y necesita contar con él precisamente porque le es inevitable. La memoria permite al hombre proyectar desde su presente una futura imagen de sí mismo para su realización y la puede proyectar no sólo porque cuenta con el pasado, sino también porque es capaz de fantasear.

En la segunda consideración intempestiva de Nietzsche, “De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida. Consideración intempestiva II” (1874), se afirmaba que el olvido era el fármaco que necesitaba el hombre para luchar contra la enfermedad histórica, pues la incapacidad para olvidar condenaría al hombre a percibir el devenir y dejaría de creer hasta en su propio ser.²⁷¹

La memoria, ese contar con el pasado y narrarlo con la razón histórica, que permite al hombre imaginarse y hacerse su vida, también posibilita, no sólo usar de la lengua para expresar nuestras fantasmagorías, nuestras ideas, opiniones o pensamientos, sino recordar conceptos y volver a su raíz para decir con propiedad. Lo

²⁶⁹ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal...*, IX, p. 1347.

²⁷⁰ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 73.

²⁷¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Consideración intempestiva II”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, op. cit., p. 708.

esencial en la expresión, para Ortega, es volver al origen de la palabra, esto es, hacer etimología.

3. El hombre tiene necesidad de decir su mundo interior, no de hablar, pues esta actividad viene de fuera y el decir es un acto genuino y originario que aflora de un dentro. El hombre —afirmaba Ortega en *El hombre y la gente*— es el Diciente, en mayúsculas, precisamente porque es el que tiene cosas que decir. El lenguaje, que es un hacer del hombre, saca a la luz lo latente que se halla en el dentro, es decir, es expresión del mundo fantástico que alberga el hombre en sí mismo, lo hace presente. El lenguaje es, entonces, la técnica que permite al animal enfermo hacer presente a otros animales enfermos, en compresencia, las fantasías que alberga su mente. La técnica, que es un aparato ortopédico, auxilia al hombre para que pueda habitar un mundo en el que no sea un animal enfermo.²⁷² ¿No es acaso la literatura una técnica?, ¿y las imágenes, símbolos o la pintura, fruto de la imaginación del hombre, no son asimismo técnica?

La relación de la técnica con las expresiones artísticas es estrecha. Ortega, que quiso componer una filosofía total que abarcara todas las sensibilidades apoyándose en el método que proponía la razón vital-histórica, escribió varios trabajos sobre el problema del arte y su des-humanización o des-realización.²⁷³ La nueva sensibilidad estética que Ortega proponía presentaba el arte como una producción humana con autonomía y con su dimensión de realidad. El arte nuevo no representa, copia o mimetiza la realidad, sino que crea una nueva. Es más, la realidad sólo podía estar presente en el arte en su forma desrealizada y para ello hacía uso de la metáfora, el aparato des-realizador por antonomasia. En este sentido, en el arte nuevo se daba una deshumanización, no porque se alejara de lo humano, sino porque hacía uso de la técnica para estilizar la obra y des-realizar. En literatura, Ortega señaló a Proust como el

²⁷² Diéguez y Zamora señalan que “la técnica es, pues, la expresión práctica de las ideas que el ser humano forja para transformar su mundo exterior, su circunstancia, desde la experiencia que le proporciona el conocimiento del mundo mismo, pero también desde la sabiduría y la fantasía que emana del mundo interior que también se ha creado” (ANTONIO DIÉGUEZ Y JAVIER ZAMORA, “Ortega, filósofo de la técnica”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensismismamiento y alteración*, op. cit., p. 15).

²⁷³ Eve Giustiniani escribe que “el arte consiste al contrario en crear ‘continentes irreales’, ‘nuevos objetos’, que se presentan a nosotros realizándose, en su ‘ejecutividad’. La obra de arte no es una imagen, sino una presencia, ‘la absoluta presencia’, que nos pone en relación con lo real en un modo distinto al acostumbrado” (EVE FOURMONT GIUSTINIANI, “Ortega y las artes. Una estética raciovitalista”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 299).

ejemplo de arte nuevo que había sido capaz de eliminar, por medio de una técnica impecable, todo rasgo de tema de su obra.²⁷⁴ Para el filósofo, la esencia de la obra de arte no radicaba en lo humano, sino en su estilo técnico. Estilizar implicaba desrealizar y, por tanto, deshumanizar.²⁷⁵ El arte nuevo es un verdadero esfuerzo *poiético* sólo en tanto que usa de la técnica metafórica para crear una realidad nueva.

En las pinturas rupestres, que servían para advertir de peligros o para informar de las bonanzas de una tierra o incluso para dar cuenta del mundo a otros hombres, en el uso de la escritura primero como transmisora de mensajes cortos y después para crear las más bellas obras de la literatura universal, en la propia articulación vocal y gestual de la palabra, o en la creación de utensilios para labrar la tierra, desplazarse, o vestirse, en todo ello opera la técnica. Una técnica que, con el paso del tiempo y a medida que el hombre ha necesitado crear mayores comodidades para su existencia en un mundo que no le es natural, se ha ido desarrollando y perfeccionando con la pretensión de satisfacer una máxima que Ortega advirtió claramente en su curso de 1933 “¿Qué es la técnica?”, impartido en la Universidad Internacional de Verano en Santander: la técnica es el esfuerzo que hacemos para ahorrar esfuerzo. El hombre es un ser técnico porque aprovecha los momentos de ensimismamiento en los que su imaginación cabalga libremente para forjarse ideas sobre el mundo y planear su acción futura en la circunstancia. De este modo, el hombre humaniza el mundo.²⁷⁶

²⁷⁴ Véase el ensayo que publicó sobre Proust titulado “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” en 1923 en la revista francesa *La Nouvelle Revue Française* con motivo de un homenaje al novelista por su fallecimiento (*El Espectador VIII*, II, p. 790). Este homenaje, que se publicó en enero de ese mismo año, apenas dos meses después del fallecimiento del novelista, se compuso de 65 aportaciones tanto de pensadores y escritores franceses como extranjeros. Entre ellos destacan la poetisa Anna de Noailles, Robert Proust, el hermano menor de Marcel Proust, el editor Gaston Gallimard, el poeta y cineasta Jean Cocteau, el poeta Paul Valéry, el escritor y crítico literario Charles du Bos, el filólogo y crítico literario Ernst Robert Curtius, el crítico literario Benjamin Crémieux y el propio Ortega. En 1925 dedicó un capítulo de *Ideas sobre la novela* a la escritura de Proust, que calificó de morosa y retardataria. Véase el apartado “Dostoyevski y Proust”, III, pp. 890-893: “En Proust la morosidad, la lentitud llega a su extremo y casi se convierte en una serie de planos estáticos, sin movimiento alguno, sin progreso ni tensión. Su lectura nos convence de que la medida de la lentitud conveniente se ha traspasado. La trama queda casi anulada y se borra el postrer resto de interés dramático. La novela queda así reducida a pura descripción inmóvil, y exagerado con exclusivismo el carácter difuso, atmosférico, sin acción concreta que es, en efecto, esencial al género” (*Ideas sobre la novela*, III, p. 893).

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 300.

²⁷⁶ “Meditación de la técnica”, V, p. 537.

Blumenberg también sostendrá que “la tecnificación se muestra, de forma paradigmática, como el proceso en el que el ser humano se descarga de trabajos, que ahora exigen su esfuerzo una sola vez”.²⁷⁷ La tesis que Ortega sostenía de que el hombre no habría sobrevivido sin ese aparato ortopédico que es la técnica y que, además, sólo es posible hacerse cargo de ella con la razón histórica, fue sostenida por Blumenberg desde dos enfoques: la técnica es un fenómeno específicamente humano porque la tecnicidad está enraizada en la naturaleza misma del hombre (el *homo sapiens* como *homo faber* primigeniamente) y también es un fenómeno histórico.²⁷⁸

A pesar de que ambos filósofos conciben la técnica como una parte constitutiva del hombre, Blumenberg no se hace eco de Ortega, no aparece una sola referencia a la “Meditación de la técnica”. El esfuerzo que ahorramos gracias a la técnica que señalaba Ortega es la misma idea que apuntaba Blumenberg con la descarga de trabajo que posibilita el desarrollo técnico. Antonio Lastra señala que esta ausencia de Ortega en la reflexión blumenberguiana se debe a una tarea previa de “despensamiento” sin la cual no es posible escribir una historia del espíritu de la técnica.²⁷⁹ Recordemos que des-pensar o Zer-denker fue la palabra que usó Ortega en defensa de Heidegger durante el Coloquio de Darmstadt, cuando el filósofo alemán fue acusado por el auditorio, cuya formación era científico-técnica, de haber entrado en terrenos ajenos a la filosofía. Ortega les dijo que el buen Dios necesita al *despensador* para que el resto de animales no se duerman. El filósofo es el único que vuelve a pensar todo, que se posiciona en el origen y empieza de nuevo, por ello su tarea es constitutivamente de des-pensamiento.

El espíritu técnico ha estado presente en el hombre desde el momento mismo en el que este imagina un mundo distinto al natural que satisface sus deseos. La técnica ha sido parte constitutiva de la realidad del ser humano, pero fue a lo largo del siglo XIX cuando gran parte de la humanidad se benefició de ella en su vida cotidiana gracias a la revolución industrial. Por ello, Blumenberg señalaba que la técnica fue el elemento constitutivo de la Edad Moderna²⁸⁰ y que la legitimación de la técnica era la condición

²⁷⁷ HANS BLUMENBERG, *Historia del espíritu de la técnica*, op. cit., p. 51.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁷⁹ ANTONIO LASTRA, reseña del libro *Historia del espíritu de la técnica*, en *Revista de Libros de la Torre del Virrey*, n.º 3 (2014/1), en línea.

²⁸⁰ HANS BLUMENBERG, *Historia del espíritu de la técnica*, op. cit., p. 108.

indispensable para legitimar la modernidad (se puede trazar un vínculo entre sus dos obras *Historia del espíritu de la técnica* y *La legitimación de la Edad Moderna* a partir de esta idea).

Que la técnica haya sido parte constitutiva del ser humano no significa, señalaba Ortega, que la técnica sea un hacer del hombre para satisfacer necesidades. “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción”.²⁸¹ Dado que al hombre no le preocupa estar sin más en el mundo, sino estar bien, la técnica, desde antaño, ha sido producción de lo superfluo; el hombre es *a nativitate* un ser creador de lo superfluo para obtener su bienestar. Sin embargo, quiere obtenerlo empleando el menor esfuerzo posible y para ello interviene la técnica, porque “la misión inicial de la técnica es ésta: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo”.²⁸²

El hombre es un ser técnico porque es que-hacer y la creación de lenguaje responde a esta necesidad de crear un mundo más habitable por el hombre en el que, por medio de la palabra, nos hagamos compresentes unos a otros. Un claro ejemplo de cómo la técnica y la lingüística colaboran juntas para ahorrar tiempo del hombre es la traducción. La genialidad de la traducción está en que no tenemos que aprender todas las lenguas para poder leer a Platón, Maquiavelo, Rousseau o Kant. En la traducción hay todo un procedimiento técnico que permite entender ese concepto que Platón escribió en griego y nosotros leemos en español. Esto estará estrechamente vinculado con la metodología de la Nueva Filología, en la que la simple técnica de sustituir unos símbolos por otros no será suficiente para entender un texto, esto es, para entender qué dijo o pensó un autor, sino que habrá que ir un paso más allá o más bien un paso más hacia lo profundo y examinar el contexto histórico-vital del autor.

²⁸¹ “Meditación de la técnica”, V, p. 558.

²⁸² *Ibid.*, p. 574. Es interesante caer en la cuenta de cómo Ortega se apoya en la etimología de dos conceptos fundamentales para entender qué hace exactamente la técnica: el *otium* para el antiguo, nuestro ocio, no supone un suspender el hacer, no es un tiempo vacante, esto es, vacío, sino que era el momento en el que el individuo se ocupaba de educarse en las ciencias y en las artes y de participar en la vida pública; el sistema de anclajes que posibilitaba el *otium* lo llamaban *nec-otium*, nuestro negocio, que claramente tenía un carácter negativo, pues radicaba en el mal uso de ese tiempo de educación.

La estructura gramatical de nuestros idiomas también es fruto de la técnica, una técnica que se ha ido perfeccionando con el paso del tiempo y, sin embargo, usar de la lengua para decir todo lo que alberga nuestra mente sigue siendo “ejercicio utópico”. De hecho, hay lenguajes que son mejor comunicadores que otros.

Es más, el ejercicio mismo de trasladar nuestros pensamientos en palabras es ya una traducción y en ese proceso se pierde algo, porque optamos por decir unas cosas y silenciar otras, por eso Ortega decía que el lenguaje era insuficiente. Es necesaria una técnica muy perfeccionada para expresar los pensamientos más humanos y abstractos en palabras, de ahí que sólo unos pocos, los buenos poetas, puedan lograrlo.

La técnica en el lenguaje que posibilita traducir no sólo nuestros pensamientos en palabras sino incluso leer los pensamientos de otros, plantea un interrogante que puede resumirse en el título de la famosa película de Sofia Coppola: *Lost in translation*. El estilo en el lenguaje, que no deja de ser una técnica, sale al encuentro de ese “sentirse perdido” entre palabras para arrojar claridad en el discurso y hacerse entender. De esto Ortega sabía bastante, por eso su filosofía está marcada por un claro estilo que roza constantemente los límites entre la buena literatura y la filosofía, porque esta última consigue superar los momentos de oscuridad en los que el lenguaje deja al lector u oyente entre palabras esotéricas con la claridad metafórica.

LA ARTICULACIÓN DEL CONCEPTO DE VIDA EN LA NUEVA FILOLOGÍA

En el preámbulo de la primera lección del curso que Ortega impartió en 1928 en Buenos Aires, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, pormenorizó las categorías de la vida a partir de la idea de la vida como realidad radical. Que el lenguaje es una necesidad íntima del hombre por comunicar su mundo interior es una idea que puso Ortega de manifiesto por medio de su mito del hombre. El lenguaje es indisociable de la vida, emerge de la profundidad de esta y en un contexto o un ahora determinado que hay que considerar. La preocupación filosófica por dar cuenta de la vida posibilitó que Ortega reparara en la cuestión sobre el origen del lenguaje y en su importancia para la actividad filosófica. La reforma lingüística que proponía requería de una nueva técnica, su hacer no podía consistir tan sólo en técnicas lingüísticas. Esta Nueva

Filología tenía que estructurarse dentro de la razón vital, en tanto que esta razón sí daba cuenta de la vida humana en su circunstancialidad, variabilidad y particularidad.²⁸³

Es en esta época, en torno a 1928-1930, cuando Ortega descubría que la vida de cada cual es la realidad a partir de la cual se descubren el resto de realidades y, por tanto, asentaba en ella el punto de partida de una nueva filosofía que apellidó Nueva Filología. Antes de nombrar los atributos que Ortega atribuyó a la vida para entender la vertebración de la Nueva Filología a partir de esta realidad primera, dejemos que la reflexión parta de la siguiente sentencia: “Todo lo que vive, vive ahora y sólo desde un ‘ahora’ se vive”.²⁸⁴ Dos notas constitutivas son importantes en esta frase: la vida y el ahora o, más bien, el tiempo. No es baladí que para hablar de esa extraña realidad que llamamos vida tengamos que recurrir a la temporalidad, porque aquélla se da en un tiempo concreto dentro del devenir histórico. ¿Pero desde qué tiempo se da o se proyecta esa vida? Porque tiempos hay tres y el de nuestra vida ocurre en el presente, en ese “ahora”, no obstante carga a sus espaldas con un pasado y se anticipa hacia el pretérito, de modo que ese presente se compone principalmente de pasado y de lo que hacemos para seguir viviendo en el futuro. La Nueva Filología precisamente pondrá el acento en la necesidad de reparar en ese “ahora” de la vida del diciente o escribiente, porque el lenguaje y la escritura del mismo es un hacer del hombre, un hacer que tiene su encuadre en un momento histórico y vital determinado.

La vida tiene para Ortega algo de intempestivo, al igual que lo tiene el lenguaje en tanto que es emanación de una vida concreta. Por eso, a lo largo de la historia se puede rastrear una persecución de la escritura, porque esas palabras revolucionarias que se decían en una época de *minimum* de filosofía atentaban contra la estabilidad social por ser intempestivas. Escribía Ortega que la vida tenía un gesto dramático porque vivir era hallarse arrojado en un mundo incanjeable, decía que “tenía algo de pistoletazo que nos

²⁸³ Ortega le escribía esto mismo a Curtius en la carta mencionada de 1938 e insistía en que la razón vital era manca sin razón histórica. La razón vital, que analizaría la estructura general de la vida humana, sólo podía completar el contenido de dicha estructura, sólo podría dar cuenta de “mi” vida por medio de la narración de la razón histórica. En la metodología de ambas razones, que son en el fondo la misma, como ha señalado Javier Zamora, se despliega la técnica de la Nueva Filología. De modo que vida, historia y lenguaje son tres categorías inseparables (Véase la obra ya citada de JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*).

²⁸⁴ *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, p. 38.

es disparado a quemarropa”. Pero que la vida sea dramática no significa que sea trágica, porque frente al drama de hallarse náufrago, Ortega antepuso la mirada jovial del quehacer.

Ésta es la primera categoría esencial de esa primera realidad que llamamos vida. La vida es un problema que tenemos que resolver, es un descubrir qué hacer en cada momento y esta tarea se presenta bajo el sello de la apertura, porque nunca estará hecha del todo, sino que la vida es un ir haciéndose, es un *faciendum*. He aquí la segunda categoría: estamos forzados a elegir nuestro quehacer de entre las posibilidades que hallamos en nuestra circunstancia, porque nuestra vida no se da desligada de ese mundo en el que nos encontramos. Precisamente porque elegimos qué ser, el futuro se presenta como una posibilidad siempre abierta y en constante hacer. Por tanto, la vida como elección es la tercera categoría. En tanto que estamos forzados a elegir nuestra vida, también estamos condenados a dirigir nuestra mirada hacia el futuro. Ésta es la cuarta categoría de la realidad radical, la vida es futurición porque la vida es una actividad que se realiza hacia delante. Pero ¿cómo elegir o, más bien, cómo elegir bien nuestro ser, nuestra vida? Ortega sostenía, y ésta sería la quinta categoría, que somos un sistema de preferencias que emanan en nuestro corazón, de modo que buscamos aquello que preferimos y desdeñamos el resto. Entonces si nuestra vida consiste en la elección de un quehacer determinado acorde a nuestras preferencias que proyectamos hacia el futuro y que permita la realización de nuestro auténtico ser, será fundamental para su realización contar con el pasado y actuar desde el presente, desde nuestra actualidad,²⁸⁵ porque la vida es historia. Dado que somos seres históricos, nuestra vida se compone de una dosis inexorable de fatalidad, la sexta categoría, a la que se opone la ineludible libertad de tener que decidir frente a ella. La última categoría tiene que ver con un concepto del que Ortega manifestó sentirse deudor de Heidegger, el concepto de cura o cuidado, *Sorge*. La vida es preocupación, esto es, es un ocuparse por anticipado de nuestro hacer. Una vida despreocupada no sólo es una vida vacía porque carece de quehacer, sino que además es movida por las corrientes sociales vigentes, es decir, por los usos, costumbres y tópicos que operan en ese tiempo.

²⁸⁵ Es evidente que Ortega no desvincula razón vital de razón histórica, muy al contrario, pensar la vida obliga a tener en cuenta la historia; más bien transitamos de una a otra en constante transfusión.

Para que el método que el mecanismo de la Nueva Filología pone en marcha sea efectivo, tenemos que averiguar cuál fue el quehacer de esa vida que estamos aprehendiendo por medio de su escritura. La preocupación por el lenguaje y su propuesta de una reforma lingüística nacieron de haber comprendido que la lengua es acción hacia o *enérgeia* precisamente por su vinculación con la vida. La Nueva Filología va a reclamar una atención al lenguaje, y, por tanto, al lenguaje por medio del cual se vertebra la filosofía, dinámico, en constante movimiento, como un que-hacer, porque su comprensión de aquellas ideas transmitidas mediante el lenguaje depende de dos factores interrelacionados: el tiempo, circunstancia o contexto, el aquí y el ahora; y la vida.

LA NUEVA FILOLOGÍA, UN PROCEDIMIENTO FUNDAMENTAL DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Vida e historia se dan al unísono en el hombre. Esta afirmación, que puede ser discutible, está presente, sin embargo, en la filosofía que Ortega consolidó a partir de la segunda navegación. La razón histórica se vuelve un tema constante a partir de 1930 y la preocupación por la dimensión práctica de la historia, la verdaderamente útil para la vida, la vinculó a su preocupación por la realidad radical, de la que emana la filosofía y el lenguaje. La razón histórica no es un concepto que aparezca en el pensamiento tardío de Ortega, ni tampoco aparece desvinculada de la razón vital que Ortega demandaba como superación de la razón pura kantiana en *El tema de nuestro tiempo* (1923). La idea de una razón que aunara lo vital e histórico del hombre para comprenderlo en la concreta posición que ocupa en el mundo ya la había anunciado en *El tema de nuestro tiempo* (1923), cuando puso de relieve el movimiento de las generaciones, en *Las Atlántidas* (1924) o en “El sentido histórico” (1924), entre otros ensayos. En este último texto dejaba claro que lo esencial era encontrar una razón que diera cuenta del sentido histórico de la vida: “la razón queda incompleta si se reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico”.²⁸⁶

²⁸⁶ “El sentido histórico”, III, p. 698.

No es mi propósito dar cuenta del origen de este concepto.²⁸⁷ La filosofía de la razón vital nace ya impregnada de razón histórica, porque la vida del hombre sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser analizada con la perspectiva de la vida humana.²⁸⁸ Ferrater Mora señalaba que el mejor método para apresar la vida humana era la razón histórica porque su método era narrativo.²⁸⁹ Es más, la razón vital es histórica porque la vida humana está orientada hacia el futuro. La categoría esencial de la vida, —el quehacer—, se entrelaza con otra de las categorías fundamentales de la historia, —la temporalidad—, que Ortega enmarcó bajo el concepto de “generación”. En “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia” Ortega advertía que la realidad humana tenía una consistencia histórica.²⁹⁰ Esta razón histórico-vital era inseparable del lenguaje, porque todo pensamiento humano se expresa por medio de conceptos, de palabras, usa de la lengua. Aquí es donde entra en juego la Nueva Filología, en tanto que procedimiento de la razón histórica para dar cuenta de la vida del hombre y del espíritu de una época por medio del análisis de conceptos. Las creencias, una de las categorías fundamentales de la razón histórica, son fruto de la articulación

²⁸⁷ Para una buena genealogía de la razón histórica en la obra y el pensamiento del filósofo puede consultarse el artículo de JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset, op. cit.*, pp. 91-120.

Hay muchos detractores de esta tesis según la cual vida e historia están vinculadas desde los primeros escritos de Ortega, tal y como demuestra Zamora Bonilla u otros como HOWARD N. TUTTLE (*The Dawn of historical reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1994, pp. 208 y ss.). Hay quienes creen que el desarrollo de la razón histórica está vinculado al encuentro con los textos de Dilthey en 1929, donde la *Erlebnis* tiene ese carácter temporal e histórico. Si bien es cierto que Ortega no usa con propiedad en todas las ocasiones los términos de razón vital y razón histórica, el desarrollo de ambas se da al unísono, de la realidad radical a la historia y viceversa, porque sólo a la luz de la historia puede ser aprehendida conceptualmente esa vida.

²⁸⁸ JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset, op. cit.*, pp. 97-98.

²⁸⁹ JOSÉ FERRATER MORA, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958, p. 17.

²⁹⁰ “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, VI, p. 22.

El profesor Howard N. Tuttle, que dedica un libro a la aurora de la razón histórica en Dilthey, Heidegger y Ortega, sostiene que la vocación de la razón vital estriba en interpretar la vida humana en sus circunstancias, dicho de otro modo, “it is the present vocation of vital reason to re-think the radical reality of human life in historical circumstances”. Es decir, que la razón vital no puede entenderse ni desligarse de la razón histórica y viceversa, porque la historicidad es la característica más importante de lo humano. (Véase HOWARD N. TUTTLE, *The Dawn of historical reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 205).

lingüística. La Nueva Filología señala precisamente en su proceder que los conceptos tienen historia, que se asientan sobre las faldas del uso social y que para entender los conceptos en su historia hay que recurrir a las etimologías, porque esas etimologías, que son fruto de un decir concreto, dan lugar a una determinada realidad. Pero no adelantemos la narración de esta historia y volvamos al inicio.

La razón histórico-vital, me permito vincular ambas en esta aportación, aparece con el gallo matutino que canta una nueva aurora, la de una nueva razón que superará la razón idealista, para la cual el ser es un ente estático y hay que aprehenderlo a partir de unas categorías inmutables. Jesús Conill llamará a la nueva aurora de la razón orteguiana junto a la nueva razón nietzscheana “aurora de la razón impura”.²⁹¹ Es innegable cuán deudora es la filosofía de Ortega de las lecturas de Nietzsche, desde la buena filología que practicaba, siguiendo al maestro alemán, hasta la impronta de poderío vital y jovial que florece en su filosofía. Ortega también tomó el término de “aurora” para anunciar un nuevo tipo de razón, como hizo Nietzsche. Ese gran libro que no había conseguido dar a luz, “Aurora de la razón histórica” (1935), no sólo contenía un desarrollo de las categorías esenciales de esa razón, sino que tendría que haber sido una respuesta a la crisis filosófica, a la crisis de creencias de su tiempo. Sólo por medio de la narración de las creencias en las que la vida y el espíritu de una sociedad se asientan es posible comprender las crisis históricas y enfrentarse al dramático destino del hombre que es seguir viviendo. El tercer capítulo de este libro filosófico, como ya dije, estaba dedicado precisamente a unos “Principios de Nueva Filología”. Para narrar la vida de los hombres no bastaba con posicionarse en una perspectiva determinada, la de la razón vital, ni tampoco bastaba con atisbar las creencias de un tiempo y sus momentos de duda, sino que también era necesario considerar el momento naciente del lenguaje. Había que considerar la dinamicidad y ocasionalidad de los conceptos, pues toda palabra, para Ortega, adquiriría verdadero sentido en el momento en que era dicha. Este tercer capítulo se habría dedicado a analizar el carácter histórico-contextual y vital del lenguaje, anticipándose así a posteriores filosofías contextualistas, como la historia conceptual o la hermenéutica.

²⁹¹ JESÚS CONILL, “Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset”, *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, vol. 7, n.º 1 (2015), p. 6.

Nietzsche, como señala Conill en su artículo, también criticará la razón idealista en su *Morgenröthe* en favor de una razón con carácter vital y perspectivista.²⁹² Esto resuena por todas partes en Ortega. La nueva razón de Nietzsche bebía de la transvaloración de los valores y la de Ortega bebía del carácter dramático de la vida, es decir, de eso *que hacemos y nos pasa*. Eso que nos va pasando es historia. La clave para entender esta simbiosis entre razón vital e histórica creo que está, aunque quizás embrionariamente, en *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Esa circunstancia que hay que salvar para salvarnos a nosotros mismos es ya historia y para salvarla hay que vivificarla, hay que volver a ella no con la mera reconstrucción de los hechos, sino con la dinamicidad que ofrece entender la historia desde la vida,²⁹³ porque el pasado, precisamente porque ha pasado, sigue existiendo para nosotros y nos muestra su vigencia.

Digo que la clave está aquí porque en “Aurora de la razón histórica” Ortega define con propiedad estas dos partes constitutivas y esenciales de la realidad.

Esa extraña realidad —la vida humana— no es una cosa física ni una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos sino eso que nos pasa. [...] Nos pasa esto *porque* o *en vista* de que nos pasa esto otro y, en última instancia, porque nos pasa querer vivir. [...] La estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales, como ésta: el hombre al vivir *está* siempre en alguna creencia referente a lo que le rodea y a sí mismo. Dicho de otro modo: se vive siempre *desde* ciertas creencias.²⁹⁴

²⁹² *Ibid.*, p. 3.

²⁹³ Algunos investigadores han sostenido que existe una conexión entre la concepción de la historia de Ortega y la teoría pragmatista a partir de la noción de experiencia y de la consideración de la temporalidad pragmática que entiende el futuro que ya se conoce como una manifestación de algo que ya es pasado. Véase el artículo de MARNIE BINDER, “La teoría pragmatista de la historia en José Ortega y Gasset”, en *Meditaciones orteguianas*, *op. cit.*, pp. 225-253.

²⁹⁴ “Aurora de la razón histórica”, V, pp. 372-373.

La estructura de la vida es individual, sin embargo, hay una estructura formal de la vida que se asienta en una firme estructura de creencias. Por tanto, la razón vital necesita de la razón histórica y ambas son la superación de la razón pura idealista que la Modernidad había sostenido desde Descartes. El hombre necesitaba de la revelación de una razón que sustituyera la insuficiente razón físico-matemática moderna, pues ésta había fracasado en su intento de comprender los problemas humanos al pretender buscar un ser fijo, “su naturaleza”, en las cosas. El ser del hombre es dinámico, es aristotélicamente *energía*, no-*eleático*, es, como ingeniosamente señaló Ortega, el hombre paleolítico, Pericles y también Charles Chaplin, porque el hombre nunca es un primer hombre, sino que comienza a existir a una determinada altura del tiempo. Dicho de otro modo, en la serie dialéctica de las experiencias pasadas se revela la *gründliche Erfahrung* del ser humano y sobre estas experiencias se va haciendo, de modo que lo único accesible al conocimiento del hombre es la narración de su pasado. El pasado nos sigue pasando a nosotros en tanto que lo revivimos y de esto da cuenta la razón histórica, del ser en la forma de haber sido. “Que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia”, porque lo determinante en el hombre es su historia y para comprender lo humano hay que narrar su pasado desde unas categorías que se entrelazan y complementan con las categorías de la razón vital.²⁹⁵ Por eso la razón histórica es una razón narrativa, porque, como advierte Zamora, “todo lo histórico aparece dentro de la estructura general de la vida y en el flujo de lo universal”.²⁹⁶ Sólo posicionándose el

²⁹⁵ Al respecto Tuttle advierte que la vida es una narración en tanto que biografía y drama: “historical reason is that thinking which comprehends historicity as the defining element of human life; that human life must therefore be understood through narration as biography and drama” (HOWARD N. TUTTLE, *The Dawn of historical reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, op. cit., p. 210). En la propia obra que Ortega va componiendo a lo largo del exilio encontramos ejemplos de razón histórica, que, sólo atendiendo a ellos desde la Nueva Filología, descubren toda su intención filosófica. En los textos que escribe sobre Vives o sobre Cicerón, por ejemplo, asistimos al drama de una vida narrado para contar otro drama que se esconde entre líneas, el drama de la vida del propio filósofo, porque toda vida es jeroglífico y hay que des-velar las ruinas de esa vida desde dentro, desde su propia historia.

²⁹⁶ JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 116.

hombre desde la razón histórica puede salvar la circunstancia y *por ende* salvar su vida.²⁹⁷

Los matices de esta idea orteguiana tienen reminiscencias nietzscheanas. El filósofo alemán, siguiendo la idea de Goethe de que el valor del conocimiento residía en estimular la vida, afirmaba que el valor y utilidad de la historia estaba en servir a los fines de la vida:

Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida.²⁹⁸

La razón histórica, cuya misión radica en conocer el mundo de creencias vigentes con el que se encuentra cada generación para entender qué tipo de vida predominó y qué pasó o, dicho de otro modo, para analizar qué había de variable (el mundo de convicciones) y de constante en la realidad histórica, adquirió varios nombres durante el desarrollo de la obra orteguiana:²⁹⁹ en 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, la llamó “metahistoria” y, en 1928, “historiología”. Los tres conceptos venían a decir lo mismo: frente al cronicón de los hechos o descripción de datos que sostenía la teoría de la historia imperante de Leopold von Ranke, Ortega apostaba por una construcción de los hechos desde la *alétheia*. La historiología era un descubrimiento de realidades que tenía

²⁹⁷ Como Jean- Claude Lévêque ha señalado, la razón histórica es el instrumento apropiado para comprender la complejidad de la vida y este es su punto de unión. “La ragione storica è un approfondimento ed una specificazione della ragione vitale; è, potremmo dire, la ragione vitale applicata alla storicità costitutiva dell’essere umano” (JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE, *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Turín, 2008, p. 38).

²⁹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Consideración intempestiva II”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, op. cit., pp. 705-706.

²⁹⁹ Sobre la pretensión de construir un sistema de la razón histórica en Ortega puede consultarse el libro ya citado de JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE, *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*.

que partir de la realidad misma.³⁰⁰ Es más, la historiología o razón histórica defendía la idea de una historia que no tenía que ser entendida cíclicamente, es decir, la historia no tenía una lógica interna que obligaba a que los sucesos se fueran sucediendo y cumpliendo siguiendo una lógica circular, desde su nacimiento hasta su muerte, como sostenía Hegel o también Maquiavelo, que se apoyó en Cicerón para exponer que los tres regímenes políticos rectos eran susceptibles de degenerar cíclicamente en los otros tres regímenes desviados. Esta teoría de la sucesión cíclica de los regímenes políticos en la historia fue formulada por Platón, Aristóteles y Polibio, y con ella ponía de manifiesto que todo régimen tiende a degenerarse. La razón histórica pretendía entender los sucesos que habían pasado en su contexto y no como una especie de profecía que debía cumplirse en la historia. La historiología rompía con esa vieja creencia de que el proceso lógico intemporal de la historia obligaba a que cada nuevo acontecimiento naciera por fuerza lógica del antecedente. Esta historiología, que es metahistoria, es a la historia lo que la metafísica es a la física.³⁰¹

Las reflexiones que Ortega presenta de la historiología en oposición a la *Filosofía de la Historia* de Hegel son interesantes para entender la dimensión que podía aportar la razón histórica a la comprensión de la realidad humana frente a una razón científica anquilosada. Graham señala que Ortega identificó su inacabada “Aurora de la razón histórica” como su doctrina historiológica y “Origen de la filosofía” como una operación historiológica.³⁰² Este último ensayo es un ejercicio historiológico que se adentra en los orígenes de la filosofía, porque la operación historiológica, decía Ortega, es reconstrucción de los cimientos, como la Nueva Filología es reconstrucción etimológica en el contexto. Por eso, la reforma del lenguaje que proponía Ortega era una pieza esencial dentro del ejercicio metódico de la historiología, porque el suelo de creencias en el que vivimos y los conceptos con los que pensamos y configuramos el mundo y nuestra representación de él están mediados por la lengua.

³⁰⁰ “La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, V, p. 239.

³⁰¹ “La historiología”, VIII, p. 22.

³⁰² JOHN T. GRAHAM, *Theory of history in Ortega y Gasset. “The dawn of historical reason”*, op. cit., p. 168.

La historiología, que es la técnica de la razón histórica porque manifiesta el logos³⁰³ —no en sentido hegeliano— de la historia, se encargaba de estudiar la estructura de la realidad histórica con las categorías y los conceptos de la historia, esto es, a partir de un posicionamiento perspectivista y contextual en el mundo, con el fin de encontrar modelos constantes y universales que trasciendan la contingencia humana. De modo que lo generalizable no era la vida individual, sino la vida colectiva. La historiología apuntaba a una concepción hermenéutica de la historia que daba cuenta de la variación de la estructura objetiva de la vida humana atendiendo al concepto central de la razón histórica, la generación.

“La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología” (1928) fue un ensayo que Ortega compuso con la pretensión de que fuera el primer ejemplar de una *Biblioteca de Historiología* que nacía de la insatisfacción que el filósofo había sentido al leer todos los libros de historia. Hasta el momento, la historia había sido una investigación de datos y archivo; sin embargo, ésta no era la estructura de la realidad histórica. Escribía Ortega que “la realidad histórica está en cada momento constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables o constantes. Estas constantes del hecho o realidad histórica son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori* no depende de la variación de los datos históricos”.³⁰⁴ Por tanto, el tema principal de esta disciplina historiológica era determinar ese núcleo categórico, dicho de otro modo, tenía que construir lo que de constante y *a priori* había en la realidad histórica. A pesar de que lo histórico se nos presenta en su forma de cambio y variación en el tiempo, pues su primer aspecto es el movimiento, detrás de ese movimiento contingente que va pasando, existe una estructura que lo posibilita. Sólo reconociendo y estudiando esto la historia deja de ser cronicón de los hechos y es historiología, esto es, una verdadera ciencia empírica que es capaz de ver lo constante en

³⁰³ Debe entenderse este “logos” en sus tres acepciones, era razón primordialmente, pero también lenguaje o palabra o *verbum* y, por tanto, estructura lingüística y estudio. Entiéndase este “logos” no en un sentido hegeliano, esto es, como una razón u orden que debe cumplirse de forma absoluta en el desarrollo histórico, sino como una herramienta de narración del pasado en tanto que se dan unas categorías conceptuales que, pese a su variabilidad, son constantes. Para Ortega, en modo alguno el desarrollo de la historia es una profecía autocumplida, pero sí consideraba que era posible una ciencia o razón histórica en tanto que era posible narrar estas categorías conceptuales que son constantes.

³⁰⁴ “La historiología”, VIII, p. 21.

lo variable y no muestra la historia como resultado de un movimiento lógico que tenía que pasarle necesariamente al representante de la historia en ese momento, como creyó Hegel.

Para Ortega, lo histórico, que es la vida humana individual y social, se componía de variaciones (el cambio generacional, las creencias que sustentan la vida, los periodos de crisis históricas, los cambios de paradigmas) y de constantes que permitían entender el hecho histórico en su contexto. Estas constantes se fijaban con unas categorías históricas conceptuales. Ortega ejemplificaba esta teoría con un suceso: la muerte de César a manos de Bruto en los idus de marzo no se explica por la contingencia lógica de que “tenía que haber pasado”, sino que sucede porque hay una estructura invariable que hace posible ese hecho, pues jamás hubiera acontecido si esa realidad histórica no estuviera impregnada de conceptos tales como Estado, tradición o revolución. Apliquemos su ejercicio a la época de Ortega: la II Guerra Mundial aconteció porque la estructura constante que la hizo posible era nacionalista, imperialista y los estados eran liberales; en su variabilidad contaba con la presencia de líderes carismáticos, por ejemplo.

Por tanto, “la historiología no es una reflexión metodológica sobre la historia *rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica”.³⁰⁵ La estructura ontológica y radical de esa realidad histórica se compone de dos dimensiones: mi vida y la circunstancia. Ortega escribía que la mayor parte de nuestra vida acontece en el encuentro con otras vidas que me reconocen y reconozco en una relación de convivencia social. En el convivir se ve completado el vivir individual. A esta convivencia Ortega la llamó interindividual. Esa vida interindividual con otros y la vida de cada cual en su porción individual se encuentra con un tercer tipo de vida, la vida anónima, que es colectiva y que ejerce presiones en todos los órdenes de las otras cosas. Esa vida que trasciende la perspectiva interindividual y que constituye también la realidad del hombre es la vida social. Dicho de otro modo, los usos y la opinión pública, que son como un ente incorpóreo, que son todos y nadie determinado y que son lo que “se” dice o “se” hace, en suma, que son, como dijo en 1939, la gente, se imponen a nuestra actuación hasta el punto de no saber dónde empieza el yo y dónde

³⁰⁵ “La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, V, p. 245.

termina lo social. A su vez, la vida social es incompleta, pues está en incesante cambio, fluyendo desde el pretérito que carga a sus espaldas hacia un futuro todavía por hacer en el marco de la articulación generacional. Esta vida interindividual que bebe de la social y viceversa, que se asienta en un contexto cargando con su pasado para dirigirse hacia el futuro es, para Ortega, en sentido estricto la vida o realidad histórica, objeto de estudio de la historiología.

En *Historia como sistema* encontramos un desarrollo más pormenorizado de la imperiosa necesidad que tiene el hombre de comprender su vida desde la razón histórica. Este libro se publicaba en español en 1941 junto a *Del Imperio romano*, bajo el sello de las ediciones de la Editorial Revista de Occidente, sin embargo, como era usual en muchos de sus libros,³⁰⁶ había visto la luz años atrás en su traducción inglesa *History as a System* en 1935. Su aportación se incluyó en el volumen *Philosophy and history. Essays presented to Ernst Cassirer* que homenajeaba al filósofo alemán. Previamente había aparecido en gran parte como una serie de prensa en 1934-35 y en la revista de Zúrich *Neue Schweizer Rundschau*.

Para su exposición, Ortega recurre primero a pormenorizar en qué consiste la vida como realidad radical, porque para hablar de la historicidad del hombre hay que ponerse en la perspectiva de la realidad radical, es decir, para entender el mundo en su historicidad hay que situarse en la razón vital. Éste es el ejercicio que llevó a cabo Ortega. La vida consiste en tener que ejecutar un determinado quehacer, aquel que es nuestra vocación y destino, con la orientación que ofrecen las creencias en las que estamos, y siempre en lucha con ellas. Primero hemos de saber a qué nos atenemos para poder “hacer nuestra vida”, puesto que el ser humano no es un ser natural, ni tampoco espiritual, no es *res* o sustancia, sino drama. Al hombre no le es dado hecho su ser, sino

³⁰⁶ Hay toda una ecdótica al respecto, todavía por investigar, en relación a cómo se editaron sus obras, cómo se adaptaron para otro público y cómo tuvieron una mejor acogida en tierras extranjeras que en la circunstancia para la que fueron pensadas. Reparar en el lector que tiene en mente el escritor es relevante para entender sus textos y esto ya es un ejercicio de Nueva Filología. En esos años sus libros y ensayos se publicaban antes traducidos que en español. Así sucede con *Estudios sobre el amor*, que apareció primero en su traducción alemana en 1933 (*Über die Liebe. Meditationen*), aunque esta primera edición recogía artículos publicados en prensa en español, o el artículo “Aurora de la razón histórica” que se publicó en alemán en 1935 como “Morgenröte der geschichtlichen Vernunft” y en inglés en 1936 como “The Dawn of Historical Reason”. Entre unas traducciones y otras quizás algo de lo dicho se perdía y quizá por eso Ortega se preguntó en 1937 si la traducción era posible o era mera quimera.

que tiene que ir haciéndoselo en gerundio, es *faciendum*, es un “peregrino del ser”, un “sustancial inmigrante”. Dicho de otro modo, “el hombre va siendo todo eso y lo va des- siendo, sustancial peregrino del ser, sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo, sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión”.³⁰⁷

Como la vida es drama que acontece, es decir, varía, esa realidad se compone tanto de posibilidades de ser como de lo que ya hemos efectivamente sido, esto es, de pasado, de nuestras experiencias pasadas y de las experiencias pasadas de la sociedad en la que se vive en tanto que asumidas de forma más o menos consciente por cada uno de nosotros. El pasado se acumula en nuestra memoria y compone parte de nuestra realidad, por eso es urgente una razón histórica que se encargue de narrar eso que fuimos para comprender nuestro presente y orientar nuestro futuro. “La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*”,³⁰⁸ sostenía Ortega. Su tarea, como razón *a posteriori*, es aclarar la realidad humana y para ello despliega su sistema articulado en tres categorías: las generaciones o la cuestión de la temporalidad, el análisis de las ideas y creencias que dominan cada tiempo y las crisis históricas.³⁰⁹

³⁰⁷ “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 454.

³⁰⁸ El lenguaje es un componente fundamental para dar razón histórica de la vida, porque la construcción de nuestro mundo o realidad es lingüística, pensamos e ideamos desde determinadas categorías conceptuales y sintácticas. Dicho esto, para contar la historia del hombre y la historia de una sociedad, por ejemplo, en nuestra actualidad, para contar la historia de la pandemia, habría que narrar la historia de su lengua también. Dicho de otro modo: cómo se adopta un lenguaje eufemístico para construir una realidad ficticia y alejada de la verdad, como “nueva normalidad”, “distancia social” o “restricción de la movilidad”. La literatura distópica está plagada de ejemplos en los que el uso del lenguaje no sólo construye otra realidad, sino que marca las reglas de dominación y de poder. Véase por ejemplo *1984* de Orwell y su concepto de “neolengua”, que pretendía reducir las palabras del diccionario para limitar la capacidad de pensamiento. La neolengua crea otros relatos distintos a la realidad, que para Ortega era una y alcanzable. La Nueva Filología permitiría arrojar un poco de luz en estos relatos creados por medio de la razón histórica.

³⁰⁹ Jaime de Salas señala que en esta época, en la que Ortega estaba escribiendo *En torno a Galileo*, “Ideas y creencias”, los cursos de la razón histórica, *El hombre y la gente* o *La idea de principio en Leibniz...*, su filosofía se vierte como una aplicación sistemática de conceptos como “crisis”, “razón vital”, “razón histórica”, “generación”, “creencias”, “usos”, “ideas” al desarrollo histórico de la sociedades occidentales (JAIME DE SALAS, “Historicidad y creencia en Ortega y Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, coord. de Jaime de Salas y José María Ariso, Tecnos, Madrid, 2018, p. 177). Me permito añadir a esta tesis del profesor de Salas el concepto de lenguaje, pues la Nueva Filología será un concepto clave,

Los textos paradigmáticos en los que Ortega expuso su concepción de las generaciones son: el primer capítulo de *El tema de nuestro tiempo* y las lecciones cuarta y quinta de *En torno a Galileo*.³¹⁰ Ortega escribía que tan sólo a través de la luz que proyecta la historia pueden entenderse las variaciones que acontecen al espíritu humano o a la sensibilidad vital predominante en un tiempo y estas variaciones decisivas aparecen bajo la forma de la generación. La generación es el concepto más importante de la historia, señalaba en *El tema de nuestro tiempo*, porque la faena de vivir no sólo es individual, sino también colectiva (el hombre tiene que hacerse cargo de su dimensión social para poder realizar su proyecto de vida, pues su existencia tiene irremediablemente lugar en la sociedad). A cada generación le toca decidir entre, o bien recibir lo vivido, con sus valores, instituciones, derecho, usos, etc., y si esto sucede nos encontramos ante épocas cumulativas o épocas de filosofía pacífica, o bien sentir la necesidad de crear nuevas ideas con las que vivir y estas épocas son épocas eliminatorias, combativas, de filosofía beligerante. La dicotomía es clara, o aceptar las creencias que nuestros padres generacionales nos legan o ponerlas en cuestión, dudar de ellas y, por tanto, vivir un tiempo de “crisis histórica” hasta que nuevas ideas vengan a ocupar el lugar de viejas creencias.

Ortega sistematizó este concepto de generación en una división de cinco edades: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. Es importante recordar que el concepto de generación hace referencia a una zona de fechas que se suceden cada quince años. Fundamentalmente la realidad histórica se constituye por la actuación de dos generaciones contemporáneas, pero no coetáneas, una generación que se encuentra en su etapa de gestación de nuevas ideas y polémica con las viejas (de los 30 a los 45 años) y otra generación que está en la etapa de predominio y mando (de los 45 a los 60 años). En la tensión de estas dos generaciones se juega el destino de la historia y por tanto de la vida. La generación de gestación pondrá en cuestión las creencias vigentes de su tiempo

aunque insisto que poco desarrollado, para entender la historia y el futuro de las sociedades y de los hombres.

³¹⁰ Con este último libro, que en muchas ocasiones se ha dicho que no se nombró correctamente y su título más idóneo hubiera sido “En torno a las generaciones” o “Sobre las crisis históricas” —de hecho, existe una edición parcial en 1942 con el título *Esquema de las crisis*—, se empezaba, defiende de Salas, la última categorización de la filosofía que hizo Ortega (JAIME DE SALAS, “Historicidad y creencia en Ortega y en Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, op. cit., p. 177).

o no las pondrá, porque la vida tiene esa apertura de posibilidad y creación, pero, si efectivamente lo hace, todo se tambalea y sobrevienen épocas carentes de fe viva y por consiguiente de crisis, que Ortega entiende no como algo necesariamente crítico sino también como una apertura de posibilidades positivas. En el curso *¿Qué es filosofía?* de 1929, Ortega sostenía que la madurez de una ciencia se vislumbraba en la crisis de sus principios. Por ello “crisis” no era un concepto de connotaciones negativas necesariamente: “No sé por qué solemos entender la palabra ‘crisis’ con un significado triste —crisis no es sino cambio intenso y hondo, puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor”.³¹¹

Las creencias son el concepto clave para entender la realidad radical en la óptica de la razón histórica, porque son el material del que está hecha la vida y el espíritu de un tiempo. La creencia debe ser comprendida como la articulación unitaria de dos dimensiones, la histórica y la vital.³¹² Esto fue lo que demostró Ortega con los textos que escribió sobre Vives, es decir, consideró cuáles eran las creencias dominantes de su tiempo y si éstas estaban en crisis para saber quién fue Vives y cuál fue su vida, porque “no se pude intentar saber lo que de verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó”.³¹³ Como la vida es naufragio y radical inseguridad, el hombre interpreta el mundo y le da forma para asentar unas ideas con las que vivir, que con el tiempo y el uso de las gentes se tornarán creencias. El lenguaje, por ejemplo, es una de estas creencias, quizás la más arraigada en nosotros, porque no ponemos constantemente en cuestión el lenguaje, de lo contrario el diálogo sería imposible. Sin embargo, esa base creencial del lenguaje en ocasiones se cuestiona, entra en duda y, por tanto, en crisis hasta encontrar nuevos conceptos con los que pensar la realidad y

³¹¹ *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 257.

³¹² A este respecto, Beatriz Jarrea señala que la conexión entre esta dimensión vital e histórica de la creencia, como Ortega había expuesto, es la biografía en tanto que narración de la vida. (BEATRIZ LARREA JASPE, “Aproximación a las nociones de ‘ideoma’ y ‘draoma’”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 194). De hecho, el análisis que Ortega hizo de las creencias era simultáneo al desarrollo de sus estudios biográficos sobre Vives, Goethe, Leibniz, Velázquez, Goya o Cicerón.

³¹³ *En torno a Galileo*, VI, p. 409. Tuttle sostiene acertadamente que “we must include under the idea of historical reason not only the descriptive narration of human being, but the forecasting of the forms of human life to which history is tending” (HOWARD N. TUTTLE, *The Dawn of historical reason. The Historicality of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, op. cit., p. 217).

configurar nuestra visión del mundo (piénsese por ejemplo cómo desde hace décadas se intenta un lenguaje más inclusivo en la cuestión de género). Para Ortega dar nombre a las cosas era dar una definición, esto es, una interpretación concreta de la realidad,³¹⁴ la que constituye el tópico, porque nuestras vidas acontecen en este lugar común que se construye lingüísticamente.

Hay una estrecha relación entre certeza y creencia, que varios investigadores han estudiado en el libro *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica* a partir de los conceptos de “certeza” y “creencia” en Wittgenstein y Ortega respectivamente. La certeza en la creencia lingüística está más allá de la duda para Wittgenstein. Podemos cuestionar las creencias vigentes y dudar de ellas, pero en última instancia, no ponemos en duda el lenguaje en el que expresamos la duda, o en palabras wittgensteinianas, no dudamos de las proposiciones que formula la duda. Esta idea entronca perfectamente con el pensamiento orteguiano, porque la duda y su formulación sólo puede darse en el plano del juego lingüístico.

Para ambos, las creencias eran el suelo común sobre el que la humanidad realiza su vida. En Wittgenstein las creencias fundamentales son nuestra imagen del mundo (*Weltbild*), vinculada a lo cultural y a la pertenencia a una comunidad, pero no una *Weltanschauung*, porque Wittgenstein entendió ésta como el modo en que nosotros vemos las cosas. En el párrafo 122 de las *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein sostenía:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos el uso de nuestras palabras *perspicuamente*. —A nuestra gramática le falta perspicuidad. —La representación perspicua facilita la comprensión que consiste efectivamente en que nosotros “veamos las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *conexiones intermedias*.

El concepto de *representación perspicua* es de fundamental importancia para nosotros. Designa nuestra forma de *representación*, el modo como vemos las cosas. (¿Es esto una “cosmovisión”?).³¹⁵

³¹⁴ *En torno a Galileo*, VI, p. 413.

³¹⁵ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Jesús Padilla Gálvez, Trotta, Madrid, 2017, §122.

Weltanschauung es un concepto que acuñó Wilhelm Dilthey en 1914 en su obra póstuma *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, quien comprendió que *Weltanschauung* era un concepto que remitía a unos principios comunes sobre la sociedad, el mundo, y la cultura y sobre los cuales se fundaba la experiencia vital de cada individuo. En este sentido, Ortega sí entendió que nuestras creencias son una *Weltanschauung*, pues son los cimientos que sustentan nuestra vida.³¹⁶ Las creencias son, y específicamente la creencia lingüística, el suelo común que permite la comprensión de nuestros actos y diálogos para alcanzar un mutuo entendimiento.

Ortega sostenía que existían dos formas posibles de cambio vital histórico: cuando algo cambia en nuestro mundo o cuando cambia el mundo. Esto último sucedía cuando el sistema de convicciones heredado ya no era estable y había perdido su carácter de vigencia, produciendo de nuevo una desorientación en el hombre y dejándolo sin saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo. Estos momentos son momentos de crisis histórica, pues no hay fe viva en las convicciones imperantes. Ahora analizaremos cómo se suceden esos tres momentos de la historia que posibilitan el cambio del mundo: de las creencias a la duda o crisis histórica y de la elaboración de nuevas ideas que se convertirán en creencias reinantes. Para que el germen de algo nuevo empiece a brotar en una generación es preciso que haya brotado primero una desconfianza en su fe hacia las creencias establecidas.

En las grandes épocas de crisis históricas hemos asistido a una nueva configuración del mundo con sus creencias propias, que no necesariamente tiene que ser mejor. Piénsese por ejemplo en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. La Modernidad es el resultado de una grave crisis, la que se vivió durante el Renacimiento,³¹⁷ la época de Vives, Montaigne, Maquiavelo o Copérnico, quienes

³¹⁶ M.^a DEL CARMEN PAREDES-MARTÍN, “Creencia, Certeza y forma de vida, en torno a Ortega y Wittgenstein, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica, op. cit.*, p. 167.

³¹⁷ Es bien sabido que el Renacimiento, movimiento que tuvo uno de sus epicentros en Florencia, es un periodo de transición que rompe con el mundo antiguo cuya prolongación fue el cristianismo y que se constituyó sobre ideas humanistas. Frente a las viejas creencias que ya no eran vigentes, se opuso una nueva concepción antropocentrista del hombre. La *humanitas* que recuperó el Renacimiento tiene que ver con ciertos comportamientos humanos que se consideraban ejemplares, siguiendo a Cicerón. Dicho esto, Ortega decía que la primera dimensión de la vida en la que empieza a estabilizarse la fe nueva es en el arte y precisamente esta época está marcada por la aparición de grandes artistas que dirigen sus ojos hacia el

pusieron en cuestión las creencias medievales teocéntricas y posibilitaron una nueva fe, la fe en la razón pura moderna que desarrollarán hombres como Galileo o Descartes. Pero esta creencia moderna en la razón pura científico-matemática también entró en crisis y la duda dio lugar a una nueva cosmovisión. Fue Nietzsche quien, doscientos años más tarde, insistió en la necesidad de devolver la razón y la historia a la vida. Estas creencias que configuran ese nuevo mundo son, en definitiva, la cristalización de los contenidos ideales del nuevo tipo de hombre predominante socialmente.

En 1936 Ortega publicaba el ensayo “Ideas y creencias” en *La Nación*, que más tarde, en 1940, recogería en un libro para su publicación en la editorial argentina Espasa-Calpe. El primer capítulo de texto empezaba con la siguiente distinción: “las ideas se tienen; en las creencias se está”³¹⁸ y para entender la vida de un hombre y el sentido de su tiempo había que averiguar cuáles eran las ideas imperantes básicas, que Ortega llamó creencias. Por eso Ortega distinguió entre ideas-creencia e ideas-ocurrencia. Las primeras constituyen el continente de nuestra vida, son nuestro suelo, las ideas que somos y, precisamente por su carácter radical se confunden con la realidad misma y pierden ese carácter de ideas.³¹⁹ Las creencias son el estrato más profundo de nuestra vida, sin embargo, señala M.^a del Carmen Paredes-Martín que Ortega dejó sin responder si bajo ese estrato no hay un fondo metafísico al que no llegan nuestras creencias.³²⁰ Las ideas, por el contrario, las producimos nosotros, las sostenemos, las propagamos y seríamos capaces de morir por ellas, pero no podemos vivir de ellas, dice Ortega, porque no son un suelo firme sobre el que pensar y vivir. Hay ideas *en* las que nos encontramos y otras ideas *con* las que nos encontramos. Las creencias se dan bajo la forma de la latencia, de “contar con ellas” sin que las pensemos o manifestemos

hombre como Da Vinci, Miguel Ángel, Boticelli, El Greco y un largo etcétera. En sus pinturas están las nuevas ideas germinantes; sin embargo, todavía quedan restos de las viejas y obsoletas creencias que se habían puesto en duda.

³¹⁸ “Ideas y creencias”, V, p. 661.

³¹⁹ Jaime De Salas señala nueve características del concepto de creencia: son representaciones inconscientes, heredadas socialmente, independientes de nuestra voluntad, identificadas con la realidad misma, gozan de nuestra plena confianza, producen la certeza necesaria para la vida práctica, son radicales, son el fundamento de nuestras representaciones y permiten coherencia en nuestra representación de la realidad (JAIME DE SALAS, “Historicidad y creencia en Ortega y en Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica, op. cit.*, p. 174).

³²⁰ M.^a DEL CARMEN PAREDES-MARTÍN, “Creencia, Certeza y forma de vida, en torno a Ortega y Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica, op. cit.*, p. 148.

adherencia hacia ellas, por eso son la base de nuestra vida, son la realidad que nos viene legada de nuestro pasado. Para Ortega, la vida humana se desarrolla sobre una pluralidad de creencias, sobre un “repertorio”, sostenía, que no posee necesariamente una lógica interna, es decir, no son un sistema de ideas, sino que pueden ser contradictorias o inconexas; sin embargo, tienen una articulación vital y, por tanto, unas creencias se apoyan en otras, integrándose. De modo que la vida humana parte de creencias básicas y radicales, que sostienen otras creencias secundarias integrándose y combinándose como si de un organismo se tratase. Su articulación y estructura no es lógica, pero sí vital, “esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias”.³²¹

Las ideas pueden llegar a comportarse como creencias, porque se ha llegado al convencimiento de ellas por uno mismo; sin embargo, no son verdaderas creencias, pues para que lo sean es esencial que sean colectivas. Machado decía en el *Juan de Mairena* que toda creencia era creencia en lo absoluto y que cuando se deja de creer en lo absoluto ya no se cree en nada. A todo lo demás lo llamamos pensar.³²²

Las creencias son el estrato más profundo de nuestra vida, la tierra firme, maravillosa metáfora, que nos sostiene. Por ejemplo, no podemos pretender que los hombres crean en teorías, pues éstas son fruto de un individuo, son, por tanto, ideas. Se pueden sumar a ellas tras comprenderlas y compartirlas, pero no vivirlas como una fe. Las creencias, que son colectivas, que son vigencia social, una especie de fe social y que en ocasiones parece confundirse con la opinión pública, pues ésta aspirará a ser creencia, no necesitan de la adhesión individual, sino que, queramos o no, tenemos que contar con ellas, aunque nuestra fe sea débil, porque ejercerán una presión sobre nuestra actuación.

Las épocas de creencias estables son épocas de fe viva y las épocas de creencias inestables son épocas de fe inerte o de duda. Esta distinción entre fe viva y fe inerte

³²¹ *Historia como Sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 48.

³²² ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 61.

marca los dos momentos de la historia de una creencia. Atiéndase a estas líneas de Ortega que clarifican estos dos momentos:

Creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos.³²³

Para que la creencia se sienta como fe viva tiene que ser efectiva y “activísima” presencia, como bien habían sabido matizar los cristianos cuando hablaban de “la presencia de Dios” en la liturgia o en la comunión, que estaba presente en cuerpo y sangre. Si se producía o no la transustanciación de la carne y sangre de Cristo en el vino y en la hostia fue uno de los grandes debates teológicos durante la Reforma protestante, porque los protestantes pensaban que la consagración era una metáfora y los católicos creían que realmente allí estaban la sangre y el cuerpo de Cristo.

Cuando las creencias en las que se estaba se han vuelto inciertas y confusas y se ha dejado de creer en ellas, el hombre *está* en la duda, sólo que ese estar es terrible y negativo. Sin embargo, la duda no es un creer, sino un estar entre dos creencias, implica dualidad. La duda es inestabilidad, pero no negación de la creencia, pues preexisten dos dogmas o tesis en las que creo y por eso dudo. La duda es la hermana bizca de la creencia. Cuando una generación abandera una época de duda es una época de crisis histórica, combatiente y de cambio de creencias.

En la *Idea de principio en Leibniz...*, Ortega dedicaba un pasaje a la cuestión de la creencia y la verdad. Allí advertía que la filosofía aparecía cuando se ponía en duda el sistema de creencias tradicionales.³²⁴ Años atrás, en “Prólogo a la *Historia de la*

³²³ *Historia como Sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 50.

³²⁴ *Idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1130.

Filosofía, de Émile Bréhier” (1942), sostenía que la filosofía era la tradición de la in-tradición, porque sólo cuando el hombre había dejado de creer “en la fe de sus padres” y la tradición se había volatizado, nace la filosofía. La filosofía ofrece ideas que permiten a los seres humanos seguir viviendo sin quedar desarraigados y sostenerse, en un esfuerzo natatorio, en ese mar de dudas. Por eso es la sustituta de la tradición rota hasta que nuevas creencias vuelven a instalarse en la vida de los hombres.³²⁵

Las opiniones o ideas se tienen; en la fe o creencia, se está; en la duda, se cae, y la filosofía ayuda a salir de esa duda con nuevos métodos. Esa necesidad de saber a qué atenerse del hombre le obliga a necesitar ideas que rellenen los huecos de la duda para seguir viviendo mientras se va sabiendo en qué creer de nuevo. Esas ideas son las que ofrece la filosofía. Es más, en sus notas de trabajo sobre Descartes anotaba que “el intelectual es un descreído —precisamente porque es el creador de lo que en el futuro sea creencia”.³²⁶ Cuando el hombre siente la necesidad de elegir entre dos creencias, a esa elección llamamos verdad, pues cuando se está en una creencia ya no tiene sentido preguntarse por la verdad, esa creencia se vive como verdadera.

Atender con la razón histórica a ese baile entre ideas y creencias es necesario para comprender la evolución de nuestra cultura. El concepto de vigencia es parte de la comprensión de la creencia, puesto que ésta sólo mantiene su estatuto de “efectiva creencia” en tanto que es vigente y afecta a todo el cuerpo social. La vigencia es el fenómeno social por antonomasia y posee dos matices distintivos, según apuntaba Ortega: es algo que está ahí y con lo que tenemos que contar queramos o no porque se nos impone y es una instancia de poder en la que apoyarnos. “Las vigencias son el auténtico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado.”³²⁷ El concepto de “vigencia” etimológicamente procede de la terminología jurídica, que distingue entre leyes vigentes y leyes abolidas. Ortega afirmaba que la “opinión colectiva” se podía constituir como una “creencia pública” que nos obligaría a contar con ella:

³²⁵ “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, pp. 150-160.

³²⁶ Notas de trabajo de Ortega en la carpeta “Descartes II”, carpetilla “Descartes-Leibniz”, signatura 3/2/5.

³²⁷ *Meditación de Europa*, X, p. 126.

Cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad. Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella.³²⁸

La razón histórica atiende al movimiento de las creencias que copan la vida de cada generación porque la vida y la historia son cambio, *mobilis in mobili*. Y los cambios decisivos en la humanidad son cambios de creencias. Por eso Ortega insistía en que la razón histórica era una razón narrativa, porque sólo contando los cambios que aparecen dentro de la estructura general de la vida, que eran cambios de creencias o si se prefiere, de paradigmas, era posible entender al hombre como lo que es, un ser histórico cuyo ser está siempre haciéndose desde un pasado hacia un porvenir. Los conceptos para pensar la historia, escribía Ortega, son universales y abstractos y valen para todas las épocas, sin embargo, para que esos conceptos piensen la auténtica realidad, que es la vida, tienen que ser, en este sentido, ocasionales. La aparente contradicción no es tal, pues siguiendo al profesor Zamora, “siendo los conceptos que maneja la razón histórica universales, hay que tener presente en su aplicación al conocimiento de la realidad histórica concreta que ésta está siempre en movimiento, y, por tanto, es contingente”.³²⁹ Los conceptos tienen una significación ocasional porque responden a la propia estructura cambiante de la vida. Advertía Molinuevo que la historia como sistema terminó siendo el verdadero sistema de la razón vital porque “si la vida no es sustancia sino cambio, no puede ser pensada con conceptos sustanciales y fijos, sino con

³²⁸ *Historia como Sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 52.

³²⁹ JAVIER ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 114-115.

conceptos ocasionales. Ello implica una nueva concepción de la historia, que ya no es de los hechos, sino de los acontecimientos o haceres”.³³⁰

La historia no puede entenderse sin el contexto o circunstancia que envuelve cada hecho histórico y sin el lenguaje que le da forma, de ahí que el proceder de la Nueva Filología sea relevante para el método que despliega la razón histórica y un elemento fundamental de la construcción histórica. En este sentido, Ortega anticipó con su atención al lenguaje visiones contextualistas como las de Koselleck o Skinner, que serán puestas de manifiesto más adelante, porque para el filósofo “el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante”,³³¹ y “en el diccionario las palabras son posibles significaciones, pero no dicen nada. [...] Las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, sólo funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal”.³³²

LA CONFIGURACIÓN LINGÜÍSTICA DEL MUNDO: EL LENGUAJE COMO USO Y LA FUNCIÓN DE LA ETIMOLOGÍA

Cada época está dominada por una serie de creencias en las que los individuos están instalados y con las que cuenta para realizar su vida. Cuando éstas se tambalean y entran en crisis, es preciso formular nuevas ideas que ocupen los espacios vacíos que dejan las creencias para no permanecer en la duda. Pensar estas cuestiones requiere de un ejercicio lingüístico, el que hace cada individuo instalado en su concreta posición en el mundo. Y este lenguaje, que es social, que lo encontramos ya hecho a nuestro alrededor, es, para Ortega, un uso, veremos más adelante de qué tipo. El lenguaje tiene una dimensión creencial porque es uso.³³³ La misma estructura lingüística transmite las creencias vigentes.

³³⁰ JOSÉ LUIS MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, op. cit., p. 202.

³³¹ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 87.

³³² *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 299.

³³³ JAIME DE SALAS, “Historicidad y creencia en Ortega y en Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstien. Ensayos de filosofía práctica*, op. cit., p. 173.

Sin embargo, no podemos confundir uso con creencia. Todos los usos son creencias, pero no todas las creencias son usos. La distinción radica en que el uso implica una acción, que en parte es volitiva, aunque Ortega sostuvo que se ejecutaba mecánicamente. En cambio, la creencia no es una acción, sino más bien el sustento para que llevemos a cabo nuestras acciones, o si se prefiere, nuestro quehacer. Por ejemplo, decía Ortega que el saludo es un uso y que en cada sociedad esta acción se lleva a cabo de forma distinta:

Corre a lo largo de toda la historia la evolución de la técnica de la aproximación, cuya parte más notoria y visible es el saludo. Tal vez, con ciertas reservas, pudiera decirse que las formas del saludo son función de la densidad de población, por tanto, de la distancia normal a que están unos hombres de otros. En el Sáhara cada tuareg posee un radio de soledad que alcanza bastantes millas. El saludo del tuareg comienza a cien yardas y dura tres cuartos de hora. En la China y el Japón, pueblos pululantes, donde los hombres viven, por decirlo así, unos encima de otros, nariz contra nariz, en compacto hormiguero, el saludo y el trato se han complicado en la más sutil y compleja técnica de cortesía, tan refinada que al extremo-oriental le produce el europeo la impresión de un ser grosero e insolente, con quien, en rigor, sólo el combate es posible. En esa proximidad superlativa todo es hiriente y peligroso; hasta los pronombres personales se convierten en impertinencias. Por eso el japonés ha llegado a excluirlos de su idioma, y en vez de “tú” dirá algo así como “la maravilla presente” y en lugar de “yo” hará una zalema y dirá “la miseria que hay aquí”.³³⁴

³³⁴ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 291. Para un desarrollo más pormenorizado de en qué consiste un uso a partir del ejemplo del saludo véase la conferencia de Rotterdam de “El hombre y la gente”. Ortega presentaba tres ideas en esa ponencia: 1. El acto de saludar es una acción que yo ejecuto irracionalmente, pues no entiendo por qué nos damos la mano; 2. Lo hacemos porque los otros también lo hacen, por tanto, el saludo es una presión impersonal que nos encontramos y con la que tenemos que contar; 3. Si se diera el caso de que a un grupo le pareciera, por ejemplo, antihigiénico darse la mano, esto no afectaría al uso, seguiría ejerciendo su presión. Y si esos individuos se comunicaran sus opiniones al respecto y dejaran de usar el apretón de manos para saludarse, entonces se habría constituido un nuevo uso en sustitución del anterior que aparentemente tendría más sentido. Sin embargo, no cabe olvidar que el uso requiere de tiempo para formarse y frecuencia para ser implantado. (Véase “El hombre y la gente. [Conferencia de Rotterdam]”, IX, pp. 215-216).

Un ejemplo de creencia es la religiosa, la fe en la existencia de un ente divino; sin embargo, no se trata de un uso. Lo que sí sería un uso dentro de esa creencia es la habitualidad de ir a misa los domingos o no comer carne en viernes santo. El uso es un acto establecido socialmente, que no hemos decidido cada uno de nosotros individualmente, sino que ha sido impuesto por un ente colectivo, el “se” impersonal del español, o el “on” francés o el “man” alemán, es decir, en palabras de Ortega, es fruto de la gente. Este concepto de “gente”, que Ortega utilizó en su obra tardía en cierta medida como sustituto más generoso del concepto de “masa”, venía a designar a lo humano sin el hombre, lo humano deshumanizado por ser todos y nadie determinado al mismo tiempo, y a través de él dejaba entrever el conflicto dialéctico entre individuo y colectividad, pues cada uno de nosotros construye su vida en la lucha entre el decir personal y el decir impuesto, el de la gente. La cuestión del hombre y la gente es la tensión entre nuestro ser íntimo y nuestro ser social que se ve sometido a la coacción lingüística del uso verbal. Sugería el filósofo que “el hombre es persona, y por consiguiente, no es algo que ya es, sino el que siempre estamos queriendo ser, y con cuyo perfil de aspiraciones oprimimos de continuo nuestro contorno para que nos deje realizarlo. Esta lucha entre el personaje íntimo y el contorno mundanal es lo humano en el hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma”.³³⁵ De pronto nos descubrimos diciendo lo que *se dice* y haciendo lo que *se hace*. La mayor parte de nuestras vidas transcurre bajo el dominio de ese “se” impersonal que lo llevamos dentro y lo somos. Por eso el uso es la expresión de lo colectivo y ejerce una presión sobre nuestra individualidad para imponer las formas establecidas socialmente, los carriles sociales de los que Ortega nos hablaba en “Sobre las carreras” en 1934. El uso es la nota definitoria de lo social.

En *El hombre y la gente*, Ortega presentaba su estudio sociológico. La frase “yo soy yo y mi circunstancia...”, que escribía en *Meditaciones del Quijote*, mostraba de manera embrionaria la pretensión de su filosofía de comprender la dimensión personal y también la social del individuo. En este libro intentó especificar cuál era la naturaleza de lo social y cómo se constituían las relaciones humanas. Ortega diferenció entre relaciones inter-individuales y relaciones sociales y vida personal. Mi vida personal se da en el plano de la soledad radical y sólo en soledad mi yo es auténtico y responsable, pues

³³⁵ “El hombre y la gente. [Conferencia de Rotterdam]”, IX, p. 209.

en sociedad mi yo se vuelve irresponsable, se vuelve “la gente”.³³⁶ Sin embargo, la vida del hombre no aparece en soledad, sino en socialidad con el Otro. El Otro coexiste conmigo, se me aparece en la forma de la com-presencia e irremediabilmente tengo que contar con esa otra realidad radical que aparece en mi horizonte vital. Su realidad sólo me brota cuando se da el primer hecho social, la reciprocidad. La relación inter-individual empieza en reciprocarse al otro hombre, es decir, en reconocer en él ciertos caracteres similares a los míos. Para Ortega, las relaciones humanas tienen 4 notas básicas previas: el *altruismo*, en tanto que el hombre está permanentemente y a *nativitate* en un estado de apertura al otro. Sin embargo, esta apertura es pasiva. Esta característica es previa a la relación social porque no se determina en ningún acto concreto; para que vivir sea con-vivir con otros es preciso salir de la pasividad y que actuemos uno sobre el otro para sernos. A esto llamó Ortega *nostridad* y ésta es la primera realidad social. Hablar, decía Ortega, es la más típica reciprocidad y nostridad. A medida que convivimos y nos vamos convirtiendo en la realidad “nosotros”, somos capaces de distinguir al “otro” individual de los “otros”. Mayor intensidad en el trato implica *proximidad*; esta proximidad hace que el otro me sea inconfundible y único, se convierte en el “tú” y a este momento lo llamamos *intimidad*. Las relaciones inter-individuales son las que entablamos con los “tú”, esto es, con los otros que nos son inconfundibles, con los que hemos establecido una relación próxima e íntima. Estas relaciones van más allá de lo social y por eso los usos y las vigencias tienen una interferencia menor, aunque también actúan de forma esencial. Tales relaciones se constituyen sobre el uso lingüístico.

Nuestro conocimiento de la realidad está mediado lingüísticamente, esto es, pensamos con una estructura lingüística y conceptual determinada.³³⁷ La lengua es instrumento socializador, pues nos hace pertenecer a una comunidad desde nuestro nacimiento, pero también desocializador, pues la diversidad de lenguas nos incomunica

³³⁶ *En torno a Galileo*, VI, p. 426.

³³⁷ Anastasio Ovejero sostiene que pensamiento y lenguaje son indisociables y que nuestro acceso a la realidad se revela por medio de la lengua: “el lenguaje es medio para la elaboración y expresión del pensamiento propio, el que emana de la vida individual, la de cada uno; [...] en el lenguaje se va depositando un pensamiento genérico, el de la colectividad humana en la que se nace, de modo que el lenguaje es también expresión de la vida colectiva” (ANASTASIO OVEJERO BERNAL, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 172).

con los otros no sólo porque la lengua sea distinta, sino también porque nuestra estructura mental responde a un *dictum* diferente.

Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuanto lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes. No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal.³³⁸

Las reflexiones de Walter Benjamin en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916) a este respecto son ilustrativas, pues ambos están pensando en la misma constelación intelectual. Para Benjamin, *Die Sprache* es el horizonte en el que se manifiesta la totalidad de la experiencia humana, dicho de otro modo, el hombre comunica su esencia espiritual en una lengua. Incluso las cosas comunican su esencia y se comunican por medio del lenguaje, pero no en una lengua entendida en tanto que *phoné* o sonoridad.³³⁹ En palabras del filósofo alemán, “el ser lingüístico de las cosas es pues su lenguaje. [...] el hombre comunica su propio ser espiritual, y lo comunica *en* su lenguaje. Pero el lenguaje del hombre habla en las palabras. Y, por tanto, el hombre comunica su ser espiritual [...] al *darles nombre* a las otras cosas”.³⁴⁰ Ya dije que para Ortega dar nombre a las cosas era proponer una interpretación determinada de la realidad, era empezar el camino etimológico. El peligro de nombrar estribaba en que la palabra termina convirtiendo la cosa en mero uso, que, por otro lado, es imprescindible para la comunicación.

Volviendo a la cuestión del carácter socializador de las lenguas en tanto que parte constitutiva del ser del hombre, ¿de dónde nos viene esta lengua? Tanto Ortega como Benjamin y Heidegger consideraron que la concepción del lenguaje como instrumento

³³⁸ “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, p. 720.

³³⁹ Para un buen estudio sobre la concepción del lenguaje y del habla en Benjamin y Heidegger puede leerse el artículo de ANDREA STELLA, “Benjamin, Heidegger y el problema del lenguaje”, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, n.º 17 (2016), en línea.

³⁴⁰ WALTER BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras, op. cit.*, libro II, vol. 1, p. 147.

de comunicación había llegado a su fin. El ser humano estaba inmerso desde siempre en un lenguaje, de modo que no era un instrumento, sino la forma de presentarse la realidad. Ortega pensaba que la lengua la recibíamos de nuestro entorno, que ya estaba ahí hecha en el contorno social antes que nosotros y nos había sido inyectada a fuerza de oírla en las gentes. De modo que la lengua implica una cierta idea de pertenencia a una comunidad. “La lengua, que es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente.”³⁴¹ La lengua es, para nuestro filósofo, un sistema de usos verbales sociales que se nos impone y cuyo empleo es predominantemente irracional.³⁴²

La lengua, el habla, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad. El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente porque la lleva dentro. Éste es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social.³⁴³

³⁴¹ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950], X, p. 129.*

³⁴² Esta idea de la irracionalidad inherente al habla estará estrechamente vinculada a la distinción que Ortega hizo entre decir, como acto auténtico, que viene de las profundidades de nuestro pensamiento y tiene un componente creador, y el hablar, como un acto inauténtico e irracional, pues el habla es usar de aquello que ya está ahí, es el uso. De esto hablaremos más adelante, pero es interesante señalar cómo toda vida se da en dos dimensiones, individual y colectiva o social, la auténtica e inauténtica. Ambas se dan al unísono, de hecho esta dialéctica individuo-colectividad o lenguaje-sociedad, que pone de manifiesto Ortega en *El hombre y la gente*, demuestra que, en la medida en que participamos más de lo social, nuestra individualidad se ve reducida o sustituida por nuestro ser social, nuestro yo individual se ve suplantado por ese yo colectivo y convencional que es la gente, y por tanto, más imperativo es salir a la búsqueda de nuestra vocación con el fin de no falsificarnos entre imitaciones sociales.

³⁴³ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950], X, pp. 309-310.*

Ortega habla de una “lengua materna” que nos encontramos ya hecha y nos socializa, es más, nos hace irremediabilmente partícipes de lo social, nos hace pertenecer a una sociedad a pesar de nuestra insociabilidad, sostenía el filósofo.

La lengua es un hecho social y no un hecho personal: cada uno de sus elementos, por ejemplo, cada giro expresivo, cada cambio en la pronunciación se originó, sin duda, en algún individuo, pero ese giro y ese cambio fonético no son lengua si no han dejado de ser cosa del individuo y no se han transformado en vigencia anónima, que se impone a todos los individuos, incluso al que los engendró.³⁴⁴

En tanto que el lenguaje es un constructo social, se constituye como un uso. Veremos que la etimología es el mecanismo para forzar el lenguaje y salir del uso.

A propósito de cómo debían leerse los libros, Thoreau, en su libro *Walden*, escribía que para leer deliberadamente no es suficiente con saber la lengua de la nación en la que fueron escritos los libros, pues hay una distancia considerable entre la lengua hablada y la lengua escrita. Decía, y esta idea es muy similar a la idea orteguiana de que la lengua que se habla es la materna, la que usamos inconscientemente, que

la primera [la lengua hablada] es, por lo general, transitoria, un sonido, un habla, sólo un dialecto, casi bruto, y lo aprendemos inconscientemente, como los animales, de nuestras madres. La segunda [la lengua escrita] es la madurez y experiencia de la primera; si aquélla es nuestra lengua materna, ésta es nuestra lengua paterna, una expresión reservada y selecta, demasiado significativa para que los oídos la oigan.³⁴⁵

Esa lengua primera sería para Ortega el decir, pues lo relevante de un texto era advertir ese decir en su momento naciente y creador. El decir, que es el estrato más profundo del hablar, va más allá del uso y lo trasciende para expresar una idea que emerge de un proceso reflexivo.

³⁴⁴ “Gracia y desgracia de la lengua francesa”, V, p. 415.

³⁴⁵ HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Catedra, Madrid, 2013, p. 148.

Si la lengua es un uso que nos encontramos en nuestro contorno social, qué es uso, de qué depende y de qué tipos hay es la cuestión que nos ocupará las siguientes reflexiones. La estabilidad de la convivencia social depende de un sistema de usos férreo. Ortega sostenía en “En cuanto al pacifismo”, a propósito de si Europa había sido un ámbito social unitario, que “no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos —usos intelectuales y ‘opinión pública’, usos de técnica vital o ‘costumbres’, usos que dirigen la conducta o ‘moral’, usos que la imperan o ‘derecho’.”³⁴⁶

Un uso es una costumbre, pero más poderosa, porque tiene un carácter irracional y coercitivo que se impone a toda la colectividad por igual y es convencional (como ilustrativo, piénsese no sólo en el saludo, también en la costumbre de llevar ropa por la calle, o respetar las normas de circulación). Sin embargo, no tiene un valor absoluto, sino que lo que sea uso en cada época es susceptible al cambio.³⁴⁷ La convivencia segrega de suyo usos, opinión pública, lengua, derecho, poder público, etc., por ello los usos son la primera realidad con la que nos encontramos.³⁴⁸

Ortega continuaba diciendo que “el carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se impone a los individuos, quieran éstos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso;

³⁴⁶ “En cuanto al pacifismo”, IV, p. 515.

³⁴⁷ Martínez del Castillo, en un libro donde tiende puentes de conexión entre la psicología cognitiva, la lingüística y la filosofía del lenguaje para realizar una caracterización de la lingüística cognitiva en la que Ortega, entre otros pensadores, ocupa un papel relevante, a propósito de este carácter no absoluto apunta que el valor del uso reside en dos cosas: “primero, en haber sido, en su origen, la solución a un acto del hablar, decir y conocer, y segundo, en ser hoy usos comunes, es decir, conocidos de todos los hablantes, como cualquier otra palabra, y en servir de modelos de futuras realizaciones. No obstante, son en sí mismos contingentes. De la misma manera que en su origen solucionaron un problema vital que implicaba hablar, decir y conocer, podrían muy bien no haberlo solucionado. No fueron, ni entonces ni ahora, una expresión única, sino una expresión posible hecha real. No hay en ellos nada que sea natural. Todo es contingente, es decir, limitado, es decir, histórico” (Véase JESÚS MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística cognitiva. Análisis y revisión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 262).

³⁴⁸ Acevedo ha apuntado que los usos son una herramienta de socialización necesaria para humanizarnos porque permiten el desarrollo de nuestra dimensión social. Señala que “los usos sociales posibilitan que tengamos, en algún grado, un trato expedito con los hombres que no nos son cercanos. Por otra parte, impiden que cada hombre —o cada generación— inaugure la historia de la ‘Humanidad’, partiendo desde cero; antes bien, nos ponen en cierto nivel histórico —el que corresponde a las fechas en las que vivimos— desde el cual cabe seguir avanzando” (JORGE AVECEDO GUERRA, *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, pp. 178-179).

pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su ‘vigencia’”.³⁴⁹

La permanencia de los usos en la sociedad depende de su vigencia, al igual que sucedía con las creencias: “Toda convivencia continuada engendra automáticamente una sociedad, y sociedad significa un sistema de usos que es válido, o lo que es igual, que ejerce su mecánica presión sobre los individuos que conviven”.³⁵⁰ El uso reina y tiene poder por su carácter coactivo y presionante, pues el uso es un hábito social que no depende de la frecuencia con la que sea ejecutado o del número de sus adeptos. Se trata de un poder social que coacciona nuestras acciones con su fuerza, podríamos decir, moral. Los usos serían normas que dirigen nuestra conducta y para que se constituyan sólo es necesario que sean vigencia colectiva, entiéndase por ésta lo que ilumina esta idea: “Lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente lo hacemos porque se hace y, más o menos, porque no hay otro remedio”.³⁵¹ Acertadamente, Peris Suay señala que los usos no dependen del pacto o consenso social, pues obligaría a que todos los ciudadanos estuvieran constantemente actualizados, sino que nacen de una minoría y se contagian a una mayoría por medio de acciones ejemplarizantes.³⁵²

Ortega decía que el lenguaje esclavizaba y que nuestro pensamiento estaba circundado por “la cárcel inexorable del idioma”, porque en la intención del hombre de decir algo se vertían fórmulas que el uso le imponía. Estas fórmulas de las que hablaba Ortega son los lugares comunes que se adoptan por presión social, o, dicho de otro modo, es el tópico proveniente del latín *topos*, relativo a lugar. En carta de enero de 1938, Ortega le escribía a Curtius, a propósito de las correcciones que el filósofo español le había hecho a su libro *Estética literaria de la Edad Media*, que el tópico es una vigencia social, una convicción pública. Ortega identifica claramente uso con tópico, por

³⁴⁹ “En cuanto al pacifismo”, IV, p. 516.

³⁵⁰ *Cultura europea y pueblos europeos*, VI, p. 942.

³⁵¹ *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, IX, p. 341.

³⁵² ÁNGEL PERIS SUAY, “El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 18 (2009), p. 236.

eso apuntaba en *En torno a Galileo* que el “tópico es la idea que se usa, no porque es evidente, sino porque la gente la dice.”³⁵³

Por tanto, lo característico del uso es que se trata de una acción originaria, obra de la opinión pública, e imbuida del poder social suficiente como para ser vigencia,³⁵⁴ cuya durabilidad dependerá del carácter vigente de su coacción. A medida que ejercitamos el uso, lo vamos erosionando y, aunque se trata de un proceso lento, con el tiempo su carácter vigente empieza a flaquear convirtiendo el uso en desuso, hasta que deja de ser parte de la sociedad y se convierte en historia. Al igual que la institución de un nuevo uso es lenta, primero hacen falta argumentos y razones para su instauración, pero una vez establecido no necesita defensores, también es lenta su destitución. Podríamos decir que el uso y el desuso casi tienen un carácter anacrónico, en tanto que un uso empieza a ser efectivo para la generación siguiente. Ortega también señalaba que un cambio de uso implicaba un cambio de paradigma social. También puede darse un abuso del uso, lo cual no era negativo para el uso, sino más bien era buena prueba de su vigencia. En el abuso, los mecanismos coercitivos del ente colectivo que llamamos “la gente” se activan por medio de la intervención del poder público para delimitar cuánto abuso del uso es posible antes de proceder a la sanción.

Isabel Ferreiro ha llamado “razón de los usos” a la sociología que Ortega presentaba vertebrada en los usos en una perspectiva integradora con lo íntimo y personal y lo histórico. Es decir, que la razón histórico-vital la considera una razón de los usos.³⁵⁵ Si bien esta tesis es discutible, porque los usos no abarcan la totalidad de la riqueza humana, pues dejan a un lado la espontaneidad y voluntad íntima que emana del “fondo insondable” de nuestra alma. El ensimismamiento se da en el plano de la intimidad y la reflexión con uno mismo y en esta dimensión el uso está inoperativo, precisamente porque es el lugar donde podemos poner en cuestión ese uso.

³⁵³ *En torno a Galileo*, VI, p. 429. Para una edición crítica de esta obra puede consultarse JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2012.

³⁵⁴ ISABEL FERREIRO LAVEDÁN, “A la vanguardia de la sociología”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 136.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 146. Ferreiro ha publicado un libro sobre la teoría de los usos que analiza la naturaleza y el carácter de lo social en el pensamiento orteguiano. Véase MARÍA ISABEL FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

Hasta el momento sólo hemos hablado de dos de los atributos constitutivos del uso: su vigencia y su coacción. Isabel Ferreiro, en su artículo “A la vanguardia de la sociología” expone estos atributos, que yo sólo mencionaré por no ser su desarrollo objeto de nuestra investigación, pero que remito al lector a su lectura.³⁵⁶ Los otros tres atributos del uso son: 1. La supervivencia, en tanto que, como mencionaba antes, el uso empieza a operar en la generación siguiente, es decir, para que todo uso logre ser tal tiene que sobrevivir a sus primeros seguidores. El uso va retardado con respecto a sus creadores, por eso siempre es viejo y desfasado. 2. Su irracionalidad, que no implica que carezca de sentido, sino que se vuelve ininteligible a medida que se distancia temporalmente del contexto y del creador. 3. Su utilidad, en tanto que los usos posibilitan la convivencia, pues, a diferencia de Aristóteles, Ortega no pensaba que el hombre fuera un ser sociable por naturaleza, aunque fuera social, es decir, el hombre es social en tanto que necesita al otro para su propia supervivencia y desarrollo, pero ello no implica que sea necesariamente sociable.

En la lección V del curso de Buenos Aires sobre *El hombre y la gente*, Ortega distinguía entre dos clases de usos, cuya clasificación dependía del grado de energía de su coacción y de su resistencia a los movimientos de cambio histórico: los usos débiles y los usos fuertes.

Dos clases de usos: unos, que llamo “usos débiles y difusos”; otros, que llamo “usos fuertes y rígidos”. Ejemplo de los “usos débiles y difusos” son lo que vagamente se ha llamado siempre “usos y costumbres”, en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ello los usos en el decir y el pensar, que constituyen el hablar de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama “opinión pública”.

Para que una idea personal auténtica, y que fue evidente cuando la pensó un individuo, llegue a ser “opinión pública” tiene antes que sufrir esa dramática operación que consiste en haberse convertido en tópico, y haber —por tanto— perdido su evidencia, su autenticidad y hasta su actualidad; todo tópico como es un uso, es viejo como todos los usos.

³⁵⁶ Ferreiro dedica un capítulo al análisis y desarrollo de estos atributos en el libro mencionado.

Ejemplos de los “usos fuertes y rígidos” son —aparte de los usos económicos— el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible pero inexorable e inexcusable que es la política.³⁵⁷

Tanto el lenguaje que adquirimos por medio del hablar de la gente, como la opinión pública que se manifiesta a través de ese decir de la colectividad son usos débiles. La opinión pública es, de hecho, un sistema de usos verbales.³⁵⁸ Cada tipo de uso tiene una coacción distinta sobre los individuos. Como la sociedad es la vida colectiva de individuos que viven bajo la presión de los usos, nuestra lengua, la que usamos para comunicarnos con otros, es también, por lo pronto, un sistema de usos verbales. La mayor parte de nuestras ideas ya están en nosotros no porque tengamos un conocimiento de ellas, sino porque son usos intelectuales vigentes de nuestra sociedad.

El uso que aquí nos importa es el lingüístico porque la Nueva Filología presenta un método que trasciende el uso a través de su estrecha relación con el estudio etimológico, que supone un pensar la lengua que usamos. Ésta es un uso que se nos impone y que está ahí, pero, sin embargo, la lengua se crea y construye permanentemente, porque para que el habla esté ahí a nuestra disposición alguien tiene que idear nuevos modos de la lengua primero:

Hablar es principalmente —ya verán el porqué de esta reserva— usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Evidentemente se inventan nuevos modos de la lengua porque los que ya hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir. El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí.³⁵⁹

³⁵⁷ *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940], IX, p. 343.*

³⁵⁸ Sobre la opinión pública como “uso débil” y su función en la formación de nuevas creencias puede consultarse mi aportación “*Doxa y paradoxa: el concepto de opinión pública y el papel del filósofo*”, *Doxa Comunicación*, n.º 30 (2020), pp. 19-36.

³⁵⁹ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950], X, p. 304.*

De manera que el lenguaje es también degeneración. Ortega decía que era la degeneración mecánica de las palabras por el uso,³⁶⁰ esto es, a medida que usamos de los conceptos que están ahí, estos van perdiendo su significado auténtico y se van convirtiendo en otras muchas cosas que no pretendieron significar en su origen. Sin embargo, el lenguaje asimismo es poderosa generación de conceptos. La lengua nunca está hecha, sino que siempre está haciéndose y deshaciéndose en permanente creación y destrucción.

La lengua es el sistema ingente de usos verbales que ha establecido la colectividad, pero no sólo eso, sino que también es un conjunto de usos gestuales. El habla no es sólo un sonido articulado, sino que también es gesticulación. El gesto es social y veremos cómo ésta es una de las limitaciones de la Nueva Filología. Piénsese de nuevo en el saludo, que se representa con la expresión “hola” y con el gesto de mover la mano. A pesar de ser un acto que yo ejecuto, no lo hago por voluntad, me viene impuesto de fuera y lo repito porque es lo usual, lo acostumbrado, pero no entiendo eso que tengo que hacer, porque se trata de un acto irracional. El saludo es un uso verbal y gestual porque es una acción forzada y es un acto inaugural que no sólo se dirige a personas, apuntaba Ortega, sino también a cosas y objetos simbólicos (es decir, a otros usos, como el saludo a la bandera, que en nuestro tiempo parece estar en desuso). En última instancia, el uso no deja de ser una amenaza, una violencia contra nuestra individualidad.

Ahora bien, no creamos que el diálogo no tiene sentido porque todo lo que vayamos a decir esté dominado por la fuerza del uso. Al contrario, si ese diálogo es una conversación que emana del decir reflexivo, creativo e íntimo, las cadenas del uso se habrán forzado. Hay un garante para alcanzar este diálogo, la etimología,³⁶¹ el único mecanismo que puede confrontarse al uso. Es bien sabido cuán amigo fue Ortega de las etimologías, pues en muchos de sus escritos hay ejercicios etimológicos en los que rastrea el momento originario de ese concepto para devolverle su pleno significado.

³⁶⁰ *Epílogo de la filosofía*, IX, p. 588.

³⁶¹ Sobre un análisis de la práctica orteguiana de las etimologías, entendiendo éstas como un elemento integrador en un texto que ofrece al lector mejores argumentos para comprender la naturaleza de una materia, véase el libro de LUIS GABRIEL-STHEEMAN, *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*, Toxosoutos, A Coruña, 2000.

Ésta era la tarea del buen filósofo, que con el quehacer filológico predisponía su alma para la filosofía. Ejemplos de etimologías en la obra de Ortega hay muchos, como las de “decir”, “elegir”, “dudar”, “teoría”, “método”, “existir”, “sociedad”, “obedecer” o “mandar”, por nombrar algunas.

El valor de las etimologías radicaba en remontarse al primer instante en la historia en que empezó a condensarse con un carácter diferenciador un concepto, como “Estado”, “mando” o “sociedad”, determinantes para el transcurso histórico. En una nota a pie de página del prólogo que escribió para el libro del conde de Yebes en 1943, Ortega sostenía que las etimologías “no son meramente de interés lingüístico, sino que nos permiten descubrir situaciones ‘vivas’ efectivamente por el hombre y que en ellas quedaron conservadas *con pleno frescor de actualidad*”.³⁶² La etimología es un regreso al origen, al momento en el que emergió el concepto, para hallar su auténtico y originario sentido. Cerezo sostiene que “la etimología es descender al sentido originario vital del concepto para salir del uso”,³⁶³ porque muestra qué le ha acontecido a cada concepto a lo largo de su historia. Esta búsqueda etimológica, señala Ordóñez, “conduciría entonces, en último término, a la comprensión de la realidad vital, mediante el descubrimiento de aquello que en cada palabra subyace a la mediación de los usos”.³⁶⁴

Hay una etimología paradigmática que merece especial atención aquí por el peculiar cuidado que Ortega le dedicó en la casi extensión de ocho páginas. En *La idea de principio en Leibniz...*, Ortega desgranaba los entresijos de esta palabra —me refiero a la etimología de “hígado”— hasta hallar su origen de una manera deliberadamente pormenorizada. Empezaba preguntándose por qué llamamos a nuestra víscera hígado, cuál es el pasado y el presente de esa palabra. Nosotros decimos “hígado” a nuestra víscera porque lo hemos oído decir, porque efectivamente *se dice*, pero su sentido primero lo hemos perdido. Ese *se* impersonal, agente de todas nuestras acciones irreflexivas nos hace que usemos de esa palabra, que ya estaba ahí antes que nosotros, en el hablar colectivo de la gente, sin saber su sentido.

³⁶² “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes”, VI, p. 277.

³⁶³ PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, *op. cit.*, p. 417.

³⁶⁴ PILAR ORDÓÑEZ LÓPEZ, “*Miseria y esplendor de la traducción*”: *la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2016, p. 85.

Para entender eso que decimos cuando decimos “hígado” es preciso narrar una historia, la historia de algo que parecía muerto, pues el pasado, como decía Hegel, se nos presenta en la forma de ruinas; sin embargo son las huellas o restos con los que contamos —esas marcas que la etimología ha dejado en el concepto con el paso del tiempo— para “ir reconstruyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra y cuyo conjunto forma su pasado”.³⁶⁵

Usando de la razón histórica para desentrañar la serie etimológica de esta palabra, Ortega nos constataba la siguiente evidencia:

“Hígado” se dice en latín *iecur*, un vocablo que nada tiene que ver con el nuestro. Tampoco nos sirve el griego que al hígado llama ἥπαρ, de donde el término “hepático” usado en la medicina [...].

Y entonces encontramos esta serie de presencias o presentes de la palabra: *ficatum-fícatuum*-figado-hígado.

[La faena es simple. Retrocediendo del “hígado” actual, hallamos en el siglo IV, por ejemplo, “figado”, y allá en el siglo III o IV cuando todavía se hablaba en España algo así como latín, hallamos “fícatum”, y si retrocedemos a un latín más normal nos encontramos con “fícatum”, que se diferencia de “fícatum” simplemente por un cambio de acento cuya razón no nos interesa]. Al llegar a *ficatum* hemos dejado todos los estadios de la lengua castellana y hemos transitado al latín —como el otro día, al arribar en nuestro retroceso al siglo V salíamos de nuestra civilización e ingresábamos en la greco-romana. Ahora bien, *ficatum* no tiene nada que ver con nuestra víscera: significa un algo que ha sido sazonado o aderezado con higos, en que intervienen los higos: *ficatum* es, pues, *higádo*. Pero una vez ante ese vocablo el latinista nos resuelve inmediatamente la cuestión. *Ficatum* es un término culinario. Uno de los manjares preferidos en las tabernas y en las casas del Mediterráneo latino y de los pueblos helénicos era precisamente el hígado de un animal aderezado con higos y se llamaba en natural e inteligible consecuencia *iecur ficatum*, o en griego ἥπαρ συκοτόν.³⁶⁶

³⁶⁵ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1264.

³⁶⁶ *Idem*.

Que el lector u oyente esté ahora en condiciones de entender por qué dice y usa esa palabra en su cotidianeidad es posible gracias al mecanismo narrativo de la razón histórica, que nos hace patente esa cosa. Este peculiar nombre que designa nuestra entraña en su origen designó un plato culinario que se preparaba con la entraña de un animal aderezado con higos. Nuestra entraña fue primero un “manjar con higos”, sostenía Ortega.

La peculiaridad de dar cuenta de esta etimología reside en la importancia que la razón histórica tiene para clarificar las realidades humanas, incluso las lingüísticas, porque siendo la vida constitutivamente histórica, también lo es el lenguaje que el hombre emplea. Frente al uso, que pervierte y sustrae el significado de las palabras, la etimología las devuelve a la vida, como señala Stheeman: “la palabra auténtica y original es sólo superior si está motivada y vive de su raíz, si puede comunicar su sentido por sí sola y no está desarraigada, descontextualizada, marchita”,³⁶⁷ en cambio el uso “trivializa la ‘existencia verbal’ de los vocablos”.³⁶⁸

Para Ortega, el hombre es un animal etimológico, porque las palabras tienen etimología dado que son uso y, por tanto, historia. Los conceptos, precisamente porque están ahí y se usan, tienen historia. La historia es el grandioso sistema de etimologías,³⁶⁹ sostenía el filósofo. La historia era relevante porque era la única disciplina que descubría el sentido de las acciones del hombre, por eso había que adoptar una razón histórica, la única capaz de dar cuenta de la vida de los hombres. La etimología es un método de investigación de la razón histórica, es el nombre concreto, decía Ortega, de la razón histórica, porque no sólo las palabras tienen *etymon*, sino también los actos humanos.

La etimología no es un método infalible, sino que debe complementarse, a mi modo de ver, con el método de la Nueva Filología. Dado que las lenguas son sistemas abiertos, que, como he dicho, se generan y se destruyen constantemente, la etimología también se ve sometida a la variación del hablar humano, pues lo constitutivo del ser

³⁶⁷ LUIS GABRIEL-STHEEMAN, *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 193.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 195.

³⁶⁹ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 276. En sus notas de trabajo especificaba que la historia universal era la inmensa etimología del hombre. Véase “El estilo de una vida (Notas de trabajo de José Ortega y Gasset)”, *Revista de Occidente*, n.º 132 (mayo 1992), p. 60.

humano que usa de esa lengua es el cambio. Lo que ofrece la Nueva Filología a la etimología es el equilibrio entre el momento naciente del concepto y la atención al contexto.

FUNDAMENTOS DE LA NUEVA FILOLOGÍA: EL IDEOMA Y EL DRAOMA

Como veremos en las siguientes páginas, la Nueva Filología es la formulación de los principios de una nueva filosofía enraizados en el seno de la razón histórica. Con la Nueva Filología Ortega terminaba un completo sistema de filosofía, que abarcaba la metafísica, con su descubrimiento de la vida como realidad radical, la historia, la política y la sociología, con su reflexión acerca de cuáles eran las condiciones para que el ser humano viva en sociedad.

Dado que la configuración del mundo es lingüística y pensamos a través de y con categorías lingüísticas y conceptuales, la Nueva Filología fue el esfuerzo, siguiendo a de Salas, por defender una teoría de la comunicación que ocuparía el lugar clásico asignado a la teoría del conocimiento. La Nueva Filología se vertebra en una Teoría del Decir que se ocupa de los límites y de las condiciones del conocimiento dentro de la actividad comunicativa.³⁷⁰

La atención al decir viviente que postula la metodología de la Nueva Filología tiene dos fundamentos, que son dos categorías de la razón histórica: las ideas y las creencias o los ideomas y los draomas de los que Ortega hablaba en *La idea de principio en Leibniz...* El ideoma, definía el filósofo, es la expresión de un dogma, opinión o idea sobre algo, que no tiene carácter de vigencia y que habita la dimensión de la posibilidad. De modo que el ideoma no es acción, es ideación mental, sin embargo, cuando funciona ejecutivamente, esto es, cuando es aceptado, sostenido, rehusado o combatido, cuando se cuenta con él y por tanto el hombre no sólo tiene una idea, sino que también la es, entonces el ideoma se convierte en efectiva realidad, pasa a formar parte de la dimensión de la *praxis* vital y cotidiana, y en consecuencia se convierte en draoma o

³⁷⁰ JAIME DE SALAS, “Sobre el concepto de *escolasticismo* en Ortega y el problema de la comunicación: comentario al epígrafe 20 de *La idea de principio en Leibniz*”, en *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, ed. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, p. 95.

drama. Recordemos que drama viene del latín *drao*, que significó hacer, y el sufijo *-ma* que implica acción. Puede parecer contradictorio que las creencias, en las que hasta el momento hemos dicho que estamos y las somos, tengan un carácter práctico o activo, pero en modo alguno lo es. Las creencias o draomas son una apertura a la ejecutividad en tanto que están actuando en nosotros y, a su vez, nosotros actuamos o llevamos a cabo nuestro quehacer partiendo de ellas, partiendo del poso de creencias comunes. De hecho, el drama es una de las categorías principales de la vida para Ortega, porque es lo que va pasando, porque, más concretamente, es lo que hacemos y lo que nos pasa. El drama es el argumento de nuestra vida.

La vida es drama —el carácter de su realidad no es como el de esta mesa cuyo ser consiste no más que en estar ahí, sino en tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma. ¿No es ésta la definición del drama? El drama no es una cosa que está ahí —no es en ningún buen sentido una cosa —un ser estático— sino que el drama pasa, acontece, se entiende, es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista mientras le acontece. [...] Todas las demás cosas que nos pasan o acontecen, nos acontecen y pasan porque nos acontece y pasa una única: vivir.³⁷¹

En este sentido las ideas también tienen su propia vida como los conceptos que ideamos para pensar y categorizar la realidad y, por tanto, su propio drama. La Nueva Filología permite la operación para rastrear esa vida latente de las ideas que ha sido velada detrás del aparato de los usos y ocultada bajo los draomas reinantes. Préstese atención por ejemplo al término “idioma”, pues en su momento fundacional y constitucional fue un conjunto de ideas en vías de establecerse como draomas. Ya he mencionado en varias ocasiones que el lenguaje tiene una base creencial.

El idioma es un draoma que se va haciendo. Esto está estrechamente relacionado con la idea de la *Handlung*, de la que luego hablaré. El decir para Ortega tiene un carácter peculiar porque es una acción vital de un hombre. A propósito de la problemática de si el principio de contradicción aristotélico suponía la presencia de

³⁷¹ *En torno a Galileo*, VI, p. 407.

lo real por medio de la intuición sensible, Ortega clarificaba qué era un ideoma partiendo de que la afirmación de que toda filosofía es siempre dos, una latente y otra patente a causa de este particular carácter del decir:

Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo “quiere” decir, y la latente; latente no sólo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve. La razón de esta extraña realidad doble es que todo “decir” es una acción vital del hombre, por tanto, que lo propio y últimamente real en un ‘decir’ no es lo ‘dicho’ o *dictum* —lo que he llamado el ideoma—, sino el hecho de que alguien lo dice y, por tanto, con ello actúa, obra y se compromete (“*s’engage*”).³⁷²

El decir relevante no es lo dicho sino más bien el gerundio, lo que se está diciendo y por tanto haciendo y esto se da en el plano de la latencia. Ortega está aludiendo aquí a su metáfora del bosque de El Escorial, donde los términos de patencia y latencia quedaban definidos. La filosofía es, en un primer momento, un sistema de ideomas dichos por alguien que no es nadie determinado (la historia de la filosofía). Sin embargo, estos ideomas expresos implican otros que nunca se han advertido, pero que conducen al filósofo a decir esa determinada filosofía y no otra. La filosofía alberga en su estrato más profundo unos principios latentes que no son los ideomas manifestados por el autor, sino que son las creencias en las que está, en las que es y vive porque son su realidad viviente.

EL DECIR COMO *HANDLUNG*: PRINCIPIOS Y LIMITACIONES DE UNA NUEVA FILOLOGÍA

Una de las aportaciones más interesantes en la teoría lingüística de Ortega es la concepción del decir como hacer de un hombre o *Handlung*; la otra aportación tiene que ver con la importancia del silencio para que el lenguaje sea posible. De esta segunda me ocuparé más tarde. Vayamos entonces a las bambalinas de esta idea: el 23 de marzo de 1937, ya en París, Ortega escribía a su amiga Victoria Ocampo una carta redundante

³⁷² *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1106.

en metáforas que convertían la cotidianeidad en un espectáculo. Sin embargo, al final de ésta mencionaba que llevaba años trabajando en un “Nuevo comentario al Discurso del Método” (que nunca escribió ni publicó) a propósito del tercer centenario del mismo. En la carta decía que el primer capítulo de ese comentario se titulaba “¿Qué es leer un libro? Hacia una Nueva Filología”.³⁷³ Que Ortega no escribiera ese comentario al *Discurso*³⁷⁴ —aunque sí tenemos sus notas inéditas al respecto— no significa que no vertiera sus reflexiones bajo el amparo de otro ensayo, que fue “Misión del bibliotecario” (1935), cuyo último apartado se titula “¿Qué es leer un libro?”. La pregunta sobre qué era leer un libro, qué tipo de diálogo cabe entablar con la palabra escrita, cómo comprender y apresar el decir que ha quedado dicho en el papel, era una cuestión fundamental a la que la Nueva Filología daba respuesta porque su modo de pensar la realidad humana —esto es, *μέθοδος*, búsqueda, investigación— tomaba en cuenta su variabilidad y circunstancialidad.

El drama es el siguiente: al hombre no le es dada su vida hecha, no tiene un quehacer fijo y determinado, sino que tiene que hacérselo en la resolución de las dificultades que le antepone su circunstancia en la marcha hacia el cumplimiento de su vocación o destino. Frente a esas dificultades, el ser humano idea e inventa mecanismos de defensa, que denominamos “cultura”. Sin embargo, puede suceder que el instrumento que el hombre ha ingeniado para facilitarse la vida se revuelva contra él y se convierta en una nueva dificultad. Esto no sucede sin causa alguna, sino porque el tiempo que los griegos dedicaban al *otium*, esto es a la *scholé* o formación en las artes y humanidades, se diluye en las sociedades modernas, pues convertimos el ocio en su negación, *nec-otium* o negocio. Por eso Ortega se preguntaba: siendo el libro imprescindible en la formación de nuestra cultura, cómo cabía leerlo para que el verdadero aprendizaje, esa transfusión de sangre de maestro a discípulo que es la escuela de la que hablaba en “Un libro sobre Platón” en 1926, tuviera lugar.

³⁷³ Esta carta está publicada en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario, op. cit.*, pp. 156-161. También puede consultarse en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset con la siguiente signatura: CD-0/32.

³⁷⁴ En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset podemos encontrar una carpeta con sus notas de trabajo al respecto titulada “Nueva Filología: qué es leer un libro”, signatura 19/15.

“Los libros son ‘decires escritos’ —λόγους γεγραμμένους, 275, c.— y decir, claro está, no es sino una de las cosas que el hombre hace. Ahora bien, todo lo que se hace, se hace para algo y por algo”.³⁷⁵ Por tanto, un libro contiene entre sus páginas un hacer vital que ha culminado su actividad en el decir y, para devolver a la vida esa escritura fijada con el fuego inquebrantable de la impresión, hay que devolverla a su momento viviente. “Decir es una de las cosas que el Hombre hace, y brota como comportamiento reactivo ante una situación.”³⁷⁶

Las claves para entender esta idea del decir y, por tanto, de la escritura como un hacer que en última instancia es un quehacer³⁷⁷ las tenemos en sus notas de trabajo. Ortega anotaba lo siguiente: “Leer de verdad un libro no es entender los pensamientos sin más —sino entenderlos como lo que verdadera y realmente son— funcionamiento de una vida”, y continuaba, “un libro como realidad absoluta —por ser una parte de la vida de un autor, algo que él hace en su vida y, por tanto, implica toda la estructura de esta — la estructura general de toda vida y lo específico e individual de la del autor”.³⁷⁸

El problema del decir es que es fugaz, no resiste a las cadenas del tiempo y se esfuma tan pronto como es dicho. Aunque Ortega concedió, al igual que Platón, una primacía a la oralidad frente a la escritura, de ahí que su propuesta lingüística realizara su fin último en una Teoría del Decir, en última instancia el decir busca la permanencia en la escritura. Ortega recordaba entre líneas el mito de la escritura de Theut y Thamus, al que Platón aludía en el *Fedro*, para argumentar que sólo la memoria puede salvar algo de ese decir al tener que reproducirlo verbalmente en un acto concreto. Pero la memoria personal es intransferible y con la invención de la escritura y, mucho después, de la

³⁷⁵ “Misión del bibliotecario”, V, p. 368.

³⁷⁶ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 730.

³⁷⁷ En sus cartas a Curtius de 1937 y 1938 insistía constantemente en que la pregunta clave que debía hacer el filólogo y el filósofo para entender un texto tenía que ver con la intencionalidad, con ese carácter activo y en constante siendo del quehacer: por qué el autor compuso ese verso, escribió esas páginas, por qué de entre todos los haceres posibles prefirió ese y no otros. Si no queda más remedio que estar siempre haciendo algo, pero en última instancia ese quehacer es elección, la comprensión del decir radicaba en comprender el origen de la elección por ese quehacer. Todo texto depende de la realidad de la vida del autor y del contexto y la Nueva Filología alumbra este camino hacia atrás, o más bien hacia las profundidades vitales, en *Anábasis*, para mostrar la verdad oculta de lo dicho en su momento naciente.

³⁷⁸ Notas de trabajo de Ortega en la carpeta “*Discours de la Méthode*”, carpetilla “Nueva Filología: qué es leer un libro”, signatura 19/15.

imprensa el desarrollo de la memoria pasó a un segundo plano. La escritura, desde su concepción mítica, aparece calificada como *pharmakon*, entendido éste con la dualidad que ofrece su etimología: la escritura era un fármaco que permitía la permanencia de las palabras, pero también un veneno, y para que el veneno no se extendiera había que aprender a leer y aprender a traducir bien. Leer y comprender un texto bien nos obliga a salir del propio texto para buscar en el contexto vital del autor lo que no está escrito.

Dicho de otro modo, para entender un libro hay que conocer las intenciones del autor, idea que retomará Skinner y la Escuela de Cambridge: “Leer un libro no es sólo entender lo que dice (pensamiento) sino entender por qué lo dice –esto es, porque lo piensa (función vital de aquel pensamiento, su realidad y no sólo su contenido o idealidad, para el cual es extrínseco e inesencial que lo piense o no tal hombre)”. Entender el pensamiento expresado en un libro sólo tenía sentido si se comprendía el pensamiento como un acontecimiento o acción de una vida. Por eso, en sus notas de trabajo Ortega matizaba lo siguiente: “El pensamiento como pensamiento no tiene realidad ninguna ni lo pensado –el contarse, la teoría– ni el hecho de pensarlos, el pensamiento como acontecimiento en un alma –porque el ‘alma’ y el ‘hecho’ son teoría. Pero el pensamiento además de lo pensado y del simple hecho de pensarlo tiene otra dimensión –ser ingrediente activo de una vida. Lo pienso por y para algo de mi vida”.³⁷⁹

No obstante, cabe preguntarse si el decir que se escribe queda vivo y sortea los inescrutables designios de la muerte. Para Ortega la respuesta es dual: la escritura no garantiza la vida de las ideas si no se toman en la perspectiva vital y circunstancial de aquel hombre que hizo y dijo algo determinado. De modo que las palabras y los conceptos son inseparables de la situación vital en la que surgen.

La escritura, al fijar un decir, sólo puede conservar las palabras, pero no las intuiciones vivientes que integran su sentido. La situación vital donde brotaron se volatiliza inexorablemente: el tiempo, en su incesante galope, se la lleva sobre el anca. El libro, pues, al conservar sólo las palabras, conserva sólo la ceniza del efectivo pensamiento. Para que éste reviva y perviva no basta con el libro. Es preciso que otro hombre reproduzca en su persona la situación vital a

³⁷⁹ *Idem.*

que aquel pensamiento respondía. Sólo entonces puede afirmarse que las frases del libro han sido entendidas y que el decir pretérito se ha salvado.³⁸⁰

Para Ortega, siguiendo a Platón y a Goethe, la palabra verdadera es la hablada, el λόγος es διάλογος y el libro o texto es un decir cadavérico. Por eso Ortega pensó que todo libro debía llevar un diálogo latente detrás de la escritura patente y debía escribirse para un lector determinado. El lenguaje hay que abordarlo *in statu nascendi*. Ésta es la tarea de la Nueva Filología.

Apenas un año después, en 1938, escribía otra carta a su amigo Curtius donde le hablaba de la necesidad de reformar la filología con una nueva técnica, la que tenía en cuenta la estructura general de la vida humana. Esa nueva técnica a la que se refería era la razón histórica. Era imperativo la reforma para poder apoderarse intelectualmente de la realidad del texto. La cuestión estribaba en que dicha realidad tenía que contar con el plano vital del autor, por eso Ortega le insistía a Curtius que el texto sólo cabía entenderlo como hacer de un hombre, un hacer por y para algo.

Se configuraba de este modo el decir como un tipo de hacer del hombre, porque todo lo que éste hace con su vida es preferir uno entre los múltiples haceres que se le presentan como posibilidad. La misión es el quehacer, el τὰ ἑαυτοῦ πράττειν platónico. Como la Nueva Filología se ocupa de la dimensión humana de las palabras, conceptos o ideas atrapadas en la eternidad del papel, Ortega llegó a señalar en dicha carta a Curtius que la Nueva Filología podía haber llevado a cabo su misión en serio con lo que los humanistas entendieron por Humanidades. De modo que la Nueva Filología patentizaba que la realidad de un texto se des-velaba en la absoluta realidad que fue la vida del autor.

La dimensión de realidad le adviene a la idea cuando se la toma no como idea (= objeto ideal, intemporal) sino en función activa que sirvió al ser enunciada, por tanto, como trozo real de la auténtica y única realidad radical que es la vida humana. [...] No podemos entender una frase si no reconstruimos la estructura de la vida del hombre que la dijo o escribió. Porque, repito, su función en esa vida es su realidad [...], una misma idea puede ser pensada por hombres

³⁸⁰ “Misión del bibliotecario”, V, p. 370.

distintos y aun de épocas diferentes y, sin embargo, es máximamente probable (prácticamente seguro) que su realidad fue en cada uno de ellos diferente. Ahora, creo yo, se entrevé el riguroso sentido formal de principio para una Nueva Filología que posee la expresión: *Duo si idem dicunt non est idem*.³⁸¹

Para Ortega, la lingüística, fuera fonética, gramatical o léxica, había estudiado mal el lenguaje entendiéndolo como una abstracción llamada “lengua”, como si fuera algo ya hecho. Sin embargo, el valor del estudio del lenguaje residía en comprenderlo en su íntegra realidad como parte de una vida. Por eso, la lingüística requería de una reforma, la que ofrecía la Nueva Filología, pues sólo en ella era posible estudiar el lenguaje y su decir *in statu nascendi* y, por tanto, desde las raíces mismas en que es engendrado.

Este primer principio vertebrador de una Nueva Filología, que dará lugar a otros dos principios secundarios, tuvo su primera formulación en el “Prólogo para franceses” en 1937. Ortega, que fue un buen latinista y un mejor conocedor del mundo greco-romano, puede que encontrara en la obra *Adelphoe*, traducida al español como *Los hermanos*, del dramaturgo romano Terencio, la idea de este principio en la siguiente sentencia: *Duo cum faciunt idem non est idem* (Cuando dos hacen la misma cosa, no es la misma). Para Ortega, la esencia de la Nueva Filología, como ya se ha dicho, se resumía en este sencillo principio, que demandaba comprender el texto como un diálogo *in statu nascendi*:

Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Éste varía cuando aquéllos varían. *Duo si idem dicunt non est idem*. Todo vocablo es ocasional. El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. Por eso yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector y

³⁸¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, op. cit., pp. 110-111.

éste percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla.³⁸²

Que el significado del decir varíe en función de la posición subjetiva que adoptamos en el acto del habla, muestra, por ende, la ocasionalidad de los conceptos. El verdadero decir es el que brota como reacción, en pleno diálogo, a una situación³⁸³ y, por tanto, una idea o frase adquiere su auténtica realidad y su sentido pleno cuando cumple su misión en la existencia de un hombre, esto es, cuando es acción que un hombre realiza en determinada circunstancia. En el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier” de 1942 anunciaba el primer principio de una Nueva Filología necesario para acometer la reforma de la historia de la filosofía:

La idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse “idea” porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y “absoluto”. Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido”, sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.³⁸⁴

Las ideas, al igual que los conceptos, dependen de la acción individual e íntima de un sujeto, por eso que dos digan lo mismo no implica que signifiquen lo mismo. En sus notas de trabajo, Ortega escribió que el lenguaje se constituía de dos momentos: un primer momento representativo y un segundo momento expresivo.

³⁸² “Prólogo para franceses”, IV, p. 350.

³⁸³ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 739.

³⁸⁴ “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, pp. 147-148.

En el lenguaje mismo, mejor dicho no ya en su ejercicio concreto sino en su constitución genuina se dan los dos momentos —la significación de mera idea y el *rôle vital* de la palabra en quien habla. Aquello es el momento representativo (*Darstellung*), éste el momento propio expresivo o sea la relación efectiva viviente entre la palabra y quien la dice.³⁸⁵

La escritura atrapada en un libro representa un decir fijado y petrificado, cadavérico, llegó a decir Ortega, precisamente por la ausencia de diciente en que nos deja la palabra escrita.

Pero estamos adelantando mucho la historia y convendría dar un paso atrás antes de proseguir, porque se dificulta nuestra comprensión de cómo penetrar en la reconstrucción de ese diálogo *in statu nascendi* que propone la Nueva Filología sin antes considerar los dos principios de la axiomática de la Nueva Filología, que yo llamo secundarios por derivar de aquella sentencia latina.

En “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” de 1946, Ortega formuló los dos principios de la Nueva Filología, que se pueden resumir en aquel principio latino. También los mencionaba en 1950 a propósito de que la pintura, al igual que la música o la poesía, es un tipo de decir que consiste en un hacer algo de un hombre. La pintura, que es un lenguaje que avanza por “procedimientos mudos”, sostenía Ortega, está asimismo limitada por esas dos leyes o principios de una Nueva Filología, la ley de la deficiencia y la ley de la exuberancia.

“Leer” comienza por significar el proyecto de entender plenamente un texto. Ahora bien, esto es imposible. Sólo cabe con un gran esfuerzo extraer una porción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo “ilegible”. Es, en cambio, probable, que mientras hacemos ese esfuerzo, leamos, de paso, en el texto, esto

³⁸⁵Notas de trabajo de Ortega tituladas “Etimología”, en la carpeta “El lenguaje: notas diversas”, signatura 13/4/7. La idea de que hay un primer momento previo al acto del habla que es representativo, que simplemente describe sin ápice de intencionalidad y, por tanto, de voluntad por parte del hablante (podríamos decir que éste es el momento en que el uso y la dimensión social del lenguaje está operativa) Ortega la tomó de la teoría del lenguaje de Karl Bühler, al que le dedica una nota en 1950. Véase “Nota preliminar a *Teoría de la expresión*, de Karl Bühler”, VI, pp. 598-600.

es, entendamos cosas que el autor no ha “querido” decir y, sin embargo, las ha “dicho”, nos las ha revelado involuntariamente, más aún, contra su decidida voluntad. Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi “Axiomática para una Nueva Filología” que suenan así:

- 1.º Todo decir es deficiente —dice menos de lo que quiere.
- 2.º Todo decir es exuberante —da a entender más de lo que se propone.³⁸⁶

Estos dos principios serán mencionados en otros textos orteguianos, como en “La reviviscencia de los cuadros”, donde exponía que un “decir deficiente” consiste en que nunca logramos decir plenamente lo que nos proponemos, y un “decir exuberante” estriba en que nuestro decir manifiesta más cosas de las que queremos. Frente a la aparente contradicción que puedan suscitar estos dos principios que se retroalimentan, cabe pensar que este defecto y demasía se refieren exclusivamente al decir. Decir es querer decir algo determinado que jamás logramos decir con suficiencia, pero que se asienta sobre supuestos tácitos, sobre un suelo de cosas comunes que permiten la comprensión y el entendimiento.³⁸⁷

Ortega advierte de un peligro precisamente derivado de estos principios: no podemos idealizar ese instrumento complejo y delicado que es el lenguaje, porque más que clarificar, en ocasiones entorpece el entendimiento mutuo, sobre todo cuando el diálogo tiene que aflorar por medio de la lectura, ya que se ha perdido la corporeidad, y, por tanto, la expresión del dicente en el acto lingüístico del decir.

La idea de que el lenguaje es un instrumento rudimentario que dificulta la expresión de nuestras ideas o pensamientos, más acusado todavía cuanto más humanos u abstractos sean los temas, la repitió en varios escritos, como en “Miseria y esplendor de la traducción” o en el “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”. El lenguaje es impreciso y ambiguo, no dice todo lo que quisiera decir e insinúa más de lo que querría.³⁸⁸ Decía Ortega que

³⁸⁶ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 729.

³⁸⁷ A este respecto véase “La reviviscencia de los cuadros”, VI, pp. 612-613.

³⁸⁸ A propósito de que la lectura de un texto siempre es, en cierto modo, una empresa utópica, Tomás Domingo señala que su utopismo radica en que, “dans toute lecture, dans toute interpretation ou traduction, il reste toujours quelque chose d’ ‘illisible’, quelque chose qui résiste

el lenguaje es por naturaleza equívoco. No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice sólo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o “da por sabido”. Esta deficiencia es congénita al lenguaje. Si al hablar hubiese que decir efectivamente todo lo que se pretende decir de modo que el equívoco quedase eliminado, el lenguaje sería imposible. Lo que de hecho manifestamos se apoya en innumerables cosas que silenciamos. El lenguaje existe gracias a la posibilidad de la reticencia y lo que, en efecto, enunciamos vive de “lo que por sabido se calla”. Este complemento que se calla y que es siempre enormemente más que lo dicho en cada frase, lo sabemos por diferentes vías. Ante todo por lo que ha sido dicho antes y va a decirse enseguida. Todo texto se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió. Esta situación es últimamente indecible: sólo cabe presenciarla o imaginarla. La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.³⁸⁹

Pensamos desde un subsuelo común, decía Ortega en *Origen de la filosofía*, pues todo pensador cuenta con un subsuelo, un suelo y un adversario. No somos conscientes de este fondo latente de ideas-creencia que nos permite pensar y expresarnos, sino que, como sostenía en *La idea de principio en Leibniz...*, se “sotopiensa bajo las ideas”. Dicho de otro modo, sotopensamos sobre la base de un sistema sólido de creencias.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las “ideas” humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se

à tout effort de compréhension” (TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José Ortega y Gasset et Paul Ricoeur”, en *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d’une pensée*, ed. de Michèle Leclerc-Olive, Mucchi Editore, Modena, 2020, p. 84). De este modo vincula esta concepción que Ortega tenía del lenguaje como un instrumento delicado y tosco que silencia más de lo que dice, y que, por tanto, agrava el camino de la traducción no sólo entre lenguas distintas sino también la traducción de nuestros pensamientos en palabras, con la tarea hermenéutica moderna, entendida esta como el esfuerzo activo por interpretar lo que queda entre lo dicho y lo no dicho.

³⁸⁹ “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”, VI, p. 146.

desconoce que lo que hay de más vivaz en las “ideas” no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son, a veces, vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las “ideas”, que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana.³⁹⁰

En sus notas también había dejado reflejada esta idea a propósito de cómo cabía leer y comprender un texto. Se trata de un ejercicio de profundidades, pues comprender un texto obliga a meditar sobre el mismo y, para ello, es preciso contar con ese suelo de creencias sobre el que se levanta el pensamiento de un autor. Advertía el filósofo: “Se trata de intimar con un gran espíritu. Intimar no es oírle contar sus secretos, lo que él no cuenta pero sabe, el secreto para los otros. Nuestro propósito es más pretencioso. Queremos averiguar aquello de él mismo que para él mismo era secreto. La intimidad, una escena —no los bastidores—, éstas son lo íntimo de lo íntimo. Todo ser es suelo y subsuelo”.³⁹¹

Decir es querer decir tal cosa determinada, que jamás logramos decir con plena suficiencia, pero que se asienta sobre un ambiente de cosas comunes que se dan por sabidas para la comunicación. De modo que la idea o frase sólo adquirirá su pleno sentido en la acción, como *Handlung*, de un hombre hacia otro en determinada circunstancia. Molinuevo apunta que la filosofía orteguiana hay que estudiarla como un *modus dicendi*, porque Ortega no entendió el decir como una forma de hablar, sino que “es un hacer, el modo como actuamos y reaccionamos frente a la circunstancia. Y de este modo, no es que todo texto ‘tenga’ un contexto (ésta sería la mayor manera de no entenderlo), sino que ‘es’ contexto, es decir, situación. Es el texto de la vida”.³⁹² Precisamente lo que la Nueva Filología pone de relieve es que todo texto, idea, concepto, todo decir, en definitiva, es contexto y parte de una vida y desligada de ella no puede entenderse, es, por tanto, bio-grafía. Para Ortega, “el decir verbal ‘responde’ a una

³⁹⁰ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1067.

³⁹¹ Notas de trabajo de Ortega en carpeta “*Discours de la Méthode*”, carpetilla “Nueva Filología: qué es leer un libro”, signatura 19/15.

³⁹² JOSÉ LUIS MOLINUEVO, “Literatura y filosofía en Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, n.º 132 (mayo 1992), p. 93.

situación en que están los que hablan, a la cual reaccionan con palabras de la lengua establecida y con gestos corporales de su persona. El lenguaje es, pues, el sistema de estas tres cosas: situación-lengua-gesto”.³⁹³ La idea de entender el lenguaje como acción del emisor hacia el receptor también fue mantenida por la Teoría de los actos del habla que formularon John Austin y, posteriormente, John Searle. Para ambos, el uso del lenguaje en la comunicación se concebía como un tipo particular de acción. Esta fue una de las primeras teorías pragmáticas en la filosofía del lenguaje, a la que tanta atención ha prestado Skinner en su visión contextualista de la historia de los conceptos.³⁹⁴

La dificultad en el decir para Ortega estaba relacionada con dos condiciones o limitaciones que imponía el propio lenguaje y que categorizó como dos tipos de silencio. Cerezo Galán señala que se trata de un silencio activo y otro pasivo que limita el decir: el decir es selectivo, apunta y consiste en saber renunciar para poder decir algo, y lo que queda por decir se apoya sobre lo inexpreso.³⁹⁵

Cuando realmente estamos en posición de atisbar el lenguaje en estado naciente, asistimos a un espectáculo lingüístico singular que no percibimos *a priori* en el acto del habla: para decir algo determinado tenemos que acometer una renuncia, pues “la condición más fuerte para que alguien consiga decir algo es que sea capaz de silenciar todo lo demás. Sólo un ente capaz de la renuncia, del ascetismo que supone callar muchas cosas que querría comunicar para lograr así decir siquiera una, puede llegar a formar una lengua”.³⁹⁶ El lenguaje se crea en cada sociedad precisamente de esta amputación del decir o de esta selección de cosas que no se dicen porque se dan por sabidas y forman parte del ambiente común en el que los hablantes entablan un diálogo. “La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje”.³⁹⁷

³⁹³ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 756.

³⁹⁴ Véanse sus obras más relevantes con respecto a la cuestión pragmática y performativa del lenguaje: JOHN R. SEARLE, *Actos del habla*, trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva, Cátedra, Barcelona, 2017; JOHN L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Barcelona, 1982.

³⁹⁵ PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 407.

³⁹⁶ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 732.

³⁹⁷ *Idem*.

Pero a esta primera limitación le acompaña otra, que Ortega intuyó, en cierta medida, en el pensamiento de Humboldt. Esta segunda limitación tiene que ver con un carácter económico del lenguaje, porque consiste en dejar voluntariamente silenciadas algunas cosas que el lenguaje podría decir, pero que sin embargo el dicente calla porque da por supuesto que el oyente lo entenderá por medio del contexto. A este respecto Humboldt sostenía que en la gramática hay una parte expresamente significada y otra que hay que añadir.

Siguiendo las propias palabras de Ortega:

Podemos resumir esta primera condición del lenguaje diciendo: *el lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad*. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto *no se puede* decir en una lengua o en ninguna.

Pero sobre ésta se monta una segunda limitación, a saber, todo aquello que el lenguaje *podría* decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero —no es absoluto, es relativo; no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía. Frente a lo inefable llamo a esta consciente reticencia de la lengua lo *inefado*.³⁹⁸

Por tanto, el lenguaje no sólo parte de una deficiencia y exuberancia en su intento por decir, sino que además está limitado por una inefabilidad, que imposibilita captar con detalle todo debido a que no todo puede ser dicho, y por lo inefado, que es el silencio consciente del lenguaje.

Concha D'Olhaberriague señala, en su libro sobre los fundamentos lingüísticos y gramáticos de la propuesta de una nueva lingüística orteguiana, a propósito de la lucha entre estas dos condiciones, que “la pobreza y la superabundancia del lenguaje son, en suma, la plasmación de su viva realidad, la constancia de que hablar es una tarea agonal

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 734.

en la que la voluntad dicente tiene que salvar algunas barreras y contar con otras insalvables que configuran su horizonte.”³⁹⁹

Ortega advertía de una limitación más en el lenguaje que había pasado desapercibida entre los lingüistas: el lenguaje necesita de la gesticulación o expresión, “la lengua no es efectivamente lenguaje = habla sino completada por las modulaciones de la voz, el gesto de la faz, la gesticulación de los miembros y la actitud somática total de la persona”.⁴⁰⁰ El gesto es la impresión más inmediata con la que se encuentra el hombre *a nativitate*, precisamente porque el gesto es la expresión del cuerpo del hombre hablando. En el capítulo VI de *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, Ortega manifestaba la importancia del gesto en tanto que el Otro se nos aparecía por medio de él. Ese primer gesto inaugural de toda relación humana era y sigue siendo el saludo, que no sólo es fonético sino que también, y en muchas culturas, tan sólo va acompañado del gesto corporal, por ejemplo en la cultura japonesa, cuyo saludo consiste en una leve inclinación del cuerpo hacia el otro.

El Otro Hombre nos aparece sobre todo en su gesticulación y con no escaso fundamento podemos decir que un hombre es sus gestos hasta el punto de que si alguno no hace apenas gestos, esa ausencia o carencia es, a su vez, un gesto porque o es la detención de gestos o es la mudez de gestos, y cada una de estas dos cosas nos manifiesta, anuncia o revela dos muy peculiares intimidades, dos diversos modos de ser el Otro.⁴⁰¹

Ahora bien, este repertorio de gestos que el hombre maneja en su lenguaje corporal proviene en su mayoría de nuestra sociedad, son movimientos que articulamos porque otros, es decir, la gente los hace. La gesticulación también es un conjunto de usos.

Sucede que el gesto desgarrado del cuerpo en movimiento o la palabra enajenada del texto requieren del contexto para precisar su sentido, advertía Ortega siguiendo *Teoría de la expresión* del psicólogo Karl Bühler. D’Olhaberriague señala que el gesto

³⁹⁹ CONCHA D’OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralia, A Coruña, 2009, p. 264.

⁴⁰⁰ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 735.

⁴⁰¹ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 214.

para Ortega, a diferencia de la palabra, no es significativo sino “expresivo pues transfiere de forma virtual una impregnación única e irrepetible en tanto que subjetiva. Lo gestual es personificación de lo íntimo individual”.⁴⁰²

Por tanto, la inefabilidad, lo inefado y la gesticulación son los tres límites que impone la necesidad de silenciar en el lenguaje. El silencio es de carácter positivo porque permite que el diálogo sea posible. Estas tres limitaciones y esos dos principios, todos derivados en última instancia de la máxima latina sobre la que se asienta el procedimiento de la Nueva Filología, tienen que ver con la dificultad para comprender lo que un texto, que ya es un decir fijado y petrificado, carente de gesto, arrancado de su situación originaria, quiere decir.

Por ello, el lenguaje requiere de interpretación, pero no de cualquier interpretación, sino de la que alumbra la Nueva Filología: volver al momento expresivo, vívido y naciente del decir y entenderlo desde la perspectiva que alumbra la acción de un hombre hacia otro en un determinado contexto. Sin embargo, esta interpretación también es limitada en sí misma, no le es posible de-clarar y representarse con claridad el momento originario del decir, precisamente porque, como ya hemos visto, ese decir está limitado por la frontera del silencio. Siguiendo a Acevedo Guerra, “las limitaciones del lenguaje [...] nos indican que la actividad comunicativa del lenguaje *requiere de interpretación*. Al necesitar la interpretación, no logra —al menos en muchos casos— que lo declarado a través de él no sea cuestionable [...]. El lenguaje *es también* —en alguna medida— enigma, incógnita y acertijo”.⁴⁰³

La pregunta sigue siendo la misma, qué es leer un libro, cómo vamos a entablar un diálogo honesto con los grandes libros de la filosofía para, no sólo, aprender a vivir sino también a pensar nuestro tiempo. Ésta era la preocupación de Ortega, y también la nuestra. El impulso filológico que alumbra la Nueva Filología, un impulso que atiende al contexto vital *in statu nascendi* del decir, es previo a la tarea filosófica. De modo que la Nueva Filología apunta a la importancia de la dimensión biográfica de las ideas,

⁴⁰² CONCHA D’OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 246.

⁴⁰³ JORGE ACEVEDO GUERRA, *Ortega y Gasset, ¿Qué significa vivir humanamente?*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015, p. 78.

conceptos o decires, esto es, conocer la vida del autor desde su trasfondo histórico para comprender el texto.

DEL HABLAR Y DEL DECIR, DEL CALLAR Y DEL SILENCIAR Y DE LA CUESTIÓN DE LA TRADUCCIÓN

¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?

¿Nunca se ha de decir lo que se siente?

FRANCISCO DE QUEVEDO, *Epístola Satírica y Censoria contra las costumbres presentes de los castellanos escrita al Conde-Duque de Olivares*

Hablamos despiertos y en sueños, hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos.

MARTÍN HEIDEGGER, “De camino al habla”

Puede que el pensamiento binomial sea la forma en la que se presenta la filosofía de Ortega: patente-latente, individuo-colectividad, masa-minoría, autenticidad-inautenticidad, entre otras muchas parejas que podrían entenderse en la oposición filosofía-política, o por usar el término clásico *res publica*. La filosofía no se ocupa sólo del asunto público, sino también del íntimo, del humano, es decir, atiende a todas las dimensiones de la vida humana.

Ortega vio con claridad que todo nacía de esa particular relación entre el individuo y lo que está en derredor, que es un constructo fundamentalmente social. De ahí que una de sus últimas obras más relevantes y que llevaba décadas pensando, reflejara en su título esta tensión, *El hombre y la gente* o, en otros términos, el individuo y la sociedad. Leo Strauss titularía de forma semejante su libro *La ciudad y el hombre*.

El intento de pensar esas dos dimensiones de lo humano, que se bifurcan y se retroalimentan, da como resultado estos conceptos binómicos, porque la dimensión dual del hombre, a caballo siempre entre su ser íntimo y su ser con otros o ser social, también es lingüística. Pensamos desde esta dualidad que va de lo íntimo a lo público y viceversa.

En esta dualidad que también toca a lo lingüístico, encontramos una pareja, que si bien etimológicamente alejada, en el castellano de a pie viene a significar lo mismo. Sin embargo, cabe detenerse en este punto, pues distinguir entre hablar y decir es fundamental para ejecutar la labor de la Nueva Filología con corrección. Para esta diferenciación es ilustrativo un pequeño escrito que Ortega no llegó a publicar, pero que “dice más que silencio”, si se me permite el juego de palabras. Me refiero al texto “[Llevo doce años de silencio...]” que escribió en 1945, cuando parecía terminar la etapa de largo exilio deambulante, al menos, en cuanto al geográfico se refiere. En este texto nos encontramos una precisa distinción entre estos dos actos lingüísticos que son el hablar y el decir:

Sí, se trata de eso: de empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a declarararlo, que es la misión auténtica del “decir” y que es el significado etimológico de este vocablo. Los latinos distinguían perfectamente entre el mero hablar y el formal decir. Hablar, hablar, es *loquor*, en cambio *dico* significa una acción que tiene carácter institucional, que tiene el rango solemne y oficial de una función necesaria a la colectividad. *Dicere*, decir, es un término de la lengua religiosa y jurídica y no cualquier parloteo privado o periodístico. Decir es, por ejemplo, hacer el magistrado en nombre del pueblo una promesa a los dioses, o el ciudadano ante un tribunal. *Decir* es, pues, *comprometerse ante la realidad, divina o natural*. Es también *dictar* la sentencia el juez —*ius dicere*—, es designar el pueblo a un hombre como jefe del Estado —*dicere consulem*. Tiene, pues, el decir un valor sacramental y cuando los otros sacramentos fueron perdiendo su virtud, quedó “decir” para significar la última función sacra sin la cual la colectividad no puede vivir: hacer manifiesta en la palabra la verdad de las cosas, que es siempre, por lo pronto, oculta. Decir no es, pues, verbalizar sino *de-clarar* la verdad, hablar-*en forma*. En el auténtico decir no se expresa una necesidad, una emoción o un capricho privados, sino formalmente una doctrina.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, pp. 704-705.

Frente al hablar que es un navegar en el mar de los usos del lenguaje, el decir se constituye como un des-velar la verdad de las cosas.⁴⁰⁵ El decir, tal y como lo entendió Ortega, recuerda al método mayéutico socrático, donde se pretendía dar a luz las ideas y pensamientos que estaban dentro de uno mismo. El decir emana de una interioridad reflexiva cuya intención es la de clarificar lo que estaba oculto. Es un acto creativo, sin embargo el hablar vive de los lugares comunes. Acertadamente, Cerezo define el decir como *enéргеia*, porque, según él mismo señala, Ortega considera el lenguaje desde la razón vital como una actividad. Hablar es tópico, advierte Cerezo, y decir es ejecutar una *enéргеia* lingüística, esto es, es estilo. El estilo de un autor que, a mi modo de ver, fuerza los límites del lenguaje para salir al paso del uso, vivifica la lengua, según Cerezo, porque nace de una necesidad expresiva.⁴⁰⁶ A pesar de que Ortega se hizo eco de Platón cuando sostuvo que el decir fijado por la escritura es un decir petrificado y que el auténtico decir nace como reacción a una situación, esto es, emerge del diálogo con otros, también consideró que “escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión”.⁴⁰⁷

En su ensayo de 1931 “¿Qué es conocimiento?”, haciendo uso de las cadenas etimológicas o, si se prefiere, de la historia de los conceptos, Ortega hacía notar que se había entendido por hablar lo que correspondía a la etimología del decir:

Hablar es, por ejemplo, narrar. La narración presenta al oyente lo ausente, lo que éste no ha presenciado. Es, pues, siempre poner de manifiesto lo que estaba oculto, patentizar lo latente, desnudar lo encubierto. ¿No es esto lo que en sus etimologías significa “decir”? *Deico* (de las inscripciones latinas), *deiknumi* (griego), *disami* (sánscrito) = mostrar, hacer ver. *Dike*, la justicia, significó

⁴⁰⁵ Con respecto a esta idea, Gabilondo sostiene que “filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: ontología” (Véase ÁNGEL GABILONDO, “Yo le hablaba a Juan...’ Ortega y el cuidado del decir”, en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, *op. cit.*, p. 257). La filosofía consiste en decir la realidad, en manifestarla que es logos, de modo que el decir es, como veníamos diciendo, un fragmento del acto de vivir porque el decir no sólo hace referencia al contexto lingüístico sino también al vital. Cicerón decía que lengua y corazón van siempre de la mano.

⁴⁰⁶ PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, *op. cit.*, p. 398.

⁴⁰⁷ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 708.

primitivamente “acusar”, esto es, revelar o descubrir un crimen. Lo mismo la otra raíz que va en nuestro negativo “*inefable*” o indecible: *femi, fasco* (griego), *bha* (sánscrito) = lucir, resplandecer, hacer aparecer.⁴⁰⁸

El decir va más allá del hablar, porque re-vela, muestra, esto es, pone al descubierto aquellos pensamientos que trascienden el uso lingüístico. El decir es una actividad precedente al habla e incluso a la propia existencia del lenguaje porque es un anhelo de declarar. Por eso Ortega sostenía que el hombre era un animal diciente que tenía la necesidad de comunicar la riqueza fantástica de su mundo interior y su quehacer, es decir, necesita poner en palabras el proyecto que crea para no falsificar su ser. Para Cerezo, tanto el que-hacer como el que-decir surgen de la capacidad imaginativa del hombre que tiene que dar cuenta de su proyecto vital.⁴⁰⁹ Esta atención al decir y no al hablar, al *status nascendi* del lenguaje, postulaba una nueva disciplina de la que nos ocuparemos a continuación, la Teoría del Decir.

Cabe mencionar un aspecto más de esta diferenciación. Muchas de las parejas de binomios que presenta la filosofía orteguiana pueden relacionarse. Si recordamos cómo entendió Ortega la ejecución del quehacer de una vida, esto es, a la luz de la distinción entre autenticidad e inautenticidad, que había tomado de la oposición entre vida ascendente y vida descendente de Nietzsche, comprobaremos que el hablar es un acto inauténtico porque es palabra que habita en la esfera del uso, mientras que el decir es un acto auténtico porque es una palabra que emerge de un acto genuino y naciente. De hecho, para decir auténticamente es necesario hacer etimología y revitalizar las palabras. Haciéndome eco de las palabras de Martín: “el hombre que *dice* es el hombre creador, el que es capaz de levantarse por encima de los usos establecidos para expresar su ser íntimo; en cambio, quien *habla* se pliega a los ‘carriles’ ya conformados del lenguaje, renuncia a crearse su propia expresión”.⁴¹⁰

La cuestión estriba en que la lengua es el habla, lo que la gente habla y constituye el sistema de usos verbales establecido por la colectividad, por eso Ortega señalaba que

⁴⁰⁸ “¿Qué es conocimiento?”, IV, p. 581.

⁴⁰⁹ PEDRO CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 399.

⁴¹⁰ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista, op. cit.*, p. 317.

la lucha entre el decir personal y el “decir colectivo o habla colectiva” es la forma natural que el lenguaje tiene de existir.

El decir también es un hacer utópico porque existe la dificultad que impone el silencio, el que nosotros mismos elegimos y el que otros nos imponen. Puede establecerse un vínculo entre el decir orteguiano y el concepto de parresía del que nos hablaba Foucault. Para Ortega el decir también tendrá este tono *parrhesiaco* en tanto que decir honesto y franco, pero con la limitación del silencio. La relación entre la Teoría del Decir y la parresía foucaultiana es una investigación que todavía está por hacer y que yo tan sólo apuntaré aquí. En los cursos que Foucault impartió en el *Collège de France* durante el curso lectivo de 1981-1982⁴¹¹ y 1982-1983⁴¹² trató este concepto extensamente. Foucault, que dirigía su mirada a la antigüedad griega para dotar de significado a este concepto, explicaba que “la *parrhesia* es la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente”.⁴¹³ Foucault, que también había entendido el sujeto como temporalidad e historicidad, en palabras orteguianas, como circunstancia, señalaba que la parresía era una cuestión de franqueza y de coraje por decir todo con claridad. La clave de este concepto es su comprensión dentro del gobierno de unos sobre los otros y de uno mismo. ¿Cómo se construye el sujeto si sostiene la parresía? Como un sujeto autónomo que asume un compromiso con todo lo que enuncia y que no admite que ninguna instancia superior de poder responda ante sí mismo, ante su decir. La parresía es un decir veraz, un decir “todo lo que tenemos que decir”. Ortega estaría en parte de acuerdo con esta idea, pero su puesta en práctica en la sociedad es utópica, precisamente porque para el filósofo todo decir encierra un callar, el lenguaje está limitado por esa barrera infranqueable de silencio que impone toda lengua y por el hablar colectivo, de modo que cabe preguntarse si es posible decir todo lo que tenemos que decir cuando nuestro lenguaje está condicionado por los usos y vigencias lingüísticos y limitado por aquello que necesitamos silenciar para poder decir unas cuantos pensamientos sobre la

⁴¹¹ Véase MICHAEL FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005.

⁴¹² Véase MICHAEL FOUCAULT, *Del gobierno de sí y de los otros*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

⁴¹³ MICHAEL FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, *op. cit.*, p. 139.

realidad. El decir orteguiano y la parresía foucaultiana tienen en común que ambas acciones se entienden como un ejercicio previo de pensar qué decir para que ese decir sea franco, veraz, creativo y para que trascienda, dentro de las limitaciones, las cadenas del uso.

Ortega señalaba que “hay, desde luego, la dificultad externa de si le dejarán a uno decir. Porque en unos países es el Estado quien *expressis verbis* lo impide, mas en otros es la opinión pública quien mediante su presión difusa pero tanto más enérgica, asfixiante, lo imposibilita”.⁴¹⁴ Sin embargo, no sólo es utópico por el silencio impuesto o por lo que decidimos silenciar, sino también porque nunca sabemos con certeza si el otro entiende lo que realmente queremos decir, ya que puede interpretar nuestro decir de muchos modos a partir de lo dicho, de lo silenciado y de nuestros gestos.

En efecto hay un silencio implícito al propio lenguaje, que hace posible la comunicación.⁴¹⁵ Pero hay otro silencio de muy otro tipo, el que denomino voluntario, o bien porque nos imponemos una censura nosotros mismos o bien porque ésta nos viene de fuera. El silencio que importa examinar ahora es este silencio que Ortega calificó de positivo por posibilitar el decir; no obstante, la Nueva Filología no debe perder de vista en el análisis y comprensión de sus textos el otro tipo de silencio, pues aquél es el que impone las circunstancias y la vida de cada autor y es fundamental para des-velar el sentido de las palabras que dijo. En última instancia sólo es posible acceder a la raíz del lenguaje si se comprende que el decir siempre es incompleto, pues está compuesto de silencios.

Este hecho no impide que el fenómeno del habla acontezca. Ortega señalaba en “Miseria y esplendor de la traducción” y en *El hombre y la gente* que, si bien es ilusorio, el hombre se pone a hablar porque cree que puede llegar a decir lo que piensa sobre un asunto. Pero el lenguaje no da para tanto, pues cuanto más importantes, abstractos o más humanos son los temas, más aumenta la imprecisión en las palabras y por ende la

⁴¹⁴ “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, p. 705.

⁴¹⁵ Pilar Ordóñez propone, en su tesis doctoral, una comprensión de la propuesta lingüística de Ortega desde la tradición hermenéutica, que se articula en torno a su concepción del silencio como elemento engendrador de lenguaje. El silencio es la condición de posibilidad para que haya una lengua. La investigadora señala una sugerente idea: podríamos hablar en Ortega de una hermenéutica fenomenológica del lenguaje, una hermenéutica del silencio. Véase PILAR ORDÓÑEZ LÓPEZ, “*Miseria y esplendor de la traducción*”: la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea, *op. cit.*, pp. 45-95.

confusión. Queremos decir todo lo que pensamos, sin embargo, al hablar o escribir renunciamos a decir muchas cosas que la lengua no nos permite decir. De modo que, “la efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que, al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar.”⁴¹⁶

Ya habíamos enunciado que para poder decir algo, era preciso renunciar a decir muchas otras cosas. Esto que renunciamos a decir es lo que cada pueblo selecciona callar, de modo que cada lengua es una ecuación diferente, y esto es importante, entre manifestaciones y silencios. Pretender decir todo sería indecible, de ahí la gran hazaña que presenta la traducción, señalaba Ortega, pues en su empresa

se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad. Porque, como Goethe decía: “Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano”.⁴¹⁷

María Zambrano sostenía que precisamente los silencios, por ser lo inefable en el lenguaje, constituían la parte más significativa del mismo:

España, donde la luz se revela en toda su pureza, donde la luz sola llega a constituir el paisaje de regiones enteras como la alta meseta de Castilla, es también el lugar de un misterio inaccesible en su vida. Todo lo dice, los españoles —todos nos lo decimos—, y, sin embargo, todo queda siempre por decir, y el silencio viene a ser lo más elocuente. Lo inefable es el paralelo de esa luz inédita, como recién creada, de nuestros altos desiertos, donde la tierra se borra y el aire mismo parece desaparecer por su transparencia.⁴¹⁸

El problema del decir y del silencio implícito que necesariamente lleva consigo está estrechamente ligado al problema de la traducción. Cómo traducir un texto

⁴¹⁶ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 716.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 717.

⁴¹⁸ MARÍA ZAMBRANO, *La España de Galdós*, Taurus, Madrid, 1960, pp. 181-182.

honestamente, cómo traducir esos silencios que cada lengua calla deliberadamente y, más importante todavía, cómo traducir aquellos otros silencios que el autor calló por temor a la censura o por la convicción de que el lector debía recorrer otros caminos para llegar a sus conclusiones. La dificultad de la traducción estriba precisamente en traducir lo que una lengua silencia. Ortega, que tuvo una sensibilidad extraordinaria para detectarlo todo, no dejó la cuestión de la traducción a un lado. En 1937 habló de su miseria, pero también de su esplendor. La traducción es un arma de doble filo que hay que saber manejar e interpretar.

Empezaba Ortega este ensayo preguntándose si la traducción no era un afán utópico, cómo ya había hecho anteriormente en “Misión del bibliotecario”, donde se preguntó lo mismo acerca de cómo leer, y como hizo después cuestionándose si decir no tenía también ese afán quimérico. Utópico porque el hacer del hombre siempre está haciéndose, y, por tanto, permanece irrealizable en la perpetua pretensión de lograr su realización. Por eso, Ortega había sostenido en varias ocasiones que era utópica la creencia de que la lengua expresa con totalidad todos nuestros pensamientos. La traducción se dificultaba si sólo se entendía por traducir el cambio de una palabra por otra de mismo significado según el diccionario y se abandonaba la importancia que el estilo del autor impregna en el texto.

Ortega distinguía entre dos utopismos en “Miseria y esplendor de la traducción”: el mal utopista cree que, como la comunicación entre distintas lenguas es deseable, su traducción en última instancia es posible; el buen utopista cree que sólo cabe aproximar unas lenguas a otras. El lenguaje, que es constructo para clasificar la realidad del mundo, determina a pensar en un horizonte lingüístico concreto y por tanto dificulta la comprensión y comunicación con otros seres. Ésta es la miseria de la traducción, sin embargo, también posee esplendor. La traducción para Ortega, siguiendo las reflexiones de Schleiermacher, tiene que obligar al lector a moverse dentro de los hábitos lingüísticos del autor.⁴¹⁹ La traducción no tiene que ser bonita, sin embargo

⁴¹⁹ Es muy sugerente la idea que Tomás Domingo apunta con respecto al esplendor de la traducción: para Ortega, la esencia de la traducción radica en la forma de un diálogo, un “dialogue du traducteur avec le text, des lecteurs avec l’original à travers la traduction, des lecteurs avec leur monde et, finalement, de chaque lecteur avec lui-même” (TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José

imagino, pues, una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia, que no pretenda garbo literario, que no sea fácil de leer, pero sí que sea muy clara, aunque esta claridad reclame gran copia de notas a pie de página. Es preciso que el lector sepa de antemano que al leer una traducción va a usar un aparato bastante enojoso, pero que le va a hacer de verdad transmigrar dentro del pobre hombre Platón.⁴²⁰

Esta concepción de la traducción que Ortega está planteando en un primer momento, me parece, en cierto modo, contradictoria con lo que sostendrá más adelante, esto es, que el traductor tiene que des-velar el original en su lengua, tiene que decir genuinamente. Para ello, el traductor tiene que ser creativo y trascender el texto que tiene entre manos. En este punto donde no puedo coincidir con la teoría orteguiana de la traducción, en tanto que una tarea rígida y mecánica. Para hacer una “buena traducción” y plasmar la “esencia” del original que incluye todo el contexto vital e histórico del autor, es preciso asumir el riesgo de traducir lo indecible y lo expresado mediante el silencio. Necesariamente hay que ir más allá del original y esto sólo es posible con el impulso literario y poético, pues sólo la literatura está en condiciones de trascender todos los límites lingüísticos. Es más, hay metáforas que son intraducibles a otras lenguas. Ortega es un ejemplo de ello, quizás radique en esto su obsesión de que fuera traducido palabra por palabra literalmente. No es posible traducir una metáfora como “el ciprés en llamas” que Ortega usaba en *Meditaciones del Quijote*, porque quizás no existan cipreses en el ideario de otras lenguas. De modo que el traductor debe ser capaz de trascender la literalidad para decir lo que no es posible ser dicho, de manera que el lector llegue a la esencia del texto traducido como si del original se tratase. Lo mismo sucede con los conceptos, pues hay conceptos que no existen en el ideario de otras lenguas, un ejemplo en Ortega es *Erlebnis* que tomó de Dilthey y que tuvo que traducir con un concepto nuevo para el ideario español, “vivencia”.

Benjamin también se preocupó de la cuestión de la traducibilidad de una obra. Su texto “La tarea del traductor” guarda semejanzas con el ensayo orteguiano. Para

Ortega y Gasset et Paul Ricoeur”, en *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d'une pensée*, op. cit., p. 86).

⁴²⁰ “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, p. 723.

Benjamin, la clave de una buena traducción residía en recrear en la lengua traducida el sentido del original. Para ello, las palabras, y no la frase, debían ser el elemento primordial para el traductor. “La tarea que corresponde al traductor —sostenía el filósofo alemán— consiste en encontrar una manera de dirigirse a la lengua a que traduce que en ella despierte el eco estricto del original.”⁴²¹ En este mismo sentido, Ortega sostenía que lo decisivo de la traducción era salir de nuestra lengua al encuentro de las ajenas,⁴²² pues sólo “llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparenzan en ella los modos de hablar propios al autor traducido”.⁴²³ Para ambos filósofos, la traducción no debía cubrir el original, sino des-velarlo. Constantemente vemos que el principio que rige el lenguaje, pero también el fundamento de la razón vital-histórica, es decir, el fundamento de toda su filosofía, está en ese acto de la *alétheia*, pues sólo por medio de ella es posible alcanzar la verdad, cuestión de la que se había ocupado la filosofía desde atañó.

Ortega citaba como ejemplo la traducción de sus obras que Helene Weyl había hecho al alemán, en las que la gramática se había forzado al máximo para transcribir lo que no era alemán en su modo de decir (que, siguiendo a Molinuevo cuando sostiene que hay un *modus diciendi* en Ortega, era un *modus faciendum*).

Además para Benjamin, al igual que para Ortega, la gran dificultad en la traducción radicaba en traducir aquella parte del lenguaje incommunicable y que debe presuponerse por el contexto de usos, es decir, en palabras orteguianas, cómo traducir los silencios. “En toda lengua como en sus productos existe, aparte de lo comunicable,

⁴²¹ WALTER BENJAMIN, “La tarea del traductor”, en *Obras, op. cit.*, p. 16.

⁴²² Sobre la dificultad del traductor para apropiarse de la lengua ajena Fernández Agis ha dado algunas claves a partir de una aproximación a las ideas de Ortega y Derrida. Véase, DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS, “Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 39 (2019), pp. 151-161. La idea más sugerente de este artículo es que la poesía ofrece los mejores ejemplos de las dificultades que la traducción presenta. Siguiendo a Stanley Cavell en *Los sentidos de Walden*, el autor afirma que de la poesía esperamos la entrega a un significado total y transparente. “La poesía no es traducible y, sin embargo, cada lectura de un poema es al propio tiempo una traducción del mismo. Por tanto, nos encontramos en ella frente a la posibilidad y la imposibilidad, la dificultad y la necesidad de la traducción” (*Ibid.*, p. 158). De cómo la literatura y, en especial, la poesía es el único mecanismo para forzar las barreras lingüísticas, de cómo la poesía permite trascender la incompreensión entre las lenguas y decir todo lo que puede ser dicho del mundo, es una cuestión que abre una rica investigación que he apuntado brevemente en el prólogo que acompaña a este trabajo.

⁴²³ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 724.

algo que no es comunicable, que según el contexto en que se encuentre será simbolizante o será, si no, simbolizado,”⁴²⁴ escribía Benjamin. Ortega por su parte advertía que “la ‘teoría del decir, de los decires’ tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos”,⁴²⁵ porque la vida es mucho más rica que el lenguaje.

La propuesta de Ortega para cultivar el esplendor de la traducción, decía en 1937, consistía en impulsar una educación basada en la traducción de los clásicos para el resurgimiento de las humanidades. Ocho años después fundaría, junto a Julián Marías, el Instituto de Humanidades, una más de las empresas culturales que promovió para la “salvación de su circunstancia”. El Instituto, que se asentaba sobre las bases que había constituido en *Misión de la Universidad*, fue el reflejo de su voluntad por una reforma cultural. En 1948, Ortega publicaba en la *Revista de Psicología General y Aplicada* un breve artículo titulado “Instituto de Humanidades”, en el que informaba que las materias fundamentales para lograr el propósito del Instituto, basado en el diálogo y el intercambio de conocimiento entre investigadores, eran la lingüística, la filología, la historia y la economía. De la lingüística dijo que tenía que ser cimentada mediante dos ciencias anteriores a ella: una Teoría de la lengua, que a su vez demandaba una investigación más radical, y una Teoría del Decir, “donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que, en efecto es, a saber: nunca ‘mera palabra’ y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino”. En cuanto a la reforma de la filología demandaba “instaurar los principios de una Nueva Filología que obligue a los textos a decir mucho más”. Conviene recordar que Ortega le hacía notar en carta a Curtius que la tarea de la Nueva Filología se había llevado a cabo con el nombre de Humanidades. Concluía estas ilustrativas líneas diciendo que la base que permitía que la tarea de la Nueva Filología y *por ende* de la Teoría del Decir se llevaran a cabo era la historiología, porque “*la historia tiene que tener razón*, es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar”.⁴²⁶

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁴²⁵ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 307.

⁴²⁶ “Instituto de Humanidades”, VI, p. 539.

Estas disciplinas ofrecían una guía para volver a la raíz propia del ser, a la *humanitas* entendida como estudio de lo humano.

LA ECDÓTICA ORTEGUIANA

Es de capital importancia reparar en la cuestión de cómo la traducción y edición de las obras de Ortega ha sido una condición para su lectura. Desde temprano podemos encontrar en los escritos y conferencias de nuestro filósofo una cordialidad y atención para con el lector u oyente.

A principios de 1929 Ortega empezó a impartir el curso *¿Qué es filosofía?* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. El cierre de la Universidad y su dimisión de la cátedra por causas políticas el 18 de marzo de ese mismo año le obligaron a trasladar el curso a un teatro. En la primera lección dejaba claro el objeto del curso: someter a radical análisis la actividad filosófica, esto es, el filosofar mismo —decía. A pesar de la dificultad intelectual que el tema planteaba, era perentorio ocuparse de él y más en un momento en que la circunstancia española y, sobre todo, la europea, estaba acusando un cambio drástico en todos los órdenes vitales a causa del imperio de la homogeneización. En esa lección inaugural, les decía a sus oyentes que a pesar de lo áspero del tema, él, el filósofo, tenía que esforzarse en llevar a cabo su misión, la de hacer claro aquello que tuviera que decir.

Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo y además esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades pero que al emitirlos y enunciarlos debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *bíceps* de su tecnicismo.⁴²⁷

⁴²⁷ *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 238.

En todo esto hay una evidente conciencia de cuán fundamental es llegar al lector u oyente, sorteando silencios, dificultades, abstracciones, para que aquello dicho influya en aquel que ha presenciado la lección del maestro, de manera que la transfusión de la enseñanza, como si de la sangre se tratara, se complete.

La preocupación acerca de cómo llega la obra al lector o cómo transmitir ideas con justicia siempre estuvo presente en Ortega. Esta inquietud es más acusada cuando nos adentramos en escritos que se publicaron primero más allá de las fronteras españolas o en aquellos escritos que años después fueron precedidos de un prólogo para su edición extranjera. La correspondencia con su traductora alemana Helene Weyl es rica en anécdotas y nos permite reconstruir el cuidado que Ortega puso, siempre teniendo presente al lector, en la edición de sus libros.

El proceso de edición de un libro siempre es arduo y más aún si el lector al que se dirige no es aquel para el que fue pensada la obra en primera instancia. Hay un largo proceso desde que el autor logra idear aquello que tiene en la mente hasta que lo plasma en un libro, y finalmente lo entrega a un editor para que lo cuide y lo haga accesible a los lectores. En esa etapa final, la que le pertenece al editor cuando tiene en sus manos el manuscrito, todavía surgen más dificultades, pues el editor “como dijo Brecht, tiene que producir y vender ‘la sagrada mercancía libro’; es decir, ha de conjugar el espíritu con el negocio”.⁴²⁸

Ortega fue conocedor de primera mano de este proceso, pues había nacido sobre la rotativa de un periódico, fundó y dirigió varios y editó las publicaciones de *Revista de Occidente*. Del mismo modo que Ortega quería publicar las mejores obras del pensamiento occidental que se estaban fraguando en su época para el lector español, y para ello la plataforma de *Revista de Occidente* fue un magnífico mecanismo, también sus obras, a su vez, visitaban otras tierras y hablaban a otros lectores de diferentes circunstancias histórico-vitales y sociopolíticas. En una carta del 12 de julio de 1927, Weyl le explicaba al filósofo la razón de por qué sus obras tenían tanto éxito en Alemania (en aquel entonces todavía no había visto la luz *La rebelión de las masas*, que lo llevaría al mayor reconocimiento de su obra y de su pensamiento en el extranjero). Lo

⁴²⁸ SIEGFRIED UNSELD, *El autor y su editor*, trad. de Genoveva y Antón Dieterich, Taurus, Madrid, 2018, p. 32.

que atraía al lector alemán —le escribía— era que “en su maravilloso corazón todo lo pensado se convierte en vivencia, la Filosofía se convierte en carne y hueso. Lo más ilustre que se capta leyendo sus libros no son sus teorías, es usted mismo”.⁴²⁹ Esto era de vital importancia, el filósofo tiene que ser capaz de encarnar la filosofía para poder transmitir con justicia las ideas a las que ha llegado. Para ser el medio de transmisión de la Verdad filosófica primero había que reparar en el tipo de público que era partícipe del diálogo.

Con el éxito internacional de su filosofía, Ortega se vio en la tesitura de elaborar prólogos o epílogos a sus obras que contextualizaran la peculiar circunstancia en la que se fraguaron dichos pensamientos. Los prólogos que compuso son una respuesta a las *necessitates*, de las que hablaban los humanistas, de su circunstancia. Un ejemplo claro de esta necesidad de presentar en un prólogo el libro que el lector extranjero tenía en sus manos fue *La rebelión de las masas*. Sobre su recepción y repercusión en el panorama europeo y americano ha hablado extensamente el hispanista Thomas Mermall.⁴³⁰

A la preocupación por la edición de sus textos en otros idiomas se sumaba el problema de si la traducción era posible, cuestión que estaba presente en los filósofos del lenguaje del siglo XX y que Walter Benjamin trata bien en su ensayo de 1923 “Sobre la tarea del traductor”. En la traducción hay silencios implícitos que son irrenunciables precisamente porque las lenguas no son copia exacta unas de otras. ¿Qué ocurría con la censura? ¿En qué condiciones deja la censura a la obra que se concibió con un contenido determinado pero que se ha visto mermado por la burocracia estatal? Estas preocupaciones sobrevolaban la mente de un Ortega que ansiaba comunicar con claridad por encima de todo.

A esta claridad ha contribuido enormemente la última edición de las *Obras completas*, un trabajo que permite al lector no especializado, esto es, a cualquier lector, y es a éste precisamente al que se dirigió siempre Ortega, tener todo el corpus orteguiano a su disposición ordenado cronológicamente y diferenciando entre obra publicada y obra póstuma. Pero también están dirigidas al lector experto y al

⁴²⁹ *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 58.

⁴³⁰ Véase THOMAS MERMALL, “Introducción biográfica y crítica”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas, op. cit.*, pp. 7-21.

investigador de su obra, de ahí el Apéndice de variantes que cada volumen presenta y que permite leer cualquiera de las versiones cotejadas electrónicamente y observar los cambios de estilo y pensamientos, y la Noticia bibliográfica que da cuenta de las ediciones utilizadas para fijar el texto canónico. De modo que se ofrece un Ortega, como ha señalado Tomás Domingo Moratalla, re-vertebrado. También sostiene que la forma en que se han editado las *Obras completas*, como una edición limpia, sin anotaciones, pensada para el lector, “nos permite ver la construcción misma de su pensamiento, así como comprobar que para él tan importante es la idea defendida como el lugar donde se escribe o el público en que se piensa o al que se dirige”.⁴³¹

PROPUESTA LINGÜÍSTICA DE ORTEGA: UNA TEORÍA DEL DECIR

Ortega fue consciente desde bien temprano de que la filosofía sólo conseguía realizar su tarea con la reforma de una Nueva Filología que demandara una investigación más radical, radical en tanto que iba al origen mismo del lenguaje y de la palabra. La Teoría del Decir derivaba de aquel principio latino *duo si idem dicunt non est idem*, era una reflexión de la palabra desde su origen. La Teoría del Decir es el mecanismo “donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que, en efecto, es, a saber: nunca ‘mera palabra’ y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino”.⁴³²

En una nota a pie de página de *La idea de principio en Leibniz*, Ortega advertía que a pesar de que la lengua es el sistema de usos verbales, debía haber una ciencia de los vocablos fundada en una previa Teoría del Decir,⁴³³ porque la palabra, desde sus orígenes, ha tenido casi un valor sagrado, pues ha sido expresión de la humanidad. De hecho, señalaba Ortega que tanto en el sánscrito como en el griego, sus vocablos para “palabra” o “decir”, esto es, *brahman* o *logos* poseen ese valor sagrado.⁴³⁴

⁴³¹ TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 337.

⁴³² *Idem*.

⁴³³ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1026.

⁴³⁴ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 719.

Etimológicamente *brahman* significa expansión y procede de *Brahma*, el Dios del universo para los hindúes. El *brahman* sería el sacerdote hindú portador de la palabra. El concepto logos no precisa de una aclaración etimológica que no sea ya conocida. Sin embargo, es preciso aclarar que en las lenguas romances vendría a conceptualizarse como “Verbo” y que su origen probablemente proceda del indoeuropeo *leg*, es decir, seleccionar o elegir. El logos es la elección de la palabra adecuada.

La problemática del decir estriba, como Ortega anunció en “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, en comprender aquello que ha quedado apresado por la tinta, que carece de actual dicente y que no es más que palabra escrita desmembrada de su origen. Para el filósofo, las palabras tienen significación ocasional, en el diccionario son posibles significaciones, pues constituyen un esqueleto de efectivas significaciones de un vocablo, pero no se cargan de su auténtico sentido hasta que apuntan a un destinatario en una determinada situación.

Las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, sólo funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad “palabra” es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece.⁴³⁵

Esta idea orteguiana de estudiar a aquello que Ortega reconoce como circunstancia o contexto para la construcción de un concepto está estrechamente vinculada a la idea de Quentin Skinner y J. C. A. Pocock, pertenecientes a la Escuela de Cambridge, del contexto o giro contextual. Por ello, la Nueva Filología estudia el lenguaje en su efectivo y viviente decir, esto es, en su estado naciente, con el fin de determinar qué mueve al hombre a decir y a silenciar. En varias cartas a Curtius, Ortega le insistía que lo importante para la Nueva Filología era determinar qué cree que hace el poeta cuando hace lo que hace. Por tanto, para entender un verso medieval había que

⁴³⁵ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950], X, p. 299.*

preguntarse por qué lo compuso su autor, por qué de entre todos los haceres posibles prefirió ese, pues recuérdese que Ortega entendió el decir como un hacer.

No obstante, debe quedar claro que la ocasionalidad del sentido de los conceptos no implica su relativismo. Para decir es preciso que haya una lengua común sobre la que los hablantes entablen un diálogo. “El hombre posee la palabra aparte y previa a su socialización, por tanto, como persona. Lo que es social no es la palabra sino el lenguaje”.⁴³⁶ El lenguaje, que es el lugar común dominado por los usos sociales, permite que el habla se complete con el decir, pues “en la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es sólo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él.”⁴³⁷

La fundamentación de la Nueva Filología se iniciaba con una pregunta: qué es leer un libro. Sin entender que leer un libro es el hecho de una vida y que para comprenderlo hay que volver al nacimiento de las palabras, esto es, a la vida en que germinaron, la tarea de la nueva investigación lingüística permanecerá irrealizable.

La filosofía es un sistema de acciones vivientes. Esto quiere decir que las ideas del filósofo son acciones que realiza en una circunstancia y con una finalidad y para entender estas ideas hay que tomarlas en su efectivo decir. Por ello, la Nueva Filología es una propedéutica para la filosofía.

En este punto cabe preguntarse cuál es el verdadero decir. El verdadero decir es el diálogo o palabra viva, y ésta es la forma idónea en la que se vierte la filosofía. El amor, que es el impulso más humano, que va “ligando cosa a cosa y todos a nosotros” como un divino arquitecto, se basa en entablar un diálogo. No es baladí que Ortega escribiera en *Meditaciones del Quijote* que esos ensayos, que eran filosofía, eran un ejercicio de amor intelectual. El auténtico decir es el que brota como reacción a una situación. La filosofía se dice mediante el hablar o el silenciar y la Nueva Filología es el examen primero para que la tarea filosófica tenga lugar. Hasta que la filosofía no se emprenda a la luz del dinamismo dramático de la vida de su autor con las peculiaridades de su época, no podrá entenderse.

⁴³⁶ Notas de trabajo de Ortega tituladas “Etimología”, en la carpeta “El lenguaje: notas diversas”, signatura 13/4/7.

⁴³⁷ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 87.

La metáfora es una de las formas que adopta la filosofía de Ortega. Muchas son las metáforas a las que recurrió y quizás la del naufrago sea la que recorre toda su obra de inicio a fin. Pero disertar sobre el naufragio no es el asunto que nos ocupa aquí, sino el de apuntar sucintamente qué lugar asigna Ortega a la metáfora en la Teoría del Decir para examinar el lenguaje *in statu nascendi*.

¿No es la metáfora la que confiere estilo a la lengua? Ese estilo, la forma en la que articulamos las palabras, en la que pensamos cómo decir algo, es lo que nos permite revelarnos contra el uso establecido que es el lenguaje.

Existe una meditación sobre la metáfora en Ortega que empezó en 1909 con el ensayo titulado “Renan”, al que le siguió “Ensayo de estética a manera de prólogo” en 1914, “Las dos grandes metáforas. (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)” de 1924, y culminó en *La deshumanización del arte*, como señala Martín.⁴³⁸

Para Ortega, sucintamente, las metáforas son las gafas que nuestro intelecto necesita para entender y hacerse entender, ya que la metáfora nos permite dar existencia separada a los objetos abstractos que pretendemos inteligir. Entendió la metáfora como una actitud humana para captar de forma más profunda lo real, dicho de otro modo, “la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco”.⁴³⁹

Ésta es la razón de que la metáfora sea un instrumento esencial para el saber humano, ya que es una actividad intelectual que permite apresar lo que está más allá del concepto y resulta difícilmente expresable. La metáfora auxilia a decir lo indecible, porque es un mecanismo que fuerza el lenguaje como uso.⁴⁴⁰

⁴³⁸ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 353.

⁴³⁹ “Las dos grandes metáforas”, II, p. 508.

⁴⁴⁰ Tomás Domingo ha señalado que la metáfora es más que un efecto estético, pues posee una dimensión cognoscitiva. Este análisis de la metáfora como apertura hacia el conocimiento “lleva a Ortega a desarrollar un análisis del proceso de creación de la metáfora como un proceso de conocimiento y como un proceso de acercamiento a la realidad. La metáfora no es sólo algo

En “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega exponía la etimología de la palabra “metáfora” en una nota a pie de página y decía lo siguiente:

La palabra “metáfora” —transferencia, transposición— indica etimológicamente la posición de una cosa en el lugar de otra: *quasi in alieno loco collocantur*, dice Cicerón (*De oratore*, III, 38). Sin embargo, la transferencia es en la metáfora siempre mutua: el ciprés es la llama y la llama es el ciprés —lo cual sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental.⁴⁴¹

La metáfora es una trasposición del nombre, esto es, es un dar paso al concepto para expresar la esencia de las cosas cuando se nos convierten en experiencias colectivas. En varias ocasiones ha quedado mencionado que el lenguaje para Ortega tiene un carácter energético. Por ello Martín señala que la metáfora es la expresión del ser del lenguaje, que es *enérgeia*, sin decirlo, sino manifestándolo.⁴⁴²

En escritos posteriores, tales como *La razón histórica. [Curso de 1940]* y *La idea de principio en Leibniz...*, sostuvo que todo lenguaje es metafórico. La lengua es la gran metáfora porque siempre está en continuo proceso de metaforización. Advertía Ortega, “el lenguaje no cubre nunca con exactitud la idea, por tanto, que toda expresión es metafórica, que el logos mismo es frase. Pues si lo que decimos no coincide exactamente con lo que pensamos, ha de entenderse que meramente lo sugiere. Y ese decir que es *sugerir* es la metáfora”.⁴⁴³

Por ello la metáfora es una representación simbólica de las cosas, pues, siguiendo la cita que Ortega tomó de Bergson, “el pensamiento es inconmensurable con el

bello, es creación, creatividad que ‘dice’ el mundo”. En la construcción de metáforas en Ortega como en Ricoeur hay, señala Tomás Domingo, una realidad subjetiva, el yo, que ya no se concibe como algo inerte sino como actualidad, recuperando esa noción aristotélica de *enérgeia*. Véase TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 389.

⁴⁴¹ “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, p. 676.

⁴⁴² FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista, op. cit.*, p. 355.

⁴⁴³ *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, p. 494.

lenguaje”. El lenguaje no da para expresar conceptualmente todo lo que pensamos y cuanto más radicales y humanos son los temas, más precisamos de las metáforas.⁴⁴⁴ Por ello Ortega sentenciaba en *La idea de principio en Leibniz...* que “la metáfora es el auténtico nombre de las cosas y no el término técnico de la terminología”,⁴⁴⁵ porque revitaliza las cosas y asistimos a su sentido *in statu nascendi*. En este sentido, la metáfora es anterior al concepto, como ya quedó argumentado en la primera parte de este capítulo, porque mantiene su proximidad a la vida. En cambio, el concepto es hierático: “El término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es ‘decir la cosa’ y llamamos *nombrar*. El verdadero sentido de *nombre* es ‘lo que sirve para *llamar* a alguien””.⁴⁴⁶ Sin embargo, cuando se convierte en término técnico ya no nos dice la cosa, no nos la des-vela o nos la hace visible, de modo que tenemos que recurrir a la metáfora para mostrar lo que había quedado oculto tras la operación conceptual. De hecho, el concepto se constituye cuando la metáfora se ha consolidado socialmente como el uso de una lengua. Nuestra vida se asienta sobre metáforas a las que nos hemos acostumbrado.

Esta concepción la tomó de Nietzsche, quien, en *Sobre verdad y mentira*, anunciaba que, dado que la “cosa en sí” era inaprehensible, se recurría a las metáforas para expresar las relaciones de las cosas con los seres humanos. Para el filósofo alemán, teníamos metáforas de las cosas, pero no la “cosa en sí”, es decir, no teníamos las esencialidades originarias. Nietzsche advertía que el ser humano tiene un impulso hacia la verdad cuando vive en sociedad y esa verdad sobre la realidad se expresa lingüísticamente. Ser veraz no consistía más que en usar de las metáforas usuales:

⁴⁴⁴ A propósito de esto Eloy Merino sostiene que Ortega concibe la metáfora como una caña de pescar en tanto que nos hace más asequible aquello que está más allá de la frontera de nuestra capacidad racional: “La metáfora debe ser como una invitación a experimentar un nuevo aspecto de la realidad, una nueva manera de vida, porque logra en sus formulaciones consumadas crear una novedosa realidad tácita, para la cual antes carecíamos de término, o denotar una experiencia para la cual antes no habíamos encontrado utilidad” (Véase ELOY E. MERINO, “‘Bomba atómica mental’: la metáfora como conceptualización epistemológica en Ortega y Gasset”, en *Meditaciones orteguianas*, *op. cit.*, p. 105).

⁴⁴⁵ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1136.

⁴⁴⁶ *Idem*.

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejercicio de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible.⁴⁴⁷

Para Nietzsche el lenguaje en sí mismo es metafórico, pero sólo mediante el mecanismo del olvido de ese mundo primero de metáforas es posible que se asienten los conceptos. El olvido de aquello que es hábito y ya no se cuestiona es condición de posibilidad de la verdad y, por tanto, de que exista un sistema conceptual que nos proporcione una imagen verídica y real de la realidad.

El concepto se forma, según Nietzsche, cuando pasamos de la palabra individual a la designación de una vivencia colectiva: “toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, como recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse innumerables vivencias más o menos similares”.⁴⁴⁸ La metáfora es el ejercicio intelectual y lingüístico que permite agrupar todos los tipos y formas de “hojas” bajo el concepto “hoja”. La metáfora, para ambos filósofos, era la imagen más cercana a la esencia de las cosas y permitía crear lugares comunes sobre los que asentar la constelación conceptual.

Es más, la metáfora tiene el poder de liberar los silencios que se esconden debajo de la construcción conceptual, porque la metáfora señala, siguiendo a Blumenberg, el mundo de la vida.⁴⁴⁹ La metáfora es el auténtico nombre de las cosas, como advertía Ortega, porque su relación con la vida es primigenia y directa y en tanto que esto es así es la expresión de la potencia energética que el lenguaje posee en su decir primero. Por eso el decir será auténtico decir cuando vaya más allá de los usos conceptuales forzando el lenguaje con el arte de la metáfora. Martín utiliza una metáfora estupenda para

⁴⁴⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, “Sobre verdad y mentira”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, op. cit., p. 623.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 612.

⁴⁴⁹ HANS BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, trad. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Trotta, Madrid, 2003.

ilustrar el esfuerzo que tiene que llevar a cabo el decir filosófico: “La filosofía es ‘la perenne fatiga de Sísyfo’, el constante esfuerzo por sacar al lenguaje del anquilosamiento del habla para llevarlo, montaña arriba, al esplendor del decir, de donde, como la roca, habrá de rodar siempre hacia abajo”.⁴⁵⁰

La reforma de la vieja filosofía, que era en el fondo una reforma lingüística, exigía de la metáfora como mecanismo más completo que el concepto para dar cuenta de la realidad. La filosofía, que se da dentro del lenguaje, resulta inseparable de su escritura. Por ello, señala Martín, la reforma de la filosofía iba acompañada de una reforma del lenguaje de la filosofía, esto fue lo que Ortega pensó con la Nueva Filología. En un primer momento, la metáfora ayudaría a construir ese nuevo lenguaje de la filosofía, pero Ortega reservaría un lugar privilegiado en ese lenguaje para los conceptos.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista, op. cit.*, p. 386.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 87.

II. Lenguaje y circunstancia.

Un diálogo de la Nueva Filología con la historiografía: la Historia conceptual y la Hermenéutica

Las lenguas son en último término, simplificaciones de una realidad que siempre las rebasa, y sólo pueden justificarse con un fin práctico.

BORGES, *Inquisiciones*

La propuesta de reforma lingüística que Ortega propuso es, en muchos aspectos, un importante antecedente para la historia contextualista de los conceptos y para la hermenéutica. Las diferentes corrientes de filosofía del lenguaje que se desarrollaron durante el siglo XX beben, en muchos casos sin ser conscientes, de los presupuestos que Ortega había asentado. Recordemos que, a su vez, él mismo había empezado a construir sobre los cimientos de otros pensadores que habían recalado la importancia del lenguaje, como Humboldt y el primer hermeneuta, Scheleiermacher. Pero la necesidad de ocuparse del lenguaje para hacer filosofía no fue una revelación orteguiana, pues los humanistas ya habían reparado en esta exigencia.

El siglo XX pone en cuestión la forma en la que se había entendido el lenguaje hasta el momento, esto es, como una herramienta para la comunicación. La pregunta por la naturaleza del lenguaje parte, en esta época, de la pregunta por la subjetividad. Dicho de otro modo, las reflexiones sobre el lenguaje durante el siglo XX lo conciben como vinculado a la experiencia, esto es, a esa temporalidad y circunstancialidad que rodea la vida humana. Ejemplos de esta concepción los encontramos en Walter Benjamin, como ya quedó expuesto, o Heidegger con *Sein und Zeit*. El ser humano se encuentra engarzado dentro de una estructura lingüística desde su nacimiento y, por tanto, para hacerse cargo de la carga significativa que el lenguaje impregna en las palabras y conceptos hay que hacerlo desde dentro de la propia vida humana y social. Será significativo entender el lenguaje en sus dos dimensiones, la individual y la colectiva, como bien había señalado Ortega en su distinción entre hablar y decir.

Hay tres notas distintivas fundamentales de la filosofía del lenguaje en el siglo XX que ya estaban en la Nueva Filología que Ortega proponía: la primera es la atención a la contextualidad de los textos, palabras y conceptos; la segunda tiene que ver con la intencionalidad de los hablantes; y la tercera es la hermenéutica y los silencios. Estas tres notas se pueden analizar con la razón histórico-vital que Ortega presentaba, pues la primera demanda una atención al contexto histórico y las otras dos solicitan una mirada a la vida del autor que ejecutó ese hacer que es un decir.

La pretensión de este “breviario”, en tanto que compendio de notas esenciales sobre la filosofía del lenguaje del siglo XX desde la perspectiva orteguiana, es la de entablar un diálogo entre la Nueva Filología y las aportaciones al lenguaje de la historiografía en tres secciones: 1. Hermenéutica: expondrá la relación interpretativa de los textos y la función del silencio y la metáfora apoyándose en el filósofo Hans Gadamer; 2. Historia conceptual: presentará la importancia del contexto en la historia de los conceptos a partir de las reflexiones de R. Koselleck; 3. Intencionalidad: se desarrollará la importancia de la intención en el acto del habla a partir de Q. Skinner.

Muchos autores deben quedar fuera de esta selección al no ser objeto de la tesis un desarrollo exhaustivo de este diálogo. Sin embargo, su selección ha sido meditada para destacar los representantes más relevantes de esas tres secciones que abarcan las cuatro notas distintivas aludidas.

Para empezar nuestro andar habría que remontarse a 1887, año en que Nietzsche publicaba su *De la genealogía de la moral*. ¿Por qué empezar aquí? Nietzsche no sólo fue la antesala de toda una época marcada por las reflexiones sobre el lenguaje, sino que también ejerció notable influencia en varios de los pensadores que trataremos, como en el propio Ortega o Foucault. Pero éste no es el motivo para empezar por Nietzsche, sino más bien otro: años antes de esa fecha, en 1874, publicaba *Sobre verdad y mentira*, un ensayo donde exponía que la verdad de las cosas, su realidad, se expresaba por medio del lenguaje y que dicha verdad dependía de su adecuación a los lugares comunes, esto es, a lo que Ortega entendió por uso.

Considero clave la *Genealogía de la moral* para mi argumentación porque Nietzsche supo ver con claridad que era imperativo devolver los valores morales a la historia de los hombres por medio del método genealógico. Había que trazar la genealogía de los conceptos que los hombres usaban para regir su moral porque el uso había desgastado su significado. Nietzsche planteaba el problema de cuál era el origen, esto es, el nacimiento, la etimología en última instancia, de los juicios de valor. Genealogía, un concepto que más tarde Foucault materializó como “arqueología” o que el mismo Ortega entendió como “etimología”, procede del griego *γένος* y del latín *gens, gentis* (raza, familia, linaje) y significa remontarse o descender a las fuentes. El método genealógico, que Ortega tomó como referencia para la metodología de la Nueva Filología, partía del supuesto de que la moral era una invención del hombre y, por tanto, los conceptos morales exigían ser comprendidos atendiendo a su genealogía, esto es, atendiendo a las disputas históricas que se dieron en la base de su formación. Para Nietzsche, la genealogía des-velaría el devenir latente de cada concepto, superando de este modo la gramática y pondría de manifiesto el verdadero carácter metafórico e interpretativo de los conceptos. En último término, para el filósofo alemán el lenguaje es un ejercicio de subjetividad que impone una determinada mirada sobre el mundo. Es más que evidente que sobre esta noción se asentará la Nueva Filología orteguiana, porque, como ya argumenté, sólo la etimología rompe las cadenas del uso y trasciende el habla hacia un decir originario.

Foucault, en un conciso ensayo de 1971 titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”, aclaraba que la genealogía no era una búsqueda del origen, sino un

remontarse a las particularidades y azares de los comienzos. En otras palabras, era un ejercicio de historia para mostrar que no hay un origen primero y que todo origen tiene factores heterogéneos que ya están sometidos a cambio. Hay un claro vínculo entre genealogía e historia en Nietzsche que Foucault tuvo empeño en resaltar y que filosofías posteriores retomarán, como será el caso de la tradición que abre la historia conceptual.

LA INTERPRETACIÓN: QUÉ SIGNIFICAN LOS SILENCIOS, QUÉ SIGNIFICAN LAS METÁFORAS

La reforma filológica de Ortega se puede enmarcar dentro de la corriente hermenéutica tal y como han puesto de relieve investigadores como Jesús Conill o Tomás Domingo Moratalla. Aprender a leer el lenguaje no sólo desde una Teoría del Decir sino también desde una teoría de los silencios requiere de interpretación: hay que aprender a leer la cartografía vital y contextual que enmarca la vida y el escenario del dicente. Recordemos el principio vertebrador de la Nueva Filología que guiará esta explicación sobre la importancia de la interpretación: *Duo si idem dicunt, non est idem*.

Pilar Ordóñez sostiene en su tesis doctoral que la concepción de la hermenéutica de Ortega pervive en la hermenéutica filosófica posterior, pues su propuesta del silencio y de una Teoría del Decir, esto es, su comprensión de la comunicación, son elementos de reflexión de los autores más representativos de la hermenéutica contemporánea como Wittgenstein, Gadamer o Ricoeur.⁴⁵² Tomás Domingo sostiene que en Ortega nos encontramos una filosofía hermenéutica del lenguaje.⁴⁵³ Esta concepción de la hermenéutica orteguiana categorizada como Nueva Filología podría ser designada también como nueva hermenéutica. Conill señala que hay varias líneas hermenéuticas en Ortega que se articulan en torno a su filosofía del raciovitalismo histórico a partir de la impronta hermenéutica de Nietzsche que pueden vislumbrarse en su concepción de la

⁴⁵² PILAR ORDÓÑEZ LÓPEZ, “Miseria y esplendor de la traducción”: la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁵³ TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José Ortega y Gasset et Paul Ricoeur”, en *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d'une pensée*, *op. cit.*, p. 86.

vida, en el tema de la fantasía, la etimología o las metáforas.⁴⁵⁴ Veamos por qué esta denominación y cómo concibió el filósofo la tarea del hermeneuta.

En *Las Atlántidas*, uno de los primeros escritos en que ya está apuntada su concepción de la razón histórica, Ortega decía lo siguiente: la historia es una hermenéutica de las vidas ajenas; y continuaba en *En torno a Galileo*, “tan es así que el historiador no puede ni siquiera leer una sola frase de un documento sin referirla, para entenderla, a la vida integral del autor del documento. La historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital”.⁴⁵⁵

La hermenéutica para Ortega tenía una clara dimensión vital, de ahí que debiera abordarse con la metodología de la razón histórica, que es razón narrativa. Es más, la tarea del hermeneuta debía estar ligada a la historia, entendida como narración de los avatares y quehaceres de la vida de la humanidad. Ortega entendió la hermenéutica como una ciencia de la interpretación cuya tarea consistía en averiguar el significado de un signo, y éste no era sólo conceptual, sino también vital, o, si se prefiere, humano.

En “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, definía la tarea de la hermenéutica como “el conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama ‘interpretar’, y el arte de ello, ‘hermenéutica’. Leer no es, pues, cualquier cosa. Toda realidad tiene que ser definida según su forma plenaria de que todas las demás son modos deficientes. En este sentido, leer es interpretar y no otra cosa”.⁴⁵⁶ Leer es un ejercicio de hermenéutica, pero no de hermenéutica conceptual para Ortega, sino vital, es un ejercicio para poner de manifiesto o sacar hacia fuera, desvelar, los entresijos de la vida del actor de aquellas palabras.⁴⁵⁷ Recordemos que Ortega

⁴⁵⁴ JESÚS CONILL, “El sentido deportivo de la vida en la ética raciovitalista de Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 75, n.º 286 (2019), p. 1062.

⁴⁵⁵ *En torno a Galileo*, VI, p. 376.

⁴⁵⁶ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 730.

⁴⁵⁷ Para Ortega leer consiste en saber mantenerse en un movimiento oscilante entre lo que se dice y lo que se calla. Tomás Domingo ha llamado “hermenéutica” a este proceso de ida y vuelta entre lo dicho y lo no-dicho. “La lectura es siempre un proceso de interpretación. Hablar y leer son acciones humanas; para comprenderlas necesitamos entenderlas como acciones humanas, y toda acción es un comportamiento ante una situación, y toda situación pide respuesta del que participa en ella” (TOMÁS DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología

entendió el decir como *Handlung*, es decir, como acción de un hombre hacia otro hombre y por tanto como algo que está en movimiento, en *enérgeia*. Continuaba argumentando que “decir es una de las cosas que el Hombre hace, y brota como comportamiento reactivo ante una situación. Esta situación puede ser instantánea, duradera, permanente en un hombre o constante en el Hombre, en la ‘humanidad’. Humanidad es el nombre de una situación que dura, aproximadamente, hace un millón de años”.⁴⁵⁸

La Nueva Filología podría considerarse una nueva hermenéutica porque no sólo se pretende interpretar correcta o justamente un texto, sino también saber leer el enigma que entraña una vida, desvelarlo a la luz de las categorías de la historia y de la razón vital. Es en este sentido que la hermenéutica tiene su seno en el ámbito de las humanidades.

En última instancia, la hermenéutica es el arte de interpretar los textos, precisando el sentido de las palabras mediante el contexto del que emergen, pues para Ortega todo texto es fragmento de un contexto, de hecho, de un contexto vital. Frente a la equívocidad inherente al lenguaje, la hermenéutica intentará precisar el sentido de las palabras refiriéndose a la situación de una vida. En esto consistiría esa nueva hermenéutica, que me permito denominar así atendiendo a la comprensión orteguiana del ejercicio interpretativo.

Pongamos en relación la aportación orteguiana a la hermenéutica con la de Gadamer. Gadamer leyó a Ortega y tomó algunas de sus ideas, como pondré de manifiesto a continuación, e incluso llegaron a conocerse personalmente en Lisboa, tal y como el filósofo alemán cuenta en su autobiografía. En 1944 emprendió un viaje por España y Portugal con el fin de impartir un ciclo de conferencias en diversas ciudades lusas. En esta época Ortega ya residía en Portugal de manera habitual. Fue allí donde ambos se conocieron e intercambiaron pensamientos y experiencias.⁴⁵⁹ De hecho, el propio Gadamer da cuenta de sus encuentros en sus memorias y en una entrevista que

hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 399). Es decir, que la dimensión hermenéutica de la propuesta lingüística de Ortega conduce a una comprensión de la realidad naciente del acto del habla.

⁴⁵⁸ “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”, IX, p. 730.

⁴⁵⁹ Véase MARÍA MARTÍN GÓMEZ, “Hans-Georg Gadamer y la filosofía española”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º 35 (2018/2), pp. 487 y ss.

concedió a la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría. En algunos de estos encuentros intentó persuadir al filósofo español sin mucho éxito en la empresa de que escribiera una segunda parte de *La rebelión de las masas*.

En 1985 Gadamer publicó en sus *Obras completas* un texto sobre Ortega y Dilthey, “Wilhelm Dilthey y Ortega. Filosofía de la vida”, en el que explicaba el papel significativo que ambos filósofos habían tenido para la filosofía moderna y la deuda que la hermenéutica había contraído con ambos. Este texto era fruto de una conferencia que Gadamer impartió en Madrid con motivo de una invitación de Soledad Ortega para conmemorar el centenario del nacimiento de su padre.

Ortega y Dilthey habían tratado el gran tema de la filosofía: la vida.⁴⁶⁰ En muchos aspectos, la filosofía orteguiana se inscribe dentro del horizonte de pensamiento que abrió Dilthey. A Gadamer le interesaron tanto estos dos filósofos porque la centralidad de la vida en el estudio filosófico abría una puerta hacia la hermenéutica.⁴⁶¹ Las categorías de la vida ya no eran constructos fijos, como pensó Aristóteles o Kant, sino que la vida era un movimiento que se constituía en su propia historicidad. Interpretar los avatares en los que la vida se había originado y desarrollado era tarea de la hermenéutica. Lo decisivo que Ortega aportaba a la modernidad y que había tomado de Dilthey era que conocimiento y vida estaban relacionados: el conocimiento pasaba a depender de la vida y nuestra vida sólo podía ser dicha desde una determinada

⁴⁶⁰ María Martín Gómez ha señalado que Gadamer fue capaz de vincular a ambos pensadores, no sólo porque ambos se distanciaron de la filosofía neokantiana propia del siglo XIX y asentaron sus filosofías sobre la jovialidad vital que la filosofía de Nietzsche les había legado, sino también porque “la savia —común— que nutrió a estos dos filósofos, de circunstancias y periodos diferentes en sus historias personales, sería el problema de la vitalidad (*Problem der Lebendigkeit*), o si se prefiere, la filosofía de la vida (*Philosophie des Lebens*), más específicamente, el filosofema específico de tener que aunar pensamiento —sujeto o conciencia— con la propia vida” (MARÍA MARTÍN GÓMEZ, “Hans-Georg Gadamer y la filosofía española”, *op. cit.*, p. 496).

⁴⁶¹ GRETA RIVARA ha dado cuenta de esto en su artículo “Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española”, en *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, coord. de Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio, UNAM, México, 2007, pp. 91-104. Sostiene que Gadamer consideró a Ortega y a Dilthey como dos filósofos relevantes por la centralidad que la categoría “vida” tuvo en sus filosofías: “Gadamer sitúa a Ortega como un significativo crítico de la filosofía moderna que se dio cuenta de manera muy aguda del sentido último de ésta. Ortega veía en la Modernidad surgir de sus escondrijos, por detrás del privilegiado planteamiento epistemológico, la categoría que serviría para llevar a la filosofía más allá de los callejones en los que las filosofías de la subjetividad la habían confinado: la vida” (*Ibid.*, p. 91).

perspectiva histórica, de ahí que se llamará razón vital, que también sería inexorablemente una razón histórica. Rivara señala que, según Gadamer, Ortega va un paso más allá que Dilthey al no caer en exigencias objetivistas una vez se ha logrado comprender la vida desde su historia.⁴⁶² Racionalidad y vida se entrelazaban en el pensamiento orteguiano y no se supeditaban una a la otra, de ahí que la única razón posible fuera vital e histórica.

Gadamer tiene dos ensayos, “Hombre y lenguaje” (1965) y “Semántica y hermenéutica” (1968) recogidos en su libro *Verdad y método II*, que ilustran cuán influida estuvo su concepción de la hermenéutica y su comprensión del lenguaje y del acto del habla por la aportación lingüística y por la Teoría del Decir del filósofo español. Para Gadamer, la hermenéutica tenía un rasgo constitutivo, su lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), pues consideraba que todo ser que puede ser comprendido es lenguaje. De hecho, la filosofía hermenéutica parte de la pregunta por la relación entre el ser y el lenguaje.

En el primero de estos dos ensayos, Gadamer empezaba su argumentación con el giro lingüístico en el siglo XX: lo constitutivo del hombre pasaba a ser el lenguaje, porque, como ya había hecho notar Aristóteles, el hombre es un ser dotado de logos, entendido no tanto como razón, sino como su olvidada acepción, que es palabra o lenguaje. El hombre usa del lenguaje para clarificar o desvelar lo que otros no pueden ver, sostenía Gadamer. Una idea de trasfondo orteguiano, pues recordemos que la claridad era la cortesía del filósofo. Imperativo de claridad que sólo podía cumplirse mediante un lenguaje exotérico, que no escondiera, sino que mostrara.

Gadamer tampoco entendió el lenguaje sólo como una herramienta de comunicación, al igual que Benjamin u Ortega, para quienes nuestro pensamiento estaba inevitablemente adscrito dentro de un horizonte lingüístico. Nuestra comprensión del mundo es lingüística. “Estamos tan íntimamente insertos en el

⁴⁶² Rivara advierte lo siguiente: “Es en este sentido en el que Gadamer considera que Ortega fue hijo de una generación más cercana a Nietzsche, lo que le permitió, a diferencia de Dilthey, no caer en la necesidad de garantizar la fundamentación última del conocimiento una vez postulada la historicidad, de hecho, esa herencia le permitiría a Ortega detentar el primado de la vida frente a toda exigencia positivista y objetivista que deja a la conciencia cerrada en sí misma” (GRETA RIVARA, “Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española”, en *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética, op. cit.*, p. 97).

lenguaje como en el mundo”,⁴⁶³ afirmaba Gadamer esta idea tan influida por la concepción social del lenguaje de Ortega. Para él la lengua nos socializaba porque ya estaba hecha en nuestro contorno social y nos era inyectada por medio del decir colectivo, el de la gente, por medio de la familiaridad y del uso de fórmulas lingüísticas comunes.

En la parte final de este ensayo, “Hombre y lenguaje”, Gadamer distinguía tres rasgos del lenguaje, el segundo de los cuales está influido por Ortega: 1. El auto-olvido es esencial al lenguaje, esto es, para expresar nos olvidamos de la gramática o la sintaxis. A mayor viveza del acto de habla, menor conciencia de las estructuras lingüísticas; 2. El lenguaje es colectivo, “hablar es hablar a alguien. La palabra ha de ser palabra pertinente, pero esto no significa sólo que yo me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo haga ver al interlocutor. En este sentido el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros”.⁴⁶⁴ Hay dos notas distintivas de la concepción orteguiana del lenguaje: la primera, que el decir es una acción de un hombre hacia otro hombre con la finalidad de sacar de las profundidades una idea, un pensamiento o el enigma de una cosa. El decir es una acción que tiene una intención concreta, es ejecutivo, como la propia vida. La segunda es que el habla es social, es un uso colectivo. Ortega había matizado en su Teoría del Decir la distinción entre “hablar” y “decir”, como hemos visto. Frente a un hablar inauténtico que se nutre de los lugares comunes en los que descansa nuestro pensamiento, el decir se corona como una acción creativa, que emerge de la interioridad trascendiendo los límites de lo usual. En el decir siempre hay un intento de expresar el ser último de las cosas, esto es, de decir lo indecible y *por ende* aquello que se esconde tras lo silenciado. 3. La universalidad del lenguaje. Para Gadamer todo es susceptible de ser dicho e incluso la alusión ya referencia algo. Respecto a esto, Ortega señalaba que la intencionalidad de nuestro gesto cuando hablaba era significativa, la dicción y la gestualidad, era una característica fundamental de la Nueva Filología.

Gadamer también reflexionó acerca de la traducción y su concepción no sólo tiene reminiscencias orteguianas, sino también benjaminianas. Si para Ortega y Benjamin el traductor tiene la tarea de traer a su lengua el sentido profundo del texto

⁴⁶³ HANS-GEORG GADAMER, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, trad. de Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, p. 148.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 150.

escrito en otra lengua, y, por tanto, debía incluso traducir lo que había silenciado el autor y lo que en otras lenguas se silencia, tendiendo de este modo puentes entre la lengua original y la traducida que fueran más allá de la traducción literal del texto, para Gadamer también será esta la función del traductor, “quien debe ganar para sí el espacio infinito del decir que corresponde a lo dicho en la lengua extranjera”.⁴⁶⁵ Fíjese el lector con qué palabras tan orteguianas terminaba Gadamer el ensayo: “La misión del traductor debe ser siempre, no precisamente reproducir lo dicho, sino orientarse en dirección a lo dicho, hacia su sentido, para transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio ser. [...] Lo que debe reproducir no es lo dicho en su literalidad, sino aquello que el otro quiso decir y dijo callando muchas cosas”.⁴⁶⁶

En última instancia, la Teoría del Decir y la teoría de los silencios de Ortega influyeron en la concepción lingüística de Gadamer, trayendo consigo una comprensión de la tarea de la hermenéutica ligada a la necesidad de interpretar no sólo lo dicho, sino también lo callado.

Después de este preámbulo, nos encontramos en condiciones de exponer la hermenéutica gadameriana impregnada de tintes orteguianos. En el ensayo “Semántica y hermenéutica”, Gadamer sostenía que la hermenéutica encontraba su fundamento en el hecho de que el lenguaje va más allá de sí mismo porque el lenguaje insinúa el sentido latente que porta. Esto es así porque el lenguaje, siguiendo la idea orteguiana de que lo silenciado deliberadamente por el autor o lo silenciado que cada lengua impone es incluso más relevante para la comprensión de un texto que lo dicho, tiene dos formas de “retracción”: lo callado en el lenguaje y lo encubierto por el lenguaje.⁴⁶⁷

Estas dos retracciones de las que hablaba Gadamer son las dos condiciones del lenguaje que imponía el silencio para Ortega, lo inefado y lo inefable. Si el fundamento de la Nueva Filología para Ortega residía en que el uso del lenguaje escondía el sentido latente y originario del decir y que por tanto había que sortear determinados obstáculos, cómo analizar lo callado o contextualizar el texto, la hermenéutica para Gadamer tendrá el mismo fundamento. El primer tipo de silencio aludido por Gadamer tenía que ver con la ocasionalidad en la que se utiliza el lenguaje, pues el sentido de un discurso depende

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁶⁷ HANS-GEORG GADAMER, “Semántica y hermenéutica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 175.

de su ocasión, o, en palabras orteguianas, de su contexto. Recordemos que para el filósofo español todo texto tiene su contexto. Lo interesante es que, frente a este silencio, el análisis hermenéutico muestra que esa ocasionalidad constituye la esencia del habla, porque ése es el momento creativo y originario del lenguaje. La segunda retracción se relaciona con la aceptación de los prejuicios. La hermenéutica pone en entredicho esta ideología que se presenta bajo la máscara de la objetividad. En última instancia, Gadamer sostendrá que el ser sólo puede ser comprendido lingüísticamente y es ahí donde actúa la hermenéutica.

Esta tesis ha sido puesta en duda por filósofos contemporáneos, como Vattimo y en nuestro panorama español, por Jesús Conill, para quien lo esencial de la razón hermenéutica no es la lingüisticidad sino la experiencialidad, y que el lenguaje es uno más de los componentes que se dan dentro de ese carácter experiencial que pone de manifiesto la hermenéutica, porque el lenguaje sólo tiene lugar en la experiencia viva de la existencia.⁴⁶⁸

La hermenéutica, que es un camino de interpretación de textos, parte de la reivindicación de la vida para lograr su análisis. El raciovitalismo orteguiano es alumbrador, porque la interpretación y comprensión del mundo radica, para el filósofo, en una comprensión de la vida como realidad radical, creativa y fundacional, que además está en perpetuo cambio y devenir. Que la vida sea el punto de partida para pensar todo lo demás, en su historicidad y, por tanto, en su temporalidad (recordemos que una de las categorías de la vida es “el aquí y el ahora”) es el fundamento de la hermenéutica contemporánea. Esto ya es Nietzsche, cuando decía en *Así habló Zaratustra*: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”.

Hay un innegable vínculo entre la comprensión del lenguaje y su interpretación y la temporalidad. No es baladí que Ortega comprendiera que la razón vital no podía entenderse sin que esa misma razón también fuera histórica. La historia se da bajo el amparo del “paso del tiempo”. La historia siempre es el tiempo pasado y, por tanto, vivido, pero que, sin embargo, puede ser revivido a través del lenguaje, esto es, de la palabra, impresa y hablada. El concepto, como la vida, se da entre dos tiempos, el futuro

⁴⁶⁸ JESÚS CONILL, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 191.

y el pasado, precisamente porque surge de un acto creativo y jovial, y es en esta medida que goza de una narración interna anclada a una temporalidad.

A esa temporalidad que fluctúa entre pretérito y anticipación del tiempo por venir Ricoeur la llamó “trama narrativa” en su obra *Tiempo y narración* (1983). Sería interesante analizar este concepto a la luz de la razón histórica orteguiana, si bien no es posible realizar esta investigación aquí. Sí cabe apuntar que algunas de las intuiciones de Ricoeur están impregnadas de ese horizonte intelectual que Ortega abrió con su concepción de razón narrativa-histórica. La historia construye un tipo de tiempo que no es ni el cósmico ni el vital de cada individuo, es un tercer tiempo, argumentaba el filósofo francés, un tiempo universal capaz de contener todas las experiencias de la humanidad por medio de determinados mecanismos. La hermenéutica de la temporalidad de Ricoeur contiene algunas de las notas distintivas que caracterizan las categorías de la razón histórica, pues, para Ricoeur, mecanismos tales como el calendario, la idea de las generaciones y el trabajo archivístico permiten conectar el tiempo vivido con el tiempo universal. El concepto de generación era una de las categorías vertebradoras de la razón histórica para Ortega. Sin embargo, no es suficiente analizar los datos para acceder al sentido histórico, sino que hará falta, al parecer del filósofo francés, una “hermenéutica de la conciencia histórica”, esto es, un trabajo reflexivo de los datos, como también indicó Ortega.

En estos términos nos presentará Koselleck su proyecto de una historia conceptual que se mueve entre dos tiempos, como bien indica el título de su obra más destacada, *Futuro pasado*. De esto nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

EL CONTEXTO DE LOS CONCEPTOS

El vínculo que puede trazarse entre la historia conceptual y la filosofía de la razón histórica orteguiana, en la que se inserta su proyecto de reforma lingüística, no ha sido investigado hasta el momento. En esta contribución, que abrirá vías todavía por recorrer y que serán objeto de futuras investigaciones posdoctorales, se pretende tender puentes de unión entre la *Begriffsgeschichte* que promovió Koselleck y la Nueva Filología de Ortega.

Partiré de una intuición que permitió a Koselleck, a mi parecer, construir una semántica de los conceptos a partir de la atención al tiempo histórico. En su obra *Historia de conceptos*, señalaba que la historia tenía que ver con la sociedad y con el lenguaje.⁴⁶⁹ Con esto pretendía expresar que los cambios en la historia tenían un reflejo palpable en su adaptación social y en la evolución de su lenguaje. Esta idea es importante porque la historia de la filosofía está engarzada desde la antigüedad por esta comprensión de nuestro ser social vinculado al logos. En su *Política*, Aristóteles escribía un famoso pasaje en el que entrelazaba la cuestión de cómo organizar nuestra vida social con el ser lingüístico del hombre.⁴⁷⁰ Una de las obras cardinales de la filosofía de Ortega es, junto con *En torno a Galileo* e “Ideas y creencias”, *El hombre y la gente*. Con ellas tenemos una radiografía completa que vincula el desarrollo de la razón histórica con la tensión entre la autenticidad del individuo y la inautenticidad del ser social, que se refleja lingüísticamente.

El giro lingüístico que trajo aparejado el siglo XX dio lugar a cuatro destacadas escuelas que comprendieron cómo el marco lingüístico construía una determinada visión o, por volver a Ortega, una concreta perspectiva de la realidad social. Estas cuatro escuelas —la escuela de Cambridge, la escuela de Bielefeld, la escuela de Heidelberg y la escuela de Fontenay/Saint-Cloud— que exponen sucintamente Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes en su “Introducción” al *Diccionario político y social del siglo XIX español*,⁴⁷¹ y con las que encontramos algunas coincidencias con el pensamiento de Ortega (no podemos olvidar que están pensando bajo el mismo horizonte histórico-vital y dentro de la misma tradición filosófica), intentaron poner el acento en la centralidad del lenguaje para comprender el pasado.

⁴⁶⁹ REINHART KOSELLECK, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p. 12.

⁴⁷⁰ Dicho pasaje dice lo siguiente: “El hombre es, por otra parte, el único que tiene un lenguaje inteligible. El sonido sirve para indicar el dolor y el placer; y eso es común a todos los animales, porque por naturaleza así se transmite la sensación de dolor y placer. Ahora bien, el lenguaje inteligible sirve además para manifestar el propio interés, así como lo dañino, o lo justo y lo injusto, siendo esto exclusivo del hombre que, así, se diferencia de los demás animales al tener, por ello, el sentido del bien y del mal, el de lo justo y de lo injusto y todo lo demás que le es propio. También la participación en estas cosas constituye la casa y la ciudad” (ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Salvador Rus y Joaquín Meabe, Tecnos, Madrid, 2018, 1252a).

⁴⁷¹ JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN Y JUAN FRANCISCO FUENTES, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 26-28.

La *Begriffsgeschichte* de Koselleck estaba dirigida contra la historia de las ideas desarraigadas de sus usos lingüísticos en el seno social y político. Esta crítica a la historia de las ideas del pensamiento político ya la encontramos en Ortega, pues desde principios de los años 20 con *El tema de nuestro tiempo* demandaba una filosofía incardinada en la vida. Un texto paradigmático en el que Ortega anunciaba esa crítica a la historia de la filosofía, que era una crítica a la historia de las ideas abstractas, es el “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”. Ortega comprendió las ideas como una reacción de un hombre hacia una situación vital determinada. Dejaba de concebir *eidos* como forma o visión y pasaba a comprenderlo como acción, como hacer. No hay ideas eternas, pues si prescindimos de la circunstancia o contexto que produce una idea, a lo sumo lograremos tener una concepción vaga de la misma. Continuaba argumentando que “toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su papel activo y ejerce su función. La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece sólo cuando está *funcionando*”.⁴⁷² El valor de las ideas reside en tanto que se están ejecutando. Ortega entendió la filosofía como un sistema de acciones vivientes, en tanto que se articulaba dentro de la vida, es decir, se sumergía dentro de su dinamismo, por tanto, sólo cabe una historia de las acciones humanas, que también son decires.

Para Ortega una historia de las ideas es imposible en tanto que las ideas no tienen historia, sino que son los hombres, los que dicen, sostienen y hasta mueren por esas ideas, quienes sí tienen historia. Eso es precisamente lo que entendió por historicidad: “la vida humana es lo que es en cada momento, *en vista* de un pasado que en el presente perdura y peractúa”.⁴⁷³

A esta crítica a la historia de las ideas añade una reflexión fundamental como precedente de la historia conceptual y que, insisto, Ortega ya intuyó en los años 40. La filosofía no puede reducirse a las ideas y distanciarse de la sociedad, lugar donde tiene que cumplir su misión. La filosofía es un hecho social porque es una función práctica para la vida colectiva. La comprensión de las ideas y de los conceptos no puede ser abstracta o eterna, sino que tiene que descender a las profundidades del uso social, pues

⁴⁷² “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, p. 148.

⁴⁷³ *Idem*.

es en ese estrato de la vida humana donde se cargará de significado. En cierto modo, esta intuición empezaba a abrir las puertas para posteriores pensadores como Koselleck que entendieron la necesidad de uncir la historia de los conceptos a la historia social. El proyecto de Koselleck fue llevar a cabo una crítica ideológica de la modernidad con el fin de proporcionar una semántica de los tiempos históricos que permitiera detectar las transformaciones de la historia.⁴⁷⁴

Antes de aventurarnos más en el asunto, cabe dar una sucinta definición de qué entendemos por historia conceptual. Koselleck la categorizó como una disciplina histórica que tiene que ver con situaciones o sucesos políticos o sociales y cuyo tema es la convergencia entre el concepto y la historia.⁴⁷⁵ Dicho de otro modo, “la historia de los conceptos enseña más bien que en ella están contenidos los instrumentos propiamente lingüísticos que debe poseer quien quiere comprender su mundo o influir en él.”⁴⁷⁶

En su estudio introductorio a *Esbozos teóricos*, José Luis Villacañas sostiene que “la historia de los conceptos es la *teoría necesaria* a la historia política y social. No es *parte de esa práctica de la historia*, como aquí se ha pretendido, sino su condición teórica previa”. Además añade que “su voluntad fundamental aspira a complementar de forma crítica la hermenéutica de H. G. Gadamer, mostrar que esta, como práctica filosófica o teórica, es inadecuada justo porque no puede aspirar a convertirse en *semántica histórica*”.⁴⁷⁷ La hermenéutica, por radicar en la interpretación, parecía caer en cierto relativismo que Koselleck pretendió salvar con esta semántica de conceptos históricos, en la que, pese a una variabilidad de los conceptos que responde a ideologías o relaciones de poder, su aplicabilidad es universal y no funcionan como estanques vacíos en los que añadir el contenido semántico que más nos convenga, sino que éste se va forjando en cada cambio histórico en el que hay que reparar. De este cambio histórico hablaré a continuación.

⁴⁷⁴ *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. de Faustino Oncina y José Manuel Romero, Comares, Granada, 2016.

⁴⁷⁵ REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, p. 118.

⁴⁷⁶ REINHART KOSELLECK, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p. 28.

⁴⁷⁷ JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?*, trad. de Kilian Lavernia, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2013, p. 11.

Bajo el amparo de esta idea, Villacañas ponía de manifiesto sucintamente la relación con Ortega: Koselleck pretendió establecer un programa que vinculara la ciencia concreta con la teoría, la sociología y la historia y precisamente a partir de estas disciplinas, el Ortega que llevaba varios años en el exilio —Villacañas habla de un “exilio interior y exterior”— pensó la sociedad de un tiempo agitado por guerras y conflictos, en definitiva, por crisis de creencias históricas. Villacañas también sostiene que Koselleck introdujo en la historia la variable generacional. Ya vimos que las generaciones son la categoría vehicular para comprender la razón histórica, pues sin pensar en el cambio generacional sería arduo determinar los periodos de crisis de creencias. Para Koselleck los conceptos son indicadores de una realidad o contexto, pero también son factores (esto es, creadores o fundadores de realidad). La historia de los conceptos e historia social se compensan en una semántica histórica.⁴⁷⁸ En cierto modo, Ortega fue consciente de este carácter performativo del lenguaje como lo llamó Skinner, pues el lenguaje, que tiene una base creencial, en tanto que es fruto de la colectividad, tiene la capacidad de transformar la sociedad y las ideologías que imperan en la misma.

Faustino Oncina ofrece un perfil de la historia conceptual conciliable con una “hermenéutica de la sospecha”. Afirma Oncina que la historia conceptual se concibe como una crítica de las ideologías, es decir, una crítica de malversaciones semánticas interesadas, de fenómenos de alienación y de mecanismos de dominación que producen la impresión de condiciones sociales y vitales inexorables.⁴⁷⁹ Por tanto, lo que pretende la historia conceptual es “aflorar la ambivalencia del término, fluctuante entre la factibilidad y la fatalidad, entre la disponibilidad de la historia como un producto de la acción humana y la coacción de su omnipotencia sobre los hombres”,⁴⁸⁰ ya que el concepto, dado su universalidad, es susceptible de ser un receptáculo vacío y dúctil para ser semánticamente modelado según la ideología imperante.

Koselleck prima en su análisis un momento temporal marcado por un fuerte cambio histórico y a este periodo lo denomina *Sattelzeit*. Esta *Sattelzeit*, que abarca la

⁴⁷⁸ JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, op. cit., p. 16.

⁴⁷⁹ FAUSTINO ONCINA, “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, op. cit., p. 19.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

Ilustración, la Revolución Industrial y las Revoluciones liberales, desde 1750 a 1850, es indicativa de como nuevos significados de conceptos antiguos o nuevos conceptos anticipan esa transformación histórica, porque los conceptos tienen una plasmación social. Koselleck pretende mostrar cómo el léxico determina la forma en la que los hablantes alemanes percibieron socialmente y conceptualizaron estos cambios que tuvieron lugar en la *Sattelzeit*. Tales cambios estructurales y lingüísticos no son exclusivos de Alemania. La aplicación de este enfoque la encontramos en el proyecto del *Diccionario de Conceptos históricos fundamentales*, editado junto con Ottro Brunner y Werner Conze.

La expresión *Sattelzeit* es asimilable a la idea orteguiana de crisis histórica, pues ese cambio histórico denota una profunda crisis de creencias que hace tambalear los cimientos político-sociales de una sociedad. Para Ortega la historia es cambio constante de creencias, es “transformación de la arquitectura general de la existencia humana. En esa arquitectura el cimiento son las creencias no sólo religiosas, sino de todo orden. El hombre vive siempre desde ciertas creencias: sobre lo que es el universo y él mismo”.⁴⁸¹ Estas crisis de creencias se reflejan socialmente en una crisis lingüística, pues los conceptos usuales entran en un proceso de desuso, dejan de servir y vienen a ser sustituidos temporalmente por la implantación de otras ideas.

Koselleck escogió este lapso de tiempo, que insisto abarca desde 1750 hasta 1850, porque respondía a las dos categorías esenciales de la modernidad: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa.⁴⁸² Estas dos categorías están estrechamente vinculadas a la idea moderna de progreso, que abre, inevitablemente, toda una paleta de acciones por realizarse en el futuro. El futuro es el tiempo histórico que se va sobrepasando a sí mismo continuamente. Lo que sucede es que hasta el siglo XVII la expectativa de futuro estaba delimitada por la vieja idea cristiana del advenimiento del juicio final. Más allá de esto no cabía proyección. Sin embargo, en el siglo XVIII, la

⁴⁸¹ “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 447.

⁴⁸² Véase el capítulo “Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., pp. 333-357. Su tesis sobre estas dos categorías es que son “adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político” (*Ibid.*, p. 337).

ciencia y la técnica abrieron el vasto horizonte de las posibilidades ilimitadas. Frente al mundo medieval que anulaba la idea del porvenir, el mundo moderno se erigía como progreso y, por tanto, futuro. La *Sattelzeit* se sitúa precisamente en este periodo porque Koselleck encuentra en él ese tiempo histórico de cambio que anda a caballo entre la experiencia del pasado y la expectativa del futuro.

Estas categorías que son el eje central de la *Sattelzeit* koselleckiana podrían hallar un parangón en Ortega. El principio del que parte la filosofía orteguiana es la comprensión de la vida como realidad radical, es decir, a partir de la cual se descubren el resto de realidades. Esta intuición es fundacional y originaria porque pone a la vida en el centro, pero no hay un centro sin un contorno que lo delimita, y éste para Ortega era casi tan importante como la vida misma, pues ambos se necesitan para salvarse. Me refiero a la circunstancia, que apunta a un marco temporal y espacial en el que tiene lugar una vida, apunta a la realidad circundante que es nuestro tiempo. Un texto clave en el que Ortega desarrollaba sistemáticamente las categorías de la razón vital y que ya mencionamos en epígrafes anteriores es *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. El tiempo del que nos hablaba Ortega, ese “ahora” de nuestra circunstancia es un tiempo a caballo entre el fugitivo pasado y la expectativa del porvenir. La circunstancia o temporalidad apunta al espacio de experiencia de la vida humana al que Koselleck aludía. La expectativa es entendida para Ortega como futurición y a la vez como proyecto, como una proyección de nuestro quehacer hacia adelante que siempre está ejecutándose y que, por tanto, se presenta como apertura hacia el futuro. En palabras del propio Ortega:

Siempre estamos decidiendo nuestro ser futuro, mas para realizarlo tenemos que contar con el pasado y actuar desde el presente, operar sobre la actualidad. Y todo ello dentro del “ahora”; porque nuestro futuro no es uno cualquiera sino el posible “ahora”, y nuestro pasado es el pasado hasta “ahora”, no el pasado de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? Vida es historia, nivel, generación. Vida es tiempo y tiempo es ante todo nueva tarea posible, innovación.⁴⁸³

⁴⁸³ *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, p. 47.

El análisis de conceptos desde la perspectiva de la experiencia y la expectativa que postulaba Koselleck ya se vislumbraba en la fundamentación de la razón histórico-vital y, por tanto, en su apuesta por una comprensión del lenguaje arraigado en la vida, esto es, en el momento naciente del decir. La comprensión de la vida en el pensamiento orteguiano está enmarcada entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa en tanto que es posibilidad de ser y a la vez haber sido. Recordemos aquel interesante pasaje en el que Ortega nos decía: “Ayer he conocido a Hermione...”, para explicitar que nuestra vida es precisamente acumulación de experiencias pasadas y proyección de posibilidades futuras, pues “ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser”.⁴⁸⁴ El hombre es su historia y no su naturaleza, como advertía Ortega, esto es, la vida es narración de las experiencias pasadas y por tanto se vive desde la historicidad, pero con el impulso hacia delante de aquel que emprende un camino que se hace al andar, como diría Machado.

A partir de estas categorías que le sirven de marco metodológico, Koselleck intentaba fundamentar una semántica de los conceptos históricos mediante un movimiento crítico que consistía en elucidar los conceptos que son relevantes política y socialmente en cada momento, por lo que tenía que recurrir al análisis del contenido lingüístico y de las estructuras extralingüísticas. Koselleck ha abundado en la diferencia entre discurso y estado de cosas, la principal discrepancia con la ontología universal del lenguaje de su maestro en Heidelberg, Gadamer.⁴⁸⁵

Para hacerse cargo del contenido significativo de un concepto Ortega sugería que no sólo había que entenderlo en tanto que un uso establecido socialmente, sino que había que tratar de hacer etimología del mismo y volver al momento naciente en que fue dicho, de modo que para entender la carga semántica de un concepto como “liberalismo” sería necesario retrotraernos a sus primeros momentos fundacionales durante el siglo XVII cuando Locke o Montesquieu empezaron a usar el término.

⁴⁸⁴ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 68.

⁴⁸⁵ Véase la controversia entre ambos en REINHART KOSELLECK Y HANS-GEORG GADAMER, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina y ed. de José Luis Villacañas, Paidós, Barcelona, 1997.

En la historia conceptual hay un análisis diacrónico de los conceptos, que a su vez se vincula a un análisis sincrónico. Esto le valió varias disputas a Koselleck con los adalides de la Escuela de Cambridge, Skinner y Pocock, quienes lo acusaron de incurrir en la falacia del presentismo y desdeñar la pragmática. Sin embargo, investigadores como Faustino Oncina han desmontado tales reproches, pues Koselleck suscribió esta idea de tintes tan orteguianos que Skinner se encargó de matizar en “A Reply to My Critics”: no hay historia de los conceptos como tales, pues sólo puede haber historias de su uso. El uso, que es aquel tirano que esclavizaba nuestro lenguaje y convierte nuestro hablar en un acto de inautenticidad según Ortega, era clave para entender la transformación que un concepto había padecido, porque antes de ser uso, había sido simple palabra carente de vigencia.

Koselleck hace una magnífica distinción entre palabra y concepto que merece ser reseñada, pues ambos términos no tienen la misma connotación y tienden a confundirse. “Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos”, de modo que un concepto unifica la totalidad de significados pues “reúne la pluralidad de la experiencia histórica”. Así una palabra como “Estado” es concepto en tanto que va asociado a palabras tales como “dominio”, “territorio”, “legislación”, etc.⁴⁸⁶

Que en Ortega ya podemos encontrar una teoría de los usos y que en última instancia estos tienen una base lingüística, ya se trate de usos fuertes o de usos débiles, pues todos ellos se fundamentan sobre el mismo suelo común, las creencias de los hombres, ha quedado expresado en apartados anteriores.

Skinner subordinará el análisis diacrónico asociado a la *Begriffsgeschichte* al análisis sincrónico; sin embargo, Koselleck defenderá que, sin analizar la evolución en el tiempo de un concepto, no es posible entender el cambio histórico que se ha producido o que está por venir. Para el germano, los conceptos se mueven dentro de un ámbito discursivo concreto y se trata de averiguar por qué un autor eligió usar unos conceptos u

⁴⁸⁶ REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., pp. 116-117.

otros. Algo que Ortega ya había señalado con su idea de la *Handlung*, en tanto que entendió la expresión de una idea o el decir como el hacer concreto de un hombre.

Faustino Oncina señala que ningún pensador puede, en palabras orteguianas, “decir”, sin apoyarse en ese poso de cultura común que son las creencias y en las que se inscribe el lenguaje. Dicho de otro modo, todo autor necesita apoyarse en su pasado lingüístico para pensar y decir, “ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos amasados diacrónicamente en el pasado y compartidos por hablantes y oyentes. Cualquier término posee un empuje diacrónico, con el cual debe forcejar cualquiera que busque añadir un nuevo significado”.⁴⁸⁷

La historia conceptual intenta alumbrar el significado de los conceptos a la luz de su tiempo histórico, el cual denota inexorablemente un contexto determinado. Que “cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia”⁴⁸⁸ era algo que ya había sostenido Ortega en los años 40, en *Historia como sistema*. La pregunta que Koselleck tenía en mente era la siguiente: cuándo determinados conceptos nos sirven como indicadores y factores de un cambio sociopolítico o histórico. Para responder a esto, Koselleck, deudor de una tradición en la que el contexto lingüístico y social empieza a ser relevante para la comprensión de los conceptos, consideraba que había que investigar “los conflictos políticos del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado”,⁴⁸⁹ porque, y he aquí la clave, los conceptos no sólo permiten entender los hechos pasados, sino que también se proyectan hacia el futuro. El concepto vive a caballo entre la experiencia del pasado y la expectativa del futuro, entre su historicidad y su futurición. Sin embargo, la clarificación semántica de estos conceptos no será satisfactoriamente realizable si no se recurre al uso lingüístico del concepto y a su implantación y aplicación en la sociedad:

⁴⁸⁷ FAUSTINO ONCINA, “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, op. cit., p. 15.

⁴⁸⁸ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 75.

⁴⁸⁹ REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., p. 111.

La historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social y políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tiene un contenido social o político. Es obvio que una clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no sólo a la historia de la lengua, sino también a datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos.⁴⁹⁰

Es más, para Koselleck todo concepto sufrirá cuatro cambios característicos durante el periodo de *Sattelzeit*: temporalización, democratización, ideologización y politización. Por ello, el análisis diacrónico permite analizar la permanencia y validez de un concepto social y político, pues descubre “variaciones de estructuras a largo plazo”. En este punto, a mí parecer, creo que Ortega y Koselleck difieren, porque la validez de un concepto para el filósofo español reside en el uso y éste se mueve en el ámbito de la presencialidad, del “ahora”.

La conclusión de Koselleck y Ortega es que la investigación conceptual no puede limitarse al significado de las palabras, sino que también debe considerar los hechos que las rodean, y, por tanto, deben referirse al contexto.

La investigación de un concepto no debe proceder sólo semasiológicamente, no puede limitarse nunca a los significados de las palabras y su modificación. Una historia conceptual tiene que considerar una y otra vez los resultados de la investigación en historia del pensamiento o en historia de los hechos y, sobre todo, debe trabajar también onomasiológicamente, alternando con la intervención semasiológica.⁴⁹¹

Ortega ya había dicho que las palabras en el diccionario son “posibles” significaciones, pero no dicen nada y que sólo el texto y el contexto, ese contexto histórico-vital del hablante, ofrece el marco significativo real del concepto, pues el concepto se carga de significado en el acto mismo del decir.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 119.

Preguntarse por el lenguaje significa preguntarse por el mundo dicho, en otras palabras, por la intencionalidad latente detrás del decir. Para Ortega el lenguaje tenía un marcado carácter ejecutivo, era, siguiendo a Humboldt y a Aristóteles, *enérgeia*. La intencionalidad para nuestro filósofo se daba en dos dimensiones: la del decir, que requiere de un esfuerzo creativo por trascender el habla que es uso, y la del gesto que acompaña al decir mismo.

La cuestión acerca de si la intencionalidad del hablante o autor de un texto es relevante y significativa para la interpretación y comprensión de un discurso o texto fue desarrollada extensamente por Quentin Skinner, quien a su vez se apoyó en la teoría de los actos del habla de John Austin para fundamentar su propuesta de un estudio de la historia de las ideas o historia intelectual con el uso que los diversos agentes han hecho de esas ideas en diferentes momentos y circunstancias. Los diferentes usos de estas ideas serán observables lingüísticamente, según Skinner. Por ello su propuesta sostenía que, siguiendo a Austin, los discursos son “actos del habla”, por tanto son acciones y para entender el lenguaje del pasado hay que conocer los problemas de la vida político-social en que fueron escritos y discernir las intenciones del autor con la escritura de su texto.⁴⁹² Pero Skinner no entiende por intención lo psicológico. Esto es, las intuiciones no son entidades mentales.⁴⁹³ En tanto que las ideas expresadas y los conceptos son acciones, tienen inexorablemente una dimensión intencional y volitiva.

En Ortega encontramos estos dos aspectos en la Teoría del Decir que demandaba su reforma lingüística. Ortega había sostenido en los años 40 que el decir era principalmente una acción de un hombre hacia otro hombre y éste era el primer principio de una Nueva Filología, sostenía en el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”. Recordemos lo que anotaba Ortega al respecto:

⁴⁹² JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”, *Historia y política*, n.º 6 (2006), p. 239.

⁴⁹³ *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, ed. de Enrique Bocado Crespo, Alianza, Madrid, 2007, pp. 50-51.

Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta. Tal vez resulte aún más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. [...] He aquí el primer principio de una “nueva filología”: *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto. [...] la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso «sentido», sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia.⁴⁹⁴

En una entrevista que Javier Fernández Sebastián le hizo a Skinner en 2006, Fernández le preguntaba a Skinner si suscribiría las palabras de Ortega cuando éste decía que todo texto era un fragmento de un contexto, ya que se trataba del resultado de la acción deliberada de un hombre en determinada circunstancia. Skinner, quien admitía no conocer la cita donde se mencionaba esta idea, matizaba la argumentación orteguiana aseverando que no se trataba tanto de que una idea fuera siempre una acción o reacción a una circunstancia, sino que más bien la formulación de una idea es siempre una acción.⁴⁹⁵ Skinner ponía de manifiesto que la comprensión del sentido histórico de un texto debía detenerse en el estudio de dicho texto como resultado de la acción de un autor hacia un público determinado.⁴⁹⁶

Lo decisivo para hacer un buen estudio de la historia de las ideas políticas según Skinner era comprender un texto con la perspectiva intencional del autor, porque éste

⁴⁹⁴ “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, p. 147.

⁴⁹⁵ Véase JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁹⁶ Vegas señala que, para Skinner, la historia de las ideas políticas no puede seguir haciéndose desde la oposición texto-contexto, sino que debe considerar los textos como actos de escritura de un autor y considerarlos de este modo “implica ver tales actos —al modo de lo que Austin exigía de los actos del habla— en función de su particular *fuerza* ilocucionaria” (SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ, “Significado e intención: de la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, vol. 23, n.º 50 (2005), pp. 7-46. [Consultado: 15/2/2021]: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S079811712005000200001&lng=es&tln g=es).

pretende comunicar algo a alguien en un tiempo concreto. Pese a que esa intencionalidad deba hacer uso de las convenciones sociales y lingüísticas del lugar donde residen los oyentes, queda un rastro ineludible de voluntad o intención que el propio autor añade a aquello que dice dentro del mar de usos que es la lengua.

Si nos detenemos en el capítulo quinto del volumen I de su obra *Visions of Politics* (2002) titulado “Motives, intentions and interpretation”, encontramos algunas ideas sugerentes con respecto a la relevancia que tiene la intencionalidad en la comprensión de un decir escrito. La pregunta que ponía de relieve Skinner es la siguiente: ¿es relevante la intención en el habla para comprender el sentido de un texto? A juicio de Skinner sí lo es, conocer las intenciones es significativo para la tarea interpretativa,

to speak of a writer's motives seems invariably to speak of a condition antecedent to, and contingently connected with, the appearance of their works. But to speak of a writer's intentions may either be to refer to a plan or design to create a certain type of work (an intention to do x) or else to refer an actual work in a certain way (as embodying a particular intention in x-ing).⁴⁹⁷

Siguiendo la distinción de Austin de las diversas fuerzas ilocucionarias, emitir un enunciado serio y honesto requiere no sólo de un acto locutivo, sino también de uno ilocutivo. Este acto ilocucionario también requiere de una interpretación, que se enmarca dentro de lo que Ortega calificó como una *Handlung* que está constantemente ejecutándose. Dicho de otro modo, “the illocutionary force of an utterance will be equivalent to understanding what the speaker was *doing in* issuing it”.⁴⁹⁸

Skinner también señala que estas intenciones ilocucionarias tan sólo pueden darse bajo el sello de la convención. Esto es a lo que Ortega llama uso. El lenguaje está anclado a determinada realidad social y política en la que se carga de significado. Las palabras que usa el autor intencionalmente no dejan de tener ese regusto a convención lingüística, porque, como se viene señalando hasta el momento, el lenguaje es un

⁴⁹⁷ QUENTIN SKINNER, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 98.

⁴⁹⁸ *Idem*.

constructo social. Luego, a diferencia de la hermenéutica romántica (tan influyente en el historicismo), no se pretende penetrar la psique del autor para adivinar su intención psicológica. Ya Gadamer había refutado esa posibilidad, porque la distancia temporal entre intérprete y autor es insalvable e impide la transposición psíquica e histórica. En la entrevista incluida en la antología de Skinner, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Skinner se desprende de la lectura psicológica de la “intención”.

Si bien es cierto que la intención del autor en un determinado momento es significativa, esto no implica caer en un relativismo. Skinner también aboga por una historia de las ideas fuera del canon, en la que se tenga en cuenta la dimensión histórica y la evolución de los conceptos a lo largo del tiempo, pero intentando elucidar cuáles fueron esas intenciones. Para Skinner es plausible y relevante establecer una relación entre significado del texto e intenciones del autor, porque comprender un texto implica comprender qué quiso decir un autor. Esto resuena a Ortega cuando le escribía a Curtius en 1938 que lo significativo del decir del poeta radicaba en comprender por qué de entre todos los haceres que tenía a su disponibilidad había elegido ese como su quehacer.

En esta carta Ortega le decía a Curtius que la vida consistía en elegir aquello que hay que hacer entre las muchas cosas que se pueden hacer. Por tanto, la tarea del filólogo y también la del historiador debía consistir en “mostrar por qué, de entre todos los haceres posibles al hombre, el autor prefirió ése: hacer tal verso. [...] La realidad de un texto no es lo que ese texto era *para* su autor, por tanto, interpretado por su autor, sino lo que era en la absoluta realidad que fue su vida”.⁴⁹⁹

Qué significó ese hacer en el marco de una vida o cuáles fueron las intenciones que lo motivaron, como se preguntó Skinner, es querer examinar el mismo trasfondo: el hecho absoluto de una vida como creadora de realidad y, por tanto, de lenguaje para la comprensión de los fenómenos socio-políticos. Lo determinante, a mi parecer, de la propuesta orteguiana, que se vislumbrará en otros teóricos posteriores como Koselleck, es el papel que adquiere la historia para llevar a cabo la tarea filosófica. Sólo con una narración en el sentido más fielmente literario de los haceres vitales, que también son

⁴⁹⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, op. cit., pp. 113 y 118.

lingüísticos y, por tanto, acuñadores de conceptos, podemos comprender no sólo el pasado, sino proyectar el porvenir en ese eterno estadio que es el presente de una vida.

Pensemos que para Ortega la sociedad también tendrá que realizar un quehacer colectivo, de modo que la Nueva Filología satisfice esta demanda de reparar en lo individual y social que estos autores ponían de relieve en su comprensión de una historia de las ideas desde la evolución de las mismas. La Nueva Filología demandaba una comprensión del decir como hacer de un hombre individual encarnado dentro de la propia vida y, he aquí la clave, con la perspectiva que arroja la propia circunstancia en la que se encuadra esa vida.

En tanto que Ortega arraigó la comprensión del lenguaje en la vida, el decir e incluso el decir escrito sólo pueden comprenderse en esa órbita ejecutiva que tiene el quehacer, primera y más importante categoría de la razón vital. No obstante, ese quehacer es incomprensible sin su dimensión histórica. En “Misión del bibliotecario” sostenía esta idea que más tarde le expresaría a Curtius acerca de la intencionalidad en el decir en tanto que acción de un hombre, analizada en epígrafes anteriores: “Los libros son ‘decires escritos’ [...] y decir, claro está, no es sino una de las cosas que el hombre hace. Ahora bien, todo lo que se hace, se hace para algo y por algo; estos dos ingredientes definen el hacer”.⁵⁰⁰ La tesis de Skinner sigue esta vertiente que abrió Ortega de comprender el texto como una acción significativa: “that whatever an autor was *doing in* writing what he or she wrote must be relevant to interpretation, and thus that *among* the interpreter’s task must be the recovery of the author’s intentions *in* writing what he or she wrote”.⁵⁰¹

Dicho de otro modo, el giro lingüístico que los autores que aquí hemos tratado llevaron a cabo con sus filosofías radica en una comprensión filosófica de la vida como eje central a partir del cual es posible comprender nuestra dimensión social y política no ya como individuos sino como seres racionales y sociales que necesitan llegar a acuerdos para convivir con otros seres humanos.

⁵⁰⁰ “Misión del bibliotecario”, V, p. 368.

⁵⁰¹ QUENTIN SKINNER, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, op. cit., p. 101.

Capítulo tercero

***Methodus Vitae*: aplicación del método de la Nueva Filología**

Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra vista ni por la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos levantados por su gran altura.

JUAN DE SALISBURY, *Metalogicon*

Cicerón dice: *Saepe etiam in proeliis faunu auditi*, “con frecuencia aun en medio del fragor de las batallas se han oído voces de fauno”. Señores, en medio de esta infinita batalla en que vive el mundo desde hace más de un cuarto de siglo y que está trabada no sólo en el fuera de los espacios sino en lo íntimo de los corazones, vamos a procurar aguzar el oído con el intento de entreoír algunas de esas voces de fauno que mugen el porvenir y braman nuestro destino.

ORTEGA Y GASSET, “Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social”

I. Qué es un concepto filosófico para Ortega

La meditación es ejercicio erótico.

El concepto, rito amoroso.

ORTEGA, *Meditaciones del Quijote*

Son los conceptos hijos más del esfuerzo de
la mente que del artificio.

BALTASAR GRACIÁN, *Agudeza y arte del ingenio*

La importancia de atender al lenguaje se vertebró en el pensamiento orteguiano mediante su preocupación por hacer etimología de las palabras. Había que oponer resistencia al uso lingüístico y para ello era necesario utilizar la técnica conceptual, que consiste, sucintamente, en considerar el contexto en el que fue dicha esa palabra. Ortega se adelantó a los estudios de la *Begriffsgeschichte* con su Nueva Filología, porque en ella se englobaban dos necesidades esenciales: 1. Ocuparse del contexto o circunstancia en que esa palabra fue dicha o expresada; 2. Examinar la vida de aquel que la dijo y a quien se la dijo. Para Ortega, todo decir dice algo a alguien y, por tanto, tiene una intencionalidad. La intencionalidad es significativa para la comprensión de un decir,

argumentaba Skinner, que vinculaba esta idea a la teoría de los actos del habla de Austin y Searle. En última instancia, estos autores están defendiendo una idea que Ortega vio claramente: el lenguaje tiene un carácter performativo, esto es, es capaz de transformar la realidad. Es más, no sólo la transforma, sino que también la construye.

La técnica conceptual que Ortega ponía en práctica con la Nueva Filología en tanto que método para revivificar los conceptos es, en cierto modo, precursora de la historia conceptual y de la hermenéutica, aunque en muchos casos no haya habido una lectura directa de Ortega por los autores de estas tradiciones intelectuales. Veremos luego qué diálogo se puede entablar entre estas vertientes filosóficas que intentan entender el lenguaje filosófico vinculado al contexto y, por tanto, al devenir histórico.

Para pensar necesitamos conceptos, de lo contrario tendríamos que pensar todo, es decir, cada cosa existente o imaginaria, desde el principio y hacer *tabula rasa*. Por eso, lo decisivo de la historia conceptual es situarse en una determinada circunstancia que ha dejado su impronta en el concepto. Ortega supo ver claramente algunos de estos conceptos fundamentales para pensar y entender el mundo. Constantemente, a lo largo de sus escritos, realizaba una tarea etimológica de primer orden a partir de la reformulación de los conceptos propios de la filosofía. El concepto de “vida” es un claro ejemplo de esta reformulación conceptual. Ortega se adentraba en la raíz de dicho concepto para vincularlo significativamente a otros conceptos esenciales como “vocación”, “destino”, “autenticidad” y “verdad”. Este último es uno de los conceptos centrales que recorre la historia de la filosofía y que Ortega supo equiparar perfectamente a la vida, pues la aspiración a la verdad emana del dentro de cada uno de nosotros si queremos ser auténticos, puesto que también es posible vivir una vida falsificada.

Por ello, intentaré dar cuenta de cómo se construye un concepto filosófico para Ortega atendiendo principalmente a dos reflexiones que recorren toda su obra: el temprano análisis que encontramos en *Meditaciones del Quijote* a propósito de la distinción entre impresión y concepto, en tanto que dos visiones distintas pero complementarias de apresar la realidad, y la fórmula más sistemática de construcción del concepto que encontramos en *La idea de principio en Leibniz...*

Si nos retrotraemos al primer momento en que el filósofo reparó en la necesidad de hacer concepto, es decir, de conceptualizar, esto es, de dejar constancia de la significación de eso que se quiere decir por medio del concepto, nos encontraremos con la fuente clásica por excelencia: el método socrático. Platón fue un gran creador de conceptos, al igual que lo fue Ortega (recordemos el vocablo que el filósofo inventó para traducir la *Erlebnis* diltheyiana: “vivencia”). Los diálogos platónicos son un empeño constante por definir las cosas, sean realidades sensibles o no. El lector siempre se encuentra en la situación de reproducir el mismo método una y otra vez: Sócrates le pregunta a su interlocutor qué es tal o cual cosa, ya sea el bien, la *epistéme* o la justicia, con el objetivo de sacar a la luz la idea de esa cosa que ya estaba dentro del discípulo. Una y otra vez Sócrates va realizando círculos concéntricos cada vez más pequeños para tratar de definir en concepto qué es la belleza, la piedad, la ciudad, la justicia, la amistad o la poesía, por ejemplo. Todos los diálogos platónicos son aporéticos, de modo que estas cuestiones siempre quedan irresueltas.

En el diálogo platónico del *Menón*, Sócrates y Menón se proponen dialogar acerca de si la virtud es enseñable. Al inicio de este diálogo Sócrates pone de manifiesto la necesidad que tiene el hombre de definiciones. Dicho de otro modo, Sócrates sostiene que para saber si la virtud es enseñable, primero hay que preguntarse sobre qué es la virtud en sí misma.

Menón.— Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?

Sócrates.— ¡Ah... Menón! Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación como por su riqueza; pero ahora, por lo que me parece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo, los de Larisa. Pero esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas —entre los que está tu enamorado Aristipo— y la de los demás tesalios.

Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interroge sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta. En cambio aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: “Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que *ni siquiera conozco qué es en sí la virtud*”.

También yo, Menón, me encuentro en este caso: comparto la pobreza de mis ciudadanos en este asunto y me reprocho en no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, *de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?*⁵⁰²

Sócrates insiste de nuevo en que hay que definir primero los conceptos centrales de la discusión —ir del qué es la virtud al cómo es—, de lo contrario estamos condenados a pensar divagaciones.

Menón.— Por supuesto. No obstante, Sócrates, yo preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se da a los hombres naturalmente o de algún otro modo.

Sócrates.— Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma.⁵⁰³

Los humanistas, corriente filosófica de la que bebió Ortega en abundancia,⁵⁰⁴ también repararon en el concepto. La filosofía humanista partía del problema de la

⁵⁰² PLATÓN, “Menón”, en *Diálogos II*, trad. de José Luis Calvo, Gredos, Madrid, 2019, 70a-71b.

⁵⁰³ *Ibid.*, 86d.

⁵⁰⁴ Véase al respecto de la vinculación entre la tradición humanista y el pensamiento orteguiano la obra citada anteriormente de FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el*

palabra, dicho de otro modo, del problema de la naturaleza del lenguaje. El humanismo no fue, siguiendo a Martín, el puente que permitió el paso de la Edad Media a la Modernidad, sino una apuesta filosófica por la palabra frente a la filosofía del ser.⁵⁰⁵ La posición que mantendrá Ortega frente a la formación de los conceptos filosóficos es profundamente humanista. Señala Martín que “el lenguaje es la primera y gran respuesta a las *necessitates*, medio e instrumento que va a permitir el despliegue de todas las ‘respuestas’ del hombre, el lugar donde se manifiesta la *humanitas*”.⁵⁰⁶ Las necesidades que el hombre encuentra en su vida se manifiestan por medio de la palabra. La palabra, que se constituye en concepto cuando se convierte en un uso en la sociedad y por tanto empieza a tener historia, no puede ser comprendida en la totalidad de su significado con ayuda de la sola *ratio*. Por eso los humanistas advirtieron que era necesario analizar las *necessitates*, esto es, la situación concreta en la que dicha palabra fue expresada. De ahí que, para distanciarse del escolasticismo, los humanistas se llamaran a sí mismos *grammaticus*.

En la primera crisis de la primera parte de *El Criticón*, Baltasar Gracián escribía lo siguiente a propósito de la necesidad que tiene Andrenio, que representa el hombre común o natural sin experiencia ni educación, dominado por las pasiones y carente de la *phronesis*, característica del filósofo (la raíz de Andrenio proviene de *andros*), de crear tablas de salvación —los conceptos—, a las que agarrarse y sobrevivir.

El naufrago Critilo, que representa al hombre de buen juicio, capaz de discernir la verdad de las cosas, es decir, el filósofo, se encontraba fluctuante a la deriva del mar y fue rescatado por un isleño, Andrenio, que le tendió el brazo en símbolo de bondad y esto fue lo que sucedió cuando intentaron comunicarse:

[...] Advirtió el entendido naufrago que la falta de un común idioma les tiranizaba esta fruición. Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa.

pensamiento humanista, en particular los capítulos IV “Raciovitalismo y tradición humanista” y V “Agudeza y arte del ingenio en las *Meditaciones del Quijote*”.

⁵⁰⁵ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, “Ortega: la modernidad del pensamiento español”, *Revista de Occidente*, n.º 293 (octubre 2005), p. 42.

⁵⁰⁶ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 102.

[...] Conociendo esto el advertido náufrago, emprendió luego el enseñar a hablar al inculto joven, y púdolo conseguir fácilmente favoreciéndole la docilidad y el deseo. Comenzó por los nombres de ambos, proponiéndole el suyo, que era el de Critilo, y imponiéndole a él el de Andrenio, que llenaron bien, el uno en lo juicioso, y el otro en lo humano. El deseo de sacar a luz tanto concepto por toda la vida represado y la curiosidad de saber tanta verdad ignorada picaban la docilidad de Andrenio.⁵⁰⁷

Lo interesante de este pasaje es que pone de relieve la necesidad del hombre común de formarse conceptos sobre las cosas para poder pensar, vivir y sustentarse en el mundo, empezando por formarse un concepto de sí mismo. Es el filósofo, que ha logrado vislumbrar las ideas y puede ver en las particularidades de las cosas rasgos de aquellas ideas, quien puede formar conceptos rigurosos sobre las cosas circundantes y con los cuales los andrenios del mundo puedan vivir honestamente.

El órgano capaz de hacer frente a las *necessitates* humanas y dar expresión de ellas por medio del concepto es el *ingenium* o facultad inventiva para los humanistas. La facultad del ingenio permite una filosofía que da cuenta de aquello a lo que no puede acceder la pura razón, esto es, da cuenta de lo cambiante, concreto e histórico del hombre. El ingenio posibilita hacerse cargo del lenguaje en el estado viviente del acto del habla, que es precisamente lo que Ortega demandaba con su Nueva Filología. Tan sólo una filosofía hecha con esta óptica tiene sentido. Lo que para los humanistas fue el ingenio, para Ortega fue la razón histórica. Sólo la razón histórica puede dar cuenta del sustrato último del hombre, es decir, de los cambios y de lo variable que hay en el hombre, porque la historia es devenir y cambio y el hombre es un ser esencialmente histórico. Ya lo advirtió en su célebre sentencia “el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia” y la razón histórica es el mecanismo que tiene el hombre para narrar la serie dialéctica de experiencias pasadas y hacerse cargo de ella con el fin de no repetir

⁵⁰⁷ BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, Austral, Madrid, 2011, p. 67. Esa última frase en la que Gracián habla del “deseo de sacar a luz el concepto” que el filósofo tiene para con su discípulo es una magnífica referencia al método socrático. Continúa diciendo que la verdad ignorada “picaba” el ansia de saber de Andrenio, otra metáfora que refiere a la definición de tábano que Sócrates se dio a sí mismo en la *Apología*. Hacer concepto de las cosas está estrechamente relacionado con ese movimiento ascendente del alma dirigida hacia la contemplación de la luz que ofrecen las ideas frente a la oscuridad de las sombras que contemplamos en la caverna.

errores añejos. “La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica”, sostenía Ortega.⁵⁰⁸ Por lo tanto, para satisfacer la exigencia que demanda la Nueva Filología de revitalizar lo dicho y tomarlo en su estado naciente, como ya ha sido expuesto, hay que dirigir la mirada hacia la dimensión histórica y contextual de los conceptos, pues, si bien el contexto del habla parte siempre de su presente, también incluye su historia.

La importancia de ocuparse de la dimensión contextual del concepto la heredó Ortega de los humanistas y la incorporó como una característica fundamental en su propuesta de una Nueva Filología. Lo que venía a decirnos con esta reforma lingüística es que el concepto es histórico y, por tanto, también hay que reparar en la vida de aquel que dijo o pensó algo determinado. Por ello la metodología de la Nueva Filología se inscribe dentro del marco de acción de la razón histórica, porque el lenguaje es un problema del hombre, que, en última instancia, es un ser histórico, variable y cambiante. Podríamos decir que para Ortega los conceptos tienen memoria, tienen una historia y un contexto que los dota de significado. La tarea del filósofo es la de hallar la serie dialéctica de esa historia —su etimología— para hacerse cargo del concepto en su estado naciente y vívido y alejarse del uso. Dicho de otro modo, los conceptos son viejos usos del lenguaje y nadie puede decir nada nuevo si no se apoya en el corpus histórico de estos usos lingüísticos. “Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia”⁵⁰⁹ —sostenía en *Historia como sistema*, y a este acto lo llamó *cognitio rerum gestarum*.

Ortega pensaba que la realidad “palabra” está vinculada al decir de alguien y a la situación en que acontece, y tan sólo cobra sentido en la acción o *praxis*, pues en el diccionario la palabra es sólo un conjunto de significaciones. Esta intuición orteguiana está vinculada, como hemos visto, al giro contextual que representó Skinner. Para Ortega, la auténtica significación de las palabras y de los conceptos es ocasional, depende de la circunstancia en la que sean dichos. Skinner también abogaba por una historia intelectual y política que comprendiera los discursos como actos del habla, es decir, con una perspectiva pragmática, intencionalista y contextualista. Skinner siguió la

⁵⁰⁸ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 71.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 75.

“teoría de los actos del habla” de Austin, que consistía, dicho brevemente, en reflexionar sobre el lenguaje del texto, esto es, qué se dice, qué se quiere decir, qué se pretende al decirlo y qué se silencia.

La intuición orteguiana también es un precedente, como se ha expuesto, de la historia de los conceptos que postulan Reinhart Koselleck o Joachim Ritter u Otto Brunner⁵¹⁰ y que se contraponen a la visión tradicional de la historia de las ideas elaborada por Arthur Lovejoy o George H. Sabine. Para Koselleck, dicho sucintamente, la historia de los conceptos consiste en dirigir la mirada hacia la semántica del concepto, esto es, a la dimensión temporal e histórica que da significado al concepto. La diferencia fundamental entre la propuesta de Skinner y de Koselleck es que el primero cree que no cabe ocuparse de la historia de los conceptos, sino de la historia del uso de un concepto por parte de un dicente en un momento determinado, y el segundo sostiene que todo concepto es siempre posible por los viejos usos o repeticiones temporales y que, por tanto, se trata de rastrear la impronta que la historia ha dejado en el concepto, como se ha expuesto en el capítulo anterior. Hay otra idea relevante: mientras que Skinner prima el análisis sincrónico, Koselleck combina la sincronía con la diacronía.

La posición de Ortega precede a ambas, porque con la Nueva Filología postula la necesidad de reparar en el contexto, en la vida del dicente y en el público al que se dirige ese concepto o esas ideas, y a su vez defiende la urgencia de hacer etimología de esos conceptos, es decir, de narrar la historia de esos conceptos para, mediante ambos mecanismos, revivir el decir que fue dicho y entablar un diálogo. Recordemos que Ortega insistía en que la razón histórica era razón narrativa: “Lo que es opaco para la ‘razón pura’ se hace transparente ante una razón narrativa, que es la ‘razón histórica’”,⁵¹¹ ya que “para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una

⁵¹⁰ JOACHIM RITTER realizó un trabajo lexicográfico con el primer diccionario sobre conceptos filosóficos en lengua alemana, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1971. Su parangón español vendría de la mano de un discípulo de Ortega, JOSÉ FERRATER MORA, quien en 1941 publicó en la editorial mexicana Atlante la primera edición de un diccionario de conceptos de filosofía en lengua española (*Diccionario de Filosofía*) que había elaborado durante su exilio en Cuba. El otro intento alemán por establecer una historia de los conceptos político-sociales es el diccionario que editaron REINHART KOSELLECK, OTTO BRUNNER y WERNER CONZE, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997, en 9 volúmenes.

⁵¹¹ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, p. 131.

historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo”.⁵¹²

LA TEORÍA ORTEGUIANA DEL CONCEPTO

En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega manifestaba su preocupación por la salvación espiritual de España y presentaba un método para curarla de la enfermedad que padecía. España había sido una cultura sensual, de superficie, de impresiones, pero *El Quijote* era todo lo contrario. Se trataba de un libro profundo, el más profundo que había dado la cultura española, y para acceder a su profundidad era necesario el uso de un determinado órgano intelectual, de un leer pensativo o *intelligere*, hacía falta el concepto. En este libro de Ortega encontramos por primera vez en su obra el intento filosófico por establecer en qué consiste la técnica conceptual, en contraposición a la técnica impresionista. Lo interesante es que, para dar cuenta del concepto, Ortega recurrió a la metáfora, medio más poderoso para ofrecer una imagen de aquello que se quiere retener en la mente.

No se trataba de que el concepto viniera a sustituir a las impresiones, sino de que se diera un equilibrio entre ambos, porque los conceptos “no son sólo abstracciones con las que instrumentalmente se ejerce el pensamiento, sino, sobre todo, redes de relación capaces de tejer, o mejor, de entretejer, la vida y la cultura”.⁵¹³ Ortega llevó a cabo la tarea de pensar toda una constelación de conceptos en español por medio del mecanismo más rico que su circunstancia lingüística le ofrecía, la metáfora. Este acto *poiético* del lenguaje que ejecutó Ortega se fundamenta en una reivindicación del concepto tomado en su dimensión metafórica, porque la metáfora, como se ha mostrado en el capítulo anterior, mantiene su cercanía con las impresiones.

Una metáfora poderosa en su pensamiento es la que el filósofo presentó en la “Meditación preliminar” sobre el bosque de La Herrería de El Escorial y que se vertebraba a partir de la siguiente premisa: el concepto es el órgano que nos permite

⁵¹² *Ibid.*, p. 71.

⁵¹³ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, “Ortega: la modernidad del pensamiento español”, *Revista de Occidente*, n.º 293 (octubre 2005), pp. 34-35.

acceder a la profundidad de la realidad y la impresión es el órgano que posibilita el primer contacto con la realidad más superficial. Dicho en palabras del propio Ortega:

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.⁵¹⁴

El mundo patente de las impresiones es el medio que posibilita y permite que el trasmundo o mundo latente se presente al hombre. Sin embargo, para que esto acontezca hace falta algo más que abrir los ojos. Se requiere del esfuerzo intelectual de asentar conceptos de las cosas, y pensar con ello. El concepto ofrece claridad en la profundidad y la impresión claridad en la superficie.

Para expresar esto Ortega utilizó la metáfora del bosque. ¿Qué es un bosque? ¿Con cuántos árboles se hace una selva? Se preguntaba Ortega. Los árboles no nos dejan ver el bosque. Esta paradoja nos anuncia dos cosas: la perspectiva en la que siempre nos encontramos para observar el mundo no permite verlo ni apresararlo en su totalidad; sin embargo, aquello que vemos es la prueba de que hay toda una realidad latente que se aleja a medida que yo me acerco y que requiere de un órgano distinto al de la impresión o sensibilidad kantiana para apresararla. El bosque verdadero se compone de los árboles que no soy capaz de ver a simple vista. Estos árboles latentes habitan la profundidad, y para manifestarse están condenados a convivir con la superficie. Por eso el bosque vive en la perpetua posibilidad. Lo determinante de la profundidad es que se oculta detrás de la superficie y se presenta en forma de latencia bajo ella. Cada cosa tiene una manera de presentarse en la realidad, pero todas poseen el mismo grado de claridad. El bosque es lo latente y oculto que se presenta por medio de lo patente, de modo que la misión de los árboles patentes es hacer latentes el resto.

⁵¹⁴ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 768.

Sigamos un poco más en esta aproximación orteguiana hacia la caracterización del concepto. El bosque patente nos ofrece un plano de realidades que aparecen ante nosotros sin esfuerzo alguno. Mi situación ante esto es pasiva. Sin embargo, el acceso a las realidades más profundas requiere de un esfuerzo, es decir, de un ver activo. Las impresiones nos mantienen en una visión pasiva de las cosas, en cambio los conceptos requieren de una visión activa, porque sólo en la acción de ver más allá es posible quitar el velo que oculta las cosas. Ortega anotaba que Platón llamó “Ideas” a las visiones que son miradas más profundas. Puede parecer que existe una tensión entre Idea y concepto, pero en modo alguno es así. Los conceptos, que son el conjunto de notas constitutivas que se abstraen y se vierten en casos naturales análogos para formar un tipo⁵¹⁵ —piénsese por ejemplo en el concepto de democracia— beben de las Ideas.

Se trata de apresar la profundidad, esto es, de des-velar la realidad latente que sustenta nuestros pies por medio del concepto. El concepto ilumina en el camino de salida de la caverna y desvela aquello que estaba oculto. De ahí que la filosofía haya sido, primeramente, *alétheia*. Decía Ortega, “quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”.⁵¹⁶ Éste era el método socrático: situar al discípulo en la perspectiva adecuada y con los instrumentos necesarios para acceder a la profundidad del trasmundo que se halla oculto tras las meras impresiones. Frente a la superficie que me ofrece sólo la visión de los árboles que tengo delante de mí, he de hacer el esfuerzo conceptual de pensar qué hay detrás de esos árboles. A este esfuerzo Ortega lo llamó meditación.

El órgano de la sensualidad es la impresión y el órgano de la meditación es el concepto, porque éste opera en la profundidad. Sensualidad y meditación, impresión y concepto, superficie y profundidad, patente y latente, mundo y trasmundo, son binomios que se atraen y se necesitan por igual para dar razón de la realidad. Esta atracción entre impresión y concepto proviene del impulso amoroso o erótico. El eros mueve todas las cosas hacia una divina conexión. Al inicio de las *Meditaciones*, Ortega advertía al lector de que se trataba de unas salvaciones, esto es, de unos ensayos escritos con la intención de salvar y, por tanto, de llevar a la plenitud de su significado, su

⁵¹⁵ “La conservación de la cultura”, I, p. 149.

⁵¹⁶ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 769.

circunstancia española. Esta salvación empezaba por unas meditaciones sobre Azorín y Baroja. La salvación sólo adquiriría sentido en tanto que un acto de amor, porque el amor —decía Ortega en referencia al *Banquete* de Platón— pone en conexión las cosas y a nosotros con éstas. Por eso la cita que abre esta reflexión sostiene que el concepto es rito amoroso. La tarea del concepto es poner las cosas en relación para salvarlas.⁵¹⁷ En un primer momento tenemos un conjunto difuso de impresiones que penetran en nosotros, pero con la ayuda del concepto éstas se van delimitando y fijando. El concepto caracteriza una cosa en relación con las demás, es decir, en tanto que forma parte de una estructura. El concepto, en un intento de supremo amor, limita las cosas para que convivan y no se aniquilen.

Existe un equilibrio entre impresión y concepto, como vemos en la metáfora del bosque. El concepto es de rango superior a la impresión, pero aquél no puede operar distanciado de la dimensión concreta de las cosas. Como la realidad es la suma del todo y la parte, de la profundidad y la superficie, del concepto y la impresión, se necesitan ambos por igual, del mismo modo que para conocer la realidad no es suficiente con el sujeto, con el yo, sino que se necesita de ese otro que es la circunstancia en la misma medida, formando un equilibrio constante. Atrás queda la vieja concepción cartesiana de priorizar el objeto frente al sujeto. El concepto retiene las cosas, fija un significado en ellas y nos permite no tener que pensar todo de nuevo. Tanto la dimensión superficial de la impresión como la profunda del concepto deben integrarse en un único organismo para que el conocimiento sea posible. “La misión del concepto es la de iluminar las cosas, marcar sus límites precisos y ponerlas (verlas) en el contexto de relaciones con las demás cosas. Una misión de claridad, pues somete el caos de las impresiones a un ordenamiento”.⁵¹⁸

Martín hace notar que “la función del concepto es *asegurar* la vida, atrapar las fugaces impresiones, detener su loca carrera evanescente. El concepto es, para Ortega, el haz de relaciones que *ata* cada cosa con el resto del universo.”⁵¹⁹ Asegurar la vida pero

⁵¹⁷ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, “Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y la filosofía española”, *Revista de Occidente*, n.º 288 (2005), p. 89.

⁵¹⁸ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, op. cit., p. 154.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

no sustituirla. Este matiz es clave. El concepto no sustituye ni elimina la intuición porque no puede sustituir o subordinar la vida a la operación racional. En estas páginas ya estaba Ortega lanzando su propuesta de una razón vital que sustituiría a la razón pura kantiana.

El concepto, que marca los límites de las cosas para que no se confundan en tanto que pone en relación cada objeto con los demás, no puede sustituir la impresión de las cosas, sino complementarla para llegar al trasfondo de las mismas. Por lo tanto, “cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas”.⁵²⁰ Sin embargo no podemos prescindir de la impresión primera de las cosas, aunque, escribía Ortega, “las cosas como impresiones son fugaces, huideras”. Esto resuena a la idea que Kant exponía en su *Kritik der reinen Vernunft*: las intuiciones sin conceptos son vacías y los conceptos sin intuiciones son ciegas. Ortega tenía una formación neokantiana y su influencia todavía estaba presente en su pensamiento durante esta época. Además, era el momento en el que Ortega empezaba a dar grandes pasos hacia la fenomenología.⁵²¹ El concepto asegura la vida frente a lo vacilante y cambiante del mundo, a la vez que él mismo muta, pues la propia esencia de la vida es variabilidad. El concepto hace Cultura con el fin de que ésta sea la tierra firme a la que pueda dirigirse el náufrago, pero no sustituye la espontaneidad vital. Lo que hace el concepto es arrojar luz y claridad sobre las cosas para poder vivir de manera que no necesitemos poner el esfuerzo de pensar todo de nuevo. La realidad la miramos con los conceptos, sin embargo, Ortega apostó por una integración del concepto y la impresión y abogó por el intento de pensar los conceptos en su dimensión histórico-contextual y vital, porque el concepto filosófico dice algo en un momento determinado, pero lo dice a alguien y en esta medida no puede tomar distancia de la dimensión concreta y efectiva de las cosas.

⁵²⁰ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 785.

⁵²¹ Sobre la impronta de Husserl y la fenomenología en la filosofía de Ortega puede consultarse el libro de JAVIER SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012. También puede leerse su estudio sobre la recepción de la fenomenología en el pensamiento de Ortega durante la primera mitad de los 20 años en JAVIER SAN MARTÍN, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 47-68.

El bosque, como el concepto, está en constante mutación: cambia, crece, renace, aunque este sutil movimiento pase desapercibido a la visión de nuestros ojos. El concepto sirve para poner las cosas que están a nuestro alrededor y son *circum-stantia* en relación y de este modo asegurar nuestra existencia. Pero que el concepto salvaguarde la vida no quiere decir que permanezca inmutable, más bien al contrario, el uso del concepto es siempre ocasional, está anclado a la vida de un hombre, por eso Ortega decía que todo texto se presentaba como fragmento de un contexto.⁵²² Sin embargo, gracias a que el concepto, pese a no ser inmutable, mantiene una cierta permanencia en su sentido, es posible el entendimiento entre los seres humanos.

Lo que Ortega dibujaba a través de la metáfora del bosque en estas *Meditaciones* para mostrar que el concepto depende de las impresiones, pero que para acceder a aquél es necesario un esfuerzo mayor de meditación, digo que lo que Ortega dibujaba con apariencia de metáfora, se volvía más analítico y riguroso en *La idea de principio en Leibniz...*

“Lo que veo con los ojos no es algo lógico, sino algo intuitivo. No es un concepto. Pero si digo: esto que veo es un caballo, ‘caballo’ es un concepto. ¿Por qué? Porque es el extracto de una definición”.⁵²³ Esta cita puede parecer obvia, sin embargo, traerla a colación en este punto responde a la necesidad de reparar en que el concepto necesita de la intuición o impresión, es decir, necesita estar en simbiosis con lo cambiante porque es el extracto mental de la intuición. El concepto es un constructo lógico que define las cosas, las acota y las pone en relación. A lo acotado llamó Aristóteles *hóros*, término. El concepto consiste en la definición, señalaba Ortega en este libro, porque la definición es la operación que practicamos sobre el extracto intuitivo. Definir, en última instancia, es descomponer en notas características las cosas para su vinculación. La definición nos da el concepto de una cosa precisando sus componentes. Dicho de otro modo, “la

⁵²² “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, p. 147.

⁵²³ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 964. Conviene llamar la atención sobre una diferencia entre Ortega y Koselleck. Para el filósofo alemán el concepto no es susceptible tanto de definición como de interpretación y por eso es irremediabilmente equívoco. Koselleck solía evocar a Nietzsche cuando decía que sólo lo definible escapa a la historia.

fabricación del concepto que es la definición no consiste en más que en precisar las partes de una intuición como tal.”⁵²⁴

El concepto tiene otras dos notas características además de la logicidad: tiene pretensión de verdad sobre la cosas y pretensión de universalidad. Ortega sostenía que el concepto tenía dos caras: con la cara *ad extra* nos declara la verdad sobre las cosas y con su cara *ad intra* nos muestra el concepto como el acotamiento de un contenido mental, por tanto, lógico e inequívoco.⁵²⁵ Logicidad y veracidad son dos cosas distintas en el concepto y una no implica la otra. Un concepto es lógico en tanto que término y acotación de una cosa y verdadero en tanto que depende de la relación con las otras cosas. Esa pretensión de inequívocidad es ajena a la noción koselleckiana de concepto. Por eso la historia conceptual se separa de la historia terminológica que no renuncia a esa pretensión.

Dicho esto, podemos afirmar que la clave para entender por qué necesitamos de los conceptos está en el carácter problemático y cambiante de la vida. Dado que la existencia es intempestiva porque se da en un elemento extraño a ella, la circunstancia, el concepto sirve para asegurarla y salvarla, esto es, para clarificar los términos en los que vamos a vivir y por tanto propicia una Cultura que nos permite con-vivir con la circunstancia. El concepto es el rito amoroso de la salvación de nuestras vidas en relación con las cosas de nuestro alrededor y es un intento de ascender de lo oscuro y profundo hacia lo claro.

En *La rebelión de las masas* Ortega explicaba con claridad por qué el concepto nos ayuda a afrontar la problematicidad de la vida y que en tanto que soy yo, desde mi propia vida, quien hace los conceptos, éstos son considerados como acciones de los individuos. Por tanto, los conceptos no sólo tienen una clara dimensión histórica y contextual sino también vital, humana.

El griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros, en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida. Vida

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 974.

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 966-967.

es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie; pero es, a mi juicio, el término indefectible del proceso filosófico que se inicia con Kant.⁵²⁶

Por lo tanto, los conceptos sirven para pensar la realidad primera y más importante de todas, la vida de cada cual, y en tanto que esta realidad es cambiante y se mueve en las inciertas aguas de la proyección hacia el futuro que siempre está por hacer, el concepto para pensar la vida y su uso es siempre ocasional, a pesar de su pretensión de verdad y universalidad. De ahí la necesidad de una razón histórica que aclare la realidad humana. Ortega se apoyaba en la idea husserliana de que todo concepto es *allgemeine Bedeutung* para sostener que “en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto ‘vida’ en el sentido de vida humana. Su significación *qua* es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual”.⁵²⁷

El concepto es una mediación entre nosotros y las cosas para que éstas nos sean inteligibles, pero dado que el sujeto es quien hace concepto de la profundidad de esas cosas y su esencia es histórica, también lo es la sustancia del concepto. Hace falta razón histórica para hacerse cargo de la complejidad significativa que lleva a sus espaldas el concepto a lo largo de la historia, por eso Ortega demandaba con su Nueva Filología una reforma lingüística que partiera de la consideración del concepto, y por tanto del lenguaje, y del texto dicho *in statu nascendi*, porque “la razón histórica es, pues, *ratio*, logos, riguroso concepto.”⁵²⁸ De lo particular a lo general con la perspectiva del decir viviente. Sin embargo, cabe matizar que, aunque el contenido significativo del concepto

⁵²⁶ *La rebelión de las masas*, IV, p. 459.

⁵²⁷ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, pp. 67-68.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 80.

lo encontramos en la historia de su uso en cada momento, no por ello caemos en un relativismo lingüístico. Precisamente porque los conceptos nos permiten conocer las cosas en términos generales, no nos encontramos en la tesitura constante de hacer *tabula rasa* y empezar nuestro edificio conceptual de nuevo.

Frente al lugar común del concepto, la filosofía, como ya dije, tiene que ejercer una violencia sobre el lenguaje para salir del uso social y poder decir aquello que estaba oscuro y en las profundidades, sacarlo a la luz y clarificarlo. Tiene que ir más allá del concepto en tanto que concepto y adentrarse en las particularidades del mismo —su contexto y su dicente— para decir aquello que Theodor Adorno calificó de “indecible” o María Zambrano de “inefable”. Lo constitutivo de la filosofía —sostenía el filósofo alemán, uno de los máximos representantes de la Escuela de Fráncfort, en oposición al silencio que marcaba el final del *Tractatus*—⁵²⁹ consiste en “decir lo indecible”:

Se podría en este sentido decir que la filosofía se esfuerza permanentemente en la tarea de Münchhausen, que como recordarán intentaba salir del pantano tirando de su propio cabello. La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto. Lo que Wittgenstein explica que sólo puede decirse lo que se puede decir con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, suena de modo heroico, y tiene posiblemente un tono místico-existencial que apela con éxito a los hombres del talante actual. Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto justamente lo que interesa a la filosofía: la

⁵²⁹ “El método correcto de la filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona —no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía— pero tal método sería el único estrictamente correcto” (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, 2017, par. 6.53). Adorno se opuso a esta sentencia en la que Wittgenstein defendía que el verdadero método de la filosofía consistía en decir sólo lo que se podía decir, esto es, las proposiciones de la ciencia natural. En cierta medida también lo hizo Ortega, pues la concepción de una Nueva Filología, que alumbrara el camino de la filosofía, partía de decir incluso aquello que está silenciado y parece indecible porque se halla en las profundidades y la tarea del filósofo es la de clarificarlo. El propio Wittgenstein trató de rectificar esta desencantada sentencia en sus *Investigaciones Filosóficas*.

paradoja de la empresa de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible.⁵³⁰

Esta idea de ir más allá o a través del concepto para paradójicamente decir lo indecible, que Adorno llamó “pensar identificante”, constituye el núcleo de su epistemología y está estrechamente vinculada al concepto de “redención” que aparece en el último párrafo de *Minima Moralia*.⁵³¹

Para terminar. —El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento.⁵³²

Para Adorno la filosofía sólo es posible con la perspectiva de la redención o reconciliación, pues sólo adquiere plenitud cuando trata de decir lo indecible; esto es, en el esfuerzo por ir más allá de aquello que permanece silenciado adquiere riqueza el contenido filosófico. La filosofía, porque es un saber sobre el hombre, se origina a partir de la necesidad de decir. Ortega decía que el hombre es el diciente precisamente porque tiene un inmenso mundo interior que demanda ser dicho. La filosofía no aspira a decir cómo es el mundo, sino que trata de significarlo a partir de la experiencia esencial del sujeto. Ese momento expresivo en el que el filósofo significa el mundo es el concepto.

⁵³⁰ THEODOR W. ADORNO, *Terminología filosófica*, trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Taurus, Madrid, 1976, vol. I, p. 43.

⁵³¹ La perspectiva de la redención adorniana consiste en la empresa filosófica de “decir lo indecible”. JOSÉ FÉLIX BASELGA ha escrito unas reflexiones sobre esta cuestión en *Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber en T. W. Adorno*, Nexofía. Libros electrónicos la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2010. Véase pp. 93 y ss.

⁵³² THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 2001, p. 250.

Según el filósofo alemán, la filosofía objetiva la experiencia del sujeto mediante la construcción del concepto. Sin embargo, el concepto siempre albergará una cota de no identidad con las cosas del mundo, pues se construye a partir de la experiencia de un sujeto concreto y de una realidad determinada, en un aquí y un ahora y en una experiencia individual y singular. Este posicionamiento concreto en el mundo que ocupa cada individuo es lo que Ortega calificó como perspectivismo. Si la verdad de la realidad sólo puede ser apresada en el punto de vista que cada cual ocupa fatalmente en el universo, el concepto sobre las cosas de la realidad también se construirá en la perspectiva individual, por lo que su contenido será contextual y dependiente del dicente.

No obstante, la filosofía va más allá de las experiencias particulares porque se esfuerza en expresar en concepto una experiencia originaria y radical. Para ello tiene que trascender el concepto revolucionando su uso, forzando su uso. A esto Adorno lo llamó “pensamiento de la diferencia”. La tarea de la filosofía es “el esfuerzo del concepto para representar el momento no conceptual”.⁵³³

La idea que Ortega presentó con su Nueva Filología era la de ir más allá del lenguaje, más allá del concepto y de su uso para vislumbrar aquello que no había quedado plasmado en el concepto y que, por tanto, quedaba silenciado, porque el concepto era ocasional y dependía del contexto y del hablante. Esto mismo intuyó Adorno cuando expresó que la perspectiva de la reconciliación consiste en que el pensamiento filosófico intente “liberar a la experiencia de su fijación cosificante en el uso meramente identificador de los conceptos. Romper el molde de la identificación, explorar el residuo no idéntico de todo acto identificante, liberar los pluses conceptuales, pensar en términos de diferencia, significa todo ello conocer desde el lado de la redención”.⁵³⁴

Atender a todo esto es importante, porque Adorno y Ortega están pensando en diferentes puntos geográficos sobre los mismos problemas y pertenecen a una misma constelación de pensamiento. Con la perspectiva de la redención de decir lo indecible o la Nueva Filología, ambos están dando respuesta a los mismos problemas y ambos están

⁵³³ THEODOR W. ADORNO, *Terminología filosófica*, op. cit., vol. I, p. 67.

⁵³⁴ JOSÉ FÉLIX BASELGA, *Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber en T. W. Adorno*, op. cit., p. 100.

delineando la posición con la que debe proyectarse la filosofía para hablar del mundo y del hombre. Esa posición precisaba que la filosofía reparara primero en el lenguaje y lo forzara, porque aquello que tiene que decir y significar excede, por usar las palabras kantianas, “los límites del conocimiento válido”. En estas reflexiones sobre la importancia de considerar el contexto y la necesidad de forzar el uso lingüístico para decir aquello que está más allá del concepto y decir lo indecible, la historia conceptual, la hermenéutica y otras corrientes posteriores encontraron un precedente.

Ir más allá del concepto con el propio concepto y obligarlo a producir contenido filosófico, esto es, salirse del uso histórico-social establecido y habituado, en eso consiste el “decir lo indecible”. Por eso, la tarea de la filosofía radica en ejercer una violencia sobre el concepto para ir más allá de él y decir cosas que no pueden ser dichas con los conceptos de los que disponemos. Ortega decía que “conforme la conversación se ocupa de temas más importantes [...], más humanos, más ‘reales’, va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusionismo”.⁵³⁵ La filosofía trata los asuntos más humanos y por tanto lo más complejos de decir con conceptos, por eso es imprescindible salir del uso, de lo habituado o acostumbrado.

Dado que el lenguaje es dinámico y cambiante, la Nueva Filología pone de manifiesto el fluctuar histórico-vital de los conceptos. La Nueva Filología indaga en los silencios implícitos del lenguaje, en lo expresado y en lo callado, en la circunstancia que rodeó ese decir y en las peculiaridades de la vida de ese dicente para sustraer y develar, en última instancia, el contenido filosófico último que ha quedado apresado en las profundidades del habla o en la inmortalidad del papel y tinta. En este sentido, Ortega entendió el lenguaje como *enérgeia*, movimiento hacia el fin en sí mismo.

⁵³⁵ “Miseria y esplendor de la traducción”, V, p. 715.

II. Aplicación práctica de la Nueva Filología

“*ALTER EGO* HISTÓRICOS”: PENSAR EN DIÁLOGO CON LOS CLÁSICOS

Cada hombre es un sistema de perspicacias y cegueras.

ORTEGA Y GASSET, Notas de trabajo “Vives”

La historia de la literatura tiene una rica y larga tradición de *alter ego* o heterónimos entre sus páginas. El caso más paradigmático es el del escritor portugués Fernando Pessoa que utilizó distintas voces en sus obras —Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro— para hablar por sí mismo. Otro caso característico es el de Antonio Machado con sus Juan de Mairena y Abel Martín. Cuando Machado quiere decir algo o impartir la lección a sus alumnos, entonces habla por boca de Mairena; sin embargo, cuando el asunto requiere de seriedad, entonces Mairena recurre a su maestro Abel Martín. Véase esta sentencia clarificadora a propósito de la distinción entre filosofía y poesía:

La filosofía, vista desde la razón ingenua, es, como decía Hegel, el mundo al revés. La poesía, en cambio —añadía mi maestro Abel Martín—, es el reverso de

la filosofía, el mundo visto, al fin, del derecho. Este *al fin*, comenta Juan de Mairena, revela el pensamiento un tanto gedeónico de mi maestro: “Para ver del derecho hay que haber visto antes del revés”. O viceversa.⁵³⁶

Otros casos de *alter ego* podrían ser el señor K de las obras de Kafka o el capitán Marlow que se adentra en las tinieblas de la selva del Congo de Conrad, viaje que el propio autor emprendió personalmente. También el cine ha tenido *alter ego* para contar sus historias, como el ejemplo paradigmático del personaje de “Charlot” de Chaplin.

Ortega inventó *alter ego* para transmitir sus pensamientos, es el caso del doctor Vulpius (véase “Adán en el paraíso, 1910), Olmedo (véase, “Paisaje con una corza al fondo”, 1927), Gaspar de Mestanza (véase *Memorias de Mestanza*, 1936) o el más recurrente, Rubín de Cendoya, que incluso firma algunos de sus artículos como “Moralejas” de 1903. En otros artículos suyos se refiere a encuentros o conversaciones con él, como en “Teoría del clasicismo” (1907), “Planeta sitibundo” (1910), “De Puerta de tierra”, “Al margen del libro *Los iberos*” (1909) o “Tierras de Castilla” (1914). En “Planeta sitibundo” refiere lo siguiente: “Hacía mucho tiempo que no veía a Rubín de Cendoya, místico español; fue grande mi sorpresa al hallarle la otra tarde en el salón de conferencias”.⁵³⁷

Reconociendo su presencia efectiva en un encuentro dotaba al *alter ego* de una dimensión de realidad y para reforzar su existencia iba dando, en unos ensayos y otros, notas de su carácter o de su manera de vivir: “Rubín de Cendoya, místico español, es un hombre tan manso y espiritual, que pudiera, como Francisco de Asís, vivir una semana entera alimentándose con el canto de una cigarra”.⁵³⁸

En cierto modo, este Rubín de Cendoya funciona, en sus tiempos de juventud, como una especie de Abel Martín para él, pues es el maestro cordobés y amigo con el que puede tener conversaciones francas sobre los asuntos más trascendentales y quien es capaz de decir la verdad que ha de ser aprendida. Es más, en 1912 refiere Ortega que Rubín de Cendoya parece demasiado imbuido por las fluctuaciones de la política y denigra ésta como una práctica que aleja al hombre de pensar la verdad. Una denuncia

⁵³⁶ ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena, op. cit.*, p. 22.

⁵³⁷ “Planeta sitibundo”, I, p. 365.

⁵³⁸ “Sobre *El Santo*”, II, p. 22.

temprana de la política que en 1932 se convirtió en un distanciamiento de la misma, cesando sus cargos públicos y políticos, y recogíendose hacia el seno de la meditación y la filosofía, como ya hemos visto.

Rubín de Cendoya, místico español, descubrió un día no lejano que se había entregado excesivamente a la política. Su espíritu, siguiendo la exigencia de la época, había llegado a contraer el hábito de no pensar sino políticamente. Esto era muy grave. La política es el mundo de la eficacia. Todo lo que no es eficaz es impolítico. Pensar políticamente no es, pues, pensar la verdad, sino, más bien, producir ideas que muevan los ánimos de las gentes en un sentido o en otro, ideas oportunas y estratégicas cuyo valor no yace en sí mismas, sino en sus efectos externos y mecánicos. ¿Cómo no reconocer que este uso del intelecto es pasajeramente benéfico? Pero a la larga contrae la mente el vicio más grave que puede imaginarse: la propensión a mentir. ¿Pues qué otra cosa es mentir que pensar utilitariamente, en vista de una ventaja, de un efecto que se quiere obtener?⁵³⁹

A partir de 1932 su pensamiento emprendía una segunda navegación y los *alter ego* que auspiciaron al filósofo para conducir su filosofía sin alejarse, a pesar del silencio autoimpuesto que había dicho mantener, de la preocupación de la circunstancia político-histórica de España y de Europa, fueron tan reales como las obras escritas que nos legaron. A partir de este momento Ortega encontraba esos “otros yo” en la historia del pensamiento occidental, pues con ellos compartía circunstancias semejantes y orientaciones filosóficas, que en última instancia, dormitaban en el poso de filosofía occidental común. Me refiero a Cicerón, Juan Luis Vives, Goethe, Leibniz, Velázquez y Goya, todos ellos hombros de gigantes o voces de fauno que sirvieron a Ortega para decir incluso lo indecible. Todos ellos clásicos, que, como Ortega sostenía, lo son en tanto que nos presentan batalla para pensar con y a partir de ellos: “No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos

⁵³⁹ “De puerta de tierra”, I, p. 545.

ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas”.⁵⁴⁰ Clásicos con los que transmitir a través de sus voces porque sus obras son eternas.⁵⁴¹ Precisamente lo eran porque, como Goethe había dicho, sólo las obras eternas son obras de circunstancia.⁵⁴² Este lema lo aplicó Ortega a su filosofía desde temprano, por eso, como ya vimos, en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*” de 1932 recuerda al lector que su obra es, por presencia y por esencia, circunstancial. Ortega consideraba que lo aprovechable y ejemplar del clásico era su circunstancialidad, es decir, “no es el contenido particular de sus ideas, sino la ecuación entre éstas y su vida, la congruencia con que suele comportarse.”⁵⁴³

Antes de fundamentar por qué estos filósofos o grandes pensadores funcionan como *alter ego* con los que Ortega se identificó, es preciso definir qué entiende un lector por dicho concepto y qué comprendió el propio Ortega.

El *alter ego* funciona como un mecanismo de vertebración de los pensamientos propios a través de una máscara. La etimología de la palabra máscara es reveladora, pues en su origen máscara vino a designar la palabra *prósopon*, persona. En los teatros latinos el actor tenía que interpretar un papel portando una máscara y debía ejecutar esa vida que estaba representando por medio de esa máscara, que se convertía en su auténtico rostro, en su persona. En la conferencia de Aspen para conmemorar el

⁵⁴⁰ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 142.

⁵⁴¹ Los clásicos tienen algo que enseñarnos sobre la vida, pensaba Ortega, por eso había que citarlos en un “tribunal de naufragos”. Esta metáfora dice dos cosas: sólo aquellos que han comprendido su vida como un naufragio del que sólo es posible salvarse ejecutando un plan de vida auténtico pueden convertirse en clásicos para nosotros en la medida en la que nos enfrentemos a ellos de manera radical. La metáfora rezaba así: “La conciencia de naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los naufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de naufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica” (“Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 122).

⁵⁴² Ortega referenciaba esta idea de Goethe que aplicaría a su propia vida y a su filosofía en 1904. El yo no puede desligarse de su circunstancia, aunque tuvieron que pasar diez años para que esta intuición filosófica de primer orden tuviera su exposición. Ésta es la primera referencia que encontramos de Goethe en su obra, en el ensayo “Divagaciones sobre *El barbero de Sevilla*” (VII, p. 11) y desde ese momento las referencias a Goethe y a sus sentencias, que funcionan a modo de grandes lecciones vitales —como “yo me declaro del linaje de ésos que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”, “luz, más luz”, “lo que se hereda de los mayores hay que conquistarlo para poseerlo” o “yo he sido un luchador y esto quiere decir que he sido un hombre”— son constantes en su obra.

⁵⁴³ *En torno a Galileo*, VI, p. 440.

segundo centenario de la muerte de Goethe en 1949, Ortega exponía esta etimología vinculada al concepto goethiano de *Persönlichkeit*. Advertía que para Goethe este concepto venía a designar una proyección irreal de nosotros mismos que aspiramos a realizar. La personalidad, como bien había entendido Ortega con esa concepción dinámica de la vida, es algo que tenemos que ser pero que no hemos logrado, que no nos es dado hecho y de lo que sólo cabe *seguir haciendo*. En este sentido, la *Persönlichkeit* goethiana comprendida como *faciendum* encuentra su sentido último en la palabra que los latinos usaban para referirse al verdadero rostro, esto es, a la máscara de un personaje de teatro:

A la figura, papel o *rôle* que el actor tenía que realizar en la escena llamaban los latinos *persona*. Y lo llamaban así porque *persona* significaba máscara. En el teatro antiguo, el rostro del actor desaparecía bajo la máscara en la cual estaban representados los rasgos de la figura imaginaria cuyo destino la tragedia o la comedia hacían manifiesto. En aquel teatro, pues, se consideraba que la cara casual del actor no podía ser la auténtica faz del personaje dramático. Lo auténtico era la máscara que a nosotros nos parece precisamente lo que oculta y suplanta al hombre auténtico.

La personalidad o nuestro auténtico yo, en palabras de Ortega, es un quehacer, no es lo que somos en cada momento, sino que aspiramos a ser algo que nunca seremos y que, como la máscara del actor, necesitamos esforzarnos en realizarlo. Hay un claro vínculo con el concepto de vocación en tanto que guía nuestro quehacer, no obstante, de este concepto hablaremos en el siguiente apartado.

Y aquí tenemos cómo se riza el rizo de la máscara como *persona*, símbolo del destino personal, con la *Persönlichkeit* de Goethe. Porque ésta no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personaje imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido goethiano tiene poco o nada que ver con la psicología. No denomina hechos de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama

que es siempre nuestro personal vivir, el cual es drama, precisamente, porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto “fuera” que es el Universo.⁵⁴⁴

El drama de nuestra vida, esa ecuación que debemos lograr entre el encorsetamiento de la circunstancia, la realización de nuestra vida y la adecuación con nuestras ideas es la personalidad. Como la realización de nuestra personalidad o quehacer es ineludible, la posibilidad de vestirse la máscara Cicerón, Vives, Goethe, Leibniz es sugerente. Éste es el gesto de Ortega, usar de otras máscaras, sus *alter ego*, para conducir su voz, porque en el fondo la máscara que porta, en ese gran escenario que es la vida, es la suya propia. Recordemos que Lessing pensaba que era necesario ponerse una máscara en la vida, pero siempre la misma. Nietzsche también sostenía que “toda filosofía es una filosofía de superficie [...] Toda filosofía *oculta* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra también una máscara”.⁵⁴⁵ Ortega decía que iba a hablar de Vives, de su biografía, o de la biografía de Goethe o de los conceptos ciceronianos, sin embargo, estaba vertiendo sus ideas y su filosofía.

¿Qué es, entonces un *alter ego*? El *alter ego* es el otro yo, como bien nos describía Borges en su cuento “Borges y yo”, que a veces incomoda, que otras deja vivir con honestidad y que otras permite decir lo que no somos capaces con nuestra propia voz o con la tinta que nuestra mano empuña:

Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; [...] yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro. [...] Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ “Sobre un Goethe bicentenario”, X, pp. 5-6.

⁵⁴⁵ FRIEDRICH NIETZSCHE, “Más allá del bien y del mal”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, op. cit., p. 431.

⁵⁴⁶ JORGE LUIS BORGES, “Borges y yo”, en *El hacedor*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

El *alter ego* es el otro hombre, en el que también reconozco un *ego*, pero no el mío, sino otro: “Este nuevo ser —ni piedra ni planta ni mero animal— es yo —*ego*— pero que a la vez es otro, *alter* —que es un *alter ego*. Este concepto de *alter ego* —de un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo— [...]. Ahí, delante de mí, hay otro ser que me aparece como siendo también un *yo*, un *ego*”.⁵⁴⁷ Inventamos para el tú un otro yo y estos filósofos, Cicerón, Vives, Goethe, Leibniz, son otros yos con los que Ortega se siente identificado y es capaz de salir de su soledad por medio de sus biografías.

Los *alter ego* son biografías posibles, vocaciones latentes, porque, para el filósofo, el secreto de toda biografía radica en llegar a ser nuestro verdadero yo, esto es, en ejecutar nuestra vocación, que es la llamada personalísima desde el fondo insobornable de cada cual. En “Pidiendo un Goethe desde dentro”, Ortega nos hablaba extensamente de la vocación y de la tarea del biógrafo para con el biografiado.⁵⁴⁸ La tarea que había realizar y que ningún alemán había hecho con Goethe era doble: los libros alemanes versaban sobre Goethe, pero ninguno se había hecho cuestión de él, ninguno había dado cuenta de Goethe *desde dentro* y para hacer esto era necesario determinar la vocación vital del biografiado y aquilatar la fidelidad del hombre con su destino.⁵⁴⁹ Jessica Cáliz apunta que la clave de bóveda de la escritura biográfica es precisamente entender el germen de la vida como una lucha entre vocación y destino.⁵⁵⁰ Dicho de otro modo, hay

⁵⁴⁷ *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, p. 211.

⁵⁴⁸ La teoría biográfica de Ortega se desarrolló en un contexto literario que se nutría de un nuevo género, la “nueva biografía”. Este fenómeno de la “nueva biografía” trajo aparejado a partir de 1923 la reflexión teórica sobre las particularidades del género. En plena eclosión de la renovación biográfica, Ortega simpatizaba con esta corriente y denunciaba las biografías noveladas o monumentales como malas prácticas. Por eso pedía un Goethe *desde dentro*. Sobre esto y sobre el proyecto de “Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX” que impulsó Ortega en la editorial Espasa-Calpe puede consultarse el libro ya citado, fruto de su tesis doctoral, de JESSICA CÁLIZ MONTES, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*.

⁵⁴⁹ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 126. Zamora, experimentado en la labor biográfica, sostiene, siguiendo a Ortega, que “la parte esencial de la biografía, que a lo mejor son dos párrafos, debe construirse siempre desde el interior del biografiado, desde la comprensión de esa intimidad que es toda vida humana. Encontrar la clave de ese yo interior, de la mezcla de alma, vitalidad y espíritu —dicho con lenguaje orteguiano—, es el principal escollo con el que choca el historiador” (JAVIER ZAMORA BONILLA, “Biografía e invención”, en *Actas del Congreso Conocimiento e Invención*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2003, p. 576).

⁵⁵⁰ JESSICA CÁLIZ MONTES, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*, op. cit., p. 89.

que asomarse al drama de una vida para hacer su biografía,⁵⁵¹ pues la biografía consiste en “situar en la larga melodía de las formas del vivir humano la nota que Vives representa, porque eso es lo esencial en una biografía, eso es tomar una vida por su entraña y no por la superficie —entretenida cuando es entretenida— de sus anécdotas.”⁵⁵² Esta perspectiva de estudio *desde dentro* humanizaba al personaje histórico permitiendo la identificación con él y la comprensión de su programa de vida, ya que la vida es comprendida como una intimidad que sólo puede ser vista desde su interior.

Goethe y Velázquez son para Ortega vocaciones truncadas: Goethe nunca quiso ser escritor y se falsificó a sí mismo y Velázquez tampoco quiso ser pintor, dejó muchas de sus obras sin concluir y siempre pintó poco. Ortega se preguntaba qué Velázquez tendríamos si no hubiera sido nombrado pintor del rey o qué hubiera sucedido con un Goethe sin Weimar. En *Papeles sobre Velázquez y Goya* encontramos una clara exposición de su teoría de la vocación y de su comprensión de la biografía a propósito de la biografía de Velázquez, tal y como había hecho once años antes en “Pidiendo un Goethe desde dentro”. “La reviviscencia de los cuadros” se publicaba por primera vez en 1943 como acompañamiento a seis reproducciones de Velázquez editadas por Iris Verlag. Estas biografías le servían para dar una definición del concepto de biografía: “podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar. Escribir la biografía de un hombre es acertar a poner en ecuación esos tres valores”.⁵⁵³ Narrar una biografía no consiste en una operación estática, sino que en tanto que se trata de una vida, lo constitutivo es el movimiento. Lo mismo sucede con el producto que crea el autor, sea un lienzo, sea una obra literaria o una filosófica. Acceder a ella depende de una perspectiva en movimiento: “ver un cuadro

⁵⁵¹ Jessica Cáliz sostiene que la comprensión de la biografía en el pensamiento orteguiano cuenta con una dimensión pedagógica, que a su vez, procede de una dimensión ética: “ese componente ético que muestra la vida como un problema con dos soluciones —dimitir del destino y vivir desmoralizado, o afrontarlo—, clarifica la vertiente pedagógica de la biografía y es, a su vez, indisoluble del destino histórico” (JESSICA CÁLIZ MONTES, “La colección orteguiana de las Vidas Españolas e Hispanoamericanas del Siglo XIX: otra empresa político-cultural”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 41 (2020), p. 47). La dimensión ética se realiza en tanto que se atiende a la autenticidad de la vida del biografiado.

⁵⁵² “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 465.

⁵⁵³ *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, p. 637.

es verlo haciéndose, en un perpetuo estarse haciendo, dotarlo de reviviscencia actualizándonos la biografía del autor. Sólo así llegamos a la auténtica realidad del cuadro”.⁵⁵⁴ El cuadro, como la vida, requiere de un ejercicio interpretativo de esa acción, que es pincelada, y de la intención que le movió a realizarla —en este caso qué movió a Velázquez a dar esa pincelada y no otra, a escoger ese destino y no otro. Ésa es la biografía desde dentro, la que no olvida que “la pincelada es el golpe de un pincel movido por una mano a quien gobierna una cierta intención surgida en la mente de un hombre”.⁵⁵⁵ Es más, la biografía sólo es posible trazarla para el filósofo si sabemos oír e interpretar los “decires” que el hombre ejecuta, pues ese quehacer en que consiste su vida dice algo, comunica algo. Hay que saber escucharlo para anotar su biografía y descubrir su vocación.

No menos que la poesía son música y pintura, sustantivamente, faenas de comunicación. Como en la poesía el poeta dice a otros hombres algo, también en el cuadro y en la melodía. Mas esta palabra “decir” que, por el pronto, nos sirve para hacernos ver la pintura como un diálogo permanente entre el artista y el contemplador, una vez logrado esto nos estorba. Porque el “decir”, el hablar es sólo una forma de comunicación entre otras muchas y tiene sus caracteres especiales. Se trata precisamente el lenguaje del instrumento más perfecto que para comunicarse tienen los hombres. Su perfección, muy relativa, claro está, consiste en que al “decir”, no sólo comunicamos algo, sino que lo patentizamos, lo declaramos.⁵⁵⁶

Descubrir el decir que cada uno de nosotros pretende llevar a cabo para su realización y descubrir aquel decir que es dicho por medio de otras voces, ésta es la tarea de la biografía, la que aquí nos ocupa para comprender la función de los *alter ego* en la construcción de la filosofía orteguiana.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 616.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 609.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 610.

Cicerón, Vives, Goethe, Leibniz, Velázquez y Goya son vidas afines para Ortega en tanto que modelos intelectuales que seguir y en los que apoyarse.⁵⁵⁷ El personaje, lo que llamamos persona, es el héroe de su existencia, el que continúa ejecutando su vida a pesar de las dificultades que la circunstancia le plantea. Ortega decía de Goethe que su vida había sido el esfuerzo por librarse del destino en que debía consistir su vida, sin embargo, había legado una importante lección: “Goethe, que fue infiel a su *yo*, ha sido precisamente el hombre que nos ha enseñado a cada uno la fidelidad para con el nuestro. [...] ¡Libértate de *lo demás* hacia ti mismo!”.⁵⁵⁸ Estos pensadores son ejemplos de vocaciones continuadas en circunstancias desfavorables con las que Ortega se identificaba enormemente.

Paolo Scotton también ha apuntado esta identificación de Ortega con Vives al que consideró un hombre ejemplar y un verdadero filósofo en tanto que Vives fue capaz de cuestionar todos los principios que regían su sociedad. Es más, Scotton señala que

la ejemplaridad de Vives se demuestra en relación con tres distintos niveles: antropológico, histórico y cultural. Vives es considerado en primer lugar como un hombre ejemplar por Ortega en cuanto capaz de encontrar en la mundanidad, no en la trascendencia, un sentido a su vida, al drama personal que es su vocación. Al mismo tiempo, desde el punto de vista histórico, según Ortega Vives constituiría un valioso ejemplo en cuanto permitiría darnos cuenta de cómo el intelectual tenga que vivir muy a menudo en épocas de cambio repentino y decisivo, en etapas de cambios estructurales a nivel institucional, de creencias y valores. Son

⁵⁵⁷ A este respecto Manuel Granell, discípulo de Ortega, en un breve ensayo sobre el perspectivismo en Velázquez ya sostenía esta idea y afirmaba que el filósofo había encontrado en el pintor un “espíritu afín”: “¿Asombrará ahora esta pasión orteguiana por Velázquez, que lleva al filósofo a escribir con humilde gesto unas notas prologales al *descubrimiento* del pintor? ¿No se comprende ya —y en su más profunda raíz— que el filósofo del perspectivismo reconoce en el autor de ese agudo *tratado de Metafísica*, que es el lienzo *Las Hilanderas*, un espíritu afín y precursor al suyo?” (MANUEL GRANELL, *Ortega y su filosofía*, Equinoccio, Caracas, 1980, p. 59).

⁵⁵⁸ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, pp. 141-142.

éstos, claramente, cambios que parecen ser muy parecidos a los que el mismo Ortega y su generación estaban viviendo en aquel entonces.⁵⁵⁹

A continuación daré cuenta de qué ideas propias expresó Ortega por medio de estos *alter ego* y qué cambios similares vivieron, siguiendo esta estela que menciona Scotton, porque lo que será constante en todos ellos es que vivieron épocas, como Ortega, de profunda crisis de creencias, en las que reflexionar sobre qué eran la cultura y las humanidades y otros conceptos clave de la historia del pensamiento se tornaba imperativo para hacer frente a esa carencia de suelo estable y de cambio histórico. Eve Giustiniani señala que el análisis de estas biografías que Ortega compuso durante el exilio ayudan a rastrear las motivaciones del “silencio” supuesto de Ortega y ofrecen pistas para comprender su propia actitud.⁵⁶⁰ Esta idea viene a reforzar mi tesis de que estos autores fueron *alter ego* para Ortega. También Martín ha hecho notar en sus estudios sobre la tradición humanista en Ortega que Vives, el único filósofo humanista del que escribió ampliamente, le sirvió para

retratarse a sí mismo, dejar su personal impronta, construir una figura que sostenga su propio pensamiento. *Vives*, en este sentido, le sirve para exponer su comprensión de la realidad radical de la vida circunstancial como biografía e historia y, además, para exhibir su concepción de las *crisis* históricas y su particular teoría de las *generaciones* como motor de la dinámica histórica.⁵⁶¹

Jaime de Salas apunta una línea de investigación interesante al respecto del papel que estas figuras ocupan en el pensamiento de Ortega pues considera que su proyecto de grandes biografías, en el que operaba el procedimiento metodológico de la razón histórica durante la segunda navegación, está relacionado con el proyecto de las

⁵⁵⁹ PAOLO SCOTTON, “Filosofar a la altura, y a la basura, de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria”, en *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, ed. de Patrici Calvo y María Medina-Vicent, Actas del XXI Congreso valenciano de filosofía, Valencia, 2017, p. 15.

⁵⁶⁰ EVE GIUSTINIANI, “Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l’exil (1936-1946): silence politique ou collaboration passive?”, *Cahiers de civilization espagnole contemporaine. De 1808 au temps present*, n.º 5 (2009), en línea.

⁵⁶¹ FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, *op. cit.*, p. 108.

salvaciones que empezaba en 1914. La obra de Ortega es un intento de salvar su circunstancia, y el diálogo con Leibniz, al igual que el diálogo con Vives, es un tipo de salvación que “apunta, por lo general, a situar la obra dentro de la trayectoria de la evolución de la cultura europea y española. Se trata de la salvación de una perspectiva teórica dentro de la historia de la cultura”.⁵⁶²

Responder a la pregunta de por qué estos *alter ego* históricos lo son para Ortega y de qué forma expresa sus ideas a través de ellos es la pretensión que persiguen las siguientes líneas. Asomarse al interior de estas otras vidas para narrar ese extraño fenómeno que es la existencia humana de Ortega nos pone en la tesitura de recurrir a la Nueva Filología, aplicación metódica de la razón histórica. Ortega entendió que todas las obras eran obras de circunstancia, tal y como Goethe había concebido su poesía, *Gelegenheitsdichtungen*. De modo que para comprender la filosofía de la segunda navegación orteguiana se precisa del análisis de la circunstancia de estos *alter ego* que permiten rastrear, goethianamente, “las huellas de su vida”, pues cada frase, cada pincelada, cada verso, cumple una misión concreta dentro del destino de un hombre.

Cicerón, Vives, Goethe y Leibniz son las figuras más relevantes del periodo que se inicia con la segunda navegación por la repercusión que sus ideas tuvieron en el desarrollo de la filosofía orteguiana y en la comprensión y conceptualización de su realidad. Hay una preocupación que atraviesa el pensamiento de estas cuatro figuras filosóficas: la necesidad de cultivar la cultura y las humanidades para la restauración de la estabilidad social y, por tanto, individual. Según Ortega, eso que inexorablemente tenemos que ser, hemos de serlo fatalmente en nuestra circunstancia. Así rezaba en su “Prólogo a una edición de sus *Obras*” cuando decía que aquello que él tenía que haber sido en 1932 sólo podía haberlo sido en la circunstancia española. Esa preocupación común favorecía una afinidad de espíritu entre Ortega y los pensadores citados.

En las *Disputaciones tusculanas*, Cicerón intentó comprender y hacerse cargo de aquella palabra que los griegos habían legado al mundo latino, me refiero a la palabra Filosofía, una palabra que jamás ha sido traducida desde la antigüedad y que Cicerón entendió y tradujo como “cultivo del alma” (*cultura autem animi philosophia est*).

⁵⁶² JAIME DE SALAS, “Perspectiva y método de salvación en Ortega”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset, op., cit.*, p. 247.

Filosofía, cultivo y cultura son conceptos vinculados desde la antigüedad greco-romana. Con motivo del cuarto centenario de la muerte del humanista Juan Luis Vives, la Institución Cultural Española de Buenos Aires llevó a cabo un encuentro en el Colegio Nacional donde Ortega impartió una conferencia titulada “Juan Luis Vives y su mundo”. En dicha conferencia afirmó que la obra de Vives era la primera reflexión del hombre occidental sobre la palabra cultura. Es más, en *De causis corruptarum artium* (*Sobre las causas de la corrupción de la cultura*), Vives empleaba formalmente esta expresión que había tomado de Cicerón y que, a su vez, recuperó Ortega, *cultura animi* o “cultivo del espíritu”. Con Leibniz, uno de los últimos filósofos capaces de tener la imagen completa del mundo en su cabeza, también compartía esta preocupación por la renovación de la cultura y las humanidades “desde una reflexión metafísica sobre la razón”. Para Ortega, señala de Salas, “Leibniz no sólo era importante por su obra sino sobre todo como figura emblemática de la cultura de su tiempo”.⁵⁶³

Durante el periodo de exilio, e incluso antes, con su retirada del mundo político en 1932, cuando empezaba ese exilio que calificué de existencial, Ortega se identificaba con estos *alter ego* históricos. En Cicerón encontraba un *alter ego* no sólo porque los conceptos fundamentales que mantenían la estabilidad de la República romana para Cicerón, los conceptos de *concordia* y *libertas*, le permitían pensar mejor su realidad a la luz de la antigüedad, sino también porque encontraba en Cicerón “otro yo” también exiliado, también desencantado con la política de su tiempo y al que sólo le quedaba el refugio de la filosofía y el mecanismo del mito. Me refiero a “El sueño de Escipión”, última parte de su libro *Sobre la República*, que ofrece una lección para devolver la estabilidad social: el filósofo tiene que distanciarse de la vida política y elevarse a la esfera celeste para evaluar la problematicidad en la lejanía, pues éste es el único medio para cultivar la justicia y la piedad que favorecerán nuevamente la restauración de la *concordia*. En última instancia, éste es el gesto de Ortega: alejamiento de la política y silencio para meditar y ensimismarse, para pensar la acción futura en la distancia, para formular nuevas ideas.

⁵⁶³ JAIME DE SALAS, “Leibniz y Ortega y Gasset”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n.º extra 1 (1992), p. 522.

Vives fue un humanista ilustre. A muy temprana edad se marchó a París a estudiar filosofía y con el tiempo conoció a Erasmo, quien fue su maestro. Los años en los que estudió en la Sorbona le permitieron acercarse al estudio del mundo greco-latino en profundidad. De esos años es el prefacio que escribió a “El sueño de Escipión”.⁵⁶⁴ Antonio Fontán exponía, en su libro *Tres grandes humanistas españoles*, que Vives destacaba en sus estudios e incluso sus maestros lo trataron como a un igual.⁵⁶⁵ Del mismo modo que le sucedió a Ortega, Vives también tuvo una marcada vocación de filósofo desde muy temprana edad. Fue “un hombre consagrado al estudio y al oficio de escribir con la mirada puesta en enseñar y hacer mejores a los hombres: en el orden personal mediante la ilustración de sus espíritus, y en el público orientado a los príncipes y pueblos cristianos por el camino de la paz”.⁵⁶⁶ Para Ortega, Vives también tenía este afán de claridad goethiano, pues también aspiró a clarificar las cosas, que es, en última instancia, el propósito de la filosofía, es decir, clarificar y desvelar en la búsqueda de orientación radical. Vives encontró en el estudio de la antigüedad, y en cierto modo también Ortega, el ímpetu necesario para ejecutar la labor filosófica de búsqueda de la sabiduría y renovación cultural de su tiempo. Para él, la antigüedad se distinguía por dos virtudes, la elocuencia y la sabiduría.

En la conferencia que Ortega impartía sobre Vives ensayaba un Vives *desde dentro*, un Vives biográfico ya que, como se ha hecho notar, en el hecho biográfico está lo esencial y radical del hombre, esto es, la lucha entre sus proyectos y su vocación con el mundo —la confrontación con las creencias, usos y opiniones imperantes de cada época.

⁵⁶⁴ Una traducción revisada y actualizada de este escrito de Vives la encontramos en *Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Maya Ayuso Wood, Colección Eidos, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2019. El libro también incluye un estudio introductorio, una traducción revisada de “El sueño de Escipión” de Cicerón, una traducción inédita que Ortega hizo en 1905 de “El Sueño de Escipión” y la conferencia que Ortega impartió sobre Vives en los años 40.

⁵⁶⁵ Recientemente se ha publicado una biografía de Juan Luis Vives, en JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Luis Vives*, Taurus / Fundación Juan March, Madrid, 2021. Para un recorrido biográfico más sucinto puede consultarse el artículo recién publicado de uno de los mayores expertos en Vives del panorama europeo: GILBERT TOURNOY, “Pensamiento filosófico y político en *De Europae dissidiis et republica* de Juan Luis Vives”, en *Estudios Europeos*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Greta Venturelli, Nexofía. libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2020, pp. 56-80.

⁵⁶⁶ ANTONIO FONTÁN, JOSÉ LÓPEZ RUEDA, LUIS GIL, *Tres grandes humanistas españoles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, p. 12.

La vida es una ecuación entre las creencias de nuestro tiempo y nuestras ideas, de modo que para entender a Vives, como Ortega había señalado, había que narrar su historia. Lo reseñable de este gesto de razón histórica es que Ortega hablaba de sí mismo y vertía sus propias ideas a propósito de las circunstancias y de la época de “tránsito” de Vives. Escribía que Vives vivió a caballo de dos épocas, la medieval y el renacimiento, y que abrió paso a una nueva configuración del mundo, la Modernidad. El mundo cristiano entraba en confrontación con el mundo de los antiguos. En ambos mundos la convivencia se había entendido como la armonía entre los hombres y los dioses. Sin embargo, la época del Renacimiento y con ella la corriente del humanismo

introduce en los hombres desde fines del XIV esa concepción de la vida como intramundanía, como consistiendo sólo en esta vida. Tal idea entra en colisión con la cristiana que, aunque debilitada, fatigada, aflojados sus resortes llevan dentro. De aquí la crisis espiritual profunda y la dualidad constitutiva de estos hombres. Sólo en la primera mitad del siglo XVII se logra una síntesis positiva y orgánica con Descartes, Leibniz.⁵⁶⁷

Este cambio de época se vislumbraba por un síntoma claro, por un hecho ineludible: las creencias medievales estaban en un proceso de volatilización y, por tanto, se vivía un tiempo de crisis histórica. Aquí ya están operando las categorías de la razón histórica: si las creencias fallan y dejan de sostenernos, vivimos tiempos de crisis histórica. La época de Ortega también estuvo marcada por una progresiva pérdida de creencias que arrastró a la humanidad a dos guerras mundiales y a una guerra civil en España.⁵⁶⁸ Sin creencias firmes, como veremos, la *concordia* ciceroniana no es posible.

⁵⁶⁷ Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Vives”, carpetilla “Conferencia Vives”, signatura 3b/1/1-60 y 3b/1/1-61. Recientemente se están publicando las notas sobre Vives en la *Revista de Estudios Orteguianos*, véase los números 40 y 41 (2020).

⁵⁶⁸ Max Weber, en 1919 tras finalizar la I Guerra Mundial, ya alertaba de este estado de progresiva pérdida de valores en el horizonte occidental: “El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí” (Véase MAX WEBER, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2012, p. 225).

Conocer el sistema de creencias de una época es fundamental para desentrañar el jeroglífico de una vida y de su pensamiento. En la época de Vives la visión y comprensión teocéntrica del mundo se mantiene en pugna durante un largo periodo con la visión antropocéntrica. En sus notas de trabajo sobre Vives, Ortega advertía que la época de Vives no fue buena para el pensamiento, pues carecía de creencias, “lo que hay más que ideas claras —tendencias de espíritu. Una de éstas sentir la cultura recibida como mamotreto”.⁵⁶⁹ En la época de Ortega también se vivía en un “mar de dudas”, uno de los síntomas de esa falta de creencias fue el surgimiento del hombre-masa.

Es posible trazar una línea de lectura a través de Cicerón, Vives y Ortega. Lo que relaciona a los tres y el motivo por el que Ortega pudo verse reflejado en ellos reside en entender la oposición entre ciudad y filósofo, en torno a la que ya reflexionamos en el primer capítulo de este trabajo. Hay una tensión en sus escritos y en su propia vida entre su misión como filósofo y su historicismo, pues la filosofía es principalmente social, pública, esto es, no tanto teórica como práctica. En el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier” Ortega decía que la filosofía no se reducía a un mero sistema de ideas, sino que era el primer hecho social en tanto que realidad pública que el hombre contemporáneo ya encuentra ahí. En la *Apología*, Sócrates dice que su tarea es la de ser un tábano, como lo fueron Cicerón, Vives, Leibniz y Ortega, esto es, obligar a las gentes a filosofar, a problematizarse y problematizar a otros (*aporein*) y además dice que esa ocupación debería ser considerada como un oficio público. La filosofía está encarnada en la sociedad y por eso, para Ortega, es una función de la vida colectiva.

Bajo qué circunstancia se piensa y se hace filosofía es una pregunta que ofrece una lectura entre líneas, como la que plantea la Nueva Filología, para entender el pensamiento de un autor a la luz de su vida y no como un conjunto de ideas sueltas abstractas e independientes del autor que las dijo. Si el filósofo quiere conservar la vida en su *polis* debe ser moderado y prudente, dos virtudes que debía poseer el consejero del

⁵⁶⁹ Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Vives”, carpetilla “Conferencia Vives”, signatura 3b/1/1-40.

Que la cultura se hace mamotreto es una expresión que quería denotar el peligro de la abundancia para el hombre. *Mammetrectus* fue el título de un voluminoso libro de gramática y saberes humanísticos, del italiano Giovanni Marchesini, que, señalaba Ortega, “había amargado la adolescencia de varias generaciones”. Utilizando esta metáfora Ortega sostenía que toda crisis histórica procedía de un momento en que la filosofía había dejado de ser vida y se había convertido en *Mammetrectus* (“Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 464).

príncipe según Vives, como sostenía en *De Europae Dissidiis et Republica (Las disensiones de Europa y del Estado)*.

Pero esto nos hace volver, como en rebote, de la filosofía en cuanto realidad social a lo que la filosofía es dentro del filósofo. Porque como he indicado, no es indiferente para el papel que sus ideas juegan en la propia vida del filósofo cuál sea la situación social en que se encuentra. Se piensa no sólo estando en una fecha determinada y en un preciso lugar, sino desde un puesto social —que unas veces es el centro de la sociedad, otras es arriba, otras es abajo y, en ocasiones, es un puesto *fuera* de ella: cárcel o destierro. Importa sobremanera precisar la dosis de libertad que en cada momento ha gozado el filósofo. ¿Qué efectos produce en la filosofía la falta de libertad? Mas también hay que preguntarse lo inverso: ¿qué efectos ha traído para la filosofía la sobra de libertad?⁵⁷⁰

Vives, a mi juicio, es un filósofo reconciliado con la ciudad, pero Cicerón y Ortega no. Por su propia etimología, el exilio imposibilita el “pararse a pensar” propio del filósofo. El exiliado no puede pararse por definición. Vives no vivió un exilio forzado y esto le permitió considerar la posibilidad de hacer filosofía en la ciudad.

Con estos cuatro *alter ego* y con Ortega asistimos a un cambio de época, a un periodo de inflexión por tratarse de un periodo de crisis histórica, si bien es cierto que el propio Ortega señalaba irónicamente que la época de Goethe era quizás aquella época en la que el porvenir parecía el menos inseguro de toda la historia de la humanidad porque recién se había inventado un nuevo dios, el Progreso.⁵⁷¹ Sin embargo, Goethe también experimentó esa vida que se da en dos estratos, el de las viejas creencias que sirven en parte y el de las convicciones e ideas propias que permiten dar un paso más allá de nuestro tiempo: “Goethe vive la mayor porción de su vida sumergido en la atmósfera de ideas vigentes en el siglo XVIII que es el último fruto otoñal de las centurias humanísticas y, al través de ellas, de la antigüedad grecorromana, mientras su propia y

⁵⁷⁰ “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, p. 154.

⁵⁷¹ “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]”, VI, p. 591.

más personal inspiración tenía que llevarlo a ideas completamente opuestas al bloque todo de esa tradición”.⁵⁷²

Vivieron periodos de crisis histórica: el fin de la República que dio paso al Imperio, el cambio de la Edad Media al Renacimiento, el inicio de la Modernidad y su ruptura con la constelación cristiana, la época de las revoluciones liberales que dieron lugar al movimiento del romanticismo y la quiebra y crisis de las democracias del siglo XX, con dos grandes guerras mundiales, una guerra civil española y el auge de los totalitarismos.

Leibniz y Goethe son dos figuras que ya estaban presentes en Ortega mucho antes de la segunda navegación,⁵⁷³ pero cuya relevancia será crucial en este nuevo andar. En 1925 Ortega publicaba en *El Sol* “La resurrección de la mónada” y en *La Nación* “La metafísica y Leibniz”. Un año antes había publicado en *Revista de Occidente* el ensayo “Ni vitalismo ni racionalismo”, en el que presentaba una crítica del racionalismo de Leibniz. En 1948 dio una conferencia sobre Leibniz en la Asociación española para el progreso de las ciencias titulada “Del optimismo en Leibniz”.

La presencia del Leibniz en el pensamiento del filósofo español es evidente:⁵⁷⁴ la idea de perspectivismo es un concepto que ideó Leibniz y que más tarde desarrolló Nietzsche; la comprensión de la vida como *vis activa* que Leibniz postuló y que tomó de Aristóteles, que años más tarde Fichte maduró como *reine Agilitat* y que Ortega expresó con la metáfora del arquero que apunta hacia su blanco —*arcus tensi illustrari potest*—, esta comprensión, la incorporó a su ideario filosófico y la convirtió en característica primera de la vida de cada cual. Leibniz “le había enseñado sobre todo a ver la vida como actividad, la fuerza interior de la mónada desarrollándose.”⁵⁷⁵ Frente al drama

⁵⁷² “Goethe sin Weimar”, X, p. 25.

⁵⁷³ Sobre los encuentros de Ortega con Leibniz y la impronta que el alemán dejó en su pensamiento véase JAVIER ECHEVERRÍA, “Encuentros de Ortega con Leibniz”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, op. cit., pp. 63-101.

⁵⁷⁴ Hay tres aportaciones esenciales que dan cuenta de la recepción de Leibniz en Ortega: el libro de JAIME DE SALAS, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994; la obra conjunta ya citada *La última filosofía de Ortega y Gasset, en torno a La idea de principio en Leibniz*; y el artículo de AGUSTÍN ANDREU, “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz* y la evolución de la teoría deductiva)”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 147-170.

⁵⁷⁵ JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 466.

vital de sentirnos arrojados en un mundo que nos es extraño y en el que somos radical soledad, frente a eso sólo cabe oponer actividad, quehacer, *faciendum no factum*, proyección y futurición de la vida.

Leibniz era un *petit Dieu*, según Ortega el intelecto de mayor capacidad de la modernidad. Su legado fue fecundo ya que fue el filósofo que mayor número de primeros principios formuló,⁵⁷⁶ aunque, paradójicamente, toda su obra es antiprincipalista o, dicho de otro modo, tiene una actitud paradójica y de combate ante los principios. Si la filosofía tiene como tarea suscitar la *paradoxa*⁵⁷⁷ en las gentes frente a la *doxa* en la que están, entonces su actitud sólo puede ser paradójica, de cuestionamiento de todo, incluso de los primeros principios. La filosofía cuestiona incluso el *arjé*. En cierto modo, la filosofía es anárquica y es una actividad que se hace en combate, esto es, en confrontación con otros, sostenía Ortega en “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”.⁵⁷⁸ De la filosofía que nace en la confrontación con otros, “contra *alter-ego*”, anotaré algunas ideas a continuación.

En Leibniz Ortega encontraba al filósofo moderno que supo adelantarse a su tiempo y anticiparse al avance de la física, frente a Newton. Leibniz, junto a Descartes y Spinoza, marcaron una línea divisoria con respecto al mundo clásico y medieval en su manera de concebir la tarea filosófica. Algo de esto ya estaba en Ortega, que también tuvo que redefinir su método filosófico, distanciándose del precedente y de sus categorías. Su método, vinculado a la actualidad que demandaba el imperativo de estar a la altura de las circunstancias, tenía que partir de la primera realidad radical, la vida, en tanto que hecho susceptible de ser narrado y racionalizado. De modo que la razón debía estar al servicio de la comprensión de la vida desde una perspectiva histórico-temporal. Leibniz había puesto de manifiesto que la filosofía tenía la exigencia de que sus principios fueran primeros principios. De modo que los primeros principios de la

⁵⁷⁶ Ortega enumeraba estos principios leibnizianos en las primeras páginas de *La idea de principio en Leibniz...*

⁵⁷⁷ Sobre esta idea véase “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, p. 714.

⁵⁷⁸ “Todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado” (“La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, IX, p. 720).

filosofía orteguiana debían fundamentarse en un nuevo “modo de pensar” favorable a la vida.

A Goethe, sin embargo, le unía el imperativo de autenticidad, la ineludible vocación y el afán de luz y claridad. Por eso Ortega repetía y traducía una y otra vez esas palabras que cantaba Goethe: “yo me confieso del linaje de esos que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”. La relación de Ortega con Goethe es particular, pues la atracción por el escritor alemán le acompañó desde sus años de juventud. La primera referencia a Goethe la encontramos en un ensayo de 1904, “Divagaciones sobre *El barbero de Sevilla*”, uno de los apartados de la “Meditación preliminar” de *Meditaciones del Quijote* llevaba su nombre por título. La lectura que Ortega hizo de Goethe estuvo influida por el *Goethe* que Georg Simmel publicó en 1913.

Julián Marías afirmaba que “Ortega se dice con palabras de Goethe, y de casi nadie más. (Alguna vez de Platón, de Descartes, excepcionalmente de Dante, ciertamente de Cervantes, pero aun así aisladamente, sin continuidad, sin volver a ellos una y otra vez, buscándose a sí mismo)”.⁵⁷⁹ Las citas de Goethe recorren toda la obra orteguiana y aquellas ideas que Ortega tomaba del alemán les concedía un trato singular, pues no las criticaba, no las aprobaba o desaprobaba, sino más bien se apropiaba de ellas. Goethe representa para Ortega, a mi juicio, su “Abel Martín histórico”, esto es, aquel maestro del que puede aprender las enseñanzas esenciales para la vida. Marías también escribía que “en la medida en que Ortega vivió de Goethe, fue heredero de él, se dijo con sus propias palabras, éste fue *clásico para Ortega*, ejerció respecto de éste esa sutil función vital”.⁵⁸⁰

En cierto modo, Ortega vislumbró en Goethe un precedente de la comprensión del lenguaje que formuló a partir de los años 30 como Nueva Filología. En el artículo “La Universidad española y la Universidad alemana” publicado en *El Imparcial* en 1906, repetía estas palabras de Goethe a propósito de la falsificación del propio lenguaje en la escritura: “Escribir —decía Goethe— es un abuso de lenguaje, leer calladamente una subrogación de la palabra”.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ JULIÁN MARÍAS, *Ortega ante Goethe*, Cuadernos de la Fundación Pastor, Taurus, Madrid, 1961, pp. 11-12.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸¹ “La Universidad española y la Universidad alemana”, I, p. 84.

Ortega encontraba en Goethe un personaje en cuya obra se contemplaban las huellas de una vida. En 1932 hablaba de pensar y hacer un Goethe *desde dentro* que penetrara en su vida y se hiciera cuestión de él, porque Goethe era el ejemplo heroico de quien se había atrevido a cantar lo más íntimo de su vida. El interés de Ortega por el escritor alemán estribaba en la interpretación de la vida misma en tanto que realidad radical, descubrimiento éste de los años 20. Marías insistía en esta idea, pues “Ortega siente a Goethe como ‘el artista de la vida, el clásico *de la vida*’; es decir, su figura aparece inmediata e intrínsecamente revestida de una significación moral. Y esto en múltiples formas. Desde la teoría —el último deseo, ‘*Luz, más luz*’, del ‘viejo arquero ejemplar’— hasta la norma y el orden”.⁵⁸²

¿Demandar el análisis de Goethe *desde* la intimidad de su vida no era acaso el intento de Ortega para que sus contemporáneos se acercaran al fenómeno del hacer de su vida *desde* ese dentro que es toda intimidad? Si nos trasladamos al punto de vista interior encontramos que lo verdaderamente importante que hay que desvelar es la lucha del hombre con su vocación, esto es, cuál es el grado de fidelidad del hombre a su destino, por qué el hombre puede suplantarse a sí mismo y falsificar su vida. La vida, como se ha expuesto, ya no es entendida de manera estática, sino como *enérgeia*, como *vis activa* que está ejecutándose una y otra vez, apuntando siempre a un blanco pero sin lanzar jamás la flecha. Ortega escribía que Goethe fue el primero consciente de esa verdad, “por primera vez alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es [...], sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*”.⁵⁸³

Desvelar las ruinas que deja atrás una vida en la lucha por lograr su quehacer en una circunstancia que le presenta facilidades y dificultades era la tarea que Ortega emprendía con estos *alter ego*. En la intimidad del quehacer vital de estos personajes se veía reflejado y a partir de ellos podía pensar nuevas ideas con las que comprender una realidad convulsa.

⁵⁸² JULIÁN MARÍAS, *Ortega ante Goethe, op, cit.*, p. 13.

⁵⁸³ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 127.

Cabe mencionar brevemente que la filosofía de Ortega también tuvo contra-*alter ego*, como Heidegger o Toynbee. A Heidegger ya me he referido en páginas anteriores y es bien sabido que Ortega hizo varias referencias en su obra acerca de la prioridad temporal de conceptos e ideas como vida, circunstancia o futurición, por ejemplo, que había anunciado trece años antes que Heidegger. Sin embargo, el filósofo alemán había recibido mayor reconocimiento internacional gracias a *Sein und Zeit* que Ortega, que seguía siendo acusado de exceso literario y de falta de sistematicidad, justamente lo contrario que Heidegger.⁵⁸⁴ El concepto de “razón vital” era previo a la formulación filosófica del alemán, sin embargo, nadie parecía haber reparado en ello.

A pesar de esta confrontación intelectual que Ortega sentía, Heidegger funcionó, a mi juicio, como un estímulo positivo para su pensamiento. Heidegger no era el tipo de filósofo ejemplar que él encontraba en Cicerón o en Vives, pero el diálogo que en sus obras mantuvo con este contra-*alter ego* enriqueció sus argumentaciones y ofreció una filosofía más madura y coherente, que ya estaba expresada incipientemente en *Meditaciones del Quijote* y que la época del exilio, una de las épocas de mayor producción filosófica, ayudó a consolidar. Zamora también ha sostenido esta idea en su biografía, pues considera que el libro de Heidegger fue un acicate para que Ortega se esforzase en desarrollar su filosofía, a pesar del desasosiego que le produjo por no haber hecho él mismo esa labor de ponerse a tono con la nueva filosofía que Heidegger, en cierta medida, sí conseguía: “*Ser y tiempo* era la sistematización de una ontología, con pretensiones metafísicas, que Ortega compartía sólo en parte, pero que sin duda respondía a lo que él consideraba que tenía que ser una filosofía contemporánea, quizás sólo con el matiz de que los libros debían ser libros, es decir, apetecibles de leer”.⁵⁸⁵

En el curso sobre la razón histórica de 1940 en Buenos Aires, mientras Ortega explicaba a su público que la vida es una tarea esforzada por realizarnos en un elemento ajeno a nosotros, aprovechaba para replicar a Heidegger advirtiéndole que, frente a la

⁵⁸⁴ Sobre la confrontación con Heidegger y su filosofía y el encuentro de ambos filósofos en Darmstadt véase la biografía de Ortega de JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset, op. cit.*, pp. 270 y ss.

⁵⁸⁵ JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 271.

sensación de angustia que esa tarea podía producirnos, había que contraponer un sentido deportivo de la vida:

La vida como angustia [¿Señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además:] la vida como empresa. Repito mi razonamiento: para sentir la angustia es preciso seguir en la vida. Si yo me voy de la vida se acaba la angustia, [la angustia deja de ser y con ella la vida]. Pero seguir en la vida es aceptar libérrimamente la angustiosa tarea. Y esto es la definición del esfuerzo deportivo.⁵⁸⁶

Es más, *La idea de principio en Leibniz* es una crítica explícita a Heidegger.⁵⁸⁷ Ortega lo acusaba en estas páginas de no responder a la pregunta por el problema del ser, pues tan sólo había hecho una clasificación de tipos de Ente —*Zuhanden-Sein*, *Vorhanden-Sein* y *Da-Sein*, propio este último del Ser del hombre—. En *La idea de principio* exponía el planteamiento de cuál era el problema del Ser:

Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir definitivamente el ente que consiste en “ser en el ahí”, o *Dasein* u hombre; ni en inquirir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos “qué es algo”.⁵⁸⁸

La pregunta por el Ser o más bien que el Ser sea un ente que hace preguntas, es, en última instancia, apuntar a una comprensión lingüística del hombre que Ortega había sabido entender bien.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, p. 541.

⁵⁸⁷ Véase en concreto los epígrafes 29 “[El nuevo radicalismo]” y 30 “[Creencia y verdad]” de sus *Obras completas*, IX, pp. 1117-1124.

⁵⁸⁸ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, pp. 1118-1119.

⁵⁸⁹ Lévêque ha señalado, en un artículo sobre la lectura orteguiana de Heidegger y su recepción crítica, que la cuestión de la concreción del Ente es central para Ortega y pone en entredicho la generalidad y la abstracción de la ontología tradicional (Véase JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE, “Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz*”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, *op. cit.*, p. 151).

Para Ortega, el *Dasein* heideggeriano presentaba dos fallas: la primera lingüística, pues caía en una comprensión del hombre como un ser encerrado dentro de sí, no en soledad sino solitario, que dialoga consigo mismo. Para Ortega esto era contradictorio pues había entendido el lenguaje como un movimiento en dos dimensiones, una íntima y otra colectiva. Luego se trataba de entender nuestros propios pensamientos y hacérselos comprensibles a los demás, por tanto, comunicarme con los otros en sociedad y salir de mi ensimismamiento.⁵⁹⁰ La otra falla tenía que ver con la comprensión del *Dasein* como un ente fijo y paralítico, pues, para Ortega, como bien había comprendido Aristóteles, el Ser, pese a un estatismo, consiste en *estar realizando* su esencia, es *enérgeia ón*, esto es, empresa y quehacer en una circunstancia que no es íntima, sino que tiene que ver con lo más fuera de nosotros que pueda haber, la sociedad.

Ortega trató de distanciarse de Heidegger en sus escritos anunciando una y otra vez que la deuda intelectual que tenía con el filósofo alemán era bien poca. Recuérdese una nota a pie de página bien extensa que dedica a exponer la prioridad de muchas de sus ideas frente a las ideas de Heidegger en “Pidiendo un Goethe desde dentro” en 1932, recién iniciada la segunda navegación y con una mayor conciencia de la necesidad de exponer sistemáticamente su pensamiento para ser reconocido frente a otros grandes pensadores:

No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se

⁵⁹⁰ Lévêque también ha sostenido que la verdadera reforma del Ser para Ortega no podía prescindir de una historia conceptual y lingüística “que aclare su progresiva emersión del fondo de los idiomas indoeuropeos y las sucesivas transformaciones en el lenguaje técnica de la filosofía”. Asimismo, señala que a ese proyecto lo llamo “Nueva Filología” (*Ibid.*, p. 164).

halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en 1914!⁵⁹¹

La cita continúa, pero no me extenderé más. Ortega se desmarcó de la constelación que abrió Heidegger y se midió con él de tú a tú, como un contra-*alter ego*. Heidegger no fue la voz de fauno que otros sí habían sido para él en el fragor de la batalla.

En cuanto a Toynbee, Ortega exponía su estudio de una historia universal pormenorizadamente con una perspectiva crítica, pues Ortega denunciaba en estas páginas que la historia no podía entenderse cíclicamente, como se había entendido hasta Hegel y como Toynbee siguió sosteniendo en su estudio. Esta comprensión de la historia era contraria a la razón histórica, que no partía de la concepción de que todo hecho se deriva irremediabilmente de otro anterior y así en un eterno retorno de lo mismo. Ortega criticaba la forma de proceder de Toynbee por no ser la vía adecuada para el estudio de la historia:

Lo que hace, pues, es someter la historia universal, mejor dicho, la historia de todos los pueblos a un tratamiento de segundo grado investigando lo que en ese acontecer continuo, difuso y caótico, haya no obstante de regla y compás, qué causas generales han actuado siempre, qué líneas de evolución pueden acusarse. Esto significa que el libro de Toynbee pertenece a lo que todavía hace treinta años se llamaba “filosofía de la historia”. Afortunadamente el desafortunado término apenas se usa ya.⁵⁹²

A Toynbee lo acusaba de pretender discernir en el proceso histórico de la humanidad una configuración o fisonomía que se repite en el tiempo. A medida que avanza el texto, las críticas son cada vez más duras. Ortega le contraargumentaba que la ciencia histórica no había estado vinculada a una historia nacionalista. Ranke, que había sido considerado la figura ideal de gran historiador, había trabajado sobre la historia de Roma durante un largo periodo. Dicha historia podía haber sido calificada de

⁵⁹¹ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 127.

⁵⁹² *Sobre una nueva interpretación de la historia universal...*, IX, pp. 1197-1198.

nacionalista; sin embargo, Ranke hizo el gesto contrario, presentó las conexiones histórico-universales de los grandes hechos que, siendo particulares de cada pueblo, lo rebasan y pueden afectar a todos los individuos de cualquier época. No obstante, Toynbee, sostenía Ortega, “no cita a Ranke, se lo salta a la torera, lo que no es flojo saltar porque Ranke es por sí sólo toda una cordillera de la ciencia histórica”.⁵⁹³ Continuaba Ortega con su crítica preguntándole a Toynbee de qué fuentes bebe la historia contemporánea:

Lo segundo que hay que decir al señor Toynbee es que la ciencia histórica contemporánea, donde ha hecho su educación y su gimnasia, donde ha creado sus instrumentos y su destreza gremial, no ha sido en la historia de las naciones a que los historiadores pertenecían, sino en la historia de naciones extrañas a ellos y sobre todo de naciones que ya no existían —a saber, Roma y Grecia. ¿Es lícito —por muy de prisa que se vaya— calificar la historiografía del XIX sin tener a la vista en primer plano a Niebuhr, a Mommsen, a Droysen, a Fustel de Coulanges? ¿Necesitaremos descubrir en Mommsen un nacionalista de Roma y en Breasted un nacionalista del Egipto faraónico?⁵⁹⁴

Los investigadores de la historiografía contemporánea llamados “escuela histórica”, entre los que se encontraba Toynbee, malentendieron el concepto de *Volksgeist* o espíritu nacional como un sentimiento patriótico y nacionalista. Pero este concepto, acuñado por Voltaire, tiene una connotación más bien universalista: *esprit des nations* fue traducido por *Volksgeist*, pero fue un concepto pensado en tiempos de ilustración, no de exacerbación nacionalista. A juicio de Ortega, “el señor Toynbee no se comporta en este instante inicial de su gigantesca obra como un hombre de ciencia, sino como un hombre de fe cerrada y virulenta.”⁵⁹⁵

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 1221.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 1222.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 1223.

III. Conceptos fundamentales de la segunda navegación

El significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es sólo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él.

ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio romano*

La historia de los conceptos que en estas páginas analizaré con la consideración que Ortega prestó a cada uno de ellos responde a dos motivaciones: la primera quiere reflejar la aplicación práctica de la metodología de la Nueva Filología por medio de la narración de la historia de algunos conceptos relevantes para la segunda navegación. Para ello se considerará su circunstancialidad vital e histórica y también lo que se dice y lo que se calla en la construcción significativa de cada uno de ellos; la segunda, pretende mostrar cómo estos conceptos, y su relación con los pensadores que les dieron voz y contenido significativo, tienen una relevancia importante en la filosofía

que Ortega desarrolló a partir de la segunda navegación, pues los *alter ego* y sus conceptos son sustanciales para entender un exilio de supuesto silencio en el que incluso los silencios eran capaces de decir lo indecible.

Los conceptos que nos ocuparán son los siguientes: *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo. Estos conceptos, que tienen un desarrollo sustantivo durante el periodo de exilio, son reveladores a partir de 1932, aunque algunos de ellos ya estén presentes con anterioridad en su pensamiento. Además, vertebran toda una filosofía arraigada en la primera realidad radical, la vida humana. La comprensión de estos cinco conceptos y de cómo se entrelazan, pues en ellos transitan las venas de la historia de la filosofía —desde Cicerón, que bebió de las aguas socráticas, pasando por la Edad Media con Vives, adentrándonos en la modernidad con Leibniz hasta el romanticismo con Goethe—, permite vislumbrar esta compleja dualidad humana que debe vivir en equilibrio: la existencia entre mi ser individual y mi ser colectivo, que se tensiona en el seno del lenguaje. Estos conceptos, que son categorías políticas y vitales cruciales para Ortega, apuntan con su flecha hacia el mismo fin: la realización de un proyecto individual y de un proyecto colectivo. Este proyecto de vida en común, que mencionaré pero que dejaré de lado para futuras investigaciones, tiene que ver con Europa. Europa es un proyecto de convivencia en el que los conceptos de *concordia*, *libertas*, *humanitas* y vocación —porque Ortega entendió que también había una vocación colectiva en tanto que existía un proyecto común— funcionan como lazarillos. No es baladí que en los últimos diez años de vida de Ortega sus reflexiones y sus trabajos sobre Europa, sobre la necesidad de unos usos reguladores y vigentes y sobre quién ostenta el poder del mando se intensificaran. Piénsese en textos como *Meditación de Europa* (1949), “En el fondo, querría lo mejor. Un capítulo sobre el Estado” (1953), “Individuo y organización” (1954), *Cultura europea y pueblos europeos* (1954) y “La Edad Media y la idea de nación” (1955).

Ortega supo ver que cuando los usos y costumbres comunes que rigen la vida en sociedad entran en crisis, la sociedad se vuelve di-sociedad, esto es, discordia. Sin concordia no es posible sentir nuestras vidas como libertad en el sentido ciceroniano y la primera sólo es posible en la medida en que los hombres cultivan las humanidades. Las sociedades necesitan formarse sobre un suelo estable de creencias, usos y opinión

pública que posibiliten los términos del diálogo entre los individuos bajo el sello de la *concordia* y la *libertas*, pues sólo de este modo será posible llegar a acuerdos comunes de convivencia.

Cuando Ortega se marchó al exilio, cuando sintió la más radical de las soledades, sólo en la filosofía encontró una forma de hacer y seguir pensando su realidad. Recurrió a las voces de fauno del mundo antiguo y del mundo de la *renascencia* para que guiaran la construcción de los pilares fundamentales de su filosofía vital, que también era una filosofía vital-práctica, cuyos fundamentos lingüísticos aportaban una comprensión de la realidad dinámica y en movimiento por medio de la atención al decir y al silenciar.

Sin embargo, hay otros muchos conceptos con los que Ortega pensó y consolidó su filosofía durante la segunda navegación marcada por el exilio, tales como “razón histórica”, “ideas”, “creencias”, “vida” y “técnica”. Sin embargo, no serán objeto de nuestro estudio porque o bien exceden el campo trazado por el vínculo con los *alter ego* señalados o bien ya han sido desarrollados en anteriores epígrafes.

La pregunta que guiará el estudio de estos conceptos es la siguiente: cómo organizar la vida colectiva en sociedad para que dentro de ella pueda cada individuo realizar su personal e intransferible vocación. Se trata de dar cuenta de estos conceptos en su circunstancialidad. Como se ha mostrado en varias ocasiones, para Ortega “el idioma o lengua es, pues, un texto que, para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla”.⁵⁹⁶

CONCORDIA EN UN MUNDO DISCORDE

Del Imperio romano comenzó a publicarse en *La Nación* en 1940. Ortega, en su curso sobre la razón histórica impartido en Buenos Aires en ese mismo año, se refería a esta publicación y decía que lo primero que había escrito tras nueve largos años de exilio y silencio eran estos artículos sobre Cicerón y el Imperio romano. Había regresado a los clásicos y en ellos se apoyaba para pensar. En el exilio, mientras andaba “peregrino y sin libros”, teniendo que escribir de memoria, Máximo Etchecopar le hacía llegar las obras

⁵⁹⁶ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 87.

de Cicerón en las que encontraba una frase alentadora: en medio de la batalla es posible escuchar voces de faunos (o de filósofos que portan en sus obras los conceptos clave para pensar nuestra realidad). *Del Imperio romano* constituye en sí mismo un ejercicio de razón histórica,⁵⁹⁷ en el que el procedimiento de la Nueva Filología puede aplicarse para desvelar cómo Ortega, enmascarándose en la figura de Cicerón, rompía con un silencio que contravenía su vocación filosófica.⁵⁹⁸

Concordia y *libertas* son dos conceptos fundamentales sobre los que se había asentado la vida romana. La República Romana había vivido bajo la fe de la convivencia entre los dioses y los hombres. Se había fundado sobre la creencia de que las instituciones civiles y las instituciones religiosas convivían en *concordia* y en lo que los romanos sintieron como *libertas*. La forma de vida que sobrevino con el Imperio carecía de estos dos principios rectores. Por ello, en el exilio y durante la guerra civil, Cicerón escribió *De Re publica*. La República era la forma de gobierno que garantizaba la libertad del pueblo frente a los reyes y la igualdad de derechos.

Estos dos principios fundacionales fueron para Cicerón el *glutinium* de la República Romana. Ortega los tomaba en este mismo sentido, volvía al origen de ambos conceptos, al uso que Cicerón les dio, para denunciar la discordia de una Europa devastada por un periodo de crisis de entre guerras y para optar por una libertad más conservadora que garantizara la estabilidad en sociedad frente al auge de los fascismos, totalitarismos y demás *ismos*, que, veremos a lo largo de la exposición de ambos conceptos.

En *Sobre la República*, Cicerón por medio de Escipión, que en cierto modo funciona como un *alter ego* para vertebrar sus ideas respecto a en qué debe consistir una república, preguntaba retóricamente dirigiéndose a su interlocutor Lelio lo siguiente: “¿Qué es la República sino la cosa del pueblo? Es, por consiguiente, la cosa

⁵⁹⁷ JAVIER ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 440.

⁵⁹⁸ Zamora también señala en su biografía que, pese a la insistencia de Ortega en guardar silencio, un silencio amargo que sostenía desde 1932, “lo cierto es que lo rompía frecuentemente para cumplir su vocación intelectual, que le obligaba a pensar lo que las cosas son y a luchar para que los demás vivieran esas nuevas realidades descubiertas” (*Idem*).

común de la ciudad. Pero ¿qué es la ciudad sino una multitud de hombres reunidos en una vida común por la concordia?”.⁵⁹⁹

El único gobierno que puede ser llamado República para Cicerón es aquél en el que sus ciudadanos son señores de las leyes, de los juicios, de la fuerza, de la paz, de los tratados, es decir, de todos los asuntos públicos y de su propia vida. El ciudadano romano se siente en libertad bajo unas leyes, normas e instituciones que ha escogido. La duración de esta república depende de la concordia en la elección de esa forma de vida bajo leyes, por eso Cicerón sostenía que sólo se era libre siendo esclavo de la ley: “nada hay más durable ni sólido que un pueblo concorde que no piensa más que en su salvación y en su libertad; y que la concordia puede resultar facilísima en aquella República en que todos tienen los mismos objetivos. Que de la diversidad de los intereses, cuando el bien de uno resulta perjuicio de otro, suelen salir las discordias”.⁶⁰⁰ Por tanto, la discordia aparece cuando no hay acuerdo de voluntades sobre cómo vivir y cómo organizar el poder y eso produce la inestabilidad y quiebra del Estado.

En las notas de trabajo de Ortega sobre la Historia de Roma encontramos definida la *concordia* como una voluntad de convivencia, forjada a partir de un fondo permanente y previo de creencias, esto es, de principios fundadores sobre los que elegimos convivir y realizar nuestra vida.⁶⁰¹ La *libertas* se da en esta elección de principios y normas, pero de esto hablaremos en el siguiente epígrafe.

La concordia, que Ortega la definió como un consenso, sólo es posible gracias a la disensión o dis-cordia. La disensión es necesaria para el perfeccionamiento y desarrollo político, pues está respaldada por el terreno de la concordia:

Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La

⁵⁹⁹ CICERÓN, *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. de Editorial Tecnos, Tecnos, Madrid, 1986, libro I, 40, p. 27 de esta edición.

⁶⁰⁰ CICERÓN, *Sobre la República. Sobre las leyes*, *op. cit.*, libro I, 49, p. 33.

⁶⁰¹ Véase Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Historia de Roma II”, signatura 11/3/1.

discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia.⁶⁰²

Sin embargo, si los estratos más básicos de la opinión pública que sustenta el buen funcionamiento del cuerpo social entran en “crisis”, entonces aparece la discordia, esto es, se rompen los lazos que unían diversos corazones. De *cor*, *cordis*, corazón junto a corazón, éste es el origen etimológico de la *concordia* y de su opuesta la discordia. Para Ortega “toda la Historia romana gira en torno al concepto de la concordia, que cuando funciona con sus caracteres más amplios es lo que se llama la *concordia ordinis*, el venir a acuerdo las distintas clases sociales”.⁶⁰³

La *concordia* para Ortega no consiste, como sostiene siguiendo la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en que todos los ciudadanos tengan la misma opinión, sino en que sea posible tender puentes para entablar un diálogo respecto a la organización estatal.⁶⁰⁴ La concordia política sólo es posible si todos los ciudadanos persiguen los mismos fines respecto al Estado. Fue Aristóteles quien sostuvo esta idea que Ortega retomaba. Siendo esto así, lo decisivo para que la concordia sobre el fin y función del Estado sea posible precisa de responder a dos preguntas: quién debe mandar y quién debe obedecer, pues la concordia es un acuerdo de voluntades sobre esto mismo. La pregunta sobre el mando había aparecido en los años 30. Ortega titulaba la segunda parte de *La rebelión de las masas* de ese modo: “¿Quién manda en el mundo?”. Si esta función no está clara, entonces un Estado sólo puede avanzar torpemente. Es más, el filósofo matizaba esta idea con un concepto fundamental de su filosofía, las creencias. Escribía que “*la sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quien debe mandar.*”⁶⁰⁵

⁶⁰² *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 89.

⁶⁰³ *Sobre una nueva interpretación de la historia universal...*, IX, p. 1401.

⁶⁰⁴ Scotton también señala esta idea de que el consenso para Ortega es un estar de acuerdo en “una visione comune della realtà e del mondo, la quale garantisce la possibilità della vita in società in quanto la fonda” (PAOLO SCOTTON, “Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero di José Ortega y Gasset”, *Epekeina*, vol. 7, n.º 1-2 (2016), pp. 7-8).

⁶⁰⁵ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 89.

La sociedad existe gracias a la concordia en unos principios y opiniones últimas que se consensuan entre todos los miembros de la misma. La historia de Roma era el más claro ejemplo de que

las luchas civiles —había leído Cicerón en Aristóteles— se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. [...] una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama “concordia” y que, con plena noción de ello, define como “el mejor y más apretado vínculo de todo Estado”.⁶⁰⁶

Ortega consideraba que la piedra de toque de la concordia estaba en las creencias, es decir, en los usos de vida en común que posibilitaban llegar a acuerdos sobre las cosas. En cambio, Cicerón encontraba el refuerzo de la concordia en la virtud suprema, la justicia. La justicia es lo que está de acuerdo con el *ius*, esto es, con el derecho, con lo que se hace según la ley, ya que para Cicerón el pueblo romano constituye una heterogeneidad que encuentra su homogeneidad en el derecho.

Escribía Cicerón, de nuevo por boca de Escipión, quien representa la figura del filósofo, que “en la ciudad se llama concordia el vínculo más fuerte y robusto de consistencia en toda la República, y ésta no puede existir en forma alguna sin la justicia”.⁶⁰⁷ Lo que sí es evidente es que Ortega retoma esta etimología ciceroniana de concordia como vínculo de unión más poderoso de un Estado. Es más, las dis-cordias en estratos superfluos sobre estas opiniones no hacen peligrar la estabilidad del Estado; sin embargo, la discordia es radical si afecta al fundamento último del aparato estatal que es el mando. La función de quién debe ejercer el mando es capital para mantener la concordia y, en última instancia, el mando se basa en las creencias de esa sociedad. En *La rebelión de las masas* el filósofo sostenía que el “mando significa prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; mando no es, a la postre, otra cosa que poder

⁶⁰⁶ *Idem.*

⁶⁰⁷ CICERÓN, *Sobre la República. Sobre las leyes, op. cit.*, libro II, 69, p. 83.

espiritual”.⁶⁰⁸ El mando es el poder público legitimado por la opinión pública y, por tanto, en cada época el mando descansa en la soberanía de dicha opinión pública que se construye sobre un sistema de usos y creencias.⁶⁰⁹

La concordia se mantiene cuando la creencia en el ejercicio del mando y en sus instituciones no se pone en duda y ejerce su vigencia colectiva. La república romana había vivido un largo tiempo de paz y bonanza debido a que la vida bajo esas instituciones era deseable. Ya expusimos que el concepto de creencia para Ortega designa un hecho colectivo y, por tanto, pertenece a una comunidad. Las creencias actúan en nuestra circunstancia como vigencia colectiva que ejercen presión sobre nosotros y que nos son la realidad misma. No han de ser confundidas con las ideas, que requieren de una actitud combativa para mantenerlas y defenderlas y que, lejos de producir la concordia, pueden conllevar la revolución. De modo que la concordia, fundamento último de una sociedad estable, se construye sobre un suelo firme y común de creencias acerca del poder estatal y de la configuración de sus instituciones.⁶¹⁰ Ya vimos que unas creencias derivan de otras más básicas, por lo que la creencia sobre el ejercicio del mando deriva de una creencia más radical todavía: qué es la vida humana y cómo entendemos la realidad del mundo en el que mi vida tiene que realizarse. La creencia axial de la que partir para Ortega es la propia vida de cada cual, pero sin olvidar el espacio físico y temporal que ocupa, la circunstancia. La creencia es contar con algo que está ahí y nos sostiene. Si las creencias se volatilizan, tan sólo quedan pasiones en el ámbito social y discordia. Cuando el romano cree en algo se hace religioso de ello. Es un religioso de las instituciones políticas que mantienen la concordia entre sus ciudadanos y aseguran la *libertas*. Eso es lo que significa *religio*, no es tanto vivir atado a Dios, sino

⁶⁰⁸ *La rebelión de las masas*, IV, p. 457.

⁶⁰⁹ Sobre la función del mando y el papel de la opinión pública en la estabilidad de la sociedad véase ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, “*Doxa y Paradoxa*: el concepto de ‘opinión pública’ en Ortega y el papel del filósofo”, *Doxa Comunicación*, n.º 30 (2020), pp. 19-36.

⁶¹⁰ Fonck ha señalado que “al destacar el papel fundamental desempeñado por las creencias en la cohesión social, Ortega se propone describir el mecanismo de su desaparición a lo largo de la historia europea en la prolongación de su ensayo de 1933 *En torno a Galileo*, para insistir en la desaparición de dos creencias fundamentales: la concordia y la libertad”, pues ambas creencias alumbraban la problemática argentina y europea sobre la cuestión de la legitimidad del Estado y de la condición del ejercicio de la libertad (véase, BÉATRICE FONCK, “Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 29 (2014), p. 127).

ser escrupuloso. El religioso es el que se comporta cuidadosamente, porque quien hace lo contrario y se comporta a la ligera y con descuido, es un *nec-lego*, un negligente.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el Universo que hizo posibles las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquéllos, que auspicio vino a significar “mando”, *imperium*. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra “augurio” (de que viene nuestro agüero, “Bon-*heur*”, “mal-*heur*”) había significado sólo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden *auctoritas* y *augustus*. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. Los conceptos de creencia y de Estado se compenetran. En la política hay épocas de religión y épocas de negligencia, de cuidado y descuido, de escrupulosidad y frivolidad.⁶¹¹

La concordia entre las voluntades de los ciudadanos sobre la forma de organización estatal permite la convivencia en una sociedad estable siempre y cuando las creencias básicas sobre esa organización y sus instituciones sean vigentes.⁶¹² Si las creencias no entran en crisis y la sociedad vive en concordia, entonces Ortega consideraba que nuestra vida se sentía en tanto que libertad.

El uso que Cicerón daba a ambos conceptos es el que rescataba Ortega en este texto de los años 40 sobre el Imperio romano para, de manera oblicua, ocultar su denuncia, por medio de la declamación que también hacía Cicerón en el exilio, de la crisis de creencias que sufría Europa mientras él se encontraba errabundo por el mundo y de la necesidad de nuevas voces de fauno que alumbraran el camino hacia la

⁶¹¹ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 95.

⁶¹² Llano Alonso argumenta que la fragilidad de la creencia popular en las instituciones y en los dioses produce la quiebra de la concordia política provocando que el Estado deje de ser “la piel del cuerpo social” y se convierte en un molesto opresor ‘aparato ortopédico’ que sólo sirve para estrangular la vida en libertad de los romanos, transformándola en una lánguida y conformista ‘vida como adaptación’ a una permanente ilegitimidad institucional y jurídica” (FERNANDO H. LLANO ALONSO, “La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 16/17 (2008), p. 159).

generación de nuevas ideas con las que pensar un mundo quebrado por la guerra.⁶¹³ Las crisis de creencias afectan a lo más íntimo y radical de la vida de cada cual, pero también descomponen realidades más superficiales y secundarias, como la organización política o la vida en sociedad.

Roma había legado, según Ortega, la única historia no fragmentada, que permitía acceder a la totalidad de su ciclo vital, pero su diagnóstico respecto a cómo la República Romana llegó a esa forma de Estado que se llamó Imperio es bien distinta de la de otros historiadores, como por ejemplo Toynbee, quien consideró la época del Imperio romano como el prototipo de Estado universal. Sin embargo, Ortega, próximo a los pensamientos de Cicerón, ve en el Imperio la falta de concordia en la vida pública que terminó socavando las creencias comunes y la fe en las instituciones romanas. Ortega decía que la discordia del tiempo de Cicerón era de un tipo diferente a la griega, pues era irremediable, como la suya, condenada a la exacerbación de los nacionalismos y el auge de los fascismos. Cicerón, al igual que Ortega, “se ha limitado a pensar lo que ve y lo que le duele con ideas de Grecia”.⁶¹⁴

LIBERTAS FRENTE A LAS LIBERTADES LIBERALES

La gran creencia que estaba en crisis en la época de Ortega y que amenazaba la estabilidad de las democracias o sociedades en vías de democratización era el liberalismo.⁶¹⁵ El liberalismo había constituido su concepto pasando por alto que la

⁶¹³ Traigo a colación la reflexión de Fonck al respecto vinculada con mi línea argumentativa, pues también considera que Ortega encuentra paralelismos entre su época y los inicios del Imperio romano. Fonck argumenta lo siguiente: “ambos registran la pérdida de creencia sobre quién debe mandar, y esta falta de ilusión ocasiona una gran alteración de la vida social y personal que amenaza el ejercicio de la libertad y favorece un progresivo envilecimiento del individuo”. Añade una idea que refuerza mi tesis de Cicerón en tanto que *alter ego* de Ortega: “cuando se refiere al pesimismo de Cicerón sobre la pérdida de los valores de la República Romana, y su incapacidad para concebir nuevos conceptos de organización colectiva, denuncia la incapacidad de las democracias liberales para enfrentarse con el fenómeno sociológico de la rebelión de las masas” (BÉATRICE FONCK, “Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias”, *op. cit.*, p. 127).

⁶¹⁴ *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 95.

⁶¹⁵ Peris Suay señala que la democracia liberal se encontraba con grandes deficiencias que ponían en cuestión la realización de la libertad. Anota que “la misma tendencia individualista y particularista conducía a la preeminencia de los intereses privados frente al bien común y el

“vida como libertad”, de la que hablaba Ortega en este ensayo, era mucho más que un conjunto de libertades individuales, a las que nuestro espíritu se adaptaba de modo diferente y con un grado de adherencia variable en cada momento histórico. Esto suponía entender la “vida como adaptación”, pero no como los romanos habían sentido la libertad. En sus notas de trabajo sobre la Historia de Roma, Ortega anotaba que la vida como libertad partía de un fondo de creencias comunes⁶¹⁶ y ésta es la clave para entender qué pretende significar *libertas* en la construcción orteguiana.

Se han distinguido tres etapas de liberalismo en Ortega:⁶¹⁷ en una primera etapa, el filósofo entendía el liberalismo como una Idea, esto es, como un sistema de abstracciones, como puede leerse en “La reforma liberal” de 1908. La comprensión del liberalismo que tenía Ortega en este primer estadio tiene que ver con una teoría política en la que la utilidad de cualquier grupo o partido queda relegada a un segundo plano anteponiendo la realización de un ideal moral. De modo que en el pueblo reside la soberanía para transformar las constituciones o incurrir en la revolución si las creencias se han agotado, por ejemplo. Se entiende el liberalismo como revolucionario y dicha revolución para Ortega radicaba en que el liberalismo, que anticipaba una realidad futura, debía hacer suyos los valores del socialismo. En una segunda etapa, que abarca desde mediados de los años 20 hasta finales de los 30, Ortega comprendía el liberalismo como una nota radical de la vida de cada cual. Zamora ha señalado que en este tiempo “se produce un proceso de ‘conservadurización’ de su pensamiento político”.⁶¹⁸ Ortega centraba su idea del liberalismo en el individuo y pedía evitar un exceso de intervención del Estado. Es más, la denuncia de Ortega en *La rebelión de las masas* no era en contra

clima del consenso. La disputa política, exagerada a través del debate y los medios de comunicación, tendía a la exclusión del diferente con el fin de conseguir un buen número de votos exaltados” (ÁNGEL PERIS SUAY, *Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, p. 109).

⁶¹⁶ Véase Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Historia de Roma II”, signatura 11/3/1.

⁶¹⁷ Ángel Peris Suay ha tratado los conceptos de liberalismo y democracia en Ortega en un libro que plantea el estudio de su pensamiento político desde la óptica de una hermenéutica de la vida para la libertad. Véase la obra ya citada de ÁNGEL PERIS SUAY, *Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*.

⁶¹⁸ JAVIER ZAMORA BONILLA, “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, en *Historia del Pensamiento Político Español. Del Renacimiento a nuestros días*, coord. por Pedro Carlos González Cuevas, Juan Olabarria Agra, Gabriel Plata Parga, Raquel Sánchez García, Javier Zamora Bonilla, UNED, Madrid, 2016, p. 330.

de las masas. Su análisis apuntaba al “hombre-masa”, que representaba al pequeño burgués. La tercera y última etapa de evolución del liberalismo en su pensamiento terminaba en su reformulación ciceroniana como *libertas*, un concepto con connotaciones significativas muy alejadas del liberalismo clásico. Frente al liberalismo que fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades, la *libertas* es entendida como un sentirse libre dentro de una determinada forma social que se prefiere a otra.⁶¹⁹

Se produce una quiebra del liberalismo en Ortega y en el ensayo *Del Imperio romano* quiso confrontar la libertad de los antiguos con las libertades modernas. Este giro en el pensamiento orteguiano es sin duda indicativo de un malestar social superior que él como filósofo supo intuir. La cuestión estiba en preguntarse por qué Ortega prefería una libertad bajo normas a la lucha por unas libertades fundamentales. Recuérdese que el filósofo escribía en 1937, en “En cuanto al pacifismo...”, que “el ‘totalitarismo’ salvará al ‘liberalismo’, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”.⁶²⁰ Suay dice que la crítica que Ortega hacía al liberalismo radicaba en que esta ideología había defendido una libertad política negativamente en tanto que protección de la individualidad ante la amenaza siempre latente de una legislación entrometida y arbitraria.⁶²¹

La libertad moderna, como señalaba Benjamin Constant en su conferencia sobre “La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” en París en

⁶¹⁹ Zamora ha ilustrado esta idea exponiendo que la libertad para Ortega es la franquía en que está o debe estar el hombre para afrontar su destino, es decir, su vocación. Dice Zamora: “Podemos hablar de una tercera etapa del liberalismo orteguiano centrada en ‘Del Imperio Romano’ (1940) y en *Sobre una interpretación de la Historia universal* (1948-1949), en la que la libertad ya no sería para Ortega la resultante de una pluralidad de fuerzas que se enfrentan sino un simple estar a gusto un pueblo con las instituciones vigentes. Los viejos liberales, decía Ortega en el primero de estos textos, se habían empeñado en convertir la libertad en unas cuantas libertades y pensaban que si éstas se establecían en un texto legal, la sociedad iba a funcionar perfectamente. El liberalismo no había caído en la cuenta de que la vida como libertad es algo mucho más profundo que unas cuantas libertades, las cuales son sentidas en cada momento de forma diferente y mañana aparecerán otras apremiantes ni siquiera pensadas años atrás. Esto le había impedido al liberalismo, según el filósofo, ver que el hecho fundamental de la historia de Occidente frente a la de Oriente es la vida como libertad” (*Ibid.*, p. 348).

⁶²⁰ “En cuanto al pacifismo...”, IV, p. 528.

⁶²¹ ÁNGEL PERIS SUAY, *Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 111.

1819, desde los albores de su formulación teórico-ideológica⁶²² se ha preocupado de poner límites al poder público y de controlar la intervención del poder estatal en la vida privada de los individuos; mientras que la libertad romana se preocupa de que el mando no recaiga en una sola persona y de que la estancia superior de este poder sea ley legítima. Para ello es preciso contar con el consenso de los ciudadanos y orientar el poder en orden a la justicia. De modo que, a la postre, la legitimidad de la ley depende de la forma de su opresión, ya que la *libertas* aparece cuando se es partícipe del consenso.

De esta última idea de libertad trataremos a continuación a propósito de las reflexiones que Ortega traía a colación sobre Cicerón y sobre la Historia de Roma. ¿Qué concepto de *libertas* manejaba Ortega en los años 40? Analizar el uso de este concepto y trazar su historia es la intención que persiguen estas líneas.

Para Cicerón el concepto de *libertas* tiene un sentido negativo y otro positivo: *libertas* en sentido negativo para la política significa vida pública sin reyes y en sentido positivo se refiere a la vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. Ortega retomaba este sentido positivo de la *libertas* ciceroniana en su exposición. Utilizaba una metáfora para mostrar el sentido originario de este concepto, la metáfora del “Estado como piel”, que decía así:

El Estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo “como dentro de su piel”.⁶²³

⁶²² Sobre una breve historia del liberalismo que vincula su origen a la Revolución Francesa véase HELENA ROSENBLATT, *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, trad. de Yolanda Fontal Rueda, Editorial Planeta, Barcelona, 2020. Acerca del concepto de libertad en Cicerón, que es lo que aquí nos ocupa, véanse las páginas 19-44. La autora matiza que ser libre en la antigüedad romana significaba ser ciudadano de derecho y no esclavo. Dicho de otro modo, “este estado de libertad sólo era posible en un Estado de derecho y con una constitución republicana. Eran necesarios mecanismos jurídicos y políticos para garantizar que el Gobierno se centrara en el bien común, en la res publica” (*Ibid.*, p. 22).

⁶²³ *Historia como Sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 126.

La *libertas* es entendida por Ortega como aquella vida en la que los hombres viven libres dentro de las instituciones preferidas. Es más, la suspensión de alguna de nuestras libertades no anula o coarta nuestra libre condición. El liberalismo fragmentaba la libertad en una pluralidad de libertades y sólo consideraba libre al hombre en tanto que capaz de vacar con libertad en ciertas dimensiones de la vida. Sin embargo, la *libertas* romana debía entenderse en singular, como un atributo del poder público o mando. El ciudadano romano sólo podía existir políticamente como parte de un órgano público superior que por medio de la ley salvaguardara la *libertas*. La libertad romana radicaba en la respuesta a dos preguntas referentes al mando: quién debe mandar y cuánto tiempo, es decir, quién es el sujeto del poder público y cuáles son los límites de dicho poder. Para el romano el poder público no tenía límites ya que en él radicaban todas las libertades.

A este tipo de libertad en la que la ley es hecha en común por los ciudadanos llamó Cicerón *libertas* y estaba representada por las instituciones republicanas tradicionales de Roma. La vida dentro de esas instituciones preferidas, la “vida como libertad”, sostenía Ortega, y la cuestión sobre qué significaba “preferir” era relevante para entender esta conceptualización.

Sentir la vida como libertad dentro del organismo estatal no tiene que ver con una cuestión de hábito. Es más, la libertad no consiste en no sentirse el hombre oprimido, pues el hombre, desde que es arrojado al mundo, vive rodeado de una circunstancia que le oprime y le opone resistencia. El Estado es una más de estas opresiones que Ortega entendió como usos, que eran de dos tipos según la fuerza de su coacción. La clave para comprender la *libertas* en tanto que “vida como libertad” reside en la pregunta sobre la forma de dicha opresión, porque la coacción puede configurarse en función de las preferencias vitales de la colectividad:

El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de “Estado”, pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían —han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le

han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es “vida como libertad”.⁶²⁴

No obstante, hay épocas en las que no es posible preferir unas instituciones, pues la presión estatal se presenta con un carácter absoluto y la forma de vivir consiste en adaptar cada existencia individual dentro del camino trazado por el Estado. Para ejemplificar esta contraposición entre vida como libertad y vida como adaptación Ortega recurría a la Historia de Roma. Señalaba que la vida como libertad era la que habían experimentado los romanos con la expulsión de los reyes. Primero vislumbraron la solución al problema, esto es, el mando debía ostentarlo un órgano impersonal que encarnara la *res publica*; después fraguaron el ideal y por último esta idea hizo que el tipo de existencia que tenían no fuera deseable, desembocando en la revolución. Así se instauró la República hasta el advenimiento del Imperio, que puso en riesgo esa vida como libertad por la que Cicerón clamaba *libertas* y que debía asentarse en tres principios: 1. Que en la vida pública no surjan problemas ineludibles; 2. Que en los cambios políticos la solución sea anterior al problema; 3. Que todos los miembros de la sociedad colaboren en el ejercicio del mando.

Una vida como libertad debe sentirse como si de nuestra piel se tratara, pues su forma desviada, la vida como adaptación, es sentida como un aparato ortopédico que ayuda a andar, pero con inmensas dificultades en el camino de la realización de nuestra vocación personal y nuestro proyecto de vida en común.

De lo que se trataba era de la preferencia, concepto relevante en la filosofía orteguiana posiblemente inspirado por la novela de Goethe *Las afinidades electivas*. También se prefiere nuestra vocación. Las instituciones se adaptan al órgano social que forman los individuos porque los ciudadanos se han sentido libres para proyectar diversas soluciones de entre las cuales han preferido la que mejor respuesta daba a sus circunstancias. La adaptabilidad viene propiciada por una circunstancia que está dominada, en última instancia, por un fondo de creencias comunes: “Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta,

⁶²⁴ *Historia como Sistema y Del Imperio romano*, VI, p. 117.

sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación”.⁶²⁵ El mando es el que debe adaptarse a la configuración del nuevo cuerpo social. Un ejemplo de esta adaptabilidad Ortega lo encontró en la figura del “tribuno de la plebe”, órgano jurídico por medio del cual la plebe articulaba su intervención en el mando y hacía constar sus discrepancias con el Senado.

Con todas estas referencias a la Historia de Roma Ortega no quería mostrar que la solución a la crisis de su tiempo, una crisis de creencias, estaba en copiar el modelo romano. Esto hubiera sido ingenuo. Más bien residía en hacer transparente, a la luz de la razón narrativa, que es histórica, que la *libertas* es sentida bajo el gobierno de unas instituciones capaces de adaptarse y de estar a la altura de las necesidades de la colectividad social. Por eso Ortega sostenía que había que inventar nuevos modos y que Roma sólo podía ser una orientación. A mi parecer, la política parece vivir de un pasado en el que la proyección hacia la resolución de problemas o necesidades futuras no tiene cabida. La política y sus instituciones suelen ir un paso atrás de las acuciantes necesidades que impone la circunstancia; no obstante, en tiempos revueltos Ortega se mantenía optimista e insistía en recordar que “la ‘vida como libertad’ supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe”.⁶²⁶

Concordia y libertas eran los fundamentos políticos que Ortega pensó para un mundo en guerra y que junto al cultivo de la *humanitas* podían conducir a su gran proyecto político, la construcción de unos Estados Unidos de Europa. Frente a un liberalismo en crisis Ortega proponía, por medio de Cicerón, un nuevo liberalismo europeo, pues remetía a nuestro fondo de cultura común greco-latino, en el que la libertad consistía en una vida bajo las instituciones estatales preferidas en consenso. Sin embargo, dicho consenso o concordia no se lograba con el modelo griego de la democracia directa, pues en este acto, el hombre perdía su individualidad, como bien explicaba Constant en la conferencia mencionada, sino que la concordia es el resultado

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 132.

de compartir creencias comunes con las que los ciudadanos se sienten representados. Por eso Ortega repetía desde los años 30 que la porción de naturaleza en el hombre es mínima, el ser humano es un ser histórico, que vive en la acumulación de relaciones interindividuales y personales y sobre un poso de creencias, principios, valores y cultura comunes.

HUMANITAS EN UN ORBE DESHUMANIZADO

El interés por las humanidades y los estudios clásicos y la preocupación por revitalizar la cultura de su tiempo con el cultivo de estos estudios tuvo una presencia temprana en la andadura filosófica de Ortega. La reforma cultural de España, sobre la que venía reflexionando desde sus primeros escritos de juventud, como en “La conservación de la cultura” de 1908, demandaba el cultivo de los estudios humanísticos y de los estudios clásicos, que finalmente Ortega plasmó en su último proyecto cultural, la fundación del Instituto de Humanidades en 1948.⁶²⁷

La influencia de Vives en su comprensión de la *humanitas* es decisiva. Hasta el momento ha quedado dicho que las similitudes de la época de Vives y la de Ortega son abundantes. El propio Ortega decía que el siglo XV fue el más complicado de la historia de Europa porque fue un siglo de crisis histórica, ya que las creencias medievales se volatilizaban para dar paso a nuevas ideas.⁶²⁸ La vida de Vives se presentaba en un plano dual, su vida fue una vida medieval a la par que germinación de una vida nueva, de una re-nascencia.⁶²⁹ Ante la crisis de las creencias vigentes Ortega avistaba en la creación de un nuevo humanismo, al igual que hizo Vives, la oportunidad para comprender nuestro tiempo y salvarnos en nuestra circunstancia.

Vives es el *alter ego* más significativo para comprender la operación filosófica que Ortega estaba llevando a cabo durante la segunda navegación, esto es, la constitución de

⁶²⁷ Sobre el origen, los avatares y el fracaso del proyecto del Instituto de Humanidades, véase PAOLO SCOTTON, “El Instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2002), pp. 199-211.

⁶²⁸ Scotton señala que Ortega consideraba otros tiempos de crisis históricas para comprender la suya y añade que en el Renacimiento Ortega encontró la exigencia de unir la razón y la vitalidad en busca de una nueva definición de la objetividad a partir del desarrollo de la subjetividad (*Ibid.*, p. 202).

⁶²⁹ Véase “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 468.

una “nueva filosofía” que partía de la realidad de nuestra vida y que narraba la dialéctica individuo-sociedad y sus relaciones con la perspectiva del decir. El lenguaje estaba a la base de la operación narrativa que ponía en marcha una razón que era histórica. Vives era “él mismo un nuevo nivel”⁶³⁰ y en ese nuevo nivel que trascendía una época con creencias desfasadas es en el que se situaba Ortega para pensar las nuevas ideas de su época, ideas que tenían que radicar en una nueva comprensión de la *humanitas* cuyo verdadero significado se remontaba al desempeño que los humanistas llevaron a cabo durante el Renacimiento. Desde la antigüedad, el estudio de las humanidades había apuntado al centro de lo humano. Si se olvidaba esto, la humanidad estaba condenada a vagar en barbarie.⁶³¹

La reforma de los humanistas del siglo XVI se centraba en la *humanitas* y en las funciones socio-políticas del lenguaje. En varias ocasiones se ha afirmado que los humanistas, siguiendo a Martín, se llamaron a sí mismos *grammaticus* con la pretensión de distanciarse del viejo escolasticismo, precisamente porque la búsqueda del humanismo para ellos residía en una revalorización de la palabra. La *humanitas* debía tener como principio constitutivo el lenguaje, pues las relaciones humanas se establecen mediante la palabra, mediante actos lingüísticos. Ortega sigue esta estela.

En sus notas de trabajo sobre Vives, anotaba sucintamente una definición de “humanismo”:

1º De pronto aparece la cultura gótica como no cultura. Lo que en ella había de tal se sabía que venía de Grecia. Lo demás era religión, patristica.

2º Por tanto, aparece lo griego y latino como la cultura, la única.

3º Hay que recoger y buscar lo que de ella queda: 1ª tarea.

⁶³⁰ “Vives”, V, p. 610.

⁶³¹ El contexto europeo de la primera mitad del siglo XX estuvo marcado por dos grandes guerras mundiales. La *humanitas* no ejercía su influencia como guía en las vidas de los hombres y el uso de la técnica se alejaba del sentido humanitario y se concebía en la supremacía de una razón instrumental. Por ello, con el fin de no supeditar la vida a la razón, sino más bien de conducir la razón hacia la vida, Ortega abordó el estudio de la cultura y las humanidades desde una reflexión metafísica de la razón (Véase JAIME DE SALAS, “Leibniz y Ortega y Gasset”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, op. cit., p. 522).

4º Hay que dominar sus lenguas en lo que tienen de perfección o “elegancia” (no, pues, en el sentido de la lingüística que hoy [se] denomina lingüística normativa),

2ª tarea “Gramática”.

5º Como “lo que hay que hacer es exaltar la calidad de gran valor, *la lingua* —latina, sobre todo—se convierte en un valor por sí.

6º Sólo desde Vives, esto es, 1500 —pasado el humanismo— se deja atrás lengua y gramática y se va al contenido.⁶³²

Vives perteneció a la tercera generación de humanistas que intentaron restaurar el concepto de *humanitas* y los valores de las *humanae et bonae litterae* como respuesta a las profundas tensiones que padecía Europa. Su obra *De Europae dissidiis et republica*⁶³³ de 1526, también denominada “suma política”, reúne una colección de cinco cartas dirigidas a diferentes personalidades importantes de su época, entre ellas a Enrique VIII, con la finalidad de dar las claves para la restauración de Europa. Ortega se veía reflejado en el intento de apaciguar las tensiones de la Europa de su tiempo por medio del “cultivo del alma” que eran las humanidades. Ortega también escribió una *Meditación de Europa* en la que advertía de la crisis de creencias del contexto europeo, de la falta de usos y principios vigentes y de la carencia de heterogeneidad en la homogeneidad por haber relegado a un último plano de la realidad el papel de la cultura común que unía a los pueblos europeos bajo un mismo proyecto vital.⁶³⁴ También apuntaba la solución, estrechamente vinculada a la fundación de su Instituto de Humanidades, pero que ya venía granjeándose desde 1930 con *Misión de la*

⁶³² Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Vives”, carpetilla “Conferencia Vives”, signatura 3b/1/1-9.

⁶³³ Puede consultarse en la Biblioteca Valenciana Digital a través del siguiente enlace: <https://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.do?idCorpus=1&idUnidad=10026> [Consultado: 22/03/21].

⁶³⁴ Pero no sólo en esta conferencia, sino también en otros muchos escritos Ortega repetía esta idea de la fuerte crisis que atravesaba Europa, como en la conferencia que dio en Aspen a propósito del segundo centenario de Goethe: “La civilización europea [...] atraviesa una hora de crisis radical. Esto significa, expresado con otras palabras, que la civilización europea se ha hecho problemática para sí misma. Ahora bien, una civilización es un sistema de soluciones a los problemas que oprimen al hombre, y si ese sistema de soluciones se convierte, a su vez, en problema, quiere decirse que la vida europea atraviesa una etapa de superlativo dramatismo” (“Sobre un Goethe bicentenario. [Conferencia en Aspen]”, X, p. 4).

Universidad: la concordia europea estaba en su cultura, que es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Ortega pensaba, a propósito de la comprensión de la cultura en la época medieval, que la cultura era “el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había que dirigir efectivamente su existencia”.⁶³⁵ De nuevo, la concordia de Europa sólo era posible desde unas creencias firmes y comunes. Por ello, Ortega se veía reflejado en el gesto filosófico de Vives, que consistía en la fundación de una “Escuela de filosofía”⁶³⁶ que pusiera fin a las disensiones de Europa y favoreciera la constitución de la *res publica* europea,⁶³⁷ porque “Vives, como su tiempo, vive de fe en la cultura”.⁶³⁸ De esta Escuela de filosofía vivesiana, que ponía en el centro de su ejecución la dialéctica y el lenguaje y cuyo proyecto se materializaba en la reconceptualización del humanismo, bebía el Instituto de Humanidades. Es más, Ortega también vio en el cultivo de una “nueva *humanitas*” la posibilidad de la constitución de unos Estados Unidos de Europa, de la que ya había hablado en los años 30, pero cuyo proyecto seguía vigente.

Para el filósofo humanista, el lenguaje es un instrumento para la constitución de las artes, tales como el derecho, la educación y la felicidad. El lenguaje desempeña una función social. Vives apuntaba que

al existir dentro de nosotros la fuerza de convencernos mutuamente y de explicar lo que nos pareciere bien, no sólo hemos dejado la vida salvaje sino que, reunidos, hemos fundado las ciudades, hemos encontrado las leyes y hemos forjado las artes; para terminar de una vez, en casi todas las cosas que hemos inventado nos hemos servido del lenguaje como de la principal ayuda. Éste, en efecto, sancionó

⁶³⁵ *Misión de la Universidad*, IV, p. 538. Cabe decir que Ortega no fue pesimista ante dicho diagnóstico, muy al contrario comprendió que la crisis de principios y creencias indicaba la aurora de una nueva forma de existencia.

⁶³⁶ Sobre la fundación de la Escuela de Filosofía de Vives y su papel decisivo en el fin de las disensiones de Europa puede consultarse el ensayo de GRETA VENTURELLI, “Luis Vives y las ‘Escuelas de Filosofía’. Una escuela para Europa”, en *Estudios Europeos*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Greta Venturelli, Nexofia. libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2020, pp. 90-115.

⁶³⁷ Véase JUAN LUIS VIVES, “Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos”, en *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M.^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992.

⁶³⁸ Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Vives”, carpeta “Conferencia Vives”, signatura 3b/1/3-15.

las leyes sobre lo justo y lo injusto, sobre el mal y el bien, sin cuyo establecimiento no podría sustentarse la unión de los hombres entre sí. Con la palabra reprendemos a los malos y con ella alabamos a los buenos; por medio de ella enseñamos a los ignorantes y conocemos por experiencia a las personas sensatas, pues hablar como es preciso nos ofrece la mayor prueba de un juicio consistente. Es más, la palabra verdadera, conforme con la ley y la justicia, es la imagen de un corazón bueno y de una fidelidad auténtica.⁶³⁹

Para Vives, el lenguaje es la expresión de la tensión dialéctica entre la realidad social de cada cual y la realidad contextual más amplia dentro de la cual se enmarca la primera. En palabras orteguianas, el lenguaje expresa la relación dialéctica entre el yo y la circunstancia, entre nuestra dimensión personal y nuestra dimensión social. De modo que para Vives y Ortega sólo un nuevo concepto de *humanitas*, que partiera de la formación de las *humanae et bonae litterae* y del lenguaje, podía reconciliar la tensión entre la multiplicidad de naciones que se recogían en la unidad de Europa, pues, como ambos vieron con claridad, Europa era una unidad en la pluralidad.

Ortega compartía con Vives el mismo propósito y el mismo convencimiento: la recuperación de aquello que desde tiempos romanos se había denominado *humanitas* para la salvación de Europa. Una breve historia conceptual de *humanitas* nos habilitará para comprender qué uso manejó Ortega de este concepto.

El propio Ortega iniciaba su ensayo sobre el “Instituto de Humanidades”, publicado en 1949 en la *Revista de Psicología General y Aplicada* casi a modo de manifiesto constitutivo de su Instituto, estableciendo un recorrido histórico del concepto y apellidaba a este epígrafe de una manera significativa en la que cabe reparar: “Sentido de las nuevas humanidades”. Eso que él iba a presentar como proyecto y el concepto de *humanitas* que tomaba de Cicerón y, a su vez, de Vives, era una “nueva *humanitas*”.

Iniciaba este “manifiesto” anotando que “la palabra ‘humanidad’ —*humanitas*, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos ‘civilización’ o ‘cultura’, por tanto, un cierto

⁶³⁹ JUAN LUIS VIVES, “Isócrates: Nicocles o el auxiliar. Traducción del griego al latín por Luis Vives”, en *De Europae dissidiis et republica*, *op. cit.*, p. 114.

sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares”.⁶⁴⁰ El primer esbozo del concepto *humanitas* lo encontramos en la *Oratio pro Archia* de Cicerón, que fue recogido posteriormente por el escritor romano Aulio Galio en sus *Noctes Atticae* compuestas durante el mandato del emperador Marco Aurelio. Esta obra de Cicerón en la que aparece por primera vez el uso del concepto es una *laudatio* de la *humanitas*. De hecho, más que una defensa Archías parece presentar una apología de sí mismo. Cicerón es el ciudadano romano que se ha formado en las artes liberales, que son las humanidades, para el beneficio de su oratoria y el desempeño de su papel político. En esta *Oratio* Cicerón defendía que cualquier hombre que haya adquirido una formación humanista, ha conquistado el derecho a la ciudadanía romana, porque para Cicerón en los *studia humanitatis ac litterarum* había un componente de superación del hombre. El hombre que se ha formado en el gusto de las *bonae litterae*, fomentado por el estudio de las artes liberales en un ambiente de ocio ilustrado,⁶⁴¹ ha conquistado su humanidad y por ello ha de ser aceptado en su comunidad como ciudadano, ya que revertirá los frutos de su formación en el interés público.⁶⁴² En este sentido, la *humanitas* tiene un componente educativo y pedagógico. Aulio Galio recogía esta vinculación entre la *humanitas* y la *paidéia* griega como antítesis a la *feritas* bárbara: “Sed ‘humanitatem’ appellauerunt id propemodum quod Graeoi παιδεία vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus”.⁶⁴³

La *humanitas* romana es un antecedente del humanismo medieval en tanto que cultivo de las capacidades del hombre por medio de determinadas enseñanzas que le posibilitan alcanzar su máxima plenitud.

⁶⁴⁰ “Instituto de Humanidades”, VI, p. 533.

⁶⁴¹ La *humanitas* para los latinos tiene un valor cercano al *otium*, ya que el ocio para los antiguos era el momento dedicado al estudio.

⁶⁴² Martínez Sánchez señalaba, en un artículo sobre la idea de la *humanitas* en Cicerón, que Cicerón quería transmitir una enseñanza fundamental ante la descomposición de la República: “Una sociedad cuyas *mores* se encuentran profundamente enraizada en la asunción en estos quehaceres sólo puede producir un modo de ser humano, sensato, moralizado, consistente y uniforme: *humanitas*” (ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “La idea de humanitas en M. T. Cicerón”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 62 (2014), p. 113).

⁶⁴³ AULIO GELIO, *Noches Áticas*, trad. de Francisco García Jurado, Alianza Editorial, Madrid, 2007, 13.17. “Llamaron *humanitas* prácticamente a lo que los griegos denominan *paidéia*, es decir, lo que en nuestra lengua se refiere a la formación e instrucción en las artes liberales”.

En la Edad Media, señalaba Ortega en “Juan Luis Vives y su mundo”, *humanitas* pasó a dispersarse en el plural *humanidades* para designar un conjunto de conocimientos y enseñanzas. Se produjo un movimiento de absorción de la obra filosófica, poética, política y artística de romanos y griegos en una pluralidad de disciplinas que se contraponían a la actitud teocéntrica dominante. Cuando en el siglo XV culminó este proceso de absorción, “la actividad intelectual apareció dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática”.⁶⁴⁴ La filosofía humanista, en contraposición a la racionalista, inició su actividad filosófica a partir de la atención al lenguaje, pues la sola *ratio* era insuficiente para pensar lo más radical en el hombre. Los humanistas decidieron llamarse gramáticos no porque su labor no fuera filosófica, sino porque quisieron distanciarse de la filosofía escolástica. En el siglo XIV se iniciaba la atención al logos, a la palabra. El humanismo reclamaba una *renovatio* o *renascentia*, un retorno a lo antiguo o lo clásico. Hasta la modernidad el hombre acostumbó a dirigir su mirada hacia el pasado para apoderarse de las enseñanzas que necesitaba para vivir, pero a partir de este momento la mirada viró hacia el futuro —en esto precisamente consistía la idea ilustrada del progreso. El humanismo supuso un retorno a los clásicos, pero en un sentido ascendente. Para Vives sólo existió una cultura, la clásica, que se había corrompido durante el desarrollo del cristianismo.

Ortega advertía que, pese a los altibajos que pudiera sufrir la filosofía en cada época histórica, “ha predominado siempre en el concepto de Humanidades el sentido de ser una ocupación con las formas ‘perfectas’ de lo humano —en pensamiento, en política, en moral, en arte, en poesía”.⁶⁴⁵

Los franceses prefirieron apellidar a las humanidades como “ciencias morales y políticas”, sin embargo, esta denominación no aclaraba la naturaleza de las humanidades, pues “no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre”.⁶⁴⁶ Dado su carácter confuso, los alemanes prefirieron llamar a las humanidades, tomando la expresión de la filosofía de Dilthey, *Geisteswissenschaften*,

⁶⁴⁴ “Instituto de humanidades”, VI, p. 534.

⁶⁴⁵ “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 574.

⁶⁴⁶ “Instituto de humanidades”, VI, p. 535.

“ciencias del espíritu”. No obstante, esa redefinición de las humanidades no satisfacía a Ortega, seguía estando presente la confusión y para el filósofo la verdadera y espontánea significación de la *humanitas* estaba en referirse a las cosas humanas:

La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Sólo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las faldas a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que “humanidades” diga, sin más, “cosas sólo humanas” demuestra que es ésta su más espontánea significación.⁶⁴⁷

Ortega sostenía que la mejor denominación para una disciplina residía en señalar con el dedo las cosas de que se ocupa. De este modo, la dicción “humanidades” conduce a los fenómenos en que la realidad humana tiene lugar. Las Humanidades significaban para Ortega tanto los fenómenos investigados como las mismas investigaciones.

Las sociedades deben impulsar espacios de ocio para que los individuos puedan cultivar las humanidades, de lo contrario, dichas sociedades están condenadas a perderse. A este mandato respondía la creación del Instituto de Humanidades⁶⁴⁸ como

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 537

⁶⁴⁸ Un artículo donde se expone la repercusión del proyecto orteguiano de un Instituto de Humanidades en la formación de un “nuevo hombre” es el de LUIS MIGUEL PINO CAMPOS, “Ortega y Gasset y las Humanidades: una propuesta de formación del hombre”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 16 (1998), pp. 295-314.

lugar de recogimiento para cultivarse en la auténtica *humanitas*, ubicada en el estudio de lo humano.⁶⁴⁹

Sine querella, este fue el lema vital de Vives, que Ortega entendió como “el sosiego, la serenidad, el no buscar pendencia, el no quejarse, el no creerse con derechos y el no ser suspicaz —¡cuántas veces no repite este consejo!: ¡no seáis suspicaces!, esto es, no andéis siempre pensando que los demás os persiguen—, todo esto, digo, fue para él un método o técnica vital perfectamente deliberado, y no la espontaneidad de un temperamento”.⁶⁵⁰ Porque la política, las gentes que habitan las esferas del poder, a menudo padece la enfermedad del frenetismo. Dicho de otro modo, la querella, como Ortega había comprobado desde joven, produce alteración y frenetismo y aleja de la calma y el sosiego necesarios para el cultivo del alma. El Instituto de Humanidades debía erigirse, siguiendo este noble lema vivesiano, bajo el signo de la calma y el sosiego, pues “no es en la ‘angustia’ sino en esa ‘calma’ que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, ‘existir’: en ella propiamente se humaniza”.⁶⁵¹

VOCACIÓN: LA BÚSQUEDA Y REALIZACIÓN DE SÍ MISMO

Yo y circunstancia y la realización de la vocación son dos de las notas características de la filosofía orteguiana que dan cuenta del humano vivir, estudio que había sido desatendido hasta el siglo XX. El concepto de vocación recorre toda la obra de Ortega a modo de columna vertebral, pues entendió la vida como realidad radical a partir de la cual se descubren el resto de realidades y cuyo ejercicio, el de vivir, consiste en proyectarse hacia el porvenir para ocuparnos en ser la imagen de hombre que

⁶⁴⁹ Ortega proponía cuatro materias como eje vertebrador de los estudios humanísticos que allí se impartirían: la primera disciplina, la que había sido el torso de las antiguas humanidades, era la lingüística. Los estudios en torno a esta materia no tratarían una Teoría de la lengua sino una Teoría del Decir. Para ello era preciso instaurar primeramente los principios de una Nueva Filología. Las otras tres materias serían la Etnología, la Historiología y la Economía. Era menester una historiología que se comprometiera a dar razón del porqué de la vida y una Economía, que en tanto que ciencia social, es histórica. Las cuatro disciplinas formaban el núcleo de un programa ideal en la formación humanística del individuo.

⁶⁵⁰ “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 467.

⁶⁵¹ “Instituto de Humanidades”, VI, pp. 544-545.

identificamos con nuestro quehacer. Ese quehacer concreto, único e intransferible está guiado por la vocación. La vocación es como una flecha que apunta hacia un blanco, por eso Ortega tomó como lema vital, siguiendo a Aristóteles y a Leibniz, la famosa sentencia “pertenezco a la tribu de los flecheros”. El concepto de vocación está estrechamente relacionado con la concepción del héroe que presentaba en *Meditaciones del Quijote*, en tanto que héroe es aquella persona capaz de seguir su propio proyecto de vida.⁶⁵²

Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. [...] Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad “práctica”, activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consuetudinario.⁶⁵³

De la vocación hablaba aquí y allá, a modo de pinceladas, en “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en “Sobre las carreras” y a propósito de sus biografías de Velázquez, Goya y Vives. La vocación tenía para Ortega tres notas distintivas: la fidelidad con el destino pese a las constricciones de la circunstancia, lo que indica una dosis de mayor o menor autenticidad para con nosotros mismos; el carácter ejecutivo y de constante realización, pues la vocación no es algo ya hecho o ya dado, ni tampoco algo que conseguimos realizar definitivamente en determinada altura vital, sino que debemos *estar haciendo*; y la elección de nuestra vocación, que en ocasiones parece insinuar Ortega que más bien nos elige ella a nosotros. Esta idea orteguiana de la elección entre la serie de posibilidades y dificultades es una idea de origen leibniziano, procedente de la teoría de los compositibles.

⁶⁵² “El héroe es aquel que se caracteriza por un comportamiento y vida originales, que entrega su existencia a la realización de la propia vocación, aquel que se resiste a adoptar máscaras y perfiles socialmente sancionados para abrirse a su más peculiar posibilidad” (BEATRIZ LARREA JASPE, “El sentido de la vocación en Ortega”, en *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, coord. de Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas, Servicio de publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1997, p. 61). De modo que la vida del héroe es una vida noble en tanto que esforzada y dispuesta a escuchar la voz interior que clama por su destino.

⁶⁵³ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 816.

Estas tres características las recogía Ortega de forma meramente descriptiva en unas notas de trabajo:

8

Tenemos todos los ingredientes:

Fatalidad y libertad

Nietzsche

La vida como creación.

Aceptar el destino.

Falsificaciones de la vida [...]

9

Yo soy el que tiene que ser, que realizarse

Fracaso de la vida

La vocación – *La vida es programa*

En lo individual y en lo colectivo

En el parlamento

Aceptación de la circunstancia y autenticidad

Sed auténticos

Llega a ser el que eres⁶⁵⁴

Para Ortega la vocación puede resumirse en el mandato de Píndaro: “llega a ser el que eres”. Pero ¿cómo sabemos o descubrimos ese que sólo nosotros tenemos que ser? Ortega remitía a una nota que fue encontrada tras la muerte de Descartes donde decía: *Quod vitae sectabor iter?* Esta es la pregunta que resuena, pues es constitutivo a la condición humana el tener una misión. ¿Qué camino vas a seguir en tu vida? y, añadía Ortega, ¿cómo elegirlo?

Sin duda, porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles, y al tenerlos delante, notará que alguno de ellos le atrae más, tira de él, le reclama o le llama. Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.

⁶⁵⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo para la conferencia ‘La función de la matemática en la cultura’”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 14-15 (2007), pp. 33-34.

En ella le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer. Y la vida adquiere, por ello, el carácter de la realización de un imperativo. En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación.⁶⁵⁵

Éste es el uso de vocación que manejaba Ortega. Hay que reparar en dos notas esenciales: 1. Mediante la fantasía, el hombre se representa posibles tipos de vida y la vocación le indica eso que verdaderamente tiene que hacer. 2. Sin embargo, con esta idea no priva al hombre de libertad, pues ésta reside en la elección de ser fiel o ser infiel a su vocación. En tanto que se es fiel a la vocación y se procura realizarla, se vive una vida dentro de lo que podríamos llamar diversas tonalidades de autenticidad,⁶⁵⁶ pero en última instancia, auténtica.

El hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Y aquí surge lo más sorprendente del drama vital: el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad.⁶⁵⁷

En el ensayo “Sobre las carreras”, Ortega hacía notar que la sociedad ha prefigurado unos carriles por los que hace transcurrir nuestra existencia ante la necesidad que el hombre tiene de elegirse una vida: “Esas trayectorias esquemáticas de

⁶⁵⁵ “Misión del bibliotecario”, V, p. 350.

⁶⁵⁶ Hablo de diversas tonalidades de autenticidad porque Ortega hace notar que hay una dualidad en el hombre entre eso que tiene que ser y eso que efectivamente es. Sin embargo, a mi parecer, no se pierde fidelidad con el destino siempre que lo que somos siga apuntando al blanco de lo que tenemos que ser. A propósito de Goethe Ortega sostenía que el drama del escritor alemán estaba en esa tensión entre el “Goethe monumental” que tenía que ser y el “Goethe viviente” que parecía no tener que ver con aquel otro: “El Goethe viviente, es decir, el *hombre* Goethe quedaba siempre invisible detrás del Goethe artificial que Goethe quería creer que era el verdadero Goethe. [...] El hombre Goethe nunca estuvo completamente seguro de cuáles tenían que ser los rasgos de ese Goethe monumental y periódicamente se veía obligado a corregir sus facciones, como Velázquez se pasó la vida corrigiendo sus propios cuadros” (“Goethe sin Weimar”, X, p. 24). En esta cita se ve la delicada línea que separa la vida auténtica de la vida falsificada.

⁶⁵⁷ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 125.

vida son las ‘carreras’ o carriles de existencia que existen ya notorios, definidos, regulados en la sociedad. El individuo no tiene que hacer ningún gran esfuerzo para representárselas y ver hacia cuál se siente llamado por una voz interior y alojarse en ella”.⁶⁵⁸ Sin embargo, no hay distinción entre carreras y oficios u profesiones, de suerte que “las ‘carreras’ son esquemas sociales de vida, donde, en el mejor caso, por vocación y libre elección el individuo aloja la suya”.⁶⁵⁹

Nótese esta idea esencial que Ortega apuntaba: “*La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema social que son las carreras*, las cuales, entre otras cosas, dejan fuera muchos órdenes de la vida sin predeterminarlos”.⁶⁶⁰ Las carreras son trayectorias genéricas y esquemáticas; no obstante nuestra vocación es una trayectoria individual, por eso nuestro destino individual no parece encajar exactamente con esas líneas de vida prediseñadas. Nuestra vida es mucho más rica que la pequeña porción que abarca una profesión y la vocación es una llamada hacia algo superior que comprende la realización de la totalidad de nuestra vida.

Fijar nuestra vida en esos carriles sociales, que responden a una necesidad del cuerpo colectivo, variable en el tiempo, es, en cierto modo, renunciar a nuestra vocación. “La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos”.⁶⁶¹

La finalidad es escuchar la vocación y conquistarla para nuestra vida, de lo contrario caemos en falsificaciones de nosotros mismos, en una vida vacía, adaptada al órgano social, sin saber qué pensar u opinar sobre el universo y la existencia. Esta era la barbarie a la que conducía el especialismo. “La vocación es últimamente personalísima, es un cierto vivir singular, distinto del de los demás. Es un ‘modo de vivir’ íntimo y, por ello, inconfesable”, que para ser ejecutada necesita “involucrarse y ocultarse en un

⁶⁵⁸ “Sobre las carreras”, V, p. 299.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 301.

⁶⁶¹ “Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez”, IX, pp. 901-902.

‘modo de vivir’ externo y patente”,⁶⁶² porque la vida es un baile entre nuestro auténtico yo y la circunstancia, que es social, política y también histórica, que es vida con otros.

También cabe mencionar que Ortega distinguió entre vocaciones nobles y vocaciones vulgares, dos modos de vocación que respondían a dos modos de ser hombre. La vocación noble es aquella en la que nos procuramos un mejoramiento de nosotros mismo: “Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de ser mejor —se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza de alma —*noblesse oblige*”.⁶⁶³ Sin embargo, la vocación vulgar o vocación para ser vulgo, escribía Ortega, no es aquella vocación en la que los valores propuestos son menos excelentes, sino que dichos valores no son originales, es decir, no encarnan un sentido genuinamente personal. El hombre con vocación de vulgo⁶⁶⁴ es aquel que no cumple el imperativo de su autosuperación y que, por tanto, no ha logrado hacer suya su vocación personal y se ha adaptado a los usos, conveniencias y estereotipos de su época.

El filósofo entendió la vocación como el drama de una vida cuyo argumento consiste “en que el hombre se esfuerza y lucha por realizar, en el mundo que al nacer encuentra, el personaje imaginario que constituye su verdadero yo”.⁶⁶⁵ La vocación es la síntesis entre nuestro destino y su realización en un elemento que no sólo presenta posibilidades, sino también numerosas dificultades y sobre el que debemos reobrar para ejecutar esa nuestra vocación que hemos imaginado y, por tanto, proyectado en nuestra mente. Inventamos ese personaje que queremos ser porque una voz interior nos descubre el auténtico ser que somos.

Precisamente la obra de Goethe, señalaba Ortega, giraba en torno a esta preocupación: en qué consiste para el hombre *ser* y cómo puede llegar a *ser*.⁶⁶⁶ Éste es el drama de su personaje más conocido, Fausto. En las notas de trabajo, Ortega anotaba

⁶⁶² “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, p. 474.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 902.

⁶⁶⁴ Larrea señala que se trata de “la vocación de un hombre transido por el *ethos* de un pueblo, grupo o colectivo” (BEATRIZ LARREA JASPE, “El sentido de la vocación en Ortega, en *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, op. cit., p. 62).

⁶⁶⁵ *Papeles de Velázquez y Goya*, VI, p. 636.

⁶⁶⁶ “Sobre un Goethe bicentenario”, X, p. 5.

que Fausto era el ejemplo de hombre que huye de la vejez que es su destino.⁶⁶⁷ Fausto es la figura de un hombre cuya vida comienza cargando a sus espaldas toda la experiencia de la vida, por eso quiere una segunda vida en la que nazca siendo joven y no cargue con esa pesadumbre.⁶⁶⁸ Es más, los personajes de Goethe, señalaba Ortega, son criaturas que van por el mundo buscando o huyendo de su quehacer.⁶⁶⁹

La vocación se entiende como una lucha en una circunstancia⁶⁷⁰ que va cargando nuestro horizonte vital de experiencias entre lo que somos y esa llamada a ser algo determinado. La vida hay que conquistarla, ésta era la última idea de verdadera sabiduría que dijo Fausto:

*¡Sí! A esta idea me entrego por completo,
Ésta es la última palabra de la sabiduría:
Que sólo merece la libertad y la vida,
Quien cada día tiene que conquistársela.*⁶⁷¹

De modo que la vocación implica una comprensión de la vida como proyecto, como quehacer. Sin embargo, cabe matizar que vocación y proyecto no son en modo alguno conceptos similares. De los proyectos somos conscientes en tanto que son esquemas de nuestras acciones futuras que ideamos previamente, en cambio la vocación se presenta como una llamada que brota desde nuestro interior para mostrarnos un tipo de vida deseable con el que nos identificamos.⁶⁷²

⁶⁶⁷ Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Goethe”, signatura 29/22.

⁶⁶⁸ “Sobre un Goethe bicentenario”, X, pp. 17-18.

⁶⁶⁹ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 131.

⁶⁷⁰ Acevedo ha señalado que la vida se da no sólo en una circunstancia determinada, sino también en una temporalidad concreta que pone límites a nuestra libertad y que, por tanto, también limita las posibilidades de esa vocación que tenemos que ser y realizar (JORGE ACEVEDO GUERRA, *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega, op. cit.*, pp. 134-135).

⁶⁷¹ “Goethe sin Weimar”, X, p. 28.

⁶⁷² Jaime de Salas ha sostenido que es la vocación quien elige los proyectos que un individuo adopta para su realización, pues al seguir la vocación “nos identificamos con nosotros mismos, es decir, nos damos y nos expresamos en nuestros actos de una forma más plena y completa que cuando nos limitamos a repetir lo que se espera de nosotros, por ejemplo en el saludo” (JAIME DE SALAS, “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 6 (2003), p. 96). Dicho de otro modo, la vocación orienta nuestros proyectos con el fin de tomar las riendas de nuestra vida y no alienarnos en los carriles sociales de los usos ya predeterminados. De Salas señala que la vocación es un reconocimiento: “nos podemos reconocer como llevando la vida

Goethe le había enseñado a Ortega a comprender que el hombre habita una doble existencia, la que los demás imaginan de uno mismo y esa otra existencia más auténtica que uno vive en soledad y que lucha por lograr: “La vida de Goethe, como la de cada uno de nosotros, consiste en la constante lucha que se plantea entre ambos perfiles —el que efectivamente somos y el que sentimos que tendríamos que ser”.⁶⁷³

En varias ocasiones Ortega advertía que Goethe y Velázquez habían falsificado su vocación, pues su llamada era muy otra, pero, por el carácter de la época en la que vivieron, se aproximaron lo máximo posible con sus quehaceres a su vocación. Goethe había rehuído encajar en su destino, quería quedar en *disponibilidad*, sostenía el filósofo, porque Weimar había supuesto para él en plena juventud una existencia de seguridades y el abandono de su vida de escritor. La vida se hace como reacción a la inseguridad, pero Weimar le dio seguridades, en consecuencia, a Goethe le era tan poco claro su destino, que antes de buscarlo ya estaba resuelto a huir de él:⁶⁷⁴ “Goethe vive casi toda su vida cerrado a su destino, llega a no sentir que cada cual tiene el suyo. Se ve sin destino. Que entonces claro es sólo la actividad y sus cualidades formalmente consideradas quien da valor a su empleo, ya que ninguno de estos empleos que no son destino tienen valor absoluto sobre los demás”.⁶⁷⁵

De Velázquez también dijo que su vocación no fue la de pintor, que incluso muchos de sus cuadros quedaron por terminar y más que por pintar, se le distinguió por lo poco que pintaba: “Velázquez sentirá como su auténtica vocación la de ser un noble, y como la nobleza en aquel tiempo de monarquía absoluta se mide por el grado de proximidad en el servicio al rey, considerará la serie de cargos palatinos que va a ir recibiendo y que culmina en su formal ennoblecimiento al recibir la cruz de Santiago, como su verdadera carrera”.⁶⁷⁶

Dicho esto, la vocación parece una tarea si no irrealizable, al menos hercúlea. Sin embargo, existe un equilibrio entre lo que tenemos que llegar a ser y lo que podemos ser dentro de los carriles históricamente delimitados de la existencia. La vocación debe

que queremos vivir pero no se da propiamente una intuición de la vocación sino una especie de autorreconocimiento ante un proyecto ante el que uno se encuentra implicado” (*Idem*).

⁶⁷³ “Goethe sin Weimar”, X, p. 28.

⁶⁷⁴ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 141.

⁶⁷⁵ Notas de trabajo de Ortega en carpeta titulada “Goethe”, signatura 29/22.

⁶⁷⁶ *Papeles de Velázquez y Goya*, VI, p. 905.

encajar y ajustarse en la realidad que a cada cual nos toca vivir. El imperativo vital de tener que realizar nuestra vocación con más o menos éxito, pero siempre apuntando al blanco, no debe confundirse con un destino normativo o social impuesto por agentes externos.

Para Ortega no es posible realizar nuestra vida sin orientar nuestros pasos con la llamada de la vocación. Ésa es la etimología de este concepto. Recuérdese que en la cosmovisión religiosa la vocación se refiere a esa llamada hacia la vida eclesiástica. Cabe preguntarse entonces si hay una sola vocación. Para Ortega sí la hay, es más, ni siquiera cabe confundir la vocación con las profesiones, pues la vocación responde, más bien, a un programa total de vida.

Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del curriculum civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica.⁶⁷⁷

ESCOLASTICISMO O LA FALSEDAD DE LA FILOSOFÍA

El escolasticismo había sido el movimiento predominante durante la Edad Media. Ortega exponía que los primeros escolásticos no habían sido monjes cristianos, sino árabes: “Santo Tomás aprende su Aristóteles al través de Avicena y Averroes. Es más, la facción de escolasticismo es aún más pronunciada en toda la civilización islámica que en la de los pueblos medievales europeos”.⁶⁷⁸ La escolástica había sido para los filósofos medievales un intento de comprender la revelación divina a partir del legado de la filosofía greco-latina. El humanismo fue la primera corriente en tratar de romper con esa cultura muerta que era el escolasticismo.⁶⁷⁹

En una nota a pie de página de su ensayo “Medio siglo de filosofía” (1950), señalaba que “*sensu stricto*, Escolasticismo significó el empleo de la filosofía para

⁶⁷⁷ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, p. 125.

⁶⁷⁸ “Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba”, VI, p. 824.

⁶⁷⁹ “Sobre ensimismarse y alterarse”, V, p. 262.

manejar los conceptos teológicos pero esta acepción ha quedado relegada por la que designa la peculiar filosofía usada por los clérigos de Occidente para aquel menester”.⁶⁸⁰

La crítica que Ortega hacía a la filosofía escolástica está expuesta en el epígrafe 20 de *La idea de principio en Leibniz...* Esta crítica tiene que ver con el predominio que la escolástica tuvo en la universidad durante el franquismo.⁶⁸¹ La escolástica fue una disciplina que había cometido el error de caer en meras terminologías que sólo sirven para pensar y reflexionar sobre lo que otros se han preguntado, obviando ese primer momento mental necesario de hacerse cuestión uno mismo de la raíz última de las cosas. Es “la deficiencia más grave de la filosofía escolástica su incapacidad para plantearse los problemas filosóficos, que son siempre los últimos o extremos”.⁶⁸²

El uso que Ortega manejaba de escolasticismo se contraponía a la “verdadera filosofía” en tanto que, si el escolasticismo se constituía como una tradición que recibía lo heredado y se mantenía estable en ese conjunto de creencias legadas por la tradición filosófica anterior,⁶⁸³ la filosofía, en contraposición, fue y es la operación contraria, pues su primer movimiento consiste en hacerse cuestión de las cosas hasta encontrar eso que Leibniz llamó los “primeros principios”.

El Escolasticismo “no es un afán de preguntar, sino todo lo contrario, un afán de responder. Es desde luego, una ocupación con soluciones a problemas que no han sido vistos ni sufridos. Es el prototipo de una contra-filosofía u oquedad de una filosofía”.⁶⁸⁴ Sin embargo, no hay que denostar que el escolasticismo planteó con originalidad los problemas teológicos. El problema es que pensaron esa nueva realidad con conceptos

⁶⁸⁰ “Medio siglo de filosofía”, X, p. 343.

⁶⁸¹ Para un análisis de la influencia y preponderancia de la escolástica en la universidad puede consultarse el libro de JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

⁶⁸² *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1073.

⁶⁸³ Moreno Pestaña ha señalado que el escolasticismo no contextualiza las filosofías recibidas sino que desgarrar el texto de su contexto atendiendo tan sólo a algunas frases. “El escolasticismo consiste en recepciones ajenas al espacio cultural de las ideas. Ajenas porque no se han dado el trabajo de reconstruir dicho espacio cultural, para lo cual debían enajenárselo, como se ha visto, y de sospechar de las falsas familiaridades” (JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA, “Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 52 (enero-junio, 2015), p. 79).

⁶⁸⁴ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1118.

griegos que no servían para ella. Pensar a Dios como *Ente* era ya una contradicción en los términos.

A partir de la segunda navegación Ortega exponía que el modo de pensar propio de la filosofía que se había iniciado en Grecia había llegado a su fin y que la “filosofía partía a la descubierta de otro mundo”. El modo que la filosofía tuvo para hablar sobre las cosas y hacerse cuestión de ellas fue la dialéctica. La obra de Platón es la prueba de que el modo de pensar de la filosofía que Sócrates llevaba a cabo era una aventura dialógica. Por eso, los primeros tratados de la escolástica se apellidaban “*disputatio*”. Ortega calificaba el escolasticismo de categoría histórica,⁶⁸⁵ en tanto que modo de pensar que se ha estabilizado en la creencia colectiva, que recibe la tradición pasada sin cuestionarse las primeras y últimas preguntas acerca del mundo y de la vida⁶⁸⁶ y que puede darse en todas las épocas históricas. Cabe preguntarse entonces cuándo sobreviene una época de escolasticismo. La respuesta es clara, cuando la filosofía se encuentra en forma de *minimum* en la sociedad y se viene de un tiempo de profunda crisis histórica.

El escolasticismo se presenta bajo la forma de la recepción y de la tradición: recibe su conocimiento de la filosofía griega, pero de una manera mediada, pues lo recibe sin los problemas primeros, sin las preguntas radicales. Por eso Ortega sostenía en 1942 en el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier” que la filosofía no podía ser más que la tradición de la in-tradición.⁶⁸⁷ La filosofía nace cuando la tradición se ha volatilizado y los hombres han dejado de creer “en la fe de sus padres”, cuando las creencias, sobre las que soto piensa la escolástica, dejan de servir como suelo firme, pues la filosofía es una navegación en el “mar de dudas”.

El escolasticismo es, para nuestro filósofo, una doctrina que hereda una tradición y que, por lo tanto, estabiliza un “modo de pensar”. Que sea un modo de pensar y qué quiero significar con esto, será aclarado a continuación. El problema de consistir en mera recepción es que nos alejamos de la vida. Advertía Ortega que

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 1071.

⁶⁸⁶ Ortega advertía que la filosofía escolástica había recibido a Aristóteles primero en latín, es decir, por medio de una traducción, y además a través de los comentaristas árabes. De modo que recibían una lectura mediada por una cosmovisión radicalmente distinta.

⁶⁸⁷ “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, VI, p. 159.

el escolasticismo es una especie del género “recepción histórica” y esto equivale a una especie de tragedia. [...] La recepción es un fenómeno histórico inverso de la creación. El receptor comienza por tener ante sí las soluciones, las doctrinas, y su problema es entender éstas. El problema de entender la solución preexistente y dada imposibilita de raíz el sentir y ver los problemas auténticos, originarios, de que la solución lo es o pretende serlo.⁶⁸⁸

La imagen del escolasticismo que brindaba Ortega era trágica, porque su modo de pensar se fundamentaba en la recepción y en la aceptación de los argumentos sin volver a pensar de nuevo sobre los problemas y principios primeros.⁶⁸⁹ Frente a la filosofía que demanda ser sumergida en el dinamismo de la vida humana para realizar su tarea, el escolasticismo se presenta como lo contrario, esto es, como doctrina.

La idea de principio en Leibniz... es una navegación tardía en la que Ortega trató de analizar cuál es el modo de pensar desde el que operamos, porque cada filosofía se diferencia de las otras por su modo de pensar. El modo de pensar es el *μέθοδος*, el lenguaje intelectual. El modo de pensar de la filosofía en Grecia fue distinto a las ciencias modernas y también lo fue la radicalidad de su problema. El destino de la filosofía siempre ha sido trágico, porque su tema consiste en una confrontación con la realidad, en un descenso a los problemas inexorables que el hombre se plantea, quiéralo o no. Pero la filosofía no vive en la tragedia, sino que lucha con ella para dominarla. Lo

⁶⁸⁸ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1073. La tragedia de la recepción es una idea que Ortega repitió en otros escritos, como en “Medio siglo de filosofía” o “Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba”. Para el filósofo, la recepción de la tradición pasada sólo es útil en cuanto entablamos un diálogo con ella para pensar nuestra realidad y nuestros problemas, y, en esta medida, salvamos al clásico y nos salvamos a nosotros.

⁶⁸⁹ Con respecto a la recepción de Hegel por parte de Ortega, Hernández Sánchez sostenía que, si no se actualiza un clásico y se convierte la teoría pretérita en contemporánea, asistimos al surgimiento del escolasticismo, en tanto que trasladamos lo recibido, esto es, reinstauramos el pasado en el presente. La tragedia de la recepción de la que pecaba el escolasticismo es “la tragedia del transporte integral de ideas, tragedia causada por la imposibilidad de hacer del pasado un presente. La teoría pasada únicamente llega hasta el presente si se la adecúa a los nuevos intereses, si se la actualiza y se aprovecha lo que de ella es útil” (DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, “Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 12/13 (2007), p. 11).

que convierte a esta lucha en antitrágica. Lo determinante es ver que en la lucha no hay estancamiento:

La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas [...]. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiera éste o no. Trae esto consigo que los problemas filosóficos no están adscritos a la filosofía, como los físicos a la física, sino que son independientes del tratamiento metódico a que se les someta⁶⁹⁰.

La filosofía va a la raíz de las cosas, éste es un modo de pensar. Es un descenso hacia los primeros y radicales principios pues su tarea es de ultimidades. Este modo de pensar es el que no practica el escolasticismo porque recibe lo heredado y se ocupa de mantenerse en ello y perpetuarlo durante el tiempo. El escolasticismo había acabado con la forma de hacer filosofía en Grecia que consistía en esa tarea de preguntarse por los interrogantes últimos. La empresa jamás tendrá éxito y la filosofía vivirá de sus fracasos, sostenía Ortega. No obstante, si el hombre no halla cobijo en la operación filosófica para rellenar los espacios vacíos que la duda deja a su paso con ideas sobre la vida, el mundo y la sociedad, entonces tendrá que encontrar otras tablas de salvación receptoras de herencias pasadas y que constituyen otros modos de pensar como la religión, el mito o el Estado. El hombre necesita creer en una figura de lo que es el mundo y estos modos de pensar, que son formas de escolasticismo, se asientan sobre un sistema de creencias que no han pensado, pero sobre el que pueden operar. Sólo la verdadera filosofía permite zarandear las fauces de la realidad para plantearse los problemas últimos y renegar de la tradición recibida.

Era alarmante, matizaba el filósofo, que hasta el momento nadie hubiera hecho la “biografía del escolasticismo”. Era preciso construir la idea del escolasticismo como categoría histórica para saber qué había sido esa realidad histórica llamada “filosofía escolástica”. Luego era menester reconstruir no sólo un caso particular de

⁶⁹⁰ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 949.

escolasticismo, sino analizar muchos otros escolasticismos a la luz de una estructura histórica de carácter genérico que se ha dado y se sigue dando a lo largo de la historia.

El escolasticismo como categoría histórica genérica es

toda filosofía recibida —frente a la creada— y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquéllos en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de texto.⁶⁹¹

Lo problemático de ser una filosofía receptora es que parece olvidarse de qué ingredientes se componen las ideas, pues lo radical de estas no está en pensarlas, sostenerlas, defenderlas o dar la vida por ellas, sino en ese fondo latente, intransferible y común sobre el que se las *sotopiensa*.⁶⁹² En 1945 Ortega escribió el ensayo “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”. En este trabajo anotaba que todo pensamiento cuenta siempre con un subsuelo, un suelo y un adversario. Este suelo sobre el que se sotopiensan las ideas que uno ha logrado proyectar en su mente es el fondo latente de creencias que no pueden transferirse de una manera consciente, de modo que tampoco pueden ser recibidas desde la actitud filosófica primera, que consiste en preguntar y preguntarse. Por eso para Ortega el escolasticismo responde y ofrece soluciones, pero no pregunta nada, a diferencia de Sócrates, quien decía preguntar todo pero jamás responder a nada.

Lo relevante es la pregunta por los problemas o fundamentos últimos; sin embargo, el escolasticismo petrifica el pensamiento, pues ya no piensa estos problemas

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 1066.

⁶⁹² De Salas apunta que la ausencia de creencias no desautoriza cualquier reflexión, sino que la posición de Ortega sobre la recepción tiene que ver con “la intención y confianza de poderse apoyar en la autoridad de otro y no tener que realizar el acto de pensamiento completamente desde sí mismo”. Es más, De Salas sostiene que en el fondo el problema de la recepción de la tradición es una cuestión nietzscheana en tanto que la única historia que cabe hacer es aquella que permita afirmar la propia vida. Véase JAIME DE SALAS, “Ortega en 1947”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz, op. cit.*, p. 37.

sino que piensa acerca de lo pensado sobre ellos: “En la ‘recepción’ de una filosofía, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender lo que las cosas son, sino para entender lo que otro ha pensado sobre ellas y ha expresado en ciertos términos”.⁶⁹³ Anotaba antes que uno de los principales problemas del escolasticismo era conceptual, pues se convierte en mera ciencia terminológica que usa de viejos conceptos para pensar realidades distintas. El otro problema tiene que ver con la “falta de visión”. La doctrina filosófica recibida ciega permanentemente al receptor de vislumbrar los auténticos problemas filosóficos.

La filosofía “no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si éstos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para éstos auténtico y *radical* (ya está aquí la *raíz*) sentido las doctrinas con que a aquéllos se responde”.⁶⁹⁴

Las dos fallas principales de la filosofía escolástica que Ortega señalaba eran:

Una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso —ser planteamiento de problemas— es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica sólo con bastante dosis de impropiedad puede llamarse filosofía. De aquí su estabilización, la lentitud tardígrada de su desarrollo.⁶⁹⁵

El escolasticismo había sido una categoría histórica, pero en modo alguno una filosofía con un modo de pensar propio, porque la filosofía prioriza la pregunta y el problema frente a la tradición o doctrina; en cambio el escolasticismo tan sólo sigue ciegamente lo que determinados textos canónicos argumentan acerca de la comprensión de la existencia y la realidad. El más claro ejemplo de esta mala *praxis* la encontró Ortega en la filosofía escolástica medieval y decía al respecto que los cristianos medievales vivían tan hasta la raíz de su creencia religiosa que quisieron pensar a Dios como un ente.

⁶⁹³ *La idea de principio en Leibniz...*, IX, p. 1068.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 1067.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 1068.

Navegar hacia los interrogantes últimos es un modo de pensar que el escolasticismo no estaba dispuesto a adoptar y que, en pleno siglo XX, parecía una tarea de cariz utópico. El ejercicio de segunda navegación orteguiana consiste en remar a la contra para seguir preguntándose por las cuestiones radicales que posibilitan nuestra existencia: cómo debo vivir, cómo debo vivir con otros, cuál es mi quehacer. Sin estas preguntas la melodía filosófica queda incompleta. Pero no ansiemos llegar a las respuestas y seamos como arqueros con sus flechas, apuntando a un blanco que apenas logramos discernir en el horizonte, pero que, en tanto que apuntamos a él, en tanto que nos ejecutamos con la vista puesta en el objetivo, en tanto que seguimos ese camino o método del cuestionamiento, no habremos renegado de nuestro destino.

Conclusiones

En el transcurso de estas páginas que ahora llegan a su final, se ha tratado de reconstruir una imagen de Ortega *desde dentro* que bien pudiera recitarse con palabras de Machado:

A ti laurel y yedra
corónente, dilecto
de Sofía, arquitecto.
Cinzel, martillo y piedra
y masones te sirvan; las montañas
de Guadarrama frío
te brinden el azul de sus entrañas,
meditador de otro Escorial sombrío.
Y que Felipe austero,
al borde de la regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura
y bendiga la prole de Lutero.

En aquel poema que Machado le dedicaba “Al joven meditador José Ortega y Gasset” en 1915 presentaba una imagen del filósofo como arquitecto que había reconstruido, con sus *Meditaciones del Quijote* recién publicadas el año anterior, un nuevo Escorial, cuyos cimientos se asentaban en una concepción de la filosofía encarnada en la vida y auspiciada por la narración de la historia.

Si los humanistas vivían su imperativo moral a través de lemas, el de Ortega podía tildarse de “fidelidad al destino, no obstante la circunstancia”. Ortega no negó su destino de filósofo con un marcado perfil de intelectual que debía desempeñar su labor en la plazuela pública. Es más, ni siquiera en los años de exilio —me refiero tanto al existencial que empezaba con la segunda navegación en 1932 y al geográfico— pierde su vocación esa dimensión pública que exige la filosofía para realizarse. 1932 es una fecha clave que abre un periodo de producción filosófica sin parangón en el filósofo y que, a pesar de transitar otras aguas y de haber tomado distancia de la alteración que produce la política, siguió desempeñando esa labor filosófica que mantenía su espíritu afín a la llamada vocacional.

La figura del héroe late en el fondo de la filosofía orteguiana, pero no en su concepción clásica. Desde la antigüedad, el héroe ha sido aquel hombre que ha perpetrado grandes hazañas en pos de la gloria y de la veneración de sus conciudadanos. El héroe se exponía a la opinión pública para obtener el reconocimiento por sus logros o el rechazo y consecuente desprecio por sus fracasos en las batallas. El héroe clásico es un ser superior, como lo es Aquiles, cuyo destino está más allá de sus propias fuerzas. Es el protagonista de todos los grandes mitos. Pero el héroe que Ortega presentaba, una concepción de héroe que había aprendido de Don Quijote, era un héroe humanizado, que ya no buscaba la admiración popular, sino que trataba de alcanzar un objetivo más noble, el de mantenerse fiel a sí mismo. El héroe orteguiano ejerce un acto real de voluntad y precisamente esto es lo heroico que hay en él, la voluntad de realizar su auténtico ser: apela al imperativo de la autenticidad de su yo y opone resistencia a la cotidianeidad en la que se encuentra.

Mantenerse fiel a su destino suponía, en 1932, volver a la filosofía y seguir desvelando la realidad, a pesar de una supuesta actitud de silencio autoimpuesta por el descontento y el desencanto que la política le había suscitado después de tantos años. La

tarea del filósofo, según Ortega, es la de pensar ideas con las que el resto de los seres humanos puedan vivir y comprender un mundo que constantemente se torna hostil ante nuestros ojos. Ortega fue consciente de esto y siguió pensando, escribiendo y dialogando hasta sus últimas consecuencias a pesar de la circunstancia del exilio. Pero como ya dije, este exilio vino antes del estallido de la Guerra Civil, fue un exilio existencial, que empezó en el interior de sí mismo, que supuso el alejamiento de su figura política y que trajo una reconfiguración de sus prioridades intelectuales para lograr esa tarea inexorable a la filosofía.

Con este trabajo he querido mostrar que la Nueva Filología es una aportación de primer orden a la constelación que la filosofía del lenguaje abre en el siglo XX. La reflexión sobre el lenguaje y sobre sus principios constitutivos está vinculada en el pensamiento orteguiano a la necesidad de pensar la realidad desde la propia vida. Para Ortega, la filosofía no podía habitar los mundos de la razón ideal, sino que, nietzscheanamente, estaba encarnada en la vida. La vida como realidad radical era el principio a partir del cual comprender nuestra existencia y nuestra actuación en el mundo. Sin embargo, la vida está rodeada de algo más, que también son otras vidas, que llamamos mundo y con lo que tenemos que contar para salvarnos en el sentido orteguiano de sacar de cada cosa el máximo de sí. Nuestra relación con el mundo y con los otros, es decir, nuestro acceso al conocimiento de las cosas está mediado lingüísticamente.

Lo novedoso y diferenciador de la Nueva Filología que presentaba Ortega radicaba en atender a la propia vida, esto es, a lo que el individuo dice pero también a lo que silencia. Esta reforma lingüística es fruto de una agitada circunstancia, la de ese exilio existencial que empezaba en 1932 y a la que se sumaron otros exilios, como el político y el geográfico. La Nueva Filología, en tanto que disciplina anclada a la vida, demandaba entender un texto, que es creación de una vida, desde las mismas notas constitutivas que definen a aquélla, esto es, como actividad, como *vis activa*, como *enérgeia*, como *práxis* que reobra sobre el mundo y que se da *in statu nascendi*. Sólo una comprensión del lenguaje y de lo que queda escrito desde esta perspectiva que obliga al ojo a mirar oblicuamente es posible desvelar los entresijos de la realidad y de la

existencia, al menos aquellos entresijos a los que la finitud de nuestra vida nos ha concedido acceder.

La pretensión de esta investigación era la de exponer la metodología de la Nueva Filología y poner de manifiesto no sólo su importancia como precedente de otras corrientes del lenguaje del siglo XX, sino también su relevancia en el pensamiento de Ortega. Hasta el momento la Nueva Filología ha pasado bastante desapercibida en los estudios orteguianos debido al poco desarrollo que Ortega pudo concederle. Pero precisamente esto ya es un ejercicio de Nueva Filología. Ésta requiere leer entre líneas y saber interpretar las huellas que Ortega dejó en sus escritos del exilio existencial. Por ello, leer con detenimiento los textos que dedica a sus *alter ego* es tarea fundamental para reconstruir el decir de aquellos años como viviente, con estilo y carácter y, por tanto, con un mensaje claro.

Con este fin, la tesis se ha estructurado en tres capítulos que tratan de abordar lo siguiente: el primero de ellos ha perseguido enmarcar el contexto vital y filosófico que Ortega emprendió con la segunda navegación. El exilio supone un punto de inflexión que le llevó a conducir su nave filosófica por otros derroteros. La comprensión de esta época, no sólo biográficamente, sino como un momento de cambio radical en lo íntimo, alumbra más certeramente el quehacer de Ortega. En este contexto de exilio existencial y alejamiento de su figura política se enmarca la propuesta de reforma lingüística. Por ello, el segundo capítulo expone los principios constitutivos de la Nueva Filología, así como los antecedentes en los que se apoyaba su comprensión del lenguaje. La reflexión lingüística de Ortega se volvió más notable a partir del exilio existencial. Su nueva manera de entender la lingüística fue acompañada de una Teoría del Decir y de un análisis de la traducción. Todo texto ha de ser entendido en su contexto, sólo en este gesto es posible desvelar el decir auténtico. La reforma de la filosofía que emprendió Ortega iba acompañada de una reforma del lenguaje. Las viejas categorías ya no servían para pensar una realidad cambiante, no estática, y en movimiento, como la vida. El filósofo era consciente de que existe una continuidad entre el orbe filológico y el orbe filosófico. Es más, para hacer filosofía primero había que reparar en el lenguaje, al igual que los humanistas habían hecho. En este capítulo se ha puesto de manifiesto que la Nueva Filología es un método de la razón histórica para analizar la realidad desde la

reflexión sobre el lenguaje y, más concretamente, sobre el decir individual y creativo. Este decir ha de ser analizado *in statu nascendi*, porque sólo inscrito en su historia es posible entenderlo. De ahí que la Nueva Filología sea una disciplina relevante para el análisis de conceptos, pues entiende que los conceptos tienen una historia rastreable en el uso social. No sólo los conceptos tienen un lugar privilegiado en esa nueva filosofía de Ortega que empezaba con una Nueva Filología, sino que también será significativa la función de la metáfora y la etimología.

Los textos de Ortega más relevantes que se han consultado para desarrollar la argumentación de este capítulo son las conferencias de “El hombre y la gente”, tanto la de Rotterdam de 1936 como el curso de Buenos Aires de 1939-1940, pero, sobre todo, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]* impartido en el Instituto de Humanidades. También ha sido crucial en la exposición de las características de la Nueva Filología el estudio del ensayo “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”. Además, se ha querido poner en relación la metodología de la Nueva Filología como precedente de otros métodos de la filosofía del lenguaje del siglo XX como la Hermenéutica de Gadamer y la Historia Conceptual de Koselleck —complementada con las importantes aportaciones de Skinner—.

En el tercer capítulo he querido mostrar la aplicación del método de la Nueva Filología desde el análisis histórico de algunos conceptos fundamentales de la segunda navegación. Ortega hace un uso particular de los conceptos de *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo. Analizarlos a la luz de la circunstancia en la que fueron usados es el ejercicio que pone de manifiesto la Nueva Filología. Además, estos conceptos tienen una vinculación con ciertos intelectuales que ocupan un lugar destacado en el pensamiento que se fraguaba durante la época del exilio. Estas figuras, que he presentado como *alter ego*, permitieron a Ortega expresar su filosofía a través de la de ellos, con el doble objetivo de pensar en diálogo con los clásicos y de pensar a partir de ellos. La filosofía se piensa desde conceptos, es más, nuestra existencia necesita de conceptos para no tener que pensar todo de cero, pero la Nueva Filología pone el acento en que el uso del concepto, la intencionalidad que tenemos al usarlo, junto a su etimología, son aspectos relevantes para su significado. Este capítulo responde a la exigencia de dejar patente esto: el análisis de los conceptos obliga a pensar la vida de

aquel que los usó *desde dentro*, como un hacer vital, pues esto es precisamente el decir, un tipo de hacer.

A partir de los argumentos desarrollados en el primer capítulo se pueden extraer tres conclusiones:

En primer lugar, la segunda navegación ocupa un lugar central en la comprensión de la biografía y la obra de Ortega, pues guarda una íntima relación con su ruptura política, con el silencio político y con un acercamiento a la filosofía alejado de la alteración que produce el ejercicio público. En 1932 se iniciaba un nuevo periodo revelador en su filosofía, pues suponía un nuevo movimiento en la búsqueda de verdades frente a las creencias que empezaban a derrumbarse. Todo ello enmascarado en otras voces y en escritos de los que hablaba de Roma o del humanismo, pero en los que aparecían las referencias veladas a su circunstancia.

Si sólo podía accederse a la verdadera biografía de un autor narrando desde dentro su vida, sostenía Ortega, es preciso estudiar la relevancia de la segunda navegación por dos razones: en primer lugar, porque supone la ruptura definitiva con el mundo de la política y en segundo lugar, porque fue el esfuerzo por producir una filosofía sistemática a la altura de grandes filósofos como Descartes, Leibniz o Hegel. La ejecución de la vocación de Ortega había virado su rumbo. En un primer momento estuvo anclada a la actualidad que exigía la política, pero a partir de 1932, con la calma y la madurez que también ofrece cierta altura vital en la que las grandes ideas que uno alberga ya han sido pensadas y tan sólo cabe desarrollarlas y consolidarlas, la realización de su quehacer como filósofo fue posible desde un horizonte alejado de la política. La segunda navegación es la apertura a una época de ensimismamiento en la que se desarrollan los grandes conceptos de su filosofía, como razón vital e histórica, ideas y creencias, crisis históricas, usos, circunstancia o vocación, algunos ya presentes embrionariamente en *Meditaciones del Quijote*, en *El tema de nuestro tiempo* y *¿Qué es filosofía?*

El objetivo de la segunda navegación era doble y es preciso reparar en esto para comprender por qué aparece una reflexión sobre el lenguaje: por una parte, abordar un estudio filosófico desde la necesidad de comprender la vida históricamente, este fue su proyecto de escribir una *Aurora de la razón histórica* que se completaría con los cursos

sobre la razón histórica impartidos en Buenos Aires y en Lisboa y con sus escritos “Ideas y creencias” y “En torno a Galileo”; por otra, presentar un estudio sociológico que diera cuenta de la relación entre el individuo y la sociedad, que se ocupara de ese momento en el que el hombre deja de ser individuo y pasa a ser colectividad, gente, como decía Ortega. A este objetivo respondía *El hombre y la gente*, un libro fundamentalmente lingüístico, porque las relaciones interpersonales las construimos por medio del lenguaje.

Para entender la filosofía que Ortega presentó a partir de 1932 hay que hacerse cargo de lo que la segunda navegación aporta en la maduración de su pensamiento. De la comprensión de este momento como significativo en su vida depende que entendamos el porqué de la ruptura con su figura política.

Esto me lleva a la segunda conclusión que puede extraerse del primer capítulo: hay una tensión entre dos modos de pensar contrapuestos que son dos modos de ser hombre en Ortega. La contraposición entre filósofo y político es determinante para comprender el grado de fidelidad a su quehacer. Estas dos inclinaciones del espíritu de Ortega, una hacia la política y la otra hacia la filosofía, están en tensión, pero debe quedar claro que su presencia en la vida pública es una exigencia de su perfil filosófico, pues la filosofía sólo tiene sentido si se hace en el ámbito público. El filósofo debe ejecutar su misión de claridad en la esfera pública que es la sociedad. La vocación de Ortega era incompatible, en última instancia, con el ejercicio de la política, pues frente al político que oscurece las cosas, el filósofo aspira a aclararlas y desvelarlas. El filósofo procura hacer patente lo latente y para ello usa de la paradoja. Éste era el “imperativo de intelectualidad”: suscitar la *paradoxa* frente a la *doxa* establecida para desvelar y mostrar la realidad. El filósofo no puede ser en ninguna circunstancia “hombre de partido”, de ahí que en 1932 Ortega rompiera lazos definitivamente con esta inclinación pública que le había acompañado desde su juventud. Ambas inclinaciones habían convivido hasta ese momento, porque la vocación es una lucha entre el destino y la circunstancia: su destino era el afán de claridad que sólo puede aportar la filosofía, pero su circunstancia reclamaba hacerse cargo de su tiempo en pos de una renovación de la cultura y la sociedad española. No obstante, suscitar paradojas obliga a vivir pensando “en contra” de la opinión pública vigente, cuestionando los usos y creencias

establecidos. Esto es lo propio del filósofo y lo ajeno al político. Por eso Ortega advertía que la filosofía era la “tradición de la in-tradición” en el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”. La misión del filósofo radica en cuestionar las creencias vigentes y resistirse al tópico con el fin de suscitar *paradoxas* entre los ciudadanos para vertebrar nuestra experiencia de la realidad alejada de las convenciones al uso.

Esta vocación de filósofo sólo podía llevarla a cabo a partir de 1932 alejado de la política y bajo el sello del “silencio”. La filosofía, que habita las aguas de la duda, ofrece el impulso de nuevas ideas para repensar nuestra realidad y conjugar la vida individual con la social. Para pensar estas nuevas ideas, Ortega dijo guardar silencio, pero su silencio, como el que expresa la Nueva Filología, era significativo. Para decir algo debemos callar una inmensa parte de nuestros pensamientos, es más, el decir requiere de la reticencia. El silencio de Ortega fue de este tipo, ya que optó por decir lo político por medio de la filosofía.

El silencio orteguiano tiene un sentido particular cuyo desgranamiento nos conduce a la tercera conclusión de este apartado. No es posible entender el tipo de exilio que vivió Ortega si no entendemos que este silencio era más bien una fachada que se rompía en cada ensayo y en cada conferencia. El silencio fue una postura vital que marcaba la necesidad de decir; es más, en su supuesto silencio vertebró toda una filosofía de la razón histórica que posibilitaba comprender nuestra realidad desde la narración vital del pasado. El ser humano es un animal que tiene logos y el silencio es una forma de logos, pues es un callar deliberado que esconde detrás una intencionalidad concreta. El silencio de Ortega es un juego del lenguaje, ya que el decir se compone principalmente de silencios y por medio de este juego vertebró su pensamiento. Por ejemplo, cuando hablaba del Imperio romano en 1941, no refería los conceptos de *concordia* y *libertas* para detallar un análisis histórico, sino para alertar de la falta de consenso de su tiempo y para oponer el concepto de libertad clásico a las libertades liberales.

La postura de silencio de Ortega es, en el fondo, una provocación, porque para el filósofo el decir fecundo radicaba en dejar de decir lo que podía ser dicho. Un verdadero silencio hubiera supuesto la falsificación de su vida y la renuncia a la llamada interior de su vocación. Sin embargo, durante el exilio existencial “dice que se silencia”, pero

realmente usaba de algunas máscaras para conducir su pensamiento, máscaras en las que se vio reflejado, como le sucedió con Cicerón, Vives, Leibniz o Goethe. El sentido del silencio de Ortega tiene que ver con la ironía, tan cervantina y elogiada por él en *Meditaciones del Quijote*: frente a la necesidad del filósofo de buscar la claridad sobre las cosas y des-velar su ser, el lenguaje impone silencios. Para decir lo que las cosas son y esclarecer qué pasa en el mundo, es preciso empezar con un silencio.

La última conclusión que se desprende de este capítulo tiene que ver con el exilio, pero no el político, ni el geográfico, sino aquel al que se vio arrojado con el movimiento que inició la segunda navegación. Me refiero al exilio existencial. Este exilio, también calificado como metafísico, consistía en una búsqueda de orientación radical en la vida que se vinculaba a la sensación de soledad. El exilio existencial es la apertura a las reflexiones sobre el lenguaje y a su preocupación por dos cuestiones fundamentales: la traducción y el decir auténtico.

A la luz del segundo capítulo se pueden extraer varias conclusiones. La primera y más fundamental es que, pese a lo poco que dejó escrito Ortega sobre la Nueva Filología, se ha podido exponer que se trata de una técnica de la razón histórica para el conocimiento de la realidad a través del análisis del lenguaje. En otras palabras, los conceptos tienen un contexto, las creencias sobre las que se soto piensa, y se trata de analizar dichos conceptos, que son un decir, en su momento naciente y activo.

La reforma lingüística de Ortega, que denominó Nueva Filología, presenta varias características esenciales de las que daremos cuenta en tanto que resultado de la investigación que se ha llevado a cabo en esta segunda parte. A través del análisis de algunos de los precedentes más destacados en su concepción del lenguaje, como Humboldt o Schleiermacher, ha quedado demostrado que Ortega partía de la consideración de la lengua como *enérgeia*. El filósofo consideraba que la característica principal del decir radicaba en su comprensión *in statu nascendi*, esto es, como consecuencia de un contexto del que emerge. Los conceptos tienen un contexto. De lo que se desprende que los conceptos son ocasionales porque, como se ha podido comprobar, la vida ya no se entiende como una sustancia estática, sino como cambio, como transformación y en perpetuo *faciendum*. La Nueva Filología es una operación que considera ese momento en estado naciente de los conceptos porque el verdadero

sentido del decir está en el momento en que fue dicho. La pretensión de la Nueva Filología es la de comprender los conceptos y el decir a la luz de su dinamicidad y ocasionalidad. Sin embargo, es preciso señalar que la comunicación es posible independientemente de esa ocasionalidad conceptual porque el lenguaje descansa en un contexto que suponemos —los presupuestos comunes— y que, aunque no lo pongamos a examen constantemente, hace posible la comunicación. El ejemplo práctico de la aplicación de esta metodología teórica la encontramos en el capítulo tercero, en el que se realiza un análisis de los conceptos más relevantes de la segunda navegación.

Pese a la significación ocasional de los conceptos y del decir, se ha mostrado también que el lenguaje tiene, según Ortega, una clara dimensión creencial. Nuestra vida se realiza sobre un sistema de creencias en el que estamos y sobre el cual sotopensamos nuestras ideas y nos proyectamos. Las creencias son la principal característica de la razón histórica, pues no es posible entender la vida de una persona sin analizar y comprender las creencias de su tiempo. La vida individual sólo se hace clara a la luz de su contexto, a la luz de las creencias reinantes. Por eso la circunstancia es tan constitutiva para la comprensión de la vida como el yo. De ahí que la razón vital tuviera que devenir en histórica necesariamente. El lenguaje es creencial porque es un uso, si bien un uso débil, como señalaba Ortega, pues su coacción era de grado menor a aquellos usos considerados fuertes, como el derecho, o el Estado. Se puede deducir que la Nueva Filología tiene dos fundamentos esenciales: el *ideoma* y el *draoma*. El *draoma* son esas creencias a partir de las cuales pensamos sin reparar en ellas. El *ideoma* son las ideas que vendrán a ocupar el lugar de las viejas creencias, cuando éstas entran en crisis. *Ideoma* y *draoma* son conceptos arraigados en el seno de la razón histórica. Las ideas tienen su propio drama, esto es, tienen historia y por eso son *ideomas*. La Nueva Filología se apoya en estos fundamentos para rastrear la vida latente de las ideas que han quedado veladas tras los usos y creencias.

La lengua se comprende entonces como un uso verbal establecido por una colectividad que no es nadie determinado, que es la gente. Pero no sólo es un uso verbal, también es un uso gestual, pues el gesto es significativo en el decir. El uso lingüístico nos socializa, nos hace pertenecientes inexorablemente a una comunidad desde nuestro nacimiento, pues la lengua ya la encontramos hecha a nuestro alrededor y con ella

accedemos al mundo. Es más, nuestro conocimiento de la realidad está mediado lingüísticamente. Pensamos desde ciertas estructuras lingüísticas y conceptuales usuales para la comunidad en la que desarrollamos nuestra dimensión social. Sin embargo, a la vez, es un uso que nos desocializa, pues la diversidad de lenguas nos incomunica con otros seres humanos porque nuestra estructura mental responde a un *dictum* diferente.

La idea más destacada que cabe señalar en estas páginas de conclusión es que, pese al poco desarrollo de su propuesta lingüística de una Nueva Filología, Ortega sí expuso cuáles eran los principios y limitaciones de esta teoría lingüística. El principio que vertebra el método de la Nueva Filología se recoge en una frase latina: *Duo si idem dicunt non est idem*, si dos dicen lo mismo ya no es lo mismo, precisamente porque todo vocablo es ocasional y responde a un contexto y a una situación vital concreta. Pero siempre hay algo común que permite la comprensión y el diálogo. Una idea o palabra sólo es posible entenderla plenamente cuando cumple su función en tanto que acción de un hombre frente a una circunstancia. Esto es fundamental para comprender la Nueva Filología, pues su primer principio obliga a pensar el decir como una *Handlung*, como ha quedado expuesto. El decir es un hacer del hombre, por eso todo texto lleva un diálogo latente que cabe desvelar *in statu nascendi*. De este primer principio fundacional de una Nueva Filología se derivaban otros dos: la ley de la deficiencia y la ley de la exuberancia. Todo decir dice menos de lo que quiere y a su vez da a entender más de lo que se propone. *A priori* ambos principios pueden ser contradictorios, pero en modo alguno lo son, más bien se retroalimentan, pues el lenguaje es un mecanismo que no podemos idealizar, que no logra satisfacer toda nuestra capacidad imaginativa y que se torna tosco en su empleo. Por ello, decir es querer decir algo determinado que no se logra decir con suficiencia pero que aun así permite la comunicación, porque se asienta en los supuestos tácitos del uso.

En cuanto a las limitaciones, Ortega advertía que eran dos tipos de silencio que imponía el lenguaje mismo. Para que el decir sea posible es preciso que exista la reticencia a decir todo. Esto es, decir requiere de la renuncia a decir todo y ésta puede ser voluntaria o impuesta por la lengua. Respecto a la segunda renuncia, se ha podido deducir que es de dos tipos: el lenguaje está limitado por una frontera de inefabilidad y por lo inefado. La primera limitación tiene que ver con aquello que no es posible captar

en el decir y con aquello que no es expresable, que es lo indecible por antonomasia. La segunda limitación está relacionada con el silencio consciente del lenguaje para poder decir. Es aquel silencio en que cada lengua opta por callar una parte del decir que puede ser supuesto por el contexto. Ortega añadía una limitación más al lenguaje, la gesticulación. El gesto es el repertorio corporal que porta la intencionalidad de la acción y que, cabe señalar, es un conjunto de usos. Un texto desgarrado del gesto de la persona diciendo que es, en última instancia, expresión de la intimidad individual, precisa de clarificar el contexto de ese texto para entenderlo en su realidad.

Con estos principios y limitaciones se trataba de desvelar el decir como parte de una vida, por ello juega un papel relevante la interpretación o hermenéutica particular de la Nueva Filología: volver al momento expresivo y naciente del decir y entenderlo desde la mirada vital e histórica. Con estas características de una Nueva Filología Ortega quería mostrar la importancia de la dimensión biográfica de las ideas, que son decires, y de los conceptos en el trasfondo histórico y biográfico de la vida del autor.

La diferencia entre “hablar” y “decir”, la comprensión del decir como *Handlung* y la importancia del silencio para que sea posible el lenguaje son tres de las aportaciones más destacadas de la propuesta lingüística de Ortega. El “decir” es una *enérgeia* lingüística que emana de la interioridad reflexiva del hombre y, por tanto, se circunscribe dentro del contexto de una vida. Todo texto es contexto y, a su vez, parte de una vida y desligada de ésta no puede entenderse. Por lo tanto, como se ha mostrado, Ortega consideró el decir, esto es, la expresión de una idea o concepto, como una acción vital que responde a cierta situación en la que se encuentran los hablantes. Es un hacer del hombre y, en tanto que hacer, se presenta bajo la forma de la actividad. De entre los muchos haceres del hombre, el decir es uno de ellos. Cabe precisar que “decir” y “hablar” no son la misma cosa. Se ha deducido que hay dos notas distintivas en la concepción orteguiana del lenguaje: una es social, la que tiene que ver con el uso colectivo de la lengua a la que llama “hablar”; la otra es individual, pues es el diciente el que ejecuta la acción personal de “decir” sus pensamientos a otro ser humano con una intención determinada. La principal distinción a la que se ha llegado de estas dos formas en las que se presenta el lenguaje es que el “hablar” es un acto inauténtico porque vive en los lugares comunes de la lengua, esto es, descansa en aquellas expresiones y

conceptos que son uso de la lengua y, por tanto, es irreflexivo. El “habla” es lo que la gente dice. En cambio, el “decir” es una acción creativa que emerge de la interioridad para trascender los límites de lo usual con la pretensión de “decir todo lo que sea posible decir” siendo conscientes de que el silencio es también lenguaje. Es más, sin silencio no habría decir posible. El “decir” se constituye como una acción que es incluso anterior no sólo al habla, sino también a la propia existencia del lenguaje en tanto que se entiende como un anhelo de declarar nuestros pensamientos y desvelar la realidad. Esto estaba estrechamente vinculado al mito del lenguaje y al mito del hombre que el filósofo expuso.

Otra de las ideas que hemos podido advertir es que el lenguaje es una técnica ortopédica para el ser humano que le permite expresar la riqueza fantástica de su mundo interior. El lenguaje le permite decir lo que imagina y proyectar dichas imaginaciones en la mente de otros. Para Ortega, el hombre es el animal dicente que tiene la necesidad de poner en palabras su proyecto vital. En última instancia, el lenguaje, esto es, la expresión de nuestras ideas, vive en esta dualidad entre el decir individual y creativo y el hablar colectivo. Es más, Ortega pensaba que el decir era un acto utópico porque existe la dificultad que impone el silencio. Sin embargo, este silencio es positivo porque es condición de posibilidad para el decir. De todo ello podemos concluir que el decir siempre será incompleto o, más bien, se completará de silencios, y que la tarea de una Nueva Filología es la de desvelar esos silencios latentes tras el decir atendiendo a tres notas principales del lenguaje: la situación, la vida del autor y el gesto o la intencionalidad.

La distinción entre hablar y decir es fundamental pues la atención al decir como el momento naciente del lenguaje posibilitó que Ortega elaborara una Teoría del Decir. Por tanto, también se ha concluido que los fundamentos de la Nueva Filología desembocan en la propuesta de una Teoría del Decir, que es, a su vez, una Teoría de los Silencios. Una Teoría del Decir y del Silenciar porque tan constitutivo es en el lenguaje lo que se dice como lo que se calla, pues sólo es posible decir gracias a la necesidad de callar. Podemos constatar, tras lo expuesto al respecto, que la Teoría del Decir orteguiana pretende analizar las palabras en su estado naciente como resultado de la acción de un hombre frente a otro hombre en el marco de un contexto concreto. Dado

que Ortega había señalado la ocasionalidad en el sentido de los conceptos, era preciso atender al decir y a su intencionalidad y también a lo que había quedado latente y, por tanto, silenciado tras el decir para comprender el significado de un texto. El auténtico decir es el que brota en el diálogo como palabra viva. Por ello la Teoría del Decir permite desvelar lo expresado mediante el silencio volviendo al momento genuino del acto lingüístico.

Se ha expuesto cómo la metáfora y la etimología juegan un papel fundamental en la construcción de una Nueva Filología. Otra de las conclusiones guarda relación con el lugar destacado que Ortega le otorgó al procedimiento metafórico en su filosofía. La metáfora es un mecanismo intelectual apropiado para aprehender aquello en la realidad no accesible al concepto porque muestra la potencia energética de las cosas. La metáfora es un auxilio para el decir creativo y originario que trasciende las cadenas del uso en la medida en que expresa la naturaleza del lenguaje como emergente, esto es, como una actividad que está ejecutándose y, por tanto, está en movimiento. La metáfora era para Ortega el auténtico nombre de las cosas porque permite apresar ese movimiento energético, de *enérgeia*, o potencial del lenguaje en tanto que es capaz de revitalizar las cosas en su estado naciente.

En cuanto a la etimología, es un mecanismo que rastrea la raíz de las palabras, determinante para la Nueva Filología. Ambos procedimientos, el etimológico y el de la propuesta lingüística orteguiana, se complementan pues su método es similar: volver al momento naciente del decir, esto es, dirigir la mirada hacia el momento en que el concepto se constituye. La Nueva Filología precisa del hacer etimológico para examinar los conceptos en su historia, es decir, desde el momento naciente, que hace referencia al *etymon*, y dentro de un contexto. La etimología va más allá del uso social en el que el lenguaje se ha anquilosado porque rastrea el momento originario del concepto para devolverle su significado previo. El análisis etimológico permite salir del uso porque muestra el concepto no desarraigado de su raíz. Es preciso recordar que el lenguaje también tiene historia precisamente porque el ser humano, que es el Dicente, es histórico. La etimología, como la Nueva Filología, son métodos de investigación de la razón histórica para comprender la realidad desde un lenguaje naciente, que a su vez tiene historia y raíz, y que también está adscrito a un momento temporal. Los conceptos

tienen etimología porque se han convertido en usos sociales, y sólo devolviéndolos a su contexto originario y de decir auténtico es posible seguir pensando con ellos.

La última conclusión que se desprende del desarrollo de este capítulo es que la Nueva Filología de Ortega es un precedente del contextualismo de la historia y de la hermenéutica. Las tres notas distintivas de la filosofía del lenguaje del siglo XX — atención al contexto de los conceptos, la intencionalidad en el acto lingüístico y la interpretación no sólo de lo dicho, sino también de lo silenciado— ya estaban presentes en la Nueva Filología y en su propuesta de una Teoría del Decir. En cierto modo, la Nueva Filología es una hermenéutica en tanto que quiere interpretar un texto a la luz del contexto histórico-vital del autor, esto es, pretende desvelar su sentido partiendo de las categorías de la razón histórica y vital. Algunas de las notas características que Gadamer le atribuía a la hermenéutica, como la necesidad de interpretar también lo silenciado, ya estaban en la propuesta lingüística de Ortega. Además, la Nueva Filología tampoco se detiene, como la *Begriffsgeschichte* que postuló Koselleck, únicamente en el estudio del momento naciente del concepto, pues las ideas y los conceptos, en tanto que acciones de un hombre, están adscritos a un momento vital e histórico concreto, pero con posterioridad siguen haciendo trayectoria. La historia conceptual, como la Nueva Filología, son disciplinas que narran las huellas del pasado para comprender la realidad histórica desde los cambios conceptuales.

Koselleck pretendía analizar los grandes cambios históricos a la luz de las transformaciones conceptuales. Para ello analizaba periodos concretos en el tiempo marcados por un fuerte cambio histórico. Primó el estudio del periodo que llamó *Sattelzeit* (1750-1850). Esta categoría de la historia es asimilable a la idea orteguiana de crisis histórica que está marcada por una crisis de creencias. El lenguaje tiene una base creencial, de modo que, cuando se cuestionan las creencias, también dejan de ser vigentes los conceptos con los que pensamos y explicamos la realidad. Las categorías de la *Sattelzeit* —espacio de experiencia y horizonte de expectativa— guardan una estrecha relación con las categorías de la razón vital-histórica. Ortega entendió que la vida está anclada a una circunstancia temporal e histórica determinada (el espacio de experiencia) que se desarrolla sobre la herencia de las experiencias pasadas y, a su vez,

que es futurición, pues proyectaba hacia el futuro su quehacer (horizonte de expectativa).

Por último, Skinner ha puesto de manifiesto que la intencionalidad en el hablante o autor es significativa para la interpretación y comprensión de un discurso y para el buen estudio de la historia de las ideas políticas. Esta preocupación la encontramos también en la Teoría del Decir de Ortega, pues en ella mostraba la necesidad de analizar el decir como acción y reacción a un momento concreto. La Teoría del Decir pretende descubrir el significado del hacer de un hombre, que es “decir”, en el marco de una vida.

Del último capítulo se pueden extraer dos ideas sobre la aplicación práctica que el método de la Nueva Filología presenta: la primera es biográfica, la segunda contextual. La Nueva Filología es un procedimiento inscrito dentro de la razón histórica que consiste en la comprensión del lenguaje y, por tanto, del decir, como parte de una vida, esto es, como acción de un hombre frente a un contexto. Por ello, podemos constatar que hay tres pilares sobre los que se asienta el proceder de la Nueva Filología y que permiten entender las conclusiones a las que se ha llegado en este capítulo: la biografía, el contexto y la etimología. La primera de las conclusiones es biográfica, porque la segunda navegación cuenta con la presencia de *alter ego*. El filósofo usaba estos *alter ego*, en los que encontraba espíritus afines al suyo, para pensar y escribir en una época de crisis histórica, también convulsa en lo personal como ha quedado expuesto a lo largo del primer capítulo. Estos *alter ego* son Cicerón, Vives, Leibniz, Goethe y Velázquez, entre otros. Todos ellos juegan un papel esencial en el desarrollo de su filosofía pues le auspiciaron para vertebrar y decir su pensamiento durante una época de supuesto silencio. Ortega se enmascaró bajo la voz de estos intelectuales porque no podía traicionar su vocación, que fue la de seguir pensando y filosofando y, por tanto, la de adelantarse a la historia para formular ideas con las que vivir en periodos de crisis de creencias. Ortega no renunció a su vocación, sino que halló voces de fauno para expresar sus ideas, por lo que el silencio fue más bien una pose. El ejemplo más claro es Cicerón. En *Del Imperio romano* hay una defensa del concepto de libertad clásico frente a las libertades liberales, puestas en cuestión por los totalitarismos, que amenazaban la *concordia* europea. Estos intelectuales en los que Ortega se apoyaba eran biografías posibles, ejemplos para él de biografías continuadas en circunstancias poco favorables.

Tenían situaciones históricas afines a las de Ortega y también compartieron preocupaciones intelectuales.

La segunda conclusión es contextual en tanto que es posible aplicar el método de la Nueva Filología al análisis de conceptos. En el estudio de cinco conceptos — *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo— se ha mostrado el uso que Ortega les daba en su contexto histórico y como acciones frente a una circunstancia. Se ha narrado la historia de dichos conceptos *in statu nascendi*. La aplicación práctica de la Nueva Filología en la historia de estos conceptos, desde su circunstancialidad y atendiendo al decir como acción, pone de manifiesto que se trata de conceptos con un desarrollo sustantivo durante el periodo de exilio, cuyo significado es revelador para entender el movimiento de la segunda navegación filosófica y que son categorías políticas y vitales de primer orden para analizar y pensar la realidad.

Considerando todo esto, la Nueva Filología de Ortega es una aportación lingüística fundamental en el campo de la filosofía del lenguaje para analizar los conceptos en su contexto histórico y vital con el método de la razón histórica.

Conclusions

In these pages, which are now ending, it has been attempted to rebuild an image of Ortega from inside which could be recited in the Machado's words:

A ti laurel y yedra
corónente, dilecto
de Sofía, arquitecto.
Cinzel, martillo y piedra
y masones te sirvan; las montañas
de Guadarrama frío
te brinden el azul de sus entrañas,
meditador de otro Escorial sombrío.
Y que Felipe austero,
al borde de la regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura
y bendiga la prole de Lutero.

Machado dedicated that poem “To the young meditator José Ortega y Gasset” in 1915. He presented an image of the philosopher as an architect who had reconstructed a new Escorial with his *Meditaciones del Quijote*, whose foundations were laid in a conception of philosophy related to life and the narration of history.

Humanists lived their moral imperative through mottos, Ortega’s could be called “fidelity to destiny, notwithstanding circumstance”. Ortega did not deny his destiny as a philosopher, with an intellectual profile who must carried out his work in the public sphere. His vocation did not lose the public dimension that philosophy requires to make its work in the exile years —I am referring to the existential exile that began with the second sailing in 1932 and to the geographical exile. 1932 is a key date that opens a period of philosophical production in the philosopher. Despite he distanced himself from the alteration produced by politics, he continued his philosophical work.

The figure of the hero is at the heart of Ortega’s philosophy, but not in its classical conception. Since ancient times, the hero has been a man who has performed great feats in pursuit of glory and the veneration of his fellow citizens. The hero was exposed to public opinion to get recognition for his achievements or rejection for his failures in battle. The classical hero is a superior being, like Achilles, whose destiny is beyond his own strength. He is the protagonist of all the great myths. The hero that Ortega presented, a conception of hero that he had learned from Don Quixote, was a humanised hero, who no longer looked for popular admiration, but tried to achieve a nobler goal, remaining true to himself. The orteguian hero exercises a real act of will and this is what is heroic in him, the will to realise his authentic self: he appeals to the imperative of the authenticity of his self and resist the everydayness in which he finds himself.

Remaining faithful to his destiny meant, in 1932, returning to philosophy and continuing to reveal reality, despite a supposedly self-imposed attitude of silence due to the dissatisfaction and disenchantment that politics had aroused in him after so many years. The task of the philosopher, according to Ortega, is to think ideas with which other human beings can live and understand a world that is constantly becoming hostile to our eyes. Ortega was aware of this and continued thinking, writing and dialoguing to the very end despite the circumstances of exile. But as I have already said, this exile came before the start of the Civil War. It was an existential exile, that began within

himself, that meant a distancing from his political figure and that brought about a reconfiguration of his intellectual priorities to achieve that inexorable task of philosophy.

I have tried to show with this work that the New Philology is an important contribution to the constellation that the philosophy of language opened in the twentieth century. Meditation on language and its constitutive principles is linked in Ortega's thought to the need thinking about reality from life itself. For Ortega, philosophy could not inhabit the worlds of ideal reason, but was, in Nietzschean terms, incarnated in life. Life as radical reality was the principle from which to understand our existence and our action in the world. However, life is surrounded by something else, which is also other lives, which we call the world and on which we must rely to save ourselves, in the orteguian sense of getting the most out of everything. Our relationship with the world and with others, that is, our access to the knowledge of things is linguistically mediated.

The original and distinguishing of the New Philology presented by Ortega consisted in understanding life itself, it means, what someone says but also what he silences. This linguistic reform is the fruit of a turbulent circumstance, the existential exile, that began in 1932, and the other exiles as the political and the geographical one.

The New Philology, as a discipline related to life, demanded to understand a text, which is the creation of a life, from the same constitutive notes that define it, that is, as activity, as *vis activa*, as *enérgeia*, as *praxis* that operate in the world and that is *in statu nascendi*. Only an understanding of language and of what is written from this perspective that forces the eye to look obliquely is it possible to reveal the details of reality and existence, at least those details to which the finitude of our life has granted us access.

The aim of this research was to explain the methodology of the New Philology and expose not only its importance as a precedent for other language currents of the 20th century, but also its relevance in Ortega's thought. So far, the New Philology has gone rather unnoticed in Ortega's studies due to the little development that Ortega was able to give it. This is already an exercise of New Philology. It requires reading between the lines and knowing how to understand the traces Ortega left in his writings of

existential exile. For this reason, a careful reading of the texts he wrote about his *alter egos* is a fundamental task to reconstruct what he said in those years as activity, with style and character and, therefore, with a clear message.

The thesis has been structured in three chapters that aim to address the following: the first one has framed the vital and philosophical context that Ortega undertook with the second sailing. Exile was a turning point that led him to lead his philosophical ship to a different direction. The understanding of this period, not only biographically, but also as a moment of radical change in the intimate sphere, give a more accurate light on Ortega's work. In this context of existential exile and withdrawal of politics he proposed a linguistic reform.

Therefore, the second chapter explains the New Philology's principles, as well as the background on which his understanding of language was based. Ortega's linguistic reflection became more remarkable after his existential exile. His new understanding of linguistics would be accompanied by a Theory of Saying and an analysis of translation. Every text must be understood in its context; only on this it is possible to reveal the authentic saying. The reform of philosophy that Ortega undertook was accompanied by a language reform. The old categories were no longer useful for thinking about a changing, non-static, in movement reality, like life. The philosopher was aware that there is a continuity between the philological orb and the philosophical orb. For doing philosophy the first step is looking at language, as the humanists did. This chapter has shown that the New Philology is a method of historical reason to analyse reality with a meditation about language and about individual and creative say. This saying must be analysed *in statu nascendi*, because only by inscribing it in its history it is possible to understand it. The New Philology is a relevant discipline for the analysis of concepts because it accounts for the fact that concepts have a history that can be traced in social use. Not only do concepts have a privileged place in Ortega's new philosophy, that began with a New Philology, but the function of metaphor and etymology will also be relevant.

The Ortega's most relevant texts consulted to develop the argumentation of this chapter are the lecture on "El hombre y la gente" in Rotterdam in 1936 and the course of 1939-1940 in Buenos Aires. The most significant is *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]* taught at the Instituto de Humanidades. The study of the essay "Apuntes

para un comentario al *Banquete* de Platón” has been important for explaining the characteristics of the New Philology as well. Furthermore, the investigation pursued to relate the methodology of the New Philology as a precedent of other methods of 20th century philosophy of language, such as Gadamer’s Hermeneutics and Koselleck’s Conceptual History —complemented by Skinner’s important contributions.

In the third chapter I tried to show the application of the method of the New Philology from the historical analysis of some fundamental concepts of the second sailing. Ortega makes a particular use of the concepts of *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocation and scholasticism. Analysing them in the light of the circumstances in which they were used is the exercise of the New Philology. Moreover, these concepts are linked to certain intellectuals who had a prominent place in the thought that was developing during the period of exile. These figures, whom I have presented as *alter ego*, allowed Ortega to express his philosophy through theirs, with the double objective of thinking in dialogue with the classics and thinking from them. Philosophy is thought from concepts, our existence needs concepts in order not to think everything from the beginning, but the New Philology emphasises that the use of the concept, the intentionality we have in using it and its etymology are relevant aspects for its meaning. This chapter reply to the need to make this clear: the analysis of concepts forces us to think about the life of the person who used them from his or her inner side, as a vital act. In this consist the genuine say, that is a kind of act.

Three conclusions can be drawn from the arguments developed in the first chapter:

Firstly, the second sailing has a central place in the understanding of Ortega’s biography and work, it is intimately related to his political break-up, to political silence and to an approach to philosophy far from the alteration produced by public exercise. In 1932 a new period in his philosophy began, a new movement for searching truths for a time which belief were in crisis. All this masked by other voices in writings about Rome or humanism while at the same time veiling references to his circumstance.

If the authentic biography of an author could only be accessed by narrating his life from the inside, Ortega wrote, it is necessary to pay attention to the relevance of the second sailing for two reasons: firstly, because it represents the definitive break with the

world of politics and secondly, because it was the effort to produce a systematic philosophy to the same level as great philosophers such as Descartes, Leibniz or Hegel. The execution of Ortega's vocation had changed. At first it was related to the current affairs demanded by politics. From 1932, with the calm and maturity that a certain vital height offers, in which someone can develop and consolidate the great ideas of his thought, the realisation of his work as a philosopher was possible from a horizon far removed from politics. The second sailing is the opening to a period of self-absorption in which the great concepts of his philosophy are developed, such as vital and historical reason, ideas and beliefs, historical crises, uses, circumstance or vocation, some of them already embryonically present in *Meditaciones del Quijote*, in *El tema de nuestro tiempo* and *¿Qué es filosofía?*.

The aim of the second sailing was dual. It is necessary to consider this in order to understand why a reflection on language appears: on the one hand, analysing a philosophical study based on the need to understand life historically, this was his project to write an *Aurora de la razón histórica* that would be completed with the courses on historical reason taught in Buenos Aires and Lisbon and with his writings "Ideas y creencias" and "En torno a Galileo"; on the other, presenting a sociological study that would explain the relationship between the individual and society, that would deal with that moment in which man leaves to be an individual and becomes a group or community, people, as Ortega said. This was the aim of *El hombre y la gente*, a fundamentally linguistic book, because interpersonal relationship is constructed by means of language.

Understanding the philosophy that Ortega presented from 1932, it is necessary to consider what the second sailing implied in the maturation of his thought. Our understanding of this moment as significant in his life depends on having a knowledge of the reasons he had for breaking with his political figure.

This leads me to the second conclusion that can be drawn from the first chapter: there is a tension between two opposing ways of thinking that are two ways of being a person in Ortega. The contrast between philosopher and politician is a decisive factor in understanding the degree of fidelity to his work. These two inclinations of Ortega's spirit, one towards politics and the other towards philosophy, are in tension, but it must

be clear that his presence in public life is a requirement of his philosophical profile, because philosophy only makes sense if it is done in the public sphere. The philosopher must carry out his mission of clarity in the public sphere that society is. Ortega's vocation was ultimately incompatible with the exercise of politics. Before the politician who obscures things, the philosopher aspires to clarify and show them. The philosopher seeks to make the latent evident and to do this he uses paradox. This was the "intellectual imperative": raising paradox in the face of the established *doxa* to unveil and reveal reality. Under no circumstances could the philosopher be a "gentleman of leisure". Therefore, in 1932 Ortega definitively broke with this public inclination that had been with him since his youth. Both inclinations had coexisted until then, because vocation is a struggle between destiny and circumstance: his destiny was the desire of clarity that only philosophy can provide, but his circumstance demanded that he took charge of his time in pursuit of a renewal of Spanish culture and society. However, causing paradoxes implies to live thinking "against" current public opinion, questioning established customs and beliefs. This is what is characteristic to the philosopher and alien to the politician. This is why Ortega noticed that philosophy was the "tradition of in-tradition" in the "Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier". The philosopher's mission lies in questioning current beliefs and resisting cliché to provoke paradoxes among citizens that structure our experience of reality away from the usual conventions.

This vocation as a philosopher could only be carried out from 1932, away from politics and under a hypothetical "silence". Philosophy, which inhabits the waters of doubt, offers the impulse of new ideas to rethink our reality and to combine individual and social life. In order to think these new ideas, Ortega claimed to be silent, but his silence, like New Philology expressed, was meaningful. To say something, we must silence an immense part of our thoughts; indeed, to say something requires reticence. Ortega's silence was of this kind, because he chose to say the political thing by means of philosophy.

Ortega's silence has a particular meaning, which leads us to the third conclusion of this section. It is not possible to understand the kind of exile that Ortega lived if we do not understand that this silence was a façade that was tore down in every essay and

every lecture. Silence was a vital posture that shown the need to say. In his supposed silence he structured a whole philosophy of historical reason that made it possible to understand our reality from the vital narration of the past. Human being is an animal that has logos and silence is a form of logos, since it is a deliberate silence that hides behind it a specific intentionality. Ortega's silence is a game of language, since say is mainly composed of silences, and it is through this game that he structured his thought. For example, when he talked about the Roman Empire in 1941, he did not refer to the concepts of *concordia* and *libertas* to give a historical analysis, but to warn about the lack of consensus of his time and to oppose the classical concept of liberty to liberal freedoms.

Ortega's attitude of silence is a provocation, because for the philosopher, fruitful saying lay in stopping to say what could be said. True silence would have meant falsifying his life and renouncing the inner call of his vocation. However, during his existential exile he "says he is silent", but he really used some masks to explain his thought. He saw himself reflected on these masks, as happened to him with Cicero, Vives or Goethe. Ortega's sense of silence is related to irony, so cervantine and praised by Ortega in *Meditaciones del Quijote*: language puts silences to the philosopher's need of looking for clarity about things and unveiling their being. To say what things are and to clarify what happens in the world, it is necessary to begin with silence.

The last conclusion to be drawn from this chapter has to do with exile, but not the political or geographical one, but the one to which he was thrown with the movement that began the second sailing. I am referring to existential exile. This exile, also described as metaphysical, consisted of a search for a radical orientation in life that was linked to the sensation of solitude. Existential exile is the opening to the considerations on language and its preoccupation with two fundamental questions: translation and "authentic and genuine say".

In the light of the second chapter, several conclusions can be drawn. The first and most fundamental one is that, despite the little that Ortega left written about the New Philology, it has been possible to expose that it is a technique of historical reason for the knowledge of reality through the analysis of language. In other words, the concepts have a context, the beliefs over which people think, Ortega calls this "sotopensar". The

objective is to analyse these concepts, that are a saying, in their nascent and active moment.

Ortega's linguistic reform, which he called New Philology, presents several essential characteristics which we will report on as a result of the research carried out in this second part. Through the analysis of some of the most relevant precedents in his conception of language, such as Humboldt or Schleiermacher, it has been proved that Ortega started from the consideration of language as *enérgeia*. The philosopher considered that the main characteristic of authentic saying lay in its understanding *in statu nascendi*, that is, as a consequence of a context from which it emerges. Concepts have a context. It follows that concepts are occasional because life is no longer understood as a static substance, but as change, as transformation and in perpetual *faciendum*. The New Philology is an operation that consider this moment in nascent state of concepts because the true meaning of the authentic or genuine saying is in the moment in which it was said. The aim of the New Philology is to understand the concepts and the genuine saying in the light of their dynamicity and occasionality. However, it should be pointed out that communication is possible independently of this conceptual occasionality because language rests on a context that we assume —the common presuppositions— and that, even if we do not constantly examine them, makes communication possible. The practical example of the application of this theoretical methodology can be found in chapter three, in which there is an analysis of the most relevant concepts of second sailing.

Despite the occasional significance of concepts and of genuine saying, it has been shown that language has, according to Ortega, a clear dimension relating to belief. Our life takes place on a system of beliefs in which we are and on which we “sotopensamos” our ideas and project ourselves. Beliefs are the main characteristic of historical reason, for it is not possible to understand a person's life without analysing and understanding the beliefs of his time. The individual life only becomes clear in the light of its context, knowing the current beliefs. Circumstance is therefore as constitutive for the understanding of life as the “ego”. Hence vital reason must necessarily become historical. Language is relating to belief because it is a use, but a weak use, as Ortega pointed out, since its coercion was of a lesser degree than those uses considered strong,

such as law, or the State. It can be deduced that the New Philology has two essential foundations: the *ideoma* and the *draoma*. The *draoma* are those beliefs on the basis of which we think without repairing in them. The *ideoma* are the ideas that will come to take the place of the old beliefs when they enter into crisis. *Ideoma* and *draoma* are concepts rooted in the historical reason. Ideas have their own drama, they have a history and are therefore *ideomas*. The New Philology relies on these foundations to trace the latent life of ideas that have been veiled behind uses and beliefs.

Language is then understood as a verbal use established by a community which is not a specific person, which is the people. It is not only a verbal use, but it is also a gestural use, since gesture is significant in what is said. Linguistic use socialises us; it makes us inexorably belong to a community from birth. We find language already around us and with it we have access to the world. Moreover, our knowledge of reality is linguistically mediated. We think from certain linguistic and conceptual structures that are usual for the community in which we develop our social dimension. However, at the same time, it is a use that dissocialises us. The diversity of languages makes us incommunicable with other human beings because our mental structure is connected to a different dictum.

The most noted idea in these concluding pages is that, despite the limited development of his linguistic proposal for a New Philology, Ortega did set out the principles and limitations of this important linguistic theory. The principle that supports the method of the New Philology is in a Latin sentence: *Duo si idem dicunt non est idem*, if two say the same thing, it is no longer the same thing, because every word is occasional and is a consequence of a specific context and life situation. But there is always something common that allows understanding and dialogue. An idea or word can only be fully understood when it fulfils its function as a human action in a circumstance. This is fundamental for understanding the New Philology, because its first principle makes us to think of “genuine saying” as a *Handlung*, as has been explained. “Genuine say” is a human action, that is why every text carries a latent dialogue that can be revealed *in statu nascendi*. From this first foundational principle of a New Philology, two others were derived: the law of deficiency and the law of exuberance. Every saying says less than it intends and at the same time implies more

than it expects. *A priori*, both principles may seem contradictory, but in no way they are contradictory. Rather they feed back on each other, since language is a mechanism that we cannot idealise, that does not manage to satisfy all our imaginative capacity and that becomes rough in its use. For this reason, to say is to want to say something specific that cannot be said sufficiently, but which nevertheless allows communication, because it is based on the tacit assumptions of use.

Regarding limitations, Ortega defended that they were two types of silence imposed by language itself. To allow something to be said, there must be a reticence to say everything. Saying requires renouncing the possibility of saying everything, and this can be voluntary or imposed by language. About the second renunciation, it has been deduced that it is of two types: language is limited by a frontier of ineffability and by the ineffable. The first limitation has to do with that which it is not possible to capture in saying and with that which is not possible to express, which is the unspeakable *par antonomasia*. The second limitation is related to the conscious silence of language to be able to say. It is that silence that each language chooses to silence a part of the saying that can be assumed by the context. Ortega added a further limitation to language, gesticulation. Gesture is the bodily repertoire that carries the intentionality of the action and which, it should be noted, is a set of uses. A text ragged from a person's saying gesture, that is an expression of individual intimacy, needs to clarify the context of that text to understand it in its reality.

The aim with these principles and limitations was to unveil the saying as part of a life, that is why hermeneutics of the New Philology has a relevant role: returning to the expressive and nascent moment of the saying and understanding it from a vital and historical point of view. With these characteristics of a New Philology, Ortega wanted to show the importance of the biographical dimension of ideas, which are kind of saying, and of concepts in the historical and biographical background of the author's life.

The difference between "irreflexive say" and "authentic and genuine say", the understanding of "genuine say" as *Handlung* and the importance of silence for language to be possible are three of the most important contributions of Ortega's linguistic proposal. Saying is a linguistic *énérgēia* that come from human being's thoughtful interiority and, therefore, is circumscribed within the context of a life. Every text is

context and part of a life and cannot be understood without it. Therefore, as has been shown, Ortega considered “genuine saying”, that is, the expression of an idea or concept, as a vital action related to a certain situation in which the speakers are. It is a human being’s doing and, as a doing, it presents itself in the form of activity. Among the many human doings, saying is one of them. It should be made clear that “genuine say” and “irreflexive say” are not the same thing. It has been deduced that there are two distinctive traits in Ortega’s conception of language: one is social, which has to do with the collective use of language, which he calls “irreflexive say”; the other is individual, since it is the speaker who performs the personal action of saying, with a specific intention, his thoughts to another human being. The main difference that has been drawn between these two forms of language is that “irreflexive say” is an inauthentic act because it lives in the commonplaces of language. It relies on those expressions and concepts which are the use of language. “Irreflexive say” is what people say. On the other hand, “authentic and genuine say” is a creative action that emerges from the interiority to transcend the limits of the usual with the pretension of “saying everything that it is possible to say”, being aware that silence is also language. Without silence there would be no possible “genuine say”. “Genuine say” is as an action that is even prior not only to “irreflexive say”, but also to the very existence of language if it is understood as a longing to declare our thoughts and reveal reality. This was closely linked to the myth of language and the myth of man that the philosopher explained.

Another of idea that we have noticed is that language is an orthopaedic technique for human beings that allows them to express the fantastic richness of their inner world. Language allows them to say what they imagine and to project these imaginations into the minds of others. For Ortega, human being is the saying animal who needs to put his vital project into words. The expression of our ideas lives in this duality between individual and creative saying and collective saying. Moreover, Ortega thought that saying was a utopian act because there is the difficulty imposed by silence. However, this silence is positive because it is a condition of possibility for saying. From all this we can conclude that saying will always be incomplete or, rather, will be completed by silences. The task of a New Philology is to unveil these latent silences behind saying by attending

to three main characteristics of language: the situation, the life of the author and the gesture or intentionality.

The difference between “irreflexive and collective say” and “authentic and genuine say” is fundamental, since attention to saying as the nascent moment of language made it possible for Ortega to elaborate a Theory of Saying. Therefore, it has also been concluded that the foundations of the New Philology lead to the proposal of a Theory of Saying, which is a Theory of Silences as well. A theory of saying and silencing, because what is said is as constitutive in language as what is silenced, since it is only possible to say thanks to the reticence of silence. Ortega’s Theory of Saying aims to analyse words in their nascent state as the result of the action of one person before another one within the framework of a specific context. Ortega had pointed out the occasionality in the meaning of concepts, so it was necessary to analyse saying and its intentionality, also what had remained latent and, therefore, silenced behind the saying to understand the meaning of a text. The authentic saying is that emerges in dialogue as a living word, that is why the Theory of Saying allow us to show what was expressed through silence by returning to the genuine moment of the linguistic act.

It has been shown how metaphor and etymology have a fundamental role in the construction of a New Philology. Another conclusion is related to the relevant place that Ortega gave to the metaphorical procedure in his philosophy. Metaphor is an appropriate intellectual mechanism to apprehend that is not accessible to the concept, because it shows the energetic power of things. Metaphor is an aid to creative and original say that transcends the chains of use and it expresses the nature of language as emergent, it means, as an activity that is being executed and is in movement. Metaphor was for Ortega the authentic name for things because it allows us to capture that energetic movement, *enérgeia*, of language as it is capable of revitalising things in their nascent state.

Concerning etymology, it is a mechanism that traces the root of words, fundamental for the New Philology. Both procedures, the etymological and the orteguian linguistic proposal, complement each other because their method is similar: going back to the nascent moment of saying. Both mechanisms put their attention towards the moment in which the concept is constituted. The New Philology requires

etymology to examine concepts in their history, from the moment when they were born, which refers to the *etymon*, and within a context. Etymology goes beyond the social use in which language has become paralysed because it traces the original moment of the concept to give it back its previous meaning. Etymological analysis makes possible to go beyond use because it shows the concept not rootless from its root. It must be remembered that language also has a history because human being, who is the “Diciente”, is historical. Etymology, as New Philology, are methods of investigation of historical reason to understand reality from a nascent language, with history and roots and that are also assigned to a moment in time. Concepts have etymology because they have become social uses, and only by returning them to their original context and authentic meaning is it possible to continue thinking with them.

The last conclusion to be drawn from the development of this chapter is that Ortega’s New Philology is a precedent for the contextualism of history and hermeneutics. The three distinctive features of 20th century philosophy of language — attention to the context of concepts, intentionality in the linguistic act and the interpretation not only of what is said, but also of what is silenced— were already present in the New Philology and in his proposal for a Theory of Saying. In a certain sense, the New Philology is hermeneutic because try to interpret a text in the light of the author’s historical and vital context. It seeks to reveal its meaning based on the categories of historical and vital reason. Some of the characteristic that Gadamer gave to hermeneutics, such as the need to interpret the silenced, were already present in Ortega’s linguistic proposal. Furthermore, the New Philology does not stop, like the *Begriffsgeschichte* postulated by Koselleck, on the study of the nascent moment of the concept, since ideas and concepts, as actions of a human being, are assigned to a specific vital and historical moment, but subsequently continue to follow a trajectory. Conceptual history, like the New Philology, are disciplines that narrate the traces of the past to understand historical reality through conceptual changes.

Koselleck tried to analyse historical changes examining conceptual transformations. He analysed specific periods in time with a strong historical change. He gave priority to the study of the period he called the *Sattelzeit* (1750-1850). This category of history can be assimilated to Ortega’s idea of historical crisis, which is

consequence of a crisis of belief. Language has a belief basis, when beliefs are questioned, the concepts with which we think and explain reality also cease to be valid. The categories of the *Sattelzeit* —space of experience and horizon of expectation— are closely related to the categories of vital-historical reason. Ortega understood that life was linked to a specific timeline and historical circumstance (the space of experience) that developed on the legacy of past experiences and, at the same time, that it was futuration, since it projected into the future its doing (horizon of expectation).

Finally, Skinner has noted that the intentionality of the speaker or author is significant for the interpretation and understanding of a discourse and for the proper study of the history of political ideas. This concern can also be found in Ortega's Theory of Saying, that analyse saying as action and reaction to a specific moment. The Theory of Saying aims to discover the meaning of a human being's doing within the framework of a life.

Two ideas can be drawn from the last chapter about the practical application of the New Philology method: the first is biographical, the second contextual. The New Philology is a procedure of historical reason which consists in understanding language, and therefore saying, as part of a life, as the action of a person in a context. There are three foundations the procedure of the New Philology is based on and that allow us to understand the conclusions reached in this chapter: biography, context and etymology. The first conclusion is biographical, because the second saying take into account the presence of *alter ego*. The philosopher used this *alter ego*, in whom he found similar spirits, to think and write in a time of historical crisis, which was also convulsive on a personal level. These *alter ego* are Cicero, Vives, Leibniz, Goethe and Velázquez, among others. All of them play an essential place in the development of his philosophy, as they helped him to structure and express his thought during a period of supposed silence. Ortega masked himself under the voice of these intellectuals because he could not betray his vocation, which was to continue thinking and philosophising and, therefore, to anticipate history in order to formulate ideas with which to live in periods of crisis of belief. Ortega did not leave his vocation, but found faun voices to express his ideas, so that silence is more a disguise. The clearest example is Cicero. In *Del Imperio romano* there is a defence of the classical concept of freedom in the face of the liberal freedoms

called into question by totalitarianism, which had put European concord at risk. These intellectuals Ortega relied on were examples for him of biographies that continued in unfavourable circumstances. They had similar historical situations to Ortega's and also shared intellectual concerns.

The second conclusion is contextual due to application of the New Philology to the analysis of concepts. In the study of five concepts —*concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocation and scholasticism— Ortega's use of them in their historical context and as actions in the face of a circumstance has been shown. The history of these concepts *in statu nascendi* has been narrated. The practical application of the New Philology in the history of these concepts, from their circumstantiality and attending to saying as action, shows that they are concepts with a substantive development during the period of exile, whose meaning is revealing for understanding the movement of the second philosophical sailing and that they are important political and vital categories for analysing and thinking reality.

Considering all this, Ortega's New Philology is a fundamental linguistic contribution in the field of the philosophy of language to analyse concepts in their historical and vital context with the method of historical reason.

Bibliografía

Una bibliografía traza un recorrido, como su nombre bien indica, de aquellos libros por los que se ha transitado y, por tanto, muestra las huellas de una lectura concreta, enfocada hacia un campo de estudio determinado. La bibliografía que aquí se presenta ha alumbrado mis numerosas lecturas de Ortega y sobre Ortega, pero también de otros filósofos cuyo pensamiento he podido vincular con el suyo.

Esta bibliografía es un mapa de lecturas para navegantes que deseen acercarse a la propuesta de renovación filológica que Ortega desarrolló enmarcada en el procedimiento de la razón histórica, que también es narrativa. Narrar los avatares de una vida a partir de la comprensión del vivo decir; narrarlos a hombros de otros intelectuales que han pensado antes que nosotros. La bibliografía pretende, en última instancia, dar cuenta de esto.

Esta bibliografía se propone salvar esa gran falla que Ortega señalaba en la tarea de leer y que trataba de abordar la Nueva Filología. Leer es afán utópico porque existen dos principios en el lenguaje que nos dificultan su tarea: todo decir es deficiente, y la escritura, como la poesía, el arte o la música son tipos de decires, y, a su vez, todo decir es exuberante. Hay que analizar el decir salvando estas dos restricciones que impone el silencio. Por tanto, acercarse a la obra de Ortega es una tarea hermenéutica de primer

orden: interpretar el decir, pero también el callar. La bibliografía secundaria que aquí se presenta ha servido de auxilio en esta labor de interpretación.

Para el desarrollo de mi estudio ha sido de suma importancia tener acceso a las ediciones canónicas de Ortega. En este caso, el trabajo de las nuevas *Obras completas*, ha sido esencial por tres razones: ofrece el texto fijado tras un trabajo de cotejo con las variantes existentes; no hay anotaciones del editor, de modo que Ortega se nos presenta desde sí mismo, sin la mediación de otras interpretaciones; e incluye los textos, conferencias o ensayos, en los cuatro tomos finales, que Ortega dejó sin publicar, lo que permite un acceso total a su pensamiento gracias a la publicación de esta obra póstuma. Para mi investigación esto ha sido determinante, pues las reflexiones de Ortega sobre el lenguaje, la razón histórica, las creencias, etc., se desarrollan a partir de la segunda navegación, es decir, muchos de los textos donde habla o escribe sobre estas cuestiones pertenecen a esa obra no publicada en vida. Esta investigación no hubiera sido posible sin el acceso a ese material, donde se encuentran textos clave para este trabajo como *El hombre y la gente*.

Para una composición de lugar precisa es muy conveniente que el lector inexperto acceda a los textos de un autor cronológicamente. Esto es algo que consigue esta edición de las *Obras completas*, pues presenta una construcción del pensamiento orteguiano vertebrada temporalmente. De modo que cumple con un principio importante para Ortega, el de precisar el lugar donde se escribe o el público al que se dirige, una deferencia para con el lector u oyente que el filósofo siempre tuvo presente. He seguido este criterio cronológico para ordenar las obras de Ortega que han servido como fundamento de este trabajo. Como la cronología es significativa para fijar el decir en un contexto histórico concreto, se ofrece una lista de las obras utilizadas con la fecha de su publicación y el tomo donde aparecen recogidas en las *Obras completas*.

La bibliografía se estructura en tres apartados: el primero dedicado a las obras de Ortega; el segundo comprende los libros, artículos, obras conjuntas, antologías o reseñas que se han escrito sobre el filósofo en estrecha relación con el objeto de mi investigación; el tercer y último apartado recoge otras obras que han servido para, en ocasiones, aclarar el pensamiento de Ortega, en otras, para contrastarlo con sus contemporáneos y, en otras, para exponer los antecedentes de alguna de sus ideas. No es

baladí que uno de los autores más citados sea Nietzsche, de quien Ortega tomó numerosas enseñanzas para su filosofía.

Es preciso señalar, antes de finalizar estas líneas de explicación bibliográfica, que se ha dedicado un epígrafe del primer apartado a dar cuenta del trabajo realizado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset / Gregorio Marañón. Los materiales que se han consultado están, en su mayor parte, todavía inéditos. Algunos documentos del archivo se han publicado y se siguen publicando en la *Revista de estudios orteguianos*, que ha sido relevante para acceder a la actualidad de los trabajos sobre el pensamiento de Ortega. Se ha tenido acceso a su epistolario y también a sus “Notas de trabajo”, es decir, a los materiales que el propio Ortega utilizaba para componer sus conferencias o escritos. Las notas de trabajo han sido citadas de la siguiente manera: primero el nombre de la carpeta, después el nombre de la carpetilla, en caso de que estuviera especificado, y por último la signatura que se le ha asignado en el Archivo.

Toda esta bibliografía sólo es útil si estamos en condiciones de entablar un diálogo con lo que Ortega pensó y con lo que otros autores han reflexionado sobre ello. Quede esta investigación como ejemplo de un diálogo fructífero con el que pensar nuestra circunstancia.

1. OBRAS DE ORTEGA:

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

Epistolario, Colección El Arquero, Madrid, 1974.

Cartas de un joven español, ed. de Soledad Ortega, Ediciones el Arquero, Madrid, 1991.

“El estilo de una vida (Notas de trabajo de José Ortega y Gasset)”, *Revista de Occidente*, n.º 132 (mayo 1992), pp. 51-68.

“Notas de trabajo para la conferencia ‘La función de la matemática en la cultura’”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 14-15 (2007), pp. 33-34.

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz, ed. de Javier Echeverría, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2020.

1.1 Ediciones críticas

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, ed. de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2002.

La rebelión de las masas, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2003.

En torno a Galileo, ed. de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2012.

Meditaciones del Quijote, ed. conmemorativa del centenario, Alianza Editorial, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014.

Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración, ed. de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

1.2 Materiales inéditos del Archivo Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

- Notas de trabajo

“Descartes II”, “Descartes-Leibniz”, 3/2/5.

“*Discours de la Méthode*”, “Nueva Filología: qué es leer un libro”, 19/15.

“El lenguaje: notas diversas”, “Etimología”, 13/4/7.

“Goethe”, 29/22.

“Historia de Roma II”, 11/3/1.

“Vives”, “Conferencia Vives”, 3b/1/1-9.

“Vives”, “Conferencia Vives”, 3b/1/3-15.

“Vives”, “Conferencia Vives”, 3b/1/1-40.

“Vives”, “Conferencia Vives”, 3b/1/1-60

“Vives”, “Conferencia Vives”, 3b/1/1-61.

“Vives”, “Vives. General”, 3b/1/4.

1.3 Principales textos de Ortega incluidos en sus *Obras completas* utilizados en esta tesis

“La Universidad española y la Universidad alemana”, I, 1906

“La ciencia romántica”, I, 1906

“La conservación de la cultura”, I, 1908
“Planeta sitibundo”, I, 1910
“De puerta de tierra”, I, 1912
“Ensayo de estética a la manera de prólogo”, I, 1914
Meditaciones del Quijote, I, 1914
“Sobre *El Santo*”, II, 1908
“Renan”, II, 1909
“Una primera vista sobre Baroja (Apéndice)”, II, 1915
“Verdad y perspectiva”, II, 1916
El Espectador, II, 1917
“Imperativo de intelectualidad”, III, 1922
“Temas de viaje (julio de 1922)”, II, 1922
“El silencio, gran brahmán”, II, 1928
“Propósitos”, III, 1923
“El sentido histórico”, III, 1924
Las Atlántidas, III, 1924
Ideas sobre la novela, III, 1925
“No ser hombre de partido”, IV, 1930
La rebelión de las masas, IV, 1930
Misión de la Universidad, IV, 1930
“¿Qué es conocimiento?”, IV, 1931
“Prólogo para franceses”, IV, 1937
“En cuanto al pacifismo...”, IV, 1937
“Epílogo para ingleses”, IV, 1938
“Un libro sobre Platón”, IV, 1926
“Cosas de Europa”, IV, 1926
“Reforma de la inteligencia”, V, 1926
“La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”, V, 1928
“Sobre los Estados Unidos”, V, 1932
“Prólogo a una edición de sus *Obras*”, V, 1932
“Pidiendo un Goethe desde dentro”, V, 1932
“Prólogo-Conversación”, V, 1932
“Goethe, el libertador”, V, 1932
“Defensa del teólogo frente al místico”, V, 1932

“Sobre ensimismarse y alterarse”, V, 1933
 “Carta”, V, 1933
 “Sobre las carreras”, V, 1934
 “Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida”, V, 1934
Misión del bibliotecario, V, 1935
 “Aurora de la razón histórica”, V, 1935
 “Brindis en el P.E.N Club de Madrid”, V, 1935
 “Meditación de la técnica”, V, 1935
 “Ideas y creencias”, V, 1936
 “Gracia y desgracia de la lengua francesa”, V, 1937
 “Miseria y esplendor de la traducción”, V, 1937
 “Ensimismamiento y alteración”, V, 1939
 “Vives”, V, 1940
 “El Intelectual y el Otro”, V, 1940
 “Juan Luis Vives (1492-1540)”, V, 1940
 “Prólogo”, V, 1940
 “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, VI, 1933
 “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, VI, 1941
Historia como sistema y Del Imperio romano, VI, 1941
 “Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía)”,
 VI, 1942
 “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes”, VI, 1943
 “La reviviscencia de los cuadros”, VI, 1946
En torno a Galileo, VI, 1947
 “Instituto de Humanidades”, VI, 1948
 “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]”, VI, 1949
 “Nota preliminar a *Teoría de la expresión*, de Karl Bühler”, VI, 1950
Papeles de Velázquez y Goya, VI, 1950
 “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, VI, 1951
 “Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba”, VI, 1952
Cultura europea y pueblos europeos, VI, 1954
 “Divagaciones sobre *El barbero de Sevilla*” VII, 1904
 “La historiología”, VIII, 1928
Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente, VIII, 1928

¿Qué es filosofía?, VIII, 1929
“El hombre y la gente [Conferencia en Valladolid]”, IX, 1934
“El hombre y la gente. [Conferencia de Rotterdam]”, IX, 1936
“Balada de los barrios distantes”, IX, 1939
El hombre y la gente. [Curso de 1939-1949], IX, 1939
“Meditación del pueblo joven”, IX, 1939
“Juan Luis Vives y su mundo”, IX, 1940
La razón histórica. [Curso de 1940], IX, 1940
Epílogo de la filosofía, IX, 1943
La razón histórica [Curso de 1944], IX, 1944
“La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, IX, 1945
“[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 1945
“Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” IX, 1946
La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, IX, 1947
“Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez”, IX, 1947
“Elegancia”, IX, 1947
*Sobre una nueva interpretación de la historia universal exposición y examen de la obra de
Arnold Toynbee: A study of history*, IX, 1949
“Sobre un Goethe bicentenario”, X, 1949
“Goethe sin Weimar”, X, 1949
Meditación de Europa, X, 1949
El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950], X, 1949
“Medio siglo de filosofía”, X, 1950

2. OBRAS SOBRE ORTEGA:

ACEVEDO GUERRA, JORGE, *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

Ortega y Gasset, ¿Qué significa vivir humanamente?, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015.

ÁLVAREZ, LLUÍS X. Y SALAS, JAIME DE (ed. de), *La última filosofía de Ortega y Gasset, en torno a La idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003.

ANDREU, AGUSTÍN, “Principios para la vida (una interpretación de La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 147-170.

AZNAR, HUGO, ALONSO ROMERO, ELVIRA, MENÉNDEZ ALZAMORA, MANUEL (ed. de), *La generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015.

BALAGUER GARCÍA, ESMERALDA “La perspectiva del recuerdo: Proust desde Ortega”, *Alfinge. Revista de filología*, n.º 31 (2019), pp. 1-21.

“*Doxa y paradoxa: el concepto de opinión pública y el papel del filósofo*”, *Doxa Comunicación*, n.º 30 (2020), pp. 19-36.

BALAGUER GARCÍA, ESMERALDA Y AYUSO WOOD, MAYA (ed. de), *Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)*, Colección Eidos, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2019.

BINDER, MARNIE, “La teoría pragmatista de la historia en José Ortega y Gasset”, en *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos X. Ardavín Trabanco, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2018, pp. 225-253.

IGNACIO BLANCO ALFONSO, *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.

“El periodismo filosófico”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 189-206.

“El artículo filosófico de José Ortega y Gasset”, *Solar*, Año 10, Vol. 10, n.º 2 (2014), pp. 11-29.

CÁLIZ MONTES, JESSICA, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*, Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2019.

“La colección orteguiana de las Vidas Españolas e Hispanoamericanas del Siglo XIX: otra empresa político-cultural”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 41 (2020), pp. 43-50.

- CAMPOMAR, MARTA, “El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20 (2010), pp. 101-157.
- CARRIAZO, JOSÉ RAMÓN, E GAZTELUMENDI, IÑAKI GABARÁN, “Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset”, en *Meditaciones Sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, Editorial Tébar, Madrid, 2005.
- CEREZO GALÁN, PEDRO, *La voluntad de aventura: Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
- José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 21-46.
- CONILL SANCHO, JESÚS, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 207-230.
- “Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset”, *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoría do Direto*, vol. 7, n.º 1 (2015), pp. 2-12.
- “El sentido deportivo de la vida en la ética raciovitalista de Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 75, n.º 286 (2019), pp. 1061-1078.
- COSTA DELGADO, JORGE, *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, Siglo XXI, Madrid, 2019.
- DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS M., “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 251-286.
- DIÉGUEZ, ANTONIO Y ZAMORA, JAVIER (ed. de), “Ortega, filósofo de la técnica”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- D’OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, CONCHA, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralia, A Coruña, 2009.
- DOMINGO MORATALLA, TOMÁS, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáez, Editorial Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410.
- “Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013.

- “Traduction et trama. Autour de la genèse de la pensée herméneutique: José Ortega y Gasset et Paul Ricoeur”, en *De Ricoeur à Aristote. Traductions et générique d'une pensée*, ed. de Michèle Leclerc-Olive, Mucchi Editore, Modena, 2020, pp. 65-116.
- ECHEVERRÍA, JAVIER, “Encuentros de Ortega con Leibniz”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. de Javier Echeverría, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2020, pp. 63-101.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958.
- FERREIRO LAVEDÁN, ISABEL, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- “A la vanguardia de la sociología”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Comares, Granada, 2013, pp. 121-146.
- FONCK, BÉATRICE, “Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 29 (2014), pp. 115-130.
- GABILONDO, ÁNGEL, “‘Yo le hablaba a Juan...’ Ortega y el cuidado del decir”, en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 253-273.
- GABRIEL-STHEEMAN, LUIS, *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*, Toxosoutos, A Coruña, 2000.
- GIUSTINIANI, EVE, “Sobre el ‘silencio político’ de Ortega: una lectura contextualizada de *Del Imperio romano* (1941)”, en *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, coord. de José Lasaga Medina, Margarita Márquez, José María Navarro, Javier San Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, anexo: CD comunicaciones.
- “Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946): silence politique ou collaboration passive?”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine. De 1808 au temps present*, n.º 5 (2009), en línea.
- “Ortega y las artes. Una estética raciovitalista”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Comares, Granada, 2013, pp. 287-310.
- “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y *Los Blancos* de París, entre franquismo y liberalismo”, *Circunstancia*, año VII, n.º 19 (mayo 2009), en línea.
- “El último Ortega y el horizonte del exilio”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento, n.º 8 (2020), pp. 23-39.
- GRACIA, JORDI, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014.

- GRAHAM, JOHN T., *Theory of History in Ortega y Gasset. "The Dawn of historical Reason"*, University of Missouri Press, Columbia, 1997.
- GRANELL, MANUEL, *Ortega y su filosofía*, Equinoccio, Caracas, 1980.
- HARO HONRUBIA, ALEJANDRO DE, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos "Hombre masa" y "Hombre minoría" adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha, 2009.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, BELÉN, *En ensayo literario en Ortega y Gasset y Pirandello*, tesis doctoral, Universidad de Murcia, 1997.
- “El ensayo como ficción y pensamiento”, en *El ensayo como género literario*, ed. de Vicente Cervera, Belén Hernández y María Dolores Adsuar, Universidad de Murcia, Murcia, 2005, pp. 143-178.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, DOMINGO “Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 12/13 (2007), pp. 9-30.
- LARREA JASPE, BEATRIZ, “El sentido de la vocación en Ortega”, en *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, coord. de Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas, Servicio de publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1997, pp. 53-70.
- “Aproximación a las nociones de ‘ideoma’ y ‘draoma’”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, ed. de Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 181-194.
- LASAGA MEDINA, JOSÉ, *José Ortega y Gasset (1883-1955): Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- “Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745/746 (julio-agosto 2012), pp. 33-56.
- “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 69-90.
- LASCH, CHRISTOPHER, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, trad. de Francisco Javier Ruiz Calderón, Paidós, Barcelona, 1996.
- LÉVÊQUE, JEAN-CLAUDE, “Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz*”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, ed. de Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 139-177.

- Forme della ragione storica. La filosofía di Ortega y Gasset come filosofía europea*, Trauben, Turín, 2008.
- LLANO ALONSO, FERNANDO H., “La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 16/17 (2008), pp. 139-174.
- MARÍAS, JULIÁN, *Ortega. I Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- Ortega ante Goethe*, Cuadernos de la Fundación Pastor, Taurus, Madrid, 1961.
- Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- MÄRTENS, GESINE (ed. de), *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.
- MARTÍN, FRANCISCO JOSÉ, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1990.
- “La raíz humanista del pensamiento español”, *El Basilisco*, n.º 21 (1996), pp. 90-92.
- “Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y la filosofía española”, *Revista de Occidente*, n.º 288 (2005), pp. 81-105.
- “Ortega: la modernidad del pensamiento español”, *Revista de Occidente*, n.º 293 (octubre 2005), pp. 27-43.
- “Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en *Guía Comares de José Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 171-188.
- Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, ed. de Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España*, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2016.
- MARTÍN GÓMEZ, MARÍA, “Hans-Georg Gadamer y la filosofía española”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º 35 (2018/2), pp. 485-506.
- MARTÍNEZ CARRASCO, ALEJANDRO, *D’Ors y Ortega frente a frente*, Editorial Dykinson, Madrid, 2013.
- MARTÍNEZ DEL CASTILLO, JESÚS, *La lingüística cognitiva. Análisis y revisión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- MEDIN, TZVI, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2014.
- MERINO, ELOY E., “‘Bomba atómica mental’: la metáfora como conceptualización epistemológica en Ortega y Gasset”, en *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos X.

- Ardavín Trabanco, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l'Eliana (Valencia), 2018.
- MERMALL, THOMAS, "Introducción. Biográfica y crítica", en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Ediciones Castalia, Barcelona, 1998.
- MCCLINTOCK, ROBERT, *Man and his circumstances. Ortega as educator*, Teachers College Press, Columbia University, 1971.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.
- "Literatura y filosofía en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, n.º 132 (mayo, 1992), pp. 69-94.
- Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- MORÁN, GREGORIO, *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1998.
- MORENO PESTAÑA, JOSÉ LUIS, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- "Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 52 (enero-junio, 2015), pp. 67-89.
- NOVELLA, JORGE, "Las estelas de Ortega", en *El ensayo como género literario*, ed. de Vicente Cervera, Belén Hernández y María Dolores Adsuar, Universidad de Murcia, Murcia, 2005, pp. 111-130.
- ORDÓÑEZ LÓPEZ, PILAR, "Miseria y esplendor de la traducción": la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2016.
- OVEJERO BERNAL, ANASTASIO, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- PAREDES-MARTÍN, M.^a DEL CARMEN, "Creencia, Certeza y forma de vida, en torno a Ortega y Wittgenstein", en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, coord. de Jaime de Salas y José María Ariso, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 143-170.
- PERIS SUAY, ÁNGEL, "El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Revista de estudios orteguianos*, n.º 18 (2009), pp. 229-260.
- Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018.
- PINO CAMPOS, LUIS MIGUEL, "Ortega y Gasset y las Humanidades: una propuesta de formación del hombre", *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 16 (1998), pp. 295-314.

- RIVARA, GRETA, “Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española”, en *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, coord. de Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio, UNAM, México, 2007, pp. 91-104.
- SALAS, JAIME DE, “Leibniz y Ortega y Gasset”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n.º Extra 1 (1992), pp. 521-539.
- Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994.
- “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 6 (2003), pp. 89-100.
- “Presentación. *La idea de principio en Leibniz* y la última etapa de la obra de Ortega”, en *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, ed. de Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 15-26.
- “Sobre el concepto de *escolasticismo* en Ortega y el problema de la comunicación: comentario al epígrafe 20 de *La idea de principio en Leibniz*”, en *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, ed. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 93-112.
- “Perspectiva y método de salvación en Ortega”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Comares, Granada, 2013, pp. 231-250.
- “Historicidad y creencia en Ortega y Wittgenstein”, en *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, coord. de Jaime de Salas y José María Ariso, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 171-224.
- “Ortega en 1947”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, ed. de Javier Echeverría, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2020, pp. 23-47.
- SAN MARTÍN, JAVIER, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 47-68.
- SÁNCHEZ CÁMARA, IGNACIO, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.
- SENBRE, RICARDO, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, tomo XVIII, n.º 3 (Salamanca, 1964).

SCOTTON, PAOLO, “El instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2002), pp. 199-211.

“Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero di José Ortega y Gasset”, *Epekeina*, vol. 7, n.º 1-2 (2016), pp. 1-16.

“Filosofar a la altura, y a la basura de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria”, en *Mirades intersubjectives en la filosofía actual*, ed. de Patrici Calvo y María Medina-Vicent, Actas del XXI Congreso valenciano de filosofía, Valencia, 2017, pp. 3-20.

SILES, JAIME, “Ortega y la filología”, en *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos Ardavín X. Trabanco, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2018, pp. 305-320.

TUTTLE, HOWARD N., *The Dawn of historical reason. The Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1994.

ZAMORA BONILLA, JAVIER, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.

“Biografía e invención”, en *Actas del Congreso Conocimiento e Invención*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2003, pp. 571-579.

“Discursos irresponsables y retóricas intransigentes”, en *Palabras como puños: La intransigencia política en la Segunda República española*, ed. de Fernando del Rey, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 523-595.

“La razón histórica”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de Javier Zamora Bonilla, Editorial Comares, Granada, 2013, pp. 91-120.

“Ahora hace un siglo”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición conmemorativa del centenario, Alianza Editorial, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Residencia de Estudiantes, Madrid, 2014, pp. 9-55.

“El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, en *Historia del Pensamiento Político Español. Del Renacimiento a nuestros días*, coord. de Pedro Carlos González Cuevas, Juan Olabarría Agra, Gabriel Plata Parga, Raquel Sánchez García, Javier Zamora Bonilla, UNED, Madrid, 2016, pp. 325-352.

Ortega y Gasset. La aventura de la verdad, Bonallettera Alcompas, Barcelona, 2021.

“El filósofo en la esfera pública. Ortega y Gasset como intelectual”, en prensa.

3. OTRAS OBRAS CONSULTADAS:

ADORNO, THEODOR W., *Terminología filosófica*, trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Taurus, Madrid, 1976.

Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 2001.

ÁLVAREZ, LUZ, “Literatura como Logos: C.S. Lewis”, conferencia impartida en el *Seminario Filópolis IV* de la Torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados. Puede visualizarse en el siguiente enlace [Consultado: 27/04/2021]: <https://youtu.be/eqLYDotAf7c>

ARAQUISTÁIN, LUIS, *Las columnas de Hércules*, Mundo latino, Madrid, 1921.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

Política, trad. de Salvador Rus y Joaquin Meabe, Tecnos, Madrid, 2018.

AUSTIN, JOHN L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Barcelona, 1982.

BASELGA, JOSÉ FÉLIX, *Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber en T. W. Adorno*, Nexofia. Libros electrónicos la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2010.

BENJAMIN, WALTER, “La tarea del traductor”, en *Obras*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada Editores, Madrid, libro IV, vol. 1, 2010.

“Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada Editores, Madrid, libro II, vol. 1, 2010.

BLUMENBERG, HANS, *Paradigmas para una metaforología*, trad. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Trotta, Madrid, 2003.

Historia del espíritu de la técnica, trad. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2013.

BOCARDO CRESPO, ENRIQUE (ed. de), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Alianza, Madrid, 2007.

BORGES, JORGE LUIS, “Borges y yo”, en *El hacedor*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

CICERÓN, *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. del equipo editorial, Tecnos, Madrid, 1986.

Disputaciones tusculanas, trad. de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005.

CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 2 vol., 2004.

EMERSON, RALPH WALDO, *Ensayos*, trad. de Javier Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2014.

- FERNÁNDEZ AGIS, DOMINGO, “Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 39 (2019), pp. 151-161.
- FERNÁNDEZ SEBÁSTIAN, JAVIER, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”, *Historia y política*, n.º 6 (2006), pp. 237-260.
- FERNÁNDEZ SEBÁSTIAN, JAVIER, Y FUENTES, JUAN FRANCISCO, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1982. Primera edición publicada en Atlante, México, 1941.
- FONTÁN, ANTONIO, RUEDA, JOSÉ LÓPEZ Y GIL, LUIS, *Tres grandes humanistas españoles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975.
- FOUCAULT, MICHAEL, *La hermenéutica del sujeto*, trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005.
Del gobierno de sí y de los otros, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- GADAMER, HANS-GEORG, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, trad. de Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.
 “Semántica y hermenéutica”, en *Verdad y método II*, trad. de Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.
- GELIO, AULIO, *Noches Áticas*, trad. de Francisco García Jurado, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- GRACIÁN, BALTASAR, *El Criticón*, Austral, Madrid, 2011.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- HUMBOLDT, WILHELM VON, *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el Desarrollo espiritual en la humanidad*, trad. de Ana Agud, Antrophos, Barcelona, 1990.
- JIMÉNEZ TORRES, DAVID, “La palabra ambigua. Los discursos sobre el intelectual en España, 1889-1914”, *Historia y Política*, n.º 43 (2019), pp. 193-223.
- KOSELLECK, REINHART, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.
Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, trad. de Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012.
- KOSELLECK, REINHART, BRUNNER, OTTO Y CONZE, WERNER, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997.

- KOSELLECK, REINHART, Y GADAMER, HANS-GEORG, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Paidós, Barcelona, 1997.
- LASH, CHRISTOPHER, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, trad. de Francisco Javier Ruiz Calderón, Paidós, Barcelona, 1996.
- LASTRA, ANTONIO, “Constitución y arte de escribir”, *Res publica*, n.º 8 (2001), pp. 217-233.
La filosofía y los dioses de la ciudad, Aduana Vieja, Valencia, 2011.
La necesidad logográfica, Aduana Vieja, Valencia, 2014.
Reseña del libro *Historia del espíritu de la técnica*, en *Revista de Libros de la Torre del Virrey*, n.º 3 (2014/1).
Aprender leyendo, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2018.
- LEWIS, C. S., *La experiencia de leer*, trad. de Ricardo Pochtar, Alba Editorial, Barcelona, 2000.
- LUKÁCS, GEORGE, *El alma y las formas*, trad. de Manuel Sacristán, Servicio de Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2013.
- MACHADO, ANTONIO, *Juan de Mairena*, Espasa Calpe, Madrid, 1982.
- MARQUARD, ODO, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, trad. de José Luis López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2012.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, ÁNGEL, “La idea de *humanitas* en M. T. Cicerón”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 62 (2014), pp. 123-138.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Consideración intempestiva II”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan Bautista Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2016.
“Schopenhauer educador. Consideración intempestiva III”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan Bautista Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2016.
“Sobre verdad y mentira”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan Bautista Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2016.
“Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales”, en *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*, trad. de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, Tecnos, Madrid, 2014.
“Así habló Zaratustra”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, trad. de Diego Sánchez Meca, Jaima Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia

- Biescas, Joan Bautista Llinares Chover y Alejandro Martín Navarro, Tecnos, Madrid, 2016.
- “Crepúsculo de los ídolos”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, trad. de Diego Sánchez Meca, Jaima Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia Biescas, Joan Bautista Llinares Chover y Alejandro Martín Navarro, Tecnos, Madrid, 2016.
- “De la genealogía de la moral”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, trad. de Diego Sánchez Meca, Jaima Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia Biescas, Joan Bautista Llinares Chover y Alejandro Martín Navarro, Tecnos, Madrid, 2016.
- “Más allá del bien y del mal”, en *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*, trad. de Diego Sánchez Meca, Jaima Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia Biescas, Joan Bautista Llinares Chover y Alejandro Martín Navarro, Tecnos, Madrid, 2016.
- ONCINA, FAUSTINO, “Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. de Faustino Oncina y José Manuel Romero, Comares, Granada, 2016, pp. 3-28.
- “El silencio en la Historia de las Ideas: Introducción y tentativas taxonómicas”, *Quaderns de filosofia*, vol. III, n.º I (2016), pp. 1-24.
- ONCINA, FAUSTINO, Y ROMERO, JOSÉ MANUEL (ed. de), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre la historia conceptual y crítica de la ideología*, Comares, Granada, 2016.
- PLATÓN, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 2019.
- “Menón”, en *Diálogos II*, trad. de José Luis Calvo, Gredos, Madrid, 2019.
- “Fedro”, en *Diálogos III*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 2016.
- “República”, en *Diálogos IV*, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2003.
- RITTER, JOACHIM, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1971.
- ROSENBLATT, HELENA, *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, trad. de Yolanda Fontal Rueda, Editorial Planeta, Barcelona, 2020.
- SAID, EDWARD, *Reflexiones sobre el exilio*, trad. de Rosa Gallego Blanco, Debate, Barcelona, 2005.
- SAUSSURE, FERDINAND DE, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

- SEARLE, JOHN R., *Actos del habla*, trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva, Catedra, Barcelona, 2017.
- SKINNER, QUENTIN, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- STEINER, GEORGE, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. de Miguel Ultorio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.
- STELLA, ANDREA, “Benjamin, Heidegger y el problema del lenguaje”, *Dialegethai. Revista telemática de filosofía*, n.º 17 (2016), en línea.
- STRAUSS, LEO, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. de Antonio Lastra Melià y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014.
- SWIFT, JONATHAN, *Los viajes de Gulliver*, trad. de Pedro Guardia Massó, Centro Editor PDA, Barcelona, 2008.
- THOREAU, HENRY DAVID, *Walden*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Catedra, Madrid, 2013.
- TOURNOY, GILBERT “Pensamiento filosófico y político en *De Europae dissidiis et republica* de Juan Luis Vives”, en *Estudios Europeos*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Greta Venturelli, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2020, pp. 56-80.
- UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid, 1983.
- UNSELD, SIEGFRIED, *El autor y su editor*, trad. de Genoveva y Antón Dieterich, Taurus, Madrid, 2018.
- VEGAS GONZÁLEZ, SERAFÍN, “Significado e intención: de la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, vol. 23, n.º 50 (2005), pp. 7-46. [Consultado: 15/02/2021]:
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S079811712005000200001&lng=es&tlng=es
- VENTURELLI, GRETA, “Luis Vives y las ‘Escuelas de Filosofía’. Una escuela para Europa”, en *Estudios Europeos*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Greta Venturelli, Nexofía. Libros electrónicos de la Torre del Virrey, l’Eliana (Valencia), 2020, pp. 90-115.
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS, “Introducción”, en REINHART KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, trad. de Kilian Lavernia, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2013, pp. 7-28.
Luis Vives, Taurus / Fundación Juan March, Madrid, 2021.

VIVES, JUAN LUIS, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M.^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992. Puede consultarse digitalmente a través del portal de la Biblioteca Valenciana Digital:

<https://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.do?idCorpus=1&idUnidad=10026>

WEBER, MAX, *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2012.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Jesús Padilla Gálvez, Trotta, Madrid, 2017.

Tractatus lógico-philosophicus, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, 2017.

ZAMBRANO, MARÍA, *La España de Galdós*, Taurus, Madrid, 1960.

La confesión: género literario, Mondadori, Madrid, 1988.

ZWEIG, STEFAN, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, trad. de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2011.

