

Publicación: (2010) En: MORA GARCÍA, J.L.; MANDADO GUTIÉRREZ, R.E.; GORDO PIÑAR, G.; NOGUEROLES JOVÉ, M.; FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI (Eds.) *La filosofía y las lenguas de la península ibérica*. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico, Barcelona, 2007, Santander, 2009. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Societat Catalana de Filosofia, 593-603. ISBN 978-84-936113-2-3.

Comunicación: "IX Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico: Lenguas Ibéricas y Filosofía", Real Sociedad Menéndez Pelayo, Asociación de Hispanismo Filosófico, Santander, 1-3 abril 2009, 2 abril 2009.

La filosofía como lenguaje: Ortega y la lengua española

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

Un estudio de la idea de filosofía en Ortega y Gasset conlleva investigarla desde todas sus perspectivas. Ortega nos enseñó que no hay cosas propiamente hablando, sino vistas, y que el conocimiento consiste en la integración del mayor número posible de ellas. Pues bien, una de estas vistas, una de las "caras que nos pone" la filosofía, es "cara" de lenguaje. Es obvio que la filosofía está unida al lenguaje; es perogrullesco que "hacer ciencia es hablar" (V, 445)¹.

Esta cara contiene a su vez muchos gestos. Yo voy a centrarme en esta comunicación en dos de los más importantes a juicio de Ortega. En primer lugar, examinaré la forma en que el lenguaje, el idioma español, condiciona la exposición de la filosofía, en concreto la de Ortega y Gasset, esto es, en si es un vehículo de comunicación apropiado para la misma, o si, por el contrario, puede llegar a entorpecerla o incluso impedir la. En segundo lugar, reflexionaré sobre cuál es, según Ortega, el estilo literario, el *genus dicendi*, más adecuado para exponer la filosofía, y en particular la suya. Y vamos a poder ver –quizás lo más interesante por lo que respecta al espíritu de estas Jornadas– como estos temas nos llevan a planteamientos en los que resulta ineludible apelar a los conceptos de 'filosofía española' y de 'posmodernidad'.

Una vez hoy superadas las tradicionales y manidas cuestiones sobre el carácter sistemático de la obra de Ortega y de sus influencias, y bastante avanzada la investigación en la cuestión de las etapas, ésta, lejos de malgastar el tiempo como antaño en problemas inútiles –si Ortega era o no era filósofo, etc.–, puede aventurarse por caminos más fértiles, como la propuesta fenomenológica de Javier San Martín, la humanista de Francisco José Martín o el enfoque español y posmoderno de José Luis Abellán.

Por mi parte, me gustaría aportar mi granito de arena, resaltando la idea de 'integración', que, a mi parecer, no se destaca suficientemente en los estudios. Frente a

¹ Salvo que la obra se señale expresamente, las citas de Ortega y Gasset corresponden a la edición de *Obras completas*, 12 vols., Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.

la unilateralidad de la Edad Moderna, la integración era a ojos de Ortega la característica fundamental de la posmodernidad, consecuencia del descubrimiento de la nueva realidad de la vida, que, como la diosa Isis, a la que los egipcios llamaban *la de los diez mil nombres*, tiene sabor miriádico. Todos los malentendidos a que ha dado lugar este autor se han debido a que se le ha interpretado unilateralmente, a que no se ha advertido que “pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño” (II, 735). Mas, como “toda cosa tiene muchos lados y ser filósofo es el oficio más perogrullesco del mundo”, ya que “consiste en procurar no desver ninguno de ellos”², Ortega sólo estimaba a aquél acerca del cual no sabía fácilmente a qué atenerse. Y reclamaba lo mismo para sí (cfr. XII, 276).

El lenguaje es campo abonado para tales integraciones. En esta comunicación me voy a referir a tres: la que resulta de su ambigüedad como vehículo del contenido filosófico, y las integraciones de filosofía y experiencia de la vida y de filosofía y literatura.

Sobre la primera, la posición de Ortega es que el lenguaje es una entidad “a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora” (IX, 355). “Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal”, escribe. Pero, añadiendo inmediatamente: “lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna” (IX, 76; v.t. VIII, 391, y XII, 81). Al hecho de que el lenguaje sea un uso –quizás el uso más uso de todos-, y nos plantee por tanto el problema de cómo expresar nuestro pensamiento individual valiéndonos de un mecanismo colectivo, se añade el que fue formado en la antigüedad, con una mentalidad distinta a la de hoy, y, desde luego, muy lejana a la orteguiana. El lenguaje ordinario encierra una filosofía anacrónica, cosista, en cuyos términos se puede percibir la huella de los filósofos antiguos: “El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos” (V, 607; v.t. VII, 393-394; XII, 90; V, 448; VII, 205-206, y IX: 678).

Yo sostengo que el hombre no ha filosofado siempre; pero en cambio pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por esta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo «cosas» = «sustancias» [...] todos, en efecto, llevamos -o arrastramos- una herencia ontológica (IX, 778).

Pero, por otro lado, esto es, si nuestra mente es lo suficientemente flexible como para poder estirarse y alcanzar otra de las caras de la realidad lenguaje, veremos como nos ofrece otra faz diferente; esta vez mucho más amigable. Pues, si anteriormente resultaba ser un lastre para una filosofía en la que cuenta la vida, ahora contendrá “geniales entrevisiones” sobre la misma, perspicaces y agudos descubrimientos relativos a los asuntos humanos, sedimento de la ‘experiencia de la vida’ que el hombre corriente ha ido haciendo a lo largo de los siglos. La filosofía y la ciencia para su vergüenza los han pasado por alto; pero no así los poetas, novelistas, y sobre todo el “hombre cualquiera” (cfr. XII, 188; V, 393; XII, 298; VII, 111; IX, 642). Cuando decimos, por ejemplo, que *hacemos tiempo, estamos en un mar de dudas, sufrimos una pesadumbre o nos hallamos en una situación grave*: estas expresiones, bien entendidas, pueden ser de gran utilidad para el filósofo.

² ORTEGA Y GASSET, J., *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid, Alianza, 1994, p. 50.

Veremos más adelante como este “buen entendimiento” es resultado de la utilización de la etimología. Pero ya tenemos por lo pronto las dos primeras integraciones: las dos caras opuestas que el lenguaje nos ha puesto y la integración de filosofía y experiencia de la vida. La experiencia de la vida, que en principio es incomunicable, que cada generación tiene que hacer por sí sola sin poder aprovechar la de sus ancestros, ha encontrado en el lenguaje un subterfugio con que perpetuarse.

Pasemos a la siguiente cuestión, la del estilo literario más apropiado para la filosofía. Como es sabido, nuestra disciplina ha utilizado históricamente la más variada colección de estilos: desde el poema de Parménides hasta los artículos periodísticos de Ortega, pasando por los Diálogos de Platón, las epístolas de Séneca, las *sumas* medievales o los aforismos de Nietzsche. ¿Quiere esto decir que la filosofía no tiene un género literario propio? Es más, ¿que no hay nada de común en todas estas formas?, ¿que ni siquiera puede establecerse un número mínimo de reglas que nos permita distinguir lo que es filosofía de lo que no lo es? No es así a juicio de Ortega, y de sus escritos pueden entresacarse tres características esenciales de la expresión filosófica: 1) el contenido es el fin y la forma el medio; 2) la filosofía se aviene más al lenguaje hablado que al escrito, y 3) la utilización de la etimología como método de denominación y de investigación.

Ortega no llega a ellas de manera inductiva, a través de un examen histórico de las formas de escribir, comparándolas y extrayendo lo esencial, sino, todo lo contrario, mediante un análisis de la idea de filosofía, como resultado de una descripción fenomenológica de la misma. La filosofía es así: si los filósofos se han atendido o no a ello es otra cuestión, porque no se trata de saber si ha habido o no buenos filósofos, sino de saber qué es la filosofía (cfr. VIII, 265).

La primera característica, que el contenido de la escritura filosófica es el fin y la forma el medio, es en lo que la filosofía se diferencia de la literatura. “Hacen literatura con las ideas”, achacaba Ortega a la Generación del 98, a diferencia de él, que hacia “filosofía con la literatura” (VI, 371). Tal atributo implica que en filosofía hay verdad, diálogo y sistema.

La verdad es exclusiva de la ciencia; en literatura no debemos buscar verdades, sino tan sólo al propio literato, sus estados de ánimo tras las bambalinas lingüísticas. Como dice Ortega, “sus teorías son canciones” (V, 563). El lector de filosofía, en cambio, no puede conformarse con disfrutar de ella sin ver si lo que dice el autor es verdad, porque “no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo” (III, 255). El diálogo es uno de los submétodos del método de la razón vital³, de raigambre fenomenológica y, por supuesto, socrática. Pero lo veremos más adelante con más detalle; ahora nos centraremos en el sistema.

No hay verdad sin sistema: es de “las tres o cuatro cosas inmoviblemente ciertas que poseen los hombres” (I, 440-41; v.t. VIII, 37; V, 389, y V, 216). Porque, mientras que el escritor no tiene una teoría, sino muchas, dispares y contradictorias, fruto del momento, el sistema es en filosofía mucho más que la “honradez del pensador” (I, 114). No se trata de ética, sino de que el sistema es la filosofía misma. ¿No mueve al filósofo, y al científico en general, “un afán exasperado de coincidir con la realidad”, con lo que precisamente es, con lo que es “formidablemente uno” (V, 563)?⁴

Desde el Centenario y el Cincuentenario ya casi todo el mundo admite que en Ortega hay sistema –es decir, que es filósofo–, por más que no lo expusiera, y que como mejor

³ Distingo en el método de la razón vital diez submétodos: veracidad o epojé, concepto, intuición o evidencia, dialéctica, método de Jericó, método dialógico, método hipotético-deductivo, razón histórica, autorización y método metafórico-etimológico.

⁴ La literatura y el arte en general también son sistema, pero no de ideas.

queda zanjado el asunto -que tantas controversias provocó, prácticamente desde la publicación de su primer libro-, es con la sentencia de Arturo García Astrada de que la obra de Ortega es la “exposición asistemática de un sistemático pensar”⁵. Por mi parte sólo encuentro una explicación última a este hecho, una explicación que completaría las insuficiencias de la llamada *teoría de la España erial*, que no aclara porqué Ortega, una vez que perdió su circunstancia española, siguió sin escribir libros sistemáticos-: la filosofía española, el hecho de que, como ha escrito José Gaos, nuestra filosofía -y en general la hispánica- no es sistemática⁶. Sólo así se explica el que, por poner un ejemplo, Julián Marías se llevara una buena bronca por proponer a Ortega la “tamaño tontería”⁷ de hacer una compilación ordenada de sus escritos para demostrar a sus enemigos escolásticos que sí tenía sistema.

Ahora bien, el que en filosofía la forma esté al servicio del contenido, no quiere decir, ni mucho menos, que el estilo no pueda ser literario. La famosa frase orteguiana, “o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno” (I, 113) en general no ha sido entendida en sus justos términos. Ortega no quería decir que “o sólo se hace literatura o sólo se hace precisión o se calla uno”, sino que “o el fin es la literatura, o el fin es la precisión o se calla uno”. “¡Pues no faltaba más sino que en mis lecciones no hubiera literatura!” (XII, 282), exclamaba, defendiéndose de los que le tachaban de mero literato. Y es que, como ha dicho Francisco José Martín, el lenguaje que expresa un pensamiento “es parte integrante esencial de ese mismo pensamiento”⁸ O, como concreta Fernando Vela, Ortega hacía filosofía y literatura por la importancia que tienen a la vez la razón y la vida en su filosofía⁹.

Ortega se opuso tanto a la estética de moda a comienzos del siglo XX, que pretendía confundir forma y fondo de la escritura, como a la estética clásica, que los separaba y atribuía más peso a la forma. Para Ortega, existen los géneros literarios, esto es, forma y contenido son dos cosas distintas; pero están unidos, y lo más importante es el fondo. “La forma es el órgano y el contenido la función que lo va creando” (I, 366). O, de manera metafórica, la forma es el camino y el contenido la dirección, o la forma es la curva que en el aire hace la piedra y el contenido el impulso original que se le dio¹⁰. La literatura de Ortega obedece, por tanto, al contenido vital de su filosofía. No era un capricho, como sí lo era en el caso de los krausistas, cuyo estilo era “puramente ornamental”, y donde “un párrafo era de más difícil montura que un arco de triunfo” (IX, 480).

Pero, podemos ir más allá; dar un paso más e ir de la filosofía al hombre. Pues, como escribe Francisco Ayala: “su estilo literario nos entrega su pensamiento, y éste nos reconduce a su imagen, la cual nos lleva, por último, hasta el hombre que fue”¹¹. Como confesó en el Congreso con motivo de que Indalecio Prieto le censurara su estilo afectado, la metáfora era una tendencia incoercible de su ser: “eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta” (XI, 362)

⁵ *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Troquel, 1961, p. 9.

⁶ Cfr. *Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990, pp. 58-87.

⁷ MORÁN, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp.359-360.

⁸ *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p.90.

⁹ Cfr. *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 26.

¹⁰ En literatura también la forma está en función del contenido, pero este contenido no consiste en ideas, sino que es un contenido literario. En literatura, las ideas son puro medio.

¹¹ *Las plumas del fénix*, Madrid, Alianza, 1989, p. 548.

Pero no se debe olvidar que en la fórmula *razón vital* primero va la razón. Es la razón la que es vital, y en consecuencia Ortega es más filósofo que literato. Walter Starkie en un artículo publicado en Londres en 1926 lo define como “filósofo poeta”¹², definición que puede ser buena, puesto que *filósofo* va en primer lugar.

Esa es la causa de que Ortega no se tuviera a sí mismo por un buen escritor. Nunca se tuvo¹³. Los mejores escritores eran para él, en cambio, los místicos, los más irracionales (cfr. VII, 339). Y también explica que se atreviera a decir que Platón no tenía buen estilo filosófico: “era demasiado escritor para tenerlo” (IX, 638).

Como han dicho José Gaos¹⁴ y José Luis Abellán¹⁵, la filosofía española es literaria. Y aquí tenemos la tercera integración: la de filosofía y literatura. Ortega interpretaba como un signo de la posmodernidad la integración de filosofía y literatura. Sólo poeta, sólo filósofo, son modos provincianos, aldeanos de ser poeta y filósofo. Nuestro tiempo es demasiado complejo para tales unilateralidades.

Otra característica esencial de la filosofía como lenguaje es su mejor adecuación a la palabra hablada que a la escrita. Hay al menos dos razones para esto: una, la intuición o evidencia, otro submétodo de la razón vital, en que se basa la ‘pedagogía de la alusión’; la segunda, el diálogo, al que ya me referí más arriba. La pedagogía de la alusión, pedagogía que Ortega practicó a fondo, reconoce que la filosofía no se puede reducir a cuatro fórmulas escritas en un libro, sino que como mejor se aprende es mirando y viendo y como mejor se enseña es señalando hacia donde hay que mirar (cfr. I, 335-336; v.t. I, 275). La pedagogía de la alusión, que, según nos cuenta Ortega en un maravilloso pasaje de *Meditaciones del Quijote*, practicaba el bosque de la Herrería de El Escorial –“magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple” (I: 335)-, es platónica. Está en la *Carta VII*; así como la necesidad de pertenencia a una escuela, para en contacto con el maestro aprender verdaderamente una filosofía. Y es que “la filosofía fuera y aparte de los hombres filósofos, es una abstracción y, además, un fragmento”¹⁶. “Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me di cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*”, ha escrito Rodríguez Huéscar¹⁷. “Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la pericia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo”, también María de Maeztu¹⁸.

Pero, en realidad, el verdadero druida del bosque era Husserl, quien “señaló” a Ortega en qué páginas de Platón se encontraba la pedagogía de la alusión; Husserl, que había dicho que la fenomenología era una especie de puntero con que señalar hacia donde mirar¹⁹.

El diálogo es también de corte fenomenológico: lo es el perspectivismo, que indudablemente lo fomenta. De modo que de nuevo Husserl lleva a Ortega a Platón. Guillermo de Torre ha contado que le confesó íntimamente que no le gustaba escribir, y,

¹² Cfr. ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés, 2002, p. 267.

¹³ Cfr. *Cartas de un joven español*, Madrid, El Arquero, p. 580. V.t. XI, 163.

¹⁴ Cfr. *Obras completas*, vol. VI, *op. cit.*, pp. 58-87.

¹⁵ Cfr. “¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema” en *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla, Fundación Fernando Rielo, 1988, p. 146.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IV, Madrid, Taurus, 2004, p. 19

¹⁷ “Ortega: genio y palabra”, en *Ortega vivo*, Madrid, Revista de Occidente, nº 24-25, 1983, p. 218.

¹⁸ Cfr. GÓMEZ MOLLEDA, M^a D., *Los reformadores en la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966, p. 492.

¹⁹ Cfr. SCHELER, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova, 1989, pp. 79-80.

que si publicó, fue por motivos económicos²⁰. Y, sin embargo, no podía vivir sin sus tertulias. Las tuvo en Buenos Aires, Lisboa e incluso en Alemania. En una carta a Victoria Ocampo, en la que le está exponiendo una serie de ideas sobre la vida, de pronto, se da cuenta de que se aburre y corta por lo sano: “me aburro de escribirte todo esto cuya aclaración y concreción –únicas cosas que pueden extirparle ese aire vago, sibilino- solo larguísimas conversaciones podían traer”²¹. Si todo en la vida es discutible, el intelectual no tiene otra cosa que hacer sino discutir. Como Sócrates, Ortega agradece las objeciones, pues tanto si rebatimos las ideas de nuestros oponentes como si rebaten las nuestras, nos sentimos más cerca de la verdad (cfr. X, 97; v.t. X, 430, y VII, 437). De que Ortega era dialogante, de que escuchaba -al contrario que Unamuno, a quien sólo se podía escuchar- da fe María Zambrano²².

Fernando Vela ha escrito que Ortega “pertenece a ese linaje, muy continuado en España, de los hombres que influyen más por su palabra hablada, en la conversación, que por su palabra escrita, en el libro”, y añade: “hay en esto un rasgo muy español, quiero decir muy humano, pues el español es quien más importancia da al hombre, al hombre de alma, carne y hueso, presente y mano a mano”²³. Según José Gaos, tanto la filosofía española como el pensamiento hispanoamericano, tienen preferencia por la palabra oral frente a la escrita²⁴.

La tercera característica esencial del estilo filosófico es la utilización de la etimología como método de denominación y de investigación. Se trata del método metafórico-etimológico, otro submétodo más de la razón vital, concretamente de la razón histórica aplicada al lenguaje. El que muchas veces no se haya entendido la teoría orteguiana de la metáfora o se haya visto en ella poca precisión o escaso interés, se ha debido a que no se la ha contemplado relacionada con la etimología.

Ortega tenía una concepción naturalista del lenguaje, según la cual cada cosa tiene su nombre y nombrar es llamar: “la palabra *llama* a la cosa [...] y la cosa acude como un can” (VIII, 292). Por eso el nombre es una metáfora, porque es “anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa”, “como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas” (IX, 382).

Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que todo ha sido ya descubierto por el pueblo, incluidas las aparentemente más originales ocurrencias de los filósofos, y que todo está en el lenguaje con su nombre. Lo que ocurre es que el paso del tiempo ha borrado de nuestra memoria los significados primigenios de las palabras, ocultos bajo los múltiples significados bastardos, que a manera de óxido les ha ido superponiendo el manoseo social. La misión del filósofo será entonces redescubrir sus hallazgos en el lenguaje, devolviendo a las palabras su brillo original (cfr. II, 388; v.t. IX, 635-637). Así se podrá ver, por ejemplo, como el auténtico significado de *verdad* –que es como comenzó a llamarse la filosofía- es *alétheia*, la metáfora de correr el velo. Así, también, lo primero que hará Ortega al sacar a relucir su término clave de *circunstancia*, será establecer su etimología: “*¡Circum –stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!” (I, 319). En esta virtud reside a su juicio el buen estilo filosófico, poniendo como ejemplo de ello a Heidegger, probablemente de quien tomó la relación entre la metáfora y la etimología

²⁰ Cfr. FERNÁNDEZ, P.H., *La paradoja en Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1984, p. 168.

²¹ *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 151.

²² Cfr. ZAMORA, *op. cit.* p.305).

²³ En el “Prólogo-conversación” que antecede a *Goethe desde dentro* (IV, 393).

²⁴ Cfr. *Obras completas*, vol. VI, *op. cit.*, pp. 58-87.

A estas tres características esenciales del *genus dicendi* de la filosofía, Ortega entendía que se debían sumar otras tres, si bien ya no propias del estilo filosófico universal, sino del de nuestro tiempo posmoderno o contemporáneo en particular: 1) la claridad; 2) la utilización de géneros literarios “menores”, como el ensayo y el artículo de periódico, y 3) la cotidianidad. La filosofía posmoderna es circunstancial, lo que implica que al expresarse, hablar o escribir, ha de tenerse en cuenta al oyente o lector. En la Edad Moderna se escribía para la humanidad, cosa que a Ortega no dejaba de parecerle una ingenuidad. El hombre en general no le había sido presentado, “la involución del libro hacia el diálogo” (VIII, 18; v.t. IV, 114-115, y XII: 45) había sido su propósito. *Altruismo intelectual*, llamó Hartmann a esta actitud del filósofo español. Y a este respecto nos recuerda José Gaos – una vez más Gaos- que el pensamiento hispanoamericano es circunstancial²⁵.

Tal circunstancialidad se concreta en las tres características señaladas. Con respecto a la claridad, aquellos tiempos en que el científico tenía que apabullar al público con su verborrea, si quería que se reconociera su mérito, han pasado a mejor vida²⁶. Es cierto que la ciencia debe extremar su rigor a la hora de investigar, pero no menos cierto también es que, al exponer las investigaciones, debería hacer el esfuerzo de ser entendida. Pues “la idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta, si el que la expone la piensa antes de verdad y pone un poco de calor, un poco de entusiasmo” (XI, 301-302; v.t. VII, 280). Como ha resaltado Julián Marías, la claridad, no es mera cortesía de filósofo, sino la condición misma de la filosofía²⁷; pero quedaría más completa la observación si añadimos que la claridad “expositiva” -en la forma de “roman paladino, como suele hablar cada cual a su vecino”- es a su vez la condición misma de la filosofía circunstancial.

En segundo lugar, a Ortega le parecía impropio de nuestro tiempo el libro filosófico tradicional (cfr. I, 318). Como es sabido, jamás escribió uno, o, mejor dicho, jamás terminó uno, aparte de que la mayor parte de las veces lo que se presenta como libros, son compilaciones de artículos de periódico, transcripciones de sus clases o escritos preparatorios de sus conferencias. La especie de escrito híbrido entre el libro tradicional y el artículo periodístico que se propuso escribir cuando anunció la ‘segunda navegación’, y que sería el vehículo lingüístico de su nueva empresa, lo cierto es que no acabó de concretarse. Y, de nuevo, Gaos, recordándonos que el pensamiento hispanoamericano está volcado en ensayos y artículos de periódico²⁸.

El tercer rasgo, la cotidianidad, impregna el estilo filosófico contemporáneo de Ortega por dos razones. En primer lugar, por el hecho de que bucear en el español ordinario da a sus escritos un cierto aire de cotidianidad. Pero también por la temática de los mismos. Siempre se destaca en los estudios sobre Ortega, como uno de los rasgos más característicos de su obra, el hecho de la enorme cantidad y variedad de temas sobre los que se pronunció -hasta sobre el marco del cuadro, como se suele decir admirativamente.

Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con

²⁵ Cfr. *Obras completas*, vol. VI, *Ibid.*, pp. 58-87.

²⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, FCE, 1996, pp. 230-231.

²⁷ *Ortega. Circunstancia y vocación 2*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p.129.

²⁸ Cfr. *Obras completas*, vol VI, *op.cit.*, pp. 58-87.

su blusa se pone a torear al cornúpeto. Yo soy de por vida, ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente (VIII, 559).

Ferrater Mora ha visto muy bien que tal variedad de intereses no era “el resultado de una especie de «inestabilidad» intelectual, sino la consecuencia de una actitud metódica”²⁹. Obedecía, en efecto, al pluralismo de la posmodernidad, frente a la modernidad unitarista (III, 304). “Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida” (II: 38). Ahora bien, la realidad, desplegándose en sus múltiples y variadas figuras, abarca tanto aspectos de altos vuelos como otros más modestos y humildes. Y la fenomenología se hizo eco de ello, desplazando al neokantismo con sus solemnes y contados temas decimonónicos -ciencia, moral, arte, religión, política-:

De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor (IV, 509-510; v.t. II, 28).

No hay tema irracional por pequeño e insignificante que sea: todo rebosa sentido (cfr. V, 216; v.t. VIII, 364). Como el Manzanares, que también tiene su logos. “La mejor verdad está dicha en el eterno cuento de hadas donde una vieja mendiga hallada al borde del camino, resulta a poco que se la atienda, una gentil princesa” (X, 358).

El español era, al parecer, experto en este nuevo espíritu. Como tipo mediterráneo más puro, no había podido ocultar nunca su apego a lo trivial, a lo vulgar. Cuadros religiosos de Velázquez, donde las piezas centrales son huevos y ajos; un rector de la Universidad de Salamanca, cuya filosofía gravita en su totalidad sobre el tema de la inmortalidad, que decide no salvarse si no se salva también su perro; Azorín con su menuda temática de viejas, casinos, zaguanes y caminos polvorientos (cfr. I, 199-200). Por eso, los “experimentos de nueva España” que pretendían ser los ensayos programados en *Meditaciones del Quijote*, unos tratarían de temas notables, otros, en cambio, no pasarían de domésticos. Versarían incluso sobre el humilde tema que es para la filosofía el tema de Azorín, cuyo principal interés es la humildad de sus temas. Y es que, con la fenomenología, el pathos del Norte tiende la mano al pathos del Sur.

²⁹ Ortega y Gasset. *Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 49.