

## LA FORMA CENTAURO EN FILOSOFÍA. SOBRE LA ESCRITURA FILOSÓFICA ORTEGUIANA

*José Lasaga<sup>a</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

*Para Jorge Brioso*

¿Qué es la razón vital sino una formidable ironía metafísica?

ANTONIO REGALADO

El ensayo no quiere buscar lo eterno en lo pasajero (...) sino más bien eternizar lo pasajero.

ADORNO

En un tratado, el escritor dice todo lo que sabe; en un ensayo, todo dice lo que el escritor sabe.

JAIME A. VÉLEZ

<sup>a</sup> Profesor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en Madrid.

Correspondencia: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Paseo Senda del Rey, 7. 28040 Madrid. España.

E-mail: [jasaga@fsof.uned.es](mailto:jasaga@fsof.uned.es)



*Resumen:* Propongo la expresión “forma-centauro” para caracterizar la escritura orteguiana porque en ella predominó el ensayo, pero este tuvo desde el principio la pretensión de pensar filosófica, es decir, sistemáticamente. Por tanto este escrito se ocupa de reflexionar sobre la polémica del ensayo filosófico, polémica que viene de lejos (Lukács, Adorno), recuperada en la filosofía hispánica (Gaos, Nicol). Concluyo con un análisis sobre el específico *genus dicendi* que aportó Ortega a la filosofía del siglo XX y su propuesta de un sistema abierto.

*Palabras clave:* ensayo, sistema, estilo, espectador.

*Abstract:* I suggest the expression ‘centaur-form’ in order to characterize Ortega’s writing, because although the essay was his prevailing style, he had always the aspiration to think philosophically, i.e. systematically. Therefore, this paper is focused on the controversy about the philosophical essay. This controversy has a long history (Lukács, Adorno), and it is picked up again by Hispanic philosophy (Gaos, Nicol). I conclude with an analysis of the specific *genus dicendi* provided by Ortega to the 20th century philosophy and his proposal of an open system.

*Keywords:* essay, system, style, spectator.

## §1. INTRODUCCIÓN

Es de sobra conocido que Ortega comenzó a publicar muy joven. Cuando tenía 19 años apareció en *El Faro de Vigo* un primer artículo titulado “Glosa. A Ramón del Valle-Inclán” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 3)<sup>1</sup>. Probablemente sea menos notoria la imagen de un muchacho muy joven, aunque con un proyecto de vida perfectamente definido, que escribe y rompe cuartillas sin parar en la soledad de un cuarto alquilado en una ciudad de Alemania<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Todas las citas de Ortega se referencian a continuación de su texto. El número romano indica el volumen y el árabe, precedido de dos puntos, la página según la edición mencionada en la bibliografía.

<sup>2</sup> En carta a su padre, fechada en Leipzig el 18 de octubre de 1905: “Haciendo balance de este tiempo transcurrido me encuentro con que no he desaprovechado el tiempo: he aprendido alemán,



Dos son las funciones de la escritura orteguiana en razón de sus despliegues biográficos; y parecen contrapuestas. A un lado, la del periodista y en cierto modo político, que viene a coincidir con la del catedrático de Metafísica desde 1910, profesor-divulgador que cumple una función social. Al otro, la del filósofo.

La primera estaría dominada por la retórica: el arte de decir bien lo que ya está ahí y es común a la opinión pública, que no gusta de sorpresas. Sus valores son la eficacia comunicativa, la claridad, la corrección, la ocurrencia o la sorpresa y el humor, incluso la belleza expresiva.

El decir filosófico tiene que presentar lo que aún no está porque permanece oculto, dimensión nueva de lo real que el filósofo entrevé en su meditación: (enunciar sin reglas y forzando a las palabras a “decir” cosas inusuales –literalmente). Sus valores: la verdad (fidelidad a lo que hay) y el rigor lógico (fidelidad a los principios, coherencia, consistencia, etc.). El filósofo, al deberse a la verdad, no puede hacer cálculos para convencer o atraerse a un público. Tomadas en absoluto, las dos funciones, tal y como acabamos de describirlas, resultan ser incompatibles. Sin embargo, en el siglo XX surgió la figura medianera del intelectual –entre el profesor (o el hombre de ciencia, de pensamiento, de religión, en fin, el artista) y el periodista (o el político profesional)– para aunar las dos en una única función pública, aun cuando los canales por los que discurría fueran diferentes, el periódico y el mitin a un lado; y la cátedra o el gabinete de investigación, en su caso, el escritorio, al otro.

Ortega fue un caso claro de intelectual que, consciente de la dualidad de actividades, busca un estilo que aúne el rigor del mensaje con una retórica eficaz en la comunicación. Su autodefinición como “profesor de filosofía *in partibus infidelium*” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 747) (literalmente, ‘en tierra de infieles’) contenía el implícito de que en España no había ciencia ni moral pública –las dos contribuciones que la filosofía había aportado a las grandes naciones europeas desde el XVIII y que se supone es lo que el intelectual debía enseñar a sus ciudadanos–. Lo más necesario era combinar la precisión, el rigor, la veracidad, la responsabilidad en la esfera pública que la ciencia (en el sentido que Ortega daba

he echado unas medias suelas al latín y al griego, he puesto algunos jalones en el estudio de la Historia Moderna alemana (...); me he metido considerables volúmenes acerca del clasicismo español: he escrito, en fin, unas ¡2000! cuartillas completamente inútiles y creo que por valor de otro tanto en cartas” (Ortega y Gasset, 1991: 200).



al término en la década del diez<sup>3</sup>) generaba, con la divulgación masiva de esos mismos ideales en un lenguaje que se aproximara al que el público lector estaba dispuesto a escuchar. Veremos a continuación que, desde muy pronto, condicionó su escritura a la situación cultural en que se encontraban sus receptores, los españoles, que leían básicamente periódicos.

Ortega sintió desde muy joven una especie de patriotismo que hoy nos resulta difícil de comprender pero que aparece con fuerza innegable en sus escritos, incluso en los no destinados a ser conocidos públicamente, como eran las cartas de juventud que escribió a su novia y luego mujer, Rosa Spottorno, y a algunos amigos íntimos. Así, comenta a su novia:

Estos días pienso mucho en los problemas españoles; cada vez me convenzo más de que nuestra salvación tiene que estar en una fórmula cultural que sea a un mismo tiempo política y asimismo estética; una labor científica aislada no tiene, por desgracia sentido en un estado tan vil de espíritu como el nuestro (Ortega y Gasset, 1991: 570).

La necesidad de reformar España parecía condicionar su vocación de *sabio*, de hombre dedicado a los libros y la meditación y en tal sentido había escrito a Rosa:

Hay en mí una lucha que ahora comienza y Dios sabe lo que me durará referente a mi porvenir; es el problema siguiente: debo tomar la vía sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra (Ortega y Gasset, 1991: 454).

Parece que el sino de Ortega iba a ser el de arrastrar las dos inclinaciones: una, la de *sabio*, por responder a una necesidad íntima; la otra por serle una exigencia que le llegaba de su mundo o circunstancia, esa mitad del ser constituyente de nuestra vida, junto con el yo-intimidad, como teorizará más tarde. En una carta

<sup>3</sup> La ciencia que Ortega echaba de menos era nada menos que “la única garantía de supervivencia moral y material en Europa”. Y entendía por ciencia la filosofía moderna, especialmente la alemana, que, no se olvide, había sido pensada como una crítica de la filosofía a partir del modelo de las ciencias físico-matemáticas. El hecho diferencial con Europa era que en las bibliotecas de Madrid no estaban las obras de Fichte, o las de Harnack o Brugmann. La ciencia no era civilización ni medios de producción sino método científico, laboratorios y bibliotecas. Cf. Ortega y Gasset (2004-2010, I: 189-191).



a Joaquín Costa, reformista consagrado y cargado de prestigio, le escribe Ortega con franqueza:

Lo que no quisiera es que pensara Vd. que soy ni un político ni un literato. Si hago lo uno con lo otro es porque creo que son política y literatura las únicas facetas sensibles que quedan a nuestra raza. (...) Y para confesarle toda la verdad, me sobra convicción de que la acción que más necesaria es a España –no tanto en el orden del tiempo como en el del significado– es la acción especulativa (Ortega y Gasset, 1991: 674-675).

La forma de ensayo filosófico elegida para su primer libro, aparecido casi diez años después de la misiva a Costa respondía pues a esa necesidad sentida desde su primer viaje a Alemania; a saber que la filosofía y la ciencia que fue a aprender debían ser un instrumento al servicio de una reconstitución de la “civilización española” que Ortega creía que podía ejecutarse gracias a un libro.

La forma de asumir su responsabilidad para con su nación consistió en hacerse filósofo no para sentar cátedra sino para reformar la mentalidad y la cultura de sus conciudadanos, esforzándose por devolverlos al lugar histórico que no debieron abandonar y que Ortega denominaba “Europa”. Escritor, filósofo, intelectual son en su biografía términos intercambiables que remiten a una especie de sacerdocio en el que el uso de la palabra veraz tiene poderes de “salvación”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Sé que puede sonar excesivamente *venerativa* esta interpretación del estilo de Ortega, de su ensayismo, en suma, como un *sacrificio* (o, más sencillamente, un *reconocimiento*) a su circunstancia española. El caso es que Ortega pensó la conexión entre estilo y circunstancia y terminó por convertirla en una de las claves de su filosofía: “El realismo está agotado. Por otra parte no es posible seriamente una regresión tras él. Yo no veo otra salida que dar un paso más en el sentido realista, a saber: que el tema sea no la realidad sino una realidad. Por ejemplo, lo que es España hoy y un sujeto –yo, por ejemplo– en España hoy. Se entiende esto en cuanto tema estético no ideológico (aun cuando lo ideológico tiene que ser un factor). Lo individual-histórico de este tema permite que la obra aspire a la forma: su absoluta actualidad permite conservar todo el realismo. En suma: tengo que atarme a España” (Ortega y Gasset, 1992: 51-52). La decisión de someterse aparentemente al estilo de la época, el realismo, no permite ni la mirada atrás de la nostalgia por la cultura en gran estilo ni el abandono nihilista a la destrucción de las formas. Pero se somete para comprenderlo y trascenderlo en razón de la meta que persigue, a saber, la regeneración de España. Es en este complejo –la búsqueda de un estilo cuya inspiración se espera de la época, pero con idea de renovarlo de cara al futuro– donde aparece la genuina inspiración filosófica, casi como un resultado no buscado. La vida como tema filosófico estaba descubierta desde mediados del XIX, pero siempre como vida “en general”, fundamento de



No se trata aquí de juzgar lo idealizante, desproporcionado y, a la luz de acontecimientos posteriores, equivocado de la aspiración orteguiana de que un libro pudiera provocar la renovación de la cultura y con ella el cuerpo histórico de su nación, sino de que puso manos a la obra y el intento condicionó su escritura en esa mixtura de brillante estilo literario, preocupación por comunicar ideas renovadoras en el orden de lo social y contenido filosófico, pensado con toda exigencia y rigor, aun cuando al entrar en combinación con los ingredientes anteriores quedara si no dañado, sí edulcorado.

En un texto autobiográfico escrito en un momento muy especial de su vida, cuando salía del fiasco de la política en 1932, después de decir directamente y sin circunloquios el fondo de su ser: “mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas” y de a qué misión lo condujo: “toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España” (Ortega y Gasset, 2004-2010, V: 96), expone *cómo* la llevó a cabo:

En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne (...). He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello (Ortega y Gasset, 2004-2010, V: 98).

Pero no está dicho que el intelectual que sirve a dos causas, los ideales de la filosofía y la eficacia de la política, consiga armonizarlas. Quizá Ortega vivió la experiencia como equilibrio inestable, en movimiento, que amenaza con romperse en los extremos: el extremo de la utilidad que puede conducir, por el camino más corto, desde el aderezo en la forma de presentar el hecho a la mentira o la ocultación; y el extremo de la veracidad sin mañas a que se debe el hombre de espíritu. Ortega vivió esta tensión en carne propia, en la medida en que intentó servir a dos señores: intervino en política para reformar las situaciones de injusticia que percibía en su país, pero quiso hacerlo desde la teoría, pues el análisis *intelectual*

realidades, fenómeno cósmico. Es el paso a “mi vida”, entendida como un sujeto viviente en su aquí y ahora, confrontado con su circunstancia lo que supone una innovación, el descubrimiento de un motivo teórico que no había existido para la filosofía: “lo individual-histórico...” como objeto de un ensayo de pensamiento.



del que parte Ortega para su actividad política es que el problema histórico de España reside en un déficit de ciencia, esto es, una carencia de Ilustración, tal y como este ideal de civilización se había concebido en la Francia de los enciclopedistas y en la Alemania de Kant y Fichte. Veremos más adelante algunos episodios en los que se sustancia la tensión mencionada entre política y filosofía, divulgar, seducir, convencer, manipular, criticar, en fin, pensar. Pero que el estilo de la escritura orteguiana estuvo condicionado durante largos periodos por su búsqueda de mediación entre lo filosófico y lo pedagógico-político se me antoja casi una evidencia. La prosa de Ortega buscó siempre llegar al lector, contar con él. Es inseparable de un componente de “pedagogía social” que es, al fin y al cabo, la manera específica en que entendió y practicó la política casi sin excepción. Y, no obstante, lo transmitido tenía pretensión de necesidad, esto es, de verdad asentada en hechos naturales o históricos. Había que seducir al lector, pero había que seducirlo, estrictamente, con la verdad. Precisamente por ello, la actividad pública de Ortega está llena de entradas y salidas de la esfera pública, es decir, de malentendidos y fracasos<sup>5</sup>. La pauta de dichas oscilaciones la describió en uno de sus primeros ensayos del *Espectador*:

<sup>5</sup> El primer fiasco se produce con la autodisolución de la Liga de Acción Política Española, a pesar del éxito de la conferencia “Vieja y nueva política”. El segundo en 1915: ruptura con el Partido Reformista de Melquiades Álvarez, por haber entrado en negociaciones con uno de los partidos del “turno”, y su dimisión del semanario *España*, creado para ser el soporte del proyecto regeneracionista a que había convocado a su generación. Después intervendrá cuando crea que hay alguna ocasión objetiva, propiciada por los acontecimientos. Regresa a la política en 1917 en el marco de la crisis institucional provocada por el pronunciamiento de las Juntas de Defensa con el famoso artículo “Bajo el arco en ruina”, cuya publicación le obliga a abandonar *El Imparcial*, el diario en el que había escrito desde su adolescencia. Pérdida y ganancia: se decide a colaborar con el empresario Nicolás M. Urgoiti en la fundación de *El Sol*. Entre 1917 y 1922, su actividad en el campo del periodismo político es muy notable. Con la dictadura de Primo de Rivera, Ortega se retira a la filosofía por segunda vez. Regresa con la caída de la dictadura, por tercera y última vez: funda con sus amigos Gregorio Marañón y Pérez de Ayala una “Agrupación al Servicio de la República”, cuyo único punto programático era contribuir a instaurar la república en España; y cuando esta llega sorprendiendo a todos, escribe prácticamente a diario sobre el curso de los acontecimientos y participa como parlamentario en la redacción de la constitución de la Segunda República. Su última intervención en las Cortes fue en el debate sobre el Estatuto catalán, en el que Azaña defendió la ponencia del Gobierno. Se retira definitivamente cuando disuelve el mencionado grupo en el verano de 1932. La impresión que deja esta quebrada relación con la política no es la de responder a una neta vocación hacia el poder público como cree Gaos (2013: 196 y ss.) primero y después otros. Sino la de responder a una exigencia moral en el sentido que Ortega da siempre al término *vital*, exigencia de “salvar la circunstancia”. De ahí que su acción política fuera



La vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ello con mayor violencia. *Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación* (Ortega y Gasset, 2004-2010, II: 159).

Pero la acotación no siempre era posible y las preocupaciones prácticas invadían las reflexiones estrictamente teóricas, y viceversa, contaminándose mutuamente<sup>6</sup>. Como cuando en la polémica con Maeztu, criticaba su forma de argumentar, echándole en cara que “este método literario sí que hace daño a España” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 199); o cuando en la “Meditación preliminar” (de *Meditaciones del Quijote*, al llegar al momento más rigurosamente teórico de la exposición, la doctrina del concepto, decide iniciar el párrafo con la siguiente advertencia:

Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 783).

Si, llegados a este punto, nos preguntamos si esta dualidad de quehaceres condicionó el estilo de pensar orteguiano, la respuesta es que sí. Tenemos una prueba clara en el hecho de que, a pesar de que fatigó constantemente el género del ensayo, nunca renunció a la aspiración de presentar su pensamiento de forma sistemática y de escribir los libros que la contuvieran. Esta aspiración, nunca alcanza-

siempre ocasional. Cuando se cerraban las puertas o pasaba la oportunidad, se volvía a casa, es decir, a la filosofía. No practicó ni el voluntarismo ni la queja ni la espera ni el acecho, es decir, que no hizo política a la manera convencional. Para las trayectorias de Ortega como hombre público, la más completa crónica en Redondo (1970); para la actuación política de Ortega durante la república, Márquez (2003); para otras valoraciones de Ortega como *volcado* a la política, Elorza (1984). Un punto de vista intermedio que subraya los vaivenes de la *teoría* a la *praxis*, en Cacho Viu (2000).

<sup>6</sup> Dos ejemplos, de los muchos que se podrían espigar, sobre cómo Ortega tenía que trazar una y otra vez la frontera entre ambos reinos, señal de que en la realidad de su vida se le mezclaban: en el escueto “Propósito” que antepuso al primer número de *Revista de Occidente* afirmó que nacía “de espaldas a toda política” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III: 529). Y en un artículo de 1922, después de la larga temporada de dedicación a la política, de la que había vuelto a ocuparse en 1917, escribe: “Mas para que el intelectual llegue a ejercer ese influjo sobre los destinos de España es la primera condición que no se lo proponga (...) La intelectualidad, por su propia esencia, no tolera ser puesta al servicio de nada, así sea la más alta cosa del mundo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III: 384).





da, es lo que algunos de sus críticos le reprocharán. Debería haberse contentado con su papel de brillante ensayista y no aspirar a lo que ni era ni podía llegar a ser. Pero es posible, y más adelante intentaremos decir algo al respecto, que exista alguna forma de conciliar la forma “ensayo” con el fondo “sistema de filosofía”, independientemente de que se escribieran o no determinados “mamotretos”. Por de pronto, la concepción del ensayo, que expone en el prólogo de *Meditaciones*, presume que es una forma de presentar la ciencia y no su alternativa, o su variante degradada: “el ensayo es la ciencia menos la prueba explícita” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 753). Otra cosa es qué tipo de ciencia era la que andaba buscando Ortega, consciente al mismo tiempo de su necesidad para España y de la crisis de fundamentos que estaba llegando a esa misma ciencia “moderna”.

## §2. ¿ESCRIBIÓ LIBROS ORTEGA?

¿Qué libros, propiamente dichos, escribió y publicó Ortega? La respuesta dependerá del alcance que demos a la expresión “propiamente dicho”. ¿Cuál es la diferencia entre un libro y un volumen? Querríamos indicar que el libro tiene un argumento central, un asunto, mientras que el volumen es un objeto de papel que unifica una multiplicidad de textos. *Meditaciones del Quijote* sería un libro, mientras que *Personas, obras, cosas* (1916) es una colección de ensayos que recoge la publicación orteguiana en periódicos y revistas entre 1904 y 1912.

En este sentido preciso que damos a la cosa *libro*, la lista de los publicados por Ortega es sorprendentemente corta. Además del citado *Meditaciones*, tenemos *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1930) y *En torno a Galileo*, curso dictado en 1933 que espera a ver la luz en 1947. No publicó *¿Qué es filosofía?*, ni *La idea de principio en Leibniz*, ni *El hombre y la gente*; tampoco otros, como *Unas lecciones de metafísica* u *Origen y epílogo de la filosofía*, cursos y ensayos que estaban muy elaborados. Predomina el estilo de publicación que consiste en recopilar “ensayos de varia lección”, fórmula a la que recurre, después de la primera compilación, ya mencionada, en *Espíritu de la letra* (1927), *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), *Ideas y creencias* (1940) y *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942). En un lugar intermedio quedan algunos libros que tienen clara unidad temática, pero que son el resultado de unir ensayos escritos en distintas fechas. Los ejemplos más claros son *La deshumaniza-*



*ción del arte y Ensayo sobre la novela* (1925), *Estudios sobre el amor* (1939) y *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950). A estas recopilaciones con clara unidad temática hay que añadir los libros políticos que edita Ortega, reuniendo series de artículos aparecidos en los diarios, al calor de los debates públicos o de sus intervenciones parlamentarias, en el año escaso, 1931, en que fue diputado a Cortes constituyentes. Me refiero a *La redención de las provincias* y *Rectificación de la república*, aparecidos ambos en 1932.

El ideal de Ortega en cuanto a forma de publicación sería probablemente la que inventó para *El Espectador*: una recopilación estructurada de trabajos en marcha, no definitivos, como la vida misma: urgencia, provisionalidad, contingencia, gusto por el carácter circunstancial y experimental de la escritura son los rasgos que delata esta preferencia; movimiento perpetuo en que la escritura imita a la vida moderna en su fluir<sup>7</sup>. La identificación de Ortega con la modernidad estética en los años veinte, a la que sin embargo criticó a fondo<sup>8</sup>, es manifiesta en los primeros “Espectadores”, en donde reina una curiosa mezcla de anarquía liberal (en los temas) y clasicismo (en su tratamiento). La escritura orteguiana busca siempre un pacto entre la cultura, que es recuerdo y conservación, y el programa de invención que está inscrito en la entraña del ingrediente “yo” de la vida humana.

Que Ortega tenía algún problema con los libros, en el sentido más exigente del término, es claro<sup>9</sup>. Basta con recordar la cantidad de veces que prometió, incluso anunció por escrito, que estaba a punto de publicar dos gruesos mamotre-

<sup>7</sup> No creo exagerar al asociar el “modo de pensar” que pone en marcha Ortega en los “ensayos” del *Espectador* con la definición de modernidad que diera Baudelaire en su famoso y citado texto “El pintor de la vida moderna”: “... lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable” (Baudelaire, 1963: 677-678).

<sup>8</sup> Me refiero a *La deshumanización del arte* que, lejos de preconizar un arte “deshumanizado”, se limita a criticar el arte burgués-romántico de la segunda mitad del XIX y a saludar, con expectación y cautela, después de analizado, al “arte nuevo”, al que Ortega nunca llamó “de vanguardia”. En los últimos párrafos del ensayo leemos: “Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender... Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena, y yo ando muy cerca de pensar lo mismo...” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III: 876-877).

<sup>9</sup> No estoy de acuerdo con la opinión, a mi juicio, exagerada de Marías cuando afirma: “¿Cómo son los libros de Ortega? En rigor, habría que decir que nunca escribió uno” (Marías, 1973: 85). Un par de párrafos después justifica su tesis con el siguiente argumento: “Escribir un libro requiere un temple un poco más ascético que el de Ortega, no pedir tanto a la inspiración, ser capaz de escribir



tos, uno de filosofía, *Aurora de la razón histórica*, y otro de sociología, *El hombre y la gente*. Hay un cierto misterio en torno a estos no-libros. María Zambrano<sup>10</sup> afirma haber visto el primero “en capillas”, probablemente en su despacho de *Revista de Occidente*. El segundo estaba terminado y casi preparado para su edición cuando murió Ortega.

Parte del misterio puede haber sido dilucidado por el autor en sus reflexiones sobre qué es un libro. En *Misión del bibliotecario*, afirma que un libro es un decir escrito, pero un decir ejemplar. Por lo primero, Ortega coincide con Goethe en que la palabra escrita es siempre el subrogado, el doble, de la hablada. Pero “decir ejemplar” es un imposible, como es imposible leer: “El libro, al conservar solo las palabras, conserva solo la ceniza del efectivo pensamiento” (Ortega y Gasset, 2004-2010, V: 370). Ese “solo conserva” remite a lo que se pierde en el trasvase a la escritura. Según Ortega se pierden dos cosas: la carne, la expresión corporal que es decisiva en el acto de decir y, lo que es más importante, la situación vital en que se encuentran los dialogantes: el aquí y ahora de sus respectivas vidas. Es posible que este énfasis en que el decir siempre es concreto, circunstancial, situado en un aquí y un ahora, se halle en el origen del gusto de Ortega por las tertulias.

Pero ahí están, como un contrapunto irónico, los doce volúmenes de la edición de obras completas que puso en marcha el propio Ortega con ayuda de su hijo José y que culminó Garagorri en 1983, que ahora son diez, en la nueva edición, pero con más páginas y palabras. Parece que Ortega escribió bastante; desde luego, mucho más de lo que publicó<sup>11</sup>. Esto es una paradoja, a la que podríamos llamar la “paradoja de Platón”. Fue este gran filósofo el primero que criticó y

sin plena ilusión, cruzando acaso estepas pedregosas” (Marías, 1973: 86). No deja de ser curiosa la frecuencia con que se repite la crítica a la ausencia de ascetismo de Ortega a la hora de escribir.

<sup>10</sup> “Se sentía alboreando la ‘Aurora de la razón histórica’, como rezaba el título de aquel su libro que vi en capillas en el año 1933, si la memoria no me engaña en la exactitud de la fecha” (Zambrano, 1997: 17). Cf. también Zambrano (2011: 127). Y Gaos recuerda: “Hacia 1936 andaba por el local de la «Revista de Occidente» una copia a máquina de una *Aurora de la razón histórica*, que entonces se componía de cuatro grandes estudios relacionados entre sí, y un modelo de portada en letras de dos colores para el volumen tan próximo, pues, a la publicación” (Gaos, 2013: 132).

<sup>11</sup> En la nueva edición de *Obras completas*, que separa rigurosamente lo inédito de lo édito, la parte publicada –en libro, folleto o periódico– abarca los primeros seis volúmenes y la que apareció en letra impresa tras la muerte del autor o seguía sin publicar, cuatro.



rechazó el libro<sup>12</sup> (al mismo tiempo que no solo los escribió de forma sistemática sino que creó una especie de industria editorial, organizando en la Academia un taller de copias<sup>13</sup>).

Ortega, al reflexionar sobre esta aparente contradicción, señala que la escritura es conveniente para ciertas formas de decir, precisamente las formas que llamaron los griegos “teoría”:

la relativa impersonalidad (...) del decir que es la palabra escrita, al mismo tiempo que espectraliza la elocución, le proporciona una distancia y anonimato, una “objetividad” que son imprescindibles para transmitir, por ejemplo, teorías (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 743).

A la teoría le convendría, según lo dicho, un cierto “mal estilo”. De ahí que Ortega concluyera que Platón era demasiado buen escritor para tener, además, buen estilo filosófico. En cualquier caso, la pregunta sobre si hay un género específico para escribir filosofía, esto es, teoría, no se la dejó de hacer. Su respuesta es que un somero examen a las grandes obras de la historia de la filosofía no revela ninguna “forma de decir” dominante. El tratado sistemático del idealismo alemán y el ensayo eran dos maneras, entre otras, como el diálogo o el curso (notas de trabajo y apuntes organizados en un todo). Pero el ensayo no escapó nunca a la sospecha de ser una forma espuria para la filosofía académica<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> “Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no” (Platón, 1986, 275d: 405-406).

<sup>13</sup> “Platón es el primer autor que «hace» libros, de quien se esperan libros. Hasta el punto de que en la misma Academia se estableció una «imprenta», quiero decir, un taller de copistas para publicar las obras que iba aquel produciendo”. Ortega cita como autoridad el *Platón* de Wilamowitz Moellendorf (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 742, nota 2).

<sup>14</sup> “A pesar del resurgimiento del término en los últimos tiempos el ensayo sigue conservando para el público un cierto carácter de obra provisional, y su autor, de escritor aficionado. A un buen ensayista filosófico, al lado de un filósofo, se lo considera como un mero divulgador de opiniones, así el filósofo se muestre incapaz de juntar correctamente dos palabras” (Vélez, 2000: 44).



## §3. ¿QUÉ COSA ES UN ENSAYO?

La cuestión de la definición del ensayo *moderno* ha sido muy discutida, tanto que quizá sea muy difícil llegar a una definición convergente. La que probablemente resulta más satisfactoria, al menos en el sentido de tener menos detractores, es la que afirma que ensayo es cualquier escrito que se parezca a lo que hizo Montaigne bajo el nombre de *Essais*. Esta propuesta se basa en el hecho de que un número muy elevado de tratadistas de la cosa *ensayo* se apoya en las reflexiones y descripciones que Montaigne, consciente de la novedad de su escritura, introducía para justificarse ante el lector<sup>15</sup>. Este dato nos proporciona uno de los rasgos más conspicuos del ensayo: que su autor se dirige a alguien en concreto, que quiere contar con el lector. Los autores que ensayan la definición de ensayo suelen recurrir el expediente de acumular calificativos, algunos de ellos, defectivos, esto es, que nos dicen antes qué no es un ensayo, por ejemplo ciencia o un tratamiento amplio de un asunto. Así, el ensayo, además de indefinible y dialogante, es subjetivo, íntimo, incompleto en el análisis de sus temas, experimental, irónico, auto-crítico, más intuitivo que lógico, creativo y siempre *perspectivista* porque expresa un punto de vista personal y un juicio sobre aquello de que se trate.

Otro camino de aproximación a una definición consiste en concebir el ensayo como un género híbrido. El pluralismo y la diversidad de formas propias del ensayo pueden ordenarse, si lo imaginamos situado en un punto del espacio literario cuyos “límites geográficos” serían: al norte la poesía y la novela, al sur el sistema filosófico; al este el tratado o la monografía y al oeste el artículo de prensa o la nota ocasional.

En el eje vertical norte/sur se opone la creatividad y autonomía imaginativa del poeta a la exigencia de rigor y orden conceptual del filósofo sistemático<sup>16</sup>;

<sup>15</sup> Dos ejemplos, uno clásico en el famoso ensayo “Sobre la esencia del ensayo...” (Lukács, 1911: 50); y otro reciente: “En los *Ensayos*, el habitante de la torre de la colina de Dordoña se declara ‘discípulo del azar’, queriendo decir con esto que a lo único que se sujeta el ensayo es a lo inmanente, a la contingencia de su propio desarrollo. Martínez Estrada lo parafrasea y escribe sugestivamente así: el ensayo es esa aventura, ese recorrido en que ‘la búsqueda misma crea la materia del hallazgo’” (Amara, 2012).

<sup>16</sup> José E. Clemente, a quien seguimos en estas reflexiones, escribe: “El poeta es el creador nato (...) El ensayista no avanza tanto; emplea el tono convencional de la poesía, pero comparte su trabajo



en el eje horizontal este/oeste se opondría la erudición y la prueba, también la objetividad, características de la ciencia, al perspectivismo y ocasionalismo inclinados a la subjetividad, de quien escribe reaccionando al acontecimiento de la jornada<sup>17</sup>. El ensayo es al tiempo que híbrido un género fronterizo: entre la conversación y el monólogo, el fragmento y el tratado.

Se ha dicho que el ensayista no crea en el sentido más poderoso del término. No crea como Dante el infierno, Cervantes a Don Quijote y su paisaje manchego, Newton la interpretación del universo, que contiene sus *Principia*, o *Las flores del mal* la objetivación de la soledad y melancolía del hombre moderno. Pero también es que, siendo el ensayo un discurso de segundo orden que presume las realidades culturales que contienen creaciones genuinas y se ocupa de ellas, no es un género parásito. El ensayo a diferencia del comentario no es meramente didáctico sino que crea sentidos nuevos en la realidad, sea en la cultural o en la natural, y entonces se puede hablar de creaciones genuinas, aunque no lleguen a tener la independencia de la producción poética<sup>18</sup>. Un ejemplo de lo que queremos decir es lo que Unamuno consigue hacer con el universo de la novela cervantina, devolviendo a Don Quijote a una vida metafísica radicalmente nueva.

con autores adelantados en iguales meditaciones, a los que debe considerar. Es decir, desplaza su originalidad sobre los rieles de una bibliografía precedente” (Gómez-Martínez, 1981: 107). En el mismo sentido Picón-Salas: “La función del ensayista (...) parece conciliar la poesía y la filosofía, tiende un extraño puente entre el mundo de las imágenes y el de los conceptos, previene un poco al hombre entre las oscuras vueltas del laberinto y quiere ayudarle a buscar el agujero de salida” (Gómez-Martínez, 1981: 138).

<sup>17</sup> Clemente: “La claridad es el método del ensayo. (...) Si quiere prescindir del rastreo de citas, notas, fichas bibliográficas, delicias de la crítica. En todos los casos, las menciones eruditas son marginales, auxiliares de la idea central, que siempre es propia. Por último, el estilo del ensayo permite mayor elasticidad que el filosófico, al no dirigirse a un público especializado...” (Gómez-Martínez, 1981: 109). Estas descripciones encajan bien en el tipo del ensayo orteguiano, a quien Clemente conoce bien. Pocas líneas después, reflexionando sobre la digresión como característica del ensayo, escribe: “La digresión es un aporte móvil en el plan de la redacción”. Y añade: “Ortega llega a abusar de ella; por momentos dan ganas de atarlo al papel para que deje de correr tras de todas las ideas que se le cruzan en el párrafo. Don Juan de la digresión” (*Ibid.*) No es el único en quejarse.

<sup>18</sup> “El ensayista no ‘crea’. Su misma existencia depende de un ‘algo’ ya creado...” (Gómez-Martínez, 1981: 36). Pero, en sentido contrario, Guillermo Díaz-Plaja: “El ensayo es un síntoma inequívoco de madurez. El ensayista, en efecto, se produce cuando la etapa de adquisición de noticias deja paso a una elaboración personal de las mismas (...) El ensayo no puede quedarse en un juego superficial. Se le exige hondura, penetración, novedad de perspectiva” (Gómez-Martínez, 1981: 111-112).



Lo mismo puede decirse del objeto “España” en Ganivet o en Julián Marías<sup>19</sup>, o de las “masas” o “el arte deshumanizado” de las vanguardias históricas de Ortega. Son ejemplos de ensayos eminentes pero también de creaciones de sentido, interpretaciones de lo real, para lo que el ensayo es un género especialmente adecuado y en donde el punto de vista subjetivo sobre las cosas, de las que su autor es perfectamente consciente, se convierte en la condición necesaria, no también suficiente, del descubrimiento de alguna verdad “objetiva”, esto es, de valor universal compartible. En cualquier caso, la mejor definición que he encontrado es la de Musil: el ensayo aspira al “máximo rigor posible en un terreno en el que no se puede trabajar con precisión” (Musil, 1992: 342).

#### §4. LA POLÉMICA SOBRE EL ENSAYO FILOSÓFICO

Un poco antes de que Ortega decidiera servirse de la forma ensayo –aunque prefiriera llamarla “meditaciones”– para ofrecer sus primeras intuiciones filosóficas, Lukács (1911) publicaba, en su introducción a *El alma y las formas* una teoría del ensayo como un género diferenciado de la filosofía aunque referido a ella. En “Sobre la esencia y forma del ensayo (Carta a Leo Popper)” Lukács presenta el ensayo como una forma autónoma situada en el campo de los “estudios histórico-literarios”, pero vinculado a la forma estética antes que al concepto. Se plantea –y este parece ser el motivo de su reflexión sobre el ensayo– si los que reúne en su libro pueden llegar a una “forma nueva y propia y si ese principio es el mismo en todos ellos”. Lo que le preocupa y lo que va a determinar la valoración final que hará del ensayo está implícito en la siguiente pregunta: “¿Qué es esa unidad, supuesto que exista?” (Lukács, 2013: 45) en los escritos de esta categoría, es decir, en los ensayos. No puedo detenerme a desplegar los argumentos que conducen a Lukács hacia su conclusión escéptica sobre el valor filosófico del ensayo –que es lo que aquí me ocupa–. El más grande ensayista, Platón –según la sorprendente aseveración de Lukács–, no habría tenido descendientes dignos de su perfección y así el ensayo, especialmente al llegar la modernidad, resultó “demasiado intelectual y poliforme” como para encontrar su propia forma; solo se plantea pro-

<sup>19</sup> Cf. Marías (2005).



blemas conceptuales con “ocasión” de una realidad individual y concreta<sup>20</sup>. Da la impresión de que Lukács no se siente tan cómodo como su maestro Simmel ante un espíritu moderno que se rinde a la multiplicidad, fugacidad y contingencia de la vida, lo que solo podría captar alguien que ensaya... Pero su ensayo sobre el ensayo termina con su auto-condena en nombre del sistema:

El ensayista puede contraponer tranquila y orgullosamente su creación fragmentaria a las pequeñas perfecciones de la exactitud científica y de la fresca impresiónista; pero su más pura consecución, su creación más fuerte resulta sin fuerza alguna cuando llega la estética en grande (Lukács, 2013: 60).

Y añade que los resultados del ensayo, sus juicios, por atinados que sean, “no se pueden ya justificar por sí mismos ante la posibilidad de un sistema. Aquí el ensayo parece de verdad y totalmente solo precursor y no se le puede encontrar ningún valor sustantivo” (*Ibid.*)

¿En nombre de qué esperanza o de qué nostalgia, habida cuenta de la fecha en que escribe, condena Lukács el ensayo? Conociendo su trayectoria posterior podemos aventurar que la nostalgia se llama Hegel y la esperanza el “sistema” de la revolución de acuerdo al “método” marxista-leninista<sup>21</sup>.

Cuando más tarde Adorno critique al escritor húngaro por no haber reconocido la aptitud del ensayo para hacer filosofía<sup>22</sup>, no le faltará razón al detectar en

<sup>20</sup> “El ensayo moderno ha perdido el trasfondo vital que dio su fuerza a Platón y a los místicos, y tampoco cuenta ya con la fe ingenua en el valor del libro y de lo que haya que decir al respecto” (Lukács, 2013: 58). Lucien Goldmann subraya el carácter intermediario del ensayo, entre la filosofía y el arte, con predominio de este polo en su forma de proceder: “En cuanto al ensayo es una forma autónoma intermediaria. Obra conceptual como la filosofía, no puede plantear problemas conceptuales (pues no conoce sino problemas y jamás respuestas categóricas) sino en ‘ocasión’ de una realidad individual y concreta; y como los problemas conceptuales no pueden ser planteados sino a partir de la maraña compleja e inextricable de la vida cotidiana, el ensayista debe hacerlo en ocasión de esos aspectos privilegiados de esa vida que son las ‘formas’” (Goldmann, 1971: 181-182). En realidad, Goldmann va más lejos que Lukács en su defensa del ensayo.

<sup>21</sup> En el prólogo a la edición de *El alma y las formas*, observa el editor, Antonio Lastra, que el libro en cuestión “quedaría así, en vísperas de la conversión al comunismo de Lukács, como un gran ensayo de lectura provisional en el que el ensayista se presentaba a sí mismo a la espera de otras lecturas (...) y [a la espera] de su conversión en filósofo” (Lukács, 2013: 17).

<sup>22</sup> Su elogio del ensayo se basa precisamente “en su capacidad para hacer hablar a todos los elementos del objeto juntos”. Y añade: “Esta asemeja el ensayo a una autonomía estética a la que fácilmente se





la condena que Lukács dicta sobre sus propios ensayos una actitud que revela una cierta falta de valentía para aceptar que lo que tenía delante era su propia circunstancia *moderna* o, si se quiere, la crisis de esta<sup>23</sup>. Después de haber leído a Kierkegaard y Nietzsche, no podía ignorar que el futuro pertenecía al fragmento, a la existencia desnuda, en fin a la negatividad y la crítica, en suma, o a lo que el hombre pudiera construir a sabiendas de que edificaba en suelo movedizo.

La posición que adoptó Ortega al publicar sus *Meditaciones del Quijote* y poco después las primeras series de ensayos de *El Espectador* no coincidía ni con la de Lukács ni con la de los filósofos académicos. Lukács pensaba, quizá por influencia de Max Weber, que el trabajo filosófico “serio” “solo podía conseguirse por medio de la elaboración de obras sistemáticas y no mediante la expresión ensayística”. Weber le escribe a Lukács: “el ensayista no es un pelo inferior al investigador sistemático” pero “el lugar del ensayista no se encuentra, con todo, en una universidad”<sup>24</sup>. El caso es que Ortega no se movía ya en esquemas neokantianos, como Weber y Lukács, juzgando el ensayo sobre la rígida dicotomía discurso poético o estético *versus* discurso conceptual sino que lo hacía ya en la tradición fenomenológica que había descubierto un método de acceso a las propias cosas que no pasaba por la construcción de los conceptos. Es esta seguridad de poseer una forma teórica que hace justicia a la realidad misma lo que le permitió a Ortega la innovación teórica que muestran las dos primeras partes de *Meditaciones del Quijote*.

La muy citada definición, también antes aquí, de ensayo que ofrece al comienzo del libro, “ensayo es la ciencia menos la prueba explícita” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 753), se suele entender mal. No se trata de una definición negativa que afirme que el ensayo es mera *doxa*. Más bien sostiene que, al menos estos

acusa de ser un mero préstamo del arte, por más que se distingue de este por su medio, los conceptos, y por su aspiración a la verdad despojada de apariencia estética. Esto es lo que Lukács no comprendió cuando en la carta a Leo Popper (...) llamó al ensayo forma artística” (Adorno, 2003: 13).

<sup>23</sup> Adorno sospecha que su adscripción a la teoría marxista se justifica como la “facilidad” de un suelo firme desde el que poder pensar sin riesgo. Justificando la relación del ensayo con los conceptos, Adorno avisa de una cautela que este ha de tener siempre a la vista. Al traer los conceptos de fuera “no solo su significado sino también su referencia teórica”, con esta se tiene que comportar “tan cautelosamente como con el concepto. Ni se deduce rigurosamente de ella –el error cardinal de todos los trabajos ensayísticos tardíos de Lukács–, ni es un pago a cuenta de futuras síntesis” (Adorno, 2003: 28).

<sup>24</sup> Citado por Francisco Gil Villegas (Gil Villegas, 1996: 400-401).



suyos, son *episteme*<sup>25</sup>, pues añade a continuación que no *se debe* hacer afirmación alguna de la que no se posea la prueba:

Para el escritor hay una cuestión de honor en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes esta. Pero le es lícito borrar de esta toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas... (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 753).

La ausencia de prueba alude a la estrategia a seguir para presentar la ciencia a un público lector. Y las razones por las que Ortega eligió esta forma son bien conocidas:

- a) por la ausencia de una comunidad filosófica en España; la generación anterior había entendido la ciencia como erudición. Unamuno, el único español al que Ortega considera, había preferido el ensayo a cualquier otra forma de comunicación con su público y ello va a condicionar la elección de Ortega a la hora de redactar su primer libro;
- b) por la misión de reforma social y de pedagogía política que atribuía a la *ciencia* (término que en estos años usa Ortega como sinónimo de filosofía); gran parte de la producción de Ortega se escribe directamente para el periódico. Marías ha captado la originalidad del estilo de Ortega como resultado de la síntesis de dos necesidades aparentemente antagónicas: la que exige el artículo de periódico, de tener un principio y un final, un argumento autosuficiente, y la de su contenido filosófico, que hace que ideas pensadas en otros lugares puedan trabajar en el texto<sup>26</sup>;

<sup>25</sup> En páginas anteriores a la que contiene la definición susodicha hay varias alusiones a que estas “meditaciones” se presentan como *teoría*, dando a este término su sentido más firme: “Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprensiva, y solo puede justificarse entrando al servicio de una teoría. La filosofía es lo contrario de la noticia, de la erudición” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 752).

<sup>26</sup> Marías afirma tajante: el artículo de periódico “es el género literario capital de Ortega”. No termino de estar de acuerdo. Si se quiere decir que escribió muchos, y que la mayoría de sus textos fundamentales aparecieron antes en periódicos, como el famoso ensayo *La rebelión de las masas*, cuya edición en soporte de libro hubo de retrasarse hasta que *El Sol* terminó de dar todos los folletones, estaremos de acuerdo. Pero conviene no olvidar que no dejó de escribir ensayos más extensos que luego se cortaban en varias unidades para que aparecieran en la prensa. Un ejemplo de un largo ensayo, cuasi libro, que apareció originalmente como artículos de periódico en *La Nación* de Buenos Aires fue



- c) por la crisis del modelo de racionalidad en que Ortega se había formado, el neokantismo, y que, después de su contacto con la fenomenología, reconoce como problemático, y
- d) por el objeto que aspira a investigar su *ciencia*, la vida, que al presentarse bajo la forma de lo individual, obliga a estrategias descriptivas y sintéticas nada coincidentes con el método de las ciencias físico-matemáticas. Este último motivo apenas está desarrollado en 1914, pero es justamente el que irá cobrando mayor importancia conforme la filosofía de Ortega se aproxime a su formulación teórica definitiva en torno a la tesis: la filosofía se ocupa de pensar la realidad radical y esta realidad se da bajo la especie de vida humana individual.

Fueron estos motivos los que le llevaron a la pretensión de hacer filosofía bajo la forma de ensayos que aparecían en diarios y revistas. El hecho de que a partir de 1932<sup>27</sup> él mismo reconociera la necesidad de cambiar de estrategia y pasar de escribir artículos en los periódicos a libros con otro formato en el decir, más afín a las formas usuales en que se publica la filosofía académica, plantea otro interrogante y otro género de debate: el de si Ortega tenía o no una filosofía sistemática y si esta necesariamente tenía que *decirse* en libros. Pero no debe confundirse este asunto con el problema, de máxima actualidad, sobre si la filosofía puede expresarse y contenerse, sin perder su especificidad, bajo la forma ensayo. Si Ortega fue criticado desde sectores de la filosofía tradicional por no tener un sistema<sup>28</sup>,

*Del Imperio Romano*, pero no creo que nadie afirme que el género al que pertenece dicho escrito sea el “artículo de periódico”. En rigor, Ortega solo hizo artículos de periódico en sentido estricto cuando escribía de política y sobre los acontecimientos del día. La filosofía –y todo lo que no fue política en Ortega fue filosofía (y también aquella fue vista siempre desde un punto de vista filosófico)– la encontramos en ensayos más o menos largos, perfectamente articulados y en cursos universitarios ordenados en “lecciones”. Hay pues una cierta exageración, no sé si interesada, en la tesis de Marías. *Passim* “La forma de los escritos orteguianos” (Marías, 1973: 77-86).

<sup>27</sup> En “Ni vitalismo ni racionalismo” ya formula claramente esa misma necesidad. Es posible que dicha necesidad de hacer libros se relacione con la autocrítica encubierta que realiza de sus posiciones excesivamente “vitalistas” en *El tema de nuestro tiempo*.

<sup>28</sup> Es el lugar común que se puso en marcha ya en los años treinta y que tendrá un notable recorrido en el franquismo cuando la Iglesia católica española despliegue sus ataques contra Ortega. Será entonces el momento en que los Iriarte, Roig Gironella, Villaseñor, Ramírez, Marrero, etc., repitan *ad nauseam* la especie de que Ortega fue un divulgador de ideas alemanas, un literato con buena pluma,



también lo fue por servirse del ensayo con la pretensión de hacer teoría. Nicol, Gaos y Gil Villegas<sup>29</sup>, entre otros, han censurado (o ignorado) en Ortega esta pretensión.

El que sin duda ha dedicado más atención a la insuficiencia del ensayo como forma apta para hacer filosofía, y concretamente en el caso de Ortega, ha sido Nicol: “Ortega y Gasset es un maestro del ensayo”, concede (Nicol, 2008: 313); después de aclarar pocas páginas antes que: “el ensayo es monográfico; la filosofía es teórica” (Nicol, 2008: 308)<sup>30</sup>. Ambas proposiciones funcionan como las premisas mayores de un razonamiento largo y sinuoso que no tiene más objetivo que demostrar la insuficiencia filosófica del ensayo y, específicamente, la del ensayo escrito por Ortega. Un ejemplo en la siguiente presunción:

el ensayista no ha de preocuparse mucho por el compromiso que adquiera al emitir opiniones personales sobre un tema determinado (Nicol, 2008: 308).

En prácticamente todas las caracterizaciones del ensayo, desde Montaigne, aparece la referencia a un yo personal como la perspectiva desde la que se escribe el ensayo, pero nadie da el paso de la subjetividad a la irresponsabilidad, y menos con la alegría con que lo da Nicol. Y está también la incapacidad:

Lo que importa es advertir que estos defectos [en la conformidad sistemática de sus ideas] aparecen cuando Ortega pretende elaborar un pensamiento sistemático porque entonces su genio queda forzado a desviarse de su tendencia espontánea (Nicol, 2008: 317-318).

Lo que preocupa a Nicol no es solo la obra de Ortega y su logro *raté* en filosofía, sino que las pretensiones de esta han tenido éxito, incluso un éxito que le

no un filósofo por incapacidad de elaborar un sistema. La izquierda en los setenta asumirá estos lugares comunes... Hasta bien entrados los años noventa no se produce un cambio de clima en la valoración de Ortega y en el reconocimiento de sus méritos filosóficos, independientemente de la forma en que fueran transmitidos. (Para las referencias a los críticos eclesiásticos y de “izquierdas”, cf. Lasaga [2005]).

<sup>29</sup> Para la crítica de Gil Villegas, cf. Gil Villegas (1996), especialmente “El ensayo y la ‘voluntad’ de sistema en Ortega y Gasset”.

<sup>30</sup> Y de forma más explícita: “Ortega (...) se inclinaba vocacionalmente hacia el ensayo, más que hacia la filosofía teórica, y encontraba en este género la forma adecuada, la primitivamente preferida por su genio personal, para pensar y expresar su pensamiento” (Nicol, 2008: 313).



ha perseguido hasta su exilio mexicano. Las numerosas alusiones críticas a Gaos, tanto en *El problema de la filosofía hispánica* como en “Ensayo sobre el ensayo”<sup>31</sup>, significan además que Ortega (junto a Unamuno) fueron la “desgracia” de la filosofía hispánica y que un ingrediente decisivo de su insuficiencia teórica ha sido el abuso de la forma ensayo. De ahí la queja:

En verdad, hubiera sido mejor que Ortega no reconociese la superioridad de la filosofía científica, pues a ninguna cultura le estorba un gran ensayista, pero puede resultar perturbador el equívoco de un ensayista que no está bien seguro de sí mismo cuando escribe sus ensayos, porque tal vez pretende hacer con ellos alta filosofía<sup>32</sup> (Nicol, 2008: 214).

Pero sería cuestión de saber si el equívoco reside en la cabeza de Ortega o en la mirada de Nicol sobre la obra de Ortega o en la cosa misma. En la cabeza de Ortega ya hemos visto que no porque en *Meditaciones del Quijote* declara su intención de hacer teoría, filosofía, al tiempo que reconoce que la forma en que la presenta es un ensayo. Quien afirma que el ensayo de ningún modo puede ser un vehículo para la reflexión filosófica es el propio Nicol, que en su ya citado “Ensayo sobre el ensayo” escribe:

El ensayo permite y hasta obliga a presentar lo particular sobre el fondo de lo universal. Pero no permite poner lo universal en relación con lo universal... pues es el filósofo el que piensa sistemáticamente, aquel que percibe y sabe reseguir el hilo que va *de un problema a otro*, y no se queda prendido por el hilo que va del hecho al problema aislado y a la idea suelta (Nicol, 2008: 307)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Alusiones a Gaos, al que nunca menciona (Nicol, 2008: 230, 330, 335, 349 y 356).

<sup>32</sup> Nicol plantea en toda su crudeza la imposibilidad de filosofar bajo la forma ensayo. Pero ¿la compartía Ortega aun cuando defendiera la conveniencia del sistema en filosofía? ¿En qué lugar contraponen Ortega ensayo a sistema? ¿No incurre en una confusión entre forma y fondo el que plantea la imposibilidad de filosofar por ensayos?

<sup>33</sup> Adorno había previsto esta objeción de los *sistematistas*, que se negaban a ver los efectos devastadores de la crisis de la razón idealista: “La distinción entre una filosofía primera y una mera filosofía de la cultura que presupone a aquella y construye sobre ella, distinción con la que se racionaliza teóricamente el tabú que pesa sobre el ensayo, resulta insostenible” (Adorno, 2003: 20).



O dicho con menos palabras: su obra no es “un ejemplo de eminencia y filosofía científica” (Nicol, 2008: 377). Por tanto la cuestión esencial para toda la argumentación de Nicol contra el ensayo en general y contra el estilo de pensar de Ortega en particular se limita a un punto: ¿qué entiende por esa “filosofía científica” a la que le pertenece por derecho propio la forma sistema? Responde, primero, avisando que no hay que confundir el sistema con los “manuales didácticos”. Estos

presentan una filosofía conclusa, dogmatizada, paralizada en el rígido ordenamiento de unas verdades adquiridas; una filosofía privada en suma, del dinamismo que contrasta la inquieta búsqueda de la verdad con la plácida exhibición de la verdad lograda (Nicol, 2008: 361)<sup>34</sup>.

Y añade que el sistema en filosofía no es un capricho o un orden que conviene especialmente al filósofo sino que

este descubre pronto, como lo descubrió el propio Ortega, que la realidad es un orden, y que el sistema está ya constituido por la trama de conexiones reales que lleva indefectiblemente de un problema a otro (Nicol, 2008: 361).

Y bien está que reconozca que Ortega ya vio esto, porque habría resultado sospechoso no hacerlo<sup>35</sup>. Y pocas líneas después:

si la filosofía sistemática ha de considerarse como una literal composición, lo compuesto en ella no son fragmentos de pensamiento ajeno, sino sectores de una realidad unitaria que conocemos primero fragmentariamente... (Nicol, 2008: 361-362).

Hay fragmento y hay conexión de fragmentos. Es difícil que un lector atento de textos como *Meditaciones del Quijote*, *La rebelión de las masas* o *Historia como sistema* no advierta la existencia de un hilo conductor, de un problema de reali-

<sup>34</sup> Dinamismo y búsqueda suelen ser dos de los argumentos que justifican el uso del ensayo en filosofía, mientras que el sistema, se mire por donde se mire, debe trabajar sobre el terreno bien conocido de los principios asegurados y de los métodos probados.

<sup>35</sup> Véase más adelante las reflexiones de Granell sobre el sistema en Ortega.



dad a otro, de un fragmento a otro, hasta cerrar, cierto, provisionalmente, el circuito lógico de las cuestiones examinadas, la mayor parte de las cuales afectan, en la filosofía de Ortega, al orden de los asuntos humanos, y no al de los naturales, territorios de lo real tan dispares que aconsejan no esperar de ellos coincidencias. Quizá Nicol quiera decir que los fragmentos en Ortega son siempre discontinuos entre sí, que no dialoga lo suficiente con la tradición, cosa que, a Nicol, se le antoja tan esencial que lo convierte en condición para la filosofía sistemática. ¿Realmente no encuentra eso en Ortega? Para aclarar el extremo bastaría con echar un vistazo al índice de nombres propios de sus *Obras completas*<sup>36</sup>. Y lo curioso, al fin, es que siguiendo el propio criterio de Nicol, Ortega pasaría la inspección de “filósofo sistemático”:

toda filosofía es sistemática, sea cual sea su estilo. Llamaremos sistemáticos a los pensadores guiados por la previa intuición de que la realidad misma es un orden, y de que todos los problemas son interdependientes (Nicol, 2008: 363).

Nicol es consciente de que no puede seguir despachando el *ensayismo* de Ortega sin entrar, aunque sea un momento, en sus tesis. Y lo hace cuando reconoce que en Ortega hay una “idea vocacional”, la idea de vida; y sin dar más pruebas descalifica el tema de la vida –ni siquiera se refiere correctamente al “tema” orteguiano, pues debería matizar de la “vida humana”– afirmando que adolece de una especie de “perseverancia en la discontinuidad” (Nicol, 2008: 374). Acabamos de leer que toda filosofía es sistemática *sea cuál sea su estilo*, incluso si se da en ensayos: lo sistemático consiste en que haya una idea de realidad capaz de conectar con otras. ¿Y no hay “eso” en el esfuerzo de pensar la vida como centro de la verdad en *Meditaciones del Quijote* (1914), es decir, como suelo orientador de la cultura; o del esfuerzo en *El tema de nuestro tiempo* (1923) por resolver la

<sup>36</sup> O si se desea un ejemplo más concreto, en el ensayo de 1924, “Ni vitalismo ni racionalismo”, donde leemos lo siguiente: “La filosofía que no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III: 717). Lista de filósofos que aparecen citados en el mencionado y breve artículo son, por orden de aparición: Avenarius, Mach, Bergson, Platón, Leibniz, Descartes, Spinoza, Kant y Fichte.



crisis idealista de la verdad, al descomponerse en falso objetivismo positivista y en subjetivismo no confesado, con su perspectivismo; o, en fin, la deducción, a partir de Descartes y Kant simultáneamente, y con el acicate de *Ser y tiempo*, de la vida humana como realidad radical<sup>37</sup>, pensada como “acontecimiento” y “encuentro” y no como “ser”?<sup>38</sup> Con sus propios argumentos, Nicol debería haber concluido que Ortega es un “mal filósofo” pero no que no lo es en absoluto *porque* escribe ensayos, que es el criterio que finalmente escenifica en los dos escritos que examinamos. Sí, escenifica, porque el “Ensayo sobre el ensayo” admite sin violencia ser leído como una representación heroica del enfrentamiento entre el “buen sistemático”, cuyas virtudes, ascetismo y capacidad de sufrimiento, no se ven recompensadas por el reconocimiento social y el éxito profesional, y el “mal ensayista”, que seduce con sus ocurrencias y alumbramientos llenos de ingenio, aunque estos no tengan más continuidad en el firmamento de las ideas que lo que dura un relámpago en la noche<sup>39</sup>.

En “Ortega y Gasset y la reivindicación del ensayo” el profesor Kauffmann plantea, en polémica con los enfoques de Nicol y Gil Villegas<sup>40</sup>, que no hay tal

<sup>37</sup> Es decir, de afincar la verdad en el plano metafísico, y si fuera posible, darle un fundamento.

<sup>38</sup> Los textos esenciales de este periodo, que el propio Ortega llamó “segunda navegación”, de los publicados en vida del autor, son *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), *Historia como sistema* (1935) o *En torno a Galileo* (1933).

<sup>39</sup> Para las virtudes viriles: “El carácter de Sócrates solo tenía cualidades viriles”. Y pocas líneas más abajo: “la filosofía auténtica (...) en fin, socrática y viril, se opone a la filosofía popular, publicitaria y femenina” (Nicol, 2008: 312). Para el reconocimiento, en alusión directa a Ortega: “la forma científica de la filosofía no puede siquiera acordarse del gran público, ni descender a la plazuela; (...) Si hace filosofía rigurosa o científica ya sabe que no tiene público” (Nicol, 2008: 217). O “la ejemplaridad de su aristocracia la logra la ciencia con el recato y no con la exhibición” (Nicol, 2008: 216).

<sup>40</sup> La posición de Gil Villegas parte de la necesidad de demostrar la “tesis” de que solo los autores de “tratados”, que pertenecen al nivel *insider* de una cultura, hacen filosofía, mientras que los *outsiders* escriben ensayos, por lo que no llegan a pensar sistemáticamente. Para que la tesis funcione ha de mantener una rígida oposición entre el “ensayo estético” y el “tratado filosófico”: “La gran función del ensayo como *genus dicendi* de la filosofía consiste pues en su capacidad anunciadora y precursora del tema filosófico que le tocará únicamente al tratado explicitar y desarrollar sistemáticamente” (Gil Villegas, 1996: 309). De ahí la siguiente valoración: “Lo logrado en plenitud por Ortega consistió básicamente en sus aportaciones culturalistas y en su peculiar *genus dicendi* de ideas filosóficas: el ensayo precursor, con un valor intrínseco, capaz de sintetizar diversas tendencias de la realidad fugaz, fluida y movable de la modernidad” (Gil Villegas, 1996: 398). Por ello no deja de sorprender que termine su exposición sobre Ortega con una cita que más bien desautoriza la rígida contraposición sobre la que monta su análisis: “(...) hoy en día hay una mayor claridad, y por tanto, una mayor libertad acerca





incompatibilidad entre la práctica del ensayo y la tesis orteguiana de que la filosofía deba ser sistemática:

Las épocas de crisis –observa– producen conflictos entre lealtades. En vez de entender la actitud defensiva de Ortega con respecto al ensayo como una infidelidad a su vocación ensayística o como una traición de principios, sería más justo preguntar por qué la lealtad a la idea de sistema pesaba más en su conciencia, durante los años de madurez, que la de defender el linaje y la legitimidad del ensayo entre los géneros filosóficos (Kauffmann, 2007: 7).

Y la respuesta venía dada, como argumenta Kauffmann, por las circunstancias españolas, que nada tenían que ver con el mundo académico en que Lukács juzgó sobre la validez del ensayo, y Adorno y Benjamin, más tarde, se plantearon el problema de *salvar* el ensayo. Las universidades alemana y española en el primer tercio del siglo XX se parecían como un huevo a una castaña. La circunstancia española, como se lamentará Ortega, no le permitía llevar la abrigada vida del *Gelehrte* alemán<sup>41</sup>. Ortega nunca se avergonzó de hacer ensayos pero la España de comienzos del siglo XX necesitaba del espíritu científico que había hecho de Europa una realidad histórica ejemplar.

del *genus dicendi* de la filosofía. Si es así, los tiempos son propicios para Ortega y Gasset y sus nuevos lectores lo apreciarán de un modo más completo, sin obsesiones clasificatorias...”. La cita es del discípulo de Gaos, Alejandro Rossi (1984: 39).

<sup>41</sup> Ortega describe su estilo por contraste con el del profesor universitario: “El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo. Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo –esta perogrullada no la ignora nadie–, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien –esto lo saben tan bien como yo los profesores, los *Gelehrte* alemanes, mas, crueles y despectivos, suelen olvidarlo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 127). Pero dice aún más al acusar de falsedad al “hombre de doctrina” aislado en su universidad que se despreocupa de “su contorno inmediato, [y cae en] esa tendencia a vivir en el «ninguna parte» de la ciencia, como si la ciencia por sí constituyese una tierra, un paisaje donde el esfuerzo intelectual pudiera hundir sus raíces” (*Ibid.*). Es claro que para las ciencias más abstrusas dicho régimen puede resultar hasta beneficioso, aunque el científico correrá el riesgo de convertirse, para los asuntos públicos, en “hombre-masa”, pero es evidente que nunca el filósofo puede habitar en esa tierra de nadie. En cualquier caso, Ortega no tuvo elección: “(...) para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el *Gelehrte* alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 164).



Pero la cuestión de fondo que plantea Nicol reside en afirmar que, si *x* es un texto de la forma ensayo, *x* no puede ser filosofía.

En contra de este enfoque, Pedro Cerezo argumenta que, con la excepción de dos momentos “sistemáticos”, el geométrico de Spinoza y el absoluto de Hegel, toda la filosofía moderna se contiene en ensayos. Por supuesto, ensayo son el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, así como los escritos de Francis Bacon —que pasa entre los tratadistas como el otro fundador del género, junto con Montaigne—, Locke y Hume; y hasta la *Crítica de la razón pura* es vista como ensayo<sup>42</sup>. La tesis que postula Cerezo es que la modernidad cultural en general, pero la filosófica en especial, nació y se fortaleció gracias al ensayo; de este proceden las formas “sistemáticas”, más bien escasas que la modernidad ha tolerado: la spinoziana a partir de Descartes y la hegeliana desde Kant. Y lo que es más importante, la crisis de la modernidad, que se generaliza desde el fin de siglo, no solo va a impulsar la forma ensayo, sino que puede decirse que no ha habido innovación en filosofía más que a partir de *ensayos* en el doble sentido, ensayos que por alguna razón muy consistente no han generado sistemas en el sentido histórico de la expresión. La mención de Heidegger y Wittgenstein debería bastar como ejemplos probatorios. Pero ello no es obstáculo para que la filosofía que se ha hecho en el siglo XX haya aspirado a ser tan sistemática como la de cualquier otro tiempo. Y es que sistemático es el “modo de pensar”, no el texto en que se dice. Y el serlo o no va en el hecho, como Nicol exige, de que el filósofo no se desentienda de la verdad. Pero la verdad cabe también en el ensayo que se sabe fragmentario, fechado y perspectivista:

Y es que la verdad no puede ser ajena a la historicidad de nuestra experiencia, ni a su carácter fragmentario y provisional. Para conocer una verdad, declara Ortega, es preciso hacer constar el punto de vista de que ha surgido. (...) No es, por tanto, capricho ni contumacia, sino fidelidad a la cosa misma, la que lleva al ensayo a un cambio de perspectivas en una realidad en pleno devenir (Cerezo, 2002: 27).

<sup>42</sup> “Ensayo es ciertamente (...) el *Discurso del método* cartesiano, escrito en réplica, tal y como ha mostrado E. Gilson a los *Essais* de Montaigne” (Cerezo, 2002: 5). Y junto a la *Crítica* kantiana, Cerezo cuenta dentro de la forma ensayística *El destino del hombre* de Fichte e incluso la primera versión de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (Cerezo, 2002: 3).



Cabe preguntarse si un método que toma lo particular como excusa y punto de partida para elevarse a lo general y reflexionar sobre lo universal, aunque sea fragmentariamente, no hace *composible* lo ensayístico y lo filosófico. La estrategia que Ortega siguió en muchos de sus trabajos fue precisamente esta: transfigurar la anécdota en categoría, extraer el *logos* universal de los “empíria” que configuran lo real con su trama de presencias.

El problema filosófico con el que Ortega tuvo que porfiar y ante el que quizás fracasó, consistió en elaborar un método filosófico que, respetando la universalidad inherente a la ciencia, diera razón de lo individual, concreto, contingente e histórico que constituye su objeto de conocimiento: la vida humana, su estructura y sus contenidos. No obstante, luchó –y a partir de 1936 en condiciones adversas– por establecer un modelo de racionalidad que fuera a la vez particular y universal, formal e histórico. Esto dependía de dar con un método adecuado a la nueva realidad que se trataba de aprehender. Ni el método de las ciencias naturales ni el de la filosofía tradicional (con los compromisos metafísicos que Ortega sabía que ya no resultaban aceptables después de las críticas kantiana y nietzscheana, entre otras) eran viables. También era menester innovar nuevos procedimientos y caminos. Thomas Mermall ha analizado la estructura del método de la razón vital, a medio camino entre la retórica clásica y la fenomenología, partiendo del problema central del estilo filosófico orteguiano que ve cifrado “en la intención de nuestro pensador de ser al mismo tiempo sistemático y circunstancial” (Mermall, 1994: 74). Esa doble exigencia antitética obligó a Ortega, si no quería sacrificar la exigencia de sistematicidad a la inspiración de un pensar que busca sus temas en la circunstancia vital, a elaborar un método poco ortodoxo con la tradición, basado en varios instrumentos retóricos. Mermall enumera tres: la metáfora, la ironía, la paradoja y añade un cuarto, más filosófico, la dialéctica. No se trata, aclara,

de la presencia aislada de cada uno, sino de la función integrada, dinámica de estos elementos retóricos que definen el pensamiento orteguiano. El lenguaje dominado por tropos y estrategias pragmáticas y circunstanciales ha sido históricamente considerado como antitético a la intención filosófica, hasta que Nietzsche redujo toda la filosofía a una serie de tropos (Mermall, 1994: 79).

No hay que insistir mucho en que el uso de estos instrumentos en la obra de Ortega, no tiene, al menos desde 1908, intencionalidad artística sino espe-



cíficamente filosófica. Basta con examinar la teorización que hace Ortega de la metáfora en su libro programático, *Meditaciones del Quijote*, para conceder que es la metáfora un auxiliar del concepto, ya que, como el citado Nietzsche había defendido en una obra primeriza, este no es sino una “metáfora gastada”<sup>43</sup>. Pero, sin ir tan lejos, en la teoría del concepto de la “Meditación Preliminar”, Ortega hace notar que si “la impresión de la cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene aquello que la cosa es en relación con las demás” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 783). Ahora bien, ¿qué hace la metáfora sino tender puentes entre una cosa y otra hasta llegar a una tercera (a su sentido) para ponerla en suerte de ser pensada?<sup>44</sup>

La ironía ocupa desde Sócrates lugar de honor entre los tropos que hacen fortuna en el discurso filosófico. En el caso de la orteguiana, hay que recordar que la suya se inspira en un segundo maestro, Cervantes. No podemos aquí<sup>45</sup> desarrollar un tema tan complejo. El rendimiento filosófico de la ironía está en la crítica al idealismo romántico y su pretensión de absolutización del ideal, tan característico de la razón moderna y, según cree Ortega, tan peligroso para la historia y sus derivas utópicas. Pero quizá lo más interesante del uso de la ironía en el método orteguiano resida en su convergencia con la dialéctica. Ha sido Mermall quien,

<sup>43</sup> “¿Qué es pues la verdad? Un ejército 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 han olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino metal” (Nietzsche, 2011: 613).

<sup>44</sup> En un texto coetáneo de este, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, se encarga Ortega de reflexionar sobre la metáfora. Más tarde dedica otro escrito al uso de la metáfora en filosofía, en “Las dos grandes metáforas” (1924). Haciéndose eco de estas reflexiones, Antonio Regalado subraya la necesidad que de la metáfora tiene una filosofía como la de Ortega: “la metáfora ofrece las posibilidades de ir más allá de los límites del concepto, es decir, introducir alguna luz en el ámbito de lo inefable sin romper amarras con la razón” (Regalado, 1990: 121). Marías ha relacionado el recurso a la metáfora en el método de la razón vital y la dimensión circunstancial de este: “la función de las metáforas no es una simple alusión indirecta a los objetos, sino una *interpretación* de estos, una posición de ellos en un determinado escorzo, para hacer asumir a las significaciones –en sí mismas universales e invariables– un preciso valor circunstancial” (Marías, 1973: 65).

<sup>45</sup> Sobre la relación entre Cervantes y la ironía orteguiana, véase “Cervantes, el español ‘profundo y pobre’” (Cerezo, 2005: 7 y ss.) y mi artículo “La llave de la melancolía. Cervantes y la razón vital” (Lasaga, 2005: 39 y ss.).



siguiendo la sugerencia de Kenneth Burke sobre la convergencia entre ironía y dialéctica, ve ambos tropos como intercambiables: tienen en común ser procedimientos “anti-relativistas, que facilitan el desarrollo de una idea contando con varias perspectivas en vez de una sola”<sup>46</sup>. Eso le ha llevado a hablar de una “dialéctica irónica” (valdría también hablar de una “ironía dialéctica”). Pero al hablar de la dialéctica, al igual que de la paradoja, hay que insistir en que son algo más que tropos, estrategias descriptivas, pues, especialmente en la segunda navegación, la dialéctica entendida como dialéctica de lo real se convierte en el instrumento que permite descubrir la estructura de la propia realidad. Fue Gaos en una temprana conferencia<sup>47</sup> quien recalcó la originalidad de Ortega al conectar el método fenomenológico con la dialéctica. Mermall no ignoró la importancia de esta segunda dimensión de la dialéctica al citar la conferencia “Idea del teatro”, en que Ortega alude a una “dialéctica real en que es la cosa misma quien va empujando el pensamiento y obligándole a coincidir con ella” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 833, n. 1)<sup>48</sup>.

Como observó Mermall, los tropos no son recursos aislados sino un dispositivo unitario y funcional al servicio de un nuevo “modo de pensar” que pretendió

<sup>46</sup> Mermall cita de *Grammar of motives* las siguientes líneas: “El relativismo lo ve todo desde una sola perspectiva, y en vista de que existen otros puntos de vista igualmente válidos, la ironía del monólogo que reduce todo a su propia imagen consiste en la siguiente razón: cuando más contundente el absolutismo de la idea expresada, tanto mayor la subjetividad y el relativismo del que la expresa” (Mermall, 2002: 169). Como si se hiciera eco de lo anterior, escribe Regalado: “La ironía como segunda intención de la reflexión ante el discurso que esa reflexión entabla representa el freno de la razón ante las tendencias absolutistas del concepto que como consecuencia de esa intención irónica queda poroso, abierto, incompleto y disponible para seguir siendo pensado” (Regalado, 1990: 121).

<sup>47</sup> “Yo no sé que nadie, absolutamente nadie más que D. José Ortega y Gasset, haya afirmado expresamente estas dos cosas: que lo que es, es realidad vital humana, histórica y que la fenomenología le es insuficiente porque no es dialéctica. Lo que quiere decir: que lo que es, es realidad, pero no reducida a materia (como en Marx); sino vital humana, histórica (...); pero esta realidad tienen una estructura dialéctica...”. “La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones”. Conferencia inédita, dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, en 1935. Inédita, cito por su mecanoscrito (p. 15), de próxima publicación en vol. I de *Obras completas*. Agradezco a Agustín Serrano de Haro que me hiciera llegar la conferencia y a Antonio Zirión, responsable de la edición de *Obras completas* de José Gaos, la autorización para citarla.

<sup>48</sup> En *Historia como sistema* dice Ortega: “El hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ –viviendo. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es la razón lógica, sino precisamente la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 92).



dejar atrás ese otro “modo de pensar” que caracterizó los siglos centrales de la modernidad, desde su alumbramiento en Descartes. Quien ha expresado, no sin un cierto distanciamiento también irónico, el “ritmo interno del discurso raciovitalista” ha sido Regalado al hablar del

vaivén de metáforas, paradojas y conceptos puestos al servicio de un proceso dialéctico que avanza irónicamente hacia el rigor del concepto (...) El ritmo del discurso raciovitalista despliega con rara genialidad un temple de ánimo, la filosofía vivida de un pensamiento que pone el énfasis en el proceso dialéctico más que en el resultado (Regalado, 1990: 108).

Ortega no ignoró que la razón occidental alumbrada en Grecia tiene sus exigencias, pero al adoptar la posición de que la verdad se da en una dialéctica histórica no “programada” desde algún *a priori*, sugería que a la razón idealista, que había olvidado la prudencia que Kant recomendara al uso especulativo de la razón, había que “superarla” yendo hacía una razón de “mínimos”, capaz de compartir sus exigencias de racionalidad con instancias de la cultura a las que antes la razón, en nombre de su pureza, negaba el pan y la sal. Hacer filosofía insistiendo en que el sujeto del conocimiento está “situado” en una determinada perspectiva, lo que provoca que todo conocimiento humano sea “circunstancial”, o a partir de una novela o de la pintura, o realizar afirmaciones como que la ciencia es “el admirable mito europeo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II: 608), que adelantan en casi diez años la importante tesis sobre la descomposición de la razón idealista en creencias e ideas, confirman la orientación sistemática de un estilo de pensar que obedece a la inspiración que, según relata en *Prólogo para alemanes*, Ortega descubrió en su juventud:

hallamos plantada en nosotros [el plural se refiere a los filósofos alemanes de su propia generación con los que entabla amistad en sus estancias en Marburgo] –sin equívoco ni escape posibles– la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 149).

Son estos compromisos metafísicos, mantenidos a lo largo de muchos años, coincidentes con la crisis profunda y generados por esta en que cae la razón mo-



derna y, con ella, el concepto tradicional de verdad, los que obligan a cambiar la propia idea de sistema que cabe a una filosofía que se reclama “más allá del idealismo”.

En una breve lección titulada precisamente *El sistema de Ortega*, Manuel Granell plantea con eficacia las premisas de la discusión. Hay que tener presente que en Ortega “no hay razón absoluta y primera, sino razón *derivada de lo real*”; que, por lo mismo, “no es formal sino material. ‘Pensamos con las cosas’, afirma Ortega”. Por tanto, el sistema de que se trate no puede ser un sistema apriórico de categorías que se imponen a lo real (*more kantiano*), sino que tiene que ser educido desde “los observables hasta mostrar los escorzos en que lo real com[ienza] a rezumar *logos*, razón viva” (Granell, 1958, : 7). Con estos presupuestos es claro que no cabe un sistema *a la hegeliana* y no digamos *a la tomista*. Lo real impone su modo de ser. La razón tiene que ajustarse a “lo que hay” si es que quiere pensarlo. No puede ser lo mismo el método de la razón pura que el de la razón narrativa. Y el método “genera” la forma del sistema. El que cumple a la filosofía de Ortega será un sistema abierto e incompleto, mixto de componentes retóricos y métodos filosóficos estrictos, como el inspirado en la fenomenología. Pero será sistema si hay un núcleo categorial que trabaja *sistemáticamente* en las descripciones de sentido de lo real, sin olvidar que lo real, como Ortega no se cansa de repetir, es de suyo enigmático<sup>49</sup>. Esto significa que una vez prescindamos de la sugestión de que lo real es racional, cosa de la que no hay ni puede haber prueba suficiente alguna<sup>50</sup>, no cabe sino concluir que toda sistematización será una construcción conceptual condenada a la abstracción.

<sup>49</sup> En el bien entendido de que lo real es para Ortega la vida humana individual. Sobre esta realidad de suyo enigmática, se dice en “Ideas y creencias”: “El estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás está formado por creencias”; a lo que añade en nota: “Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias” (Ortega y Gasset, 2004-2010, V: 669). Si pudiéramos quitar, hablando hipotéticamente, el entramado de creencias sobre el que descansa nuestra vida, “llegaríamos a ese ‘plano’ que llama Ortega de ‘realidad auténtica y primaria’ porque ‘no tiene por sí figura’. Por eso no cabe llamarle ‘mundo’” (Lasaga, 2009).

<sup>50</sup> Regalado ve muy bien que Ortega sitúe su razón histórica en una perspectiva metafísica “más allá” del leibniziano principio de razón suficiente (Regalado, 1990: 124).



## §5. EL ENSAYO DE LA SEGUNDA NAVEGACIÓN

La filosofía más original y sistemática de Ortega no se dio en los cursos ni en los libros, que sí escribió pero no publicó, sino en ensayos breves de apariencia fragmentaria pero que contienen un “sistema” en el sentido ya especificado de que son los propios conceptos los que tienen virtualidad sistematizadora. Por ello puede afirmarse que el ensayo no fue solo una forma de escritura, sino el estilo de pensar que asumió Ortega en coherencia con la intuición primordial de su filosofía, a saber, que la vida se da al yo que tiene que hacerla en circunstancias nunca elegidas.

Habría sido precisamente la circunstancia histórica de Ortega la que le habría impedido asumir la presentación formal de su filosofía en forma de tratado. El Ortega posterior a la guerra reelabora su concepción de la razón en términos de razón histórica, razón narrativa. ¿Cabría entonces una “sistemática” de la razón narrativa? ¿Estaríamos acaso ante la imposibilidad *sistemática* de hacer un sistema dentro de este nuevo modo de pensar, que sería racional, pero de una racionalidad radicalmente diferente de la razón naturalista del barroco y de la razón pura del idealismo ilustrado?

En 1932, Ortega abandonó la política, retirada que coincide con el hecho de que en Europa comienzan a cumplirse las predicciones formuladas en *La rebelión de las masas* dos años atrás. En el “Prólogo a una edición de *Obras*”, también de 1932, afirma: “mi obra es por esencia y presencia circunstancial”. Situaba así el origen de su filosofía en *Meditaciones del Quijote*. Eso puede significar, por un lado, que, pensando en Heidegger, reclama su propia originalidad; pero también que inicia una retirada, podría decirse con una metáfora militar, a posiciones más protegidas en vista de la crisis social y de principios civilizatorios que se manifiesta en Europa a comienzo de los años treinta. Las formas tradicionales –siglo XIX– pasan a ser cosa del pasado, de un pasado que se ha vuelto mucho más remoto de lo que indicaría la cuenta de los años. En consecuencia, retracción hacia la razón histórica, más débil, en el sentido de menos ambiciosa, menos especulativa, más responsable, que la razón vital que aspiraba a fundar un tiempo nuevo para la filosofía. Es como si le dijera al lector: “no tiene sentido seguir construyendo un sistema según cierto supuesto canon de la metafísica occidental. Insistamos en el ensayo”.





Esa renuncia al tratado sistemático fue plenamente filosófica. Ni la filosofía podía dar por sentado que lo real se comportaba racionalmente ni tan siquiera que el problema del conocimiento era soluble. Ortega se situó en las antípodas de Hegel. Solo cabía hacer una filosofía mundana en sentido kantiano que se moviera ensayando y experimentando, pero dirigida por el problema que su tiempo imponía al filósofo, “el tema” que “nuestro tiempo” obligaba a pensar y en el que había que acertar. Una vez más las circunstancias conminaron a Ortega a sacrificar el narcisismo del sistema por el dramatismo del ensayo, fragmentario y aparentemente superficial, que sin embargo podía llegar inmediatamente a los lectores atentos<sup>51</sup>.

La clave del retorno —o quizá haya que decir del no abandono del ensayo—, aunque con interesantes matices estilísticos como su tendencia a la degradación hacia el fragmento, reside en la relectura que hace Ortega de su propio pasado filosófico. Si su obra es *circunstancial* no solo por *presencia* —esto es, por estilo y forma de pensar— sino también por *esencia*, eso significa, como dijo Gaos en su momento, que de la vida no hay sistema<sup>52</sup> porque la vida humana es inefable, como la *realidad radical*, que ha recibido otros nombres a lo largo de la historia de la filosofía. De ahí que la razón vital tenga que evolucionar a histórica, pues de la historia, lo construido por el hombre con su razón, sí puede haber sistema, aunque aún habría que aclarar qué sistema era compatible con los compromisos metódicos y las limitaciones críticas que Ortega asumía para su modelo de razón; sería un sistema de las invenciones humanas, de “mundos interiores”, carente,

<sup>51</sup> Y son ensayos lo que publica Ortega de forma reiterada, dando a conocer las propuestas de su filosofía de madurez, filosofía sistemática, aunque no presentada en un tratado. Los más importantes de dichos ensayos son: “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), “Ensimismamiento y alteración” (1936), “Ideas y creencias” (1940), “Apuntes sobre el pensamiento” (1939), “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier” (1942), “Prólogo a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes” (1942) y el ya citado tantas veces “Historia como sistema” (1935). Esta vuelta a la escritura ensayística coincide con el abandono de los cursos académicos con contenido filosófico innovador. Escapa a esta norma *En torno a Galileo* (1933), el único curso con planteamientos originales que da Ortega después de 1932. Las versiones de *Lecciones de metafísica según la razón vital* posteriores a 1932-1933 son variaciones del curso anterior, trabajo “escolar” en el sentido más rutinario. Sobre un análisis más argumentado de por qué abandona Ortega la estrategia de presentar sus ideas en sus cursos universitarios, que había iniciado en ¿Qué es filosofía? (1929), cf. “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta” (Lasaga, 2013: 88-89).

<sup>52</sup> En “Salvación de Ortega” (Gaos, 2013: 140).



por tanto, de fundamento *in re*, de *principium inconcusum* fuere en Dios o en la *Physis* o en el Ser mismo de la Historia<sup>53</sup>.

Si Ortega tuvo presente esto, entonces no es posible que se propusiera elaborar un sistema cuando a principios de los cuarenta aún hablaba de los mamotretos por escribir, que finalmente escribió, aunque no los publicara. Recuérdese que al final del ya mencionado prólogo de 1932 habla de “forja de libros” y más tarde se refiere, por ejemplo en la carta que escribe a su amigo Gregorio Marañón, de la urgencia por “manuscribir” su obra y presentarla de forma adecuada<sup>54</sup>.

Cuando se publicaron los inéditos algunos cometieron el error, entre otros Gaos, de buscar en ellos el “sistema”<sup>55</sup>. Pero en realidad lo que acaso Ortega se había propuesto era hacer dos incursiones en el plano de las ontologías regionales, una en el de la sociología y otra en el de la historia, dos dimensiones esenciales pero parciales, derivadas, es decir, “abstractas” de la vida humana individual. La *Aurora de la razón histórica* fue “descuartizada” en ensayos publicados aquí y allá, lo que habla del poco respeto que Ortega sentía por los mamotretos; *El hombre y la gente*, una aproximación a la “vida colectiva”, no lo llegó a terminar y tampoco

<sup>53</sup> Esto es lo que Regalado leía sistemáticamente mal, al acusar a Ortega de sustituir su principio-vida por Dios o la Razón, sin caer en la cuenta de que habla de la vida como ámbito de encuentro a partir del cual comienzan los dramas y las narraciones y no como fundamento del que derivar las demás realidades (Regalado, 1990: 93).

<sup>54</sup> “Empieza a angustiarme la visión de que mi obra, a la que he dedicado todos mis esfuerzos, está por hacer. Es verdaderamente angustiioso saber con atroz precisión que está ya ahí, es decir, en la propia cabeza, completamente formada y que al mismo tiempo no está ahí porque no está fuera de uno, materializada, escrita”. Carta de Ortega dirigida al Dr. Marañón, fechada en Madrid, a 22 de mayo de 1935 en respuesta a otra en que su corresponsal le proponía incorporarse a la Academia de la Lengua (Ortega y Gasset, 2008: 188).

<sup>55</sup> Mencionamos antes que Gaos también se había ocupado de las formas de expresión de la filosofía de su maestro. Me excuso de tratarlo aquí más ampliamente porque lo he hecho en otro lugar. Véase mi introducción a la edición de los escritos de Gaos sobre Ortega *Los pasos perdidos* (2013). Las siguientes citas reflejan la evolución del juicio de Gaos: “Es posible que tal sistematización se halle en los dos grandes mamotretos de que hace unos años se decía parturiento y que es de esperar se publiquen sin más demora” (Gaos, 2013: 174). Después de leer los póstumos, añadió: “(...) y hay que reconocer que en la obra publicada hasta ahora de Ortega no llegó este a exponer con nitidez concluyente la relación, ni en general su ontología, ni a sistematizar con el rigor y el detalle debidos sus categorías de la vida, su filosofía toda de esta –y que desesperar de que llegar a ello en la obra todavía inédita, al no encontrar los editores de sus papeles póstumos entre ellos el gran mamotreto filosófico repetidamente anunciado en vida por Ortega como avanzado hasta el punto de no necesitar ya sino de corrección formal” (Gaos, 2013: 357).



a publicar. No había que hacer libros que no merecieran serlo, como había enseñado en *Misión del bibliotecario*.

La circunstancia histórica de “la segunda navegación” tampoco invitaba al sistema, análogamente a lo ocurrido en 1914, cuando Ortega elige el ensayo para dar a los españoles sus primeras lecciones de filosofía. En la evocación de su formación marburguiana que escribe en el *Prólogo para alemanes*, recuerda que “Cohen renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, 136)<sup>56</sup>. Ortega, que siempre ha defendido que el pensador no puede elegir sus temas sino que estos le llegan como un imperativo de la época, una especie de orden del tiempo en que se vive, relata que en aquella precisa fecha hacer filosofía tenía que responder a las siguientes exigencias:

1.º Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. (...) 2.º La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. (...) 3.º Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros (...) la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, 149).

Reparemos en la sospecha que anota entre la posible incompatibilidad de esos dos imperativos, el de veracidad y el de sistema. ¿Y si hubiera momentos

<sup>56</sup> Casi por los mismos años que Ortega escribía esto un filósofo inglés, R. G. Collingwood, se atrevía en la patria de Hume a hacer el elogio de la filosofía y a enfrentarse con el prejuicio contra la idea de sistema en filosofía “que se ha convertido en una ortodoxia durante los últimos cien años” (Collingwood, 1965: 145). Después de desactivar las objeciones más frecuentes, concluye: “Una filosofía individual es una entre muchas, un solo momento en la historia del pensamiento, que los filósofos del futuro tendrán que tratar como tal; pero en cuanto reinterpreta las filosofías anteriores y las reafirma como elementos dentro de sí misma, resume todo el curso anterior de esa historia, siendo así tan universal como individual”. Y un poco después: “La idea de sistema no se realiza en ninguna parte de manera final y completa, pero siempre tiende a realizarse en todas partes donde se reconoce cualquier diversidad en el asunto y los métodos del pensamiento. Esta tendencia constante hacia una forma sistemática encuentra su expresión de maneras infinitamente variadas, y encuentra una nueva manera donde quiera que la filosofía encuentra un nuevo tipo de diversidad que haya que organizar en un todo” (1965: 157-158). Los puntos de coincidencia con algunas de las reflexiones de Ortega sobre la relación entre la filosofía y su pasado son notables. Véase de este “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier” (1942) (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 135 y ss.).



históricos en que realmente fuera imposible atender en la misma obra a las dos exigencias? El pensador decidiría cuál de los cuernos del dilema sacrifica. No es dudoso qué decidió sacrificar Ortega. En última instancia, la veracidad afecta a la propia entraña del acto de filosofar y el sistema tan solo a su transmisión académica y social.

En efecto, el sistema consiste en atenerse a los principios. El sistema en lo que tiene de tratado adquiere su sentido como modo de presentar una filosofía a la comunidad, pero habría que preguntarse si en tiempos de crisis dicha comunidad pervive. En mitad de una crisis de principios, cuando el fin de la filosofía como “modo de pensar” dado históricamente se ha iniciado de forma irreversible, ¿es posible ejecutar, si quiera plantearse, una filosofía sistemática?<sup>57</sup> La respuesta es: solo al precio de faltar al “imperativo de veracidad”. En sazón de crisis, el filósofo debe aceptar su sino histórico y esperar a que se produzca desde lo real la “revelación” del principio.

Y creo, por otro lado, que la confrontación entre la filosofía y el ensayo, a pesar de contar con una ilustre tradición de tratadistas, plantea un dilema falso, pues compara, como si se movieran en un mismo rango, dos realidades diferentes, como son una actividad humana, el pensamiento, y una forma de expresión o *genus dicendi*. Más bien habría que contraponer el tratado al ensayo y el sistema al fragmento y buscar cómo unos y otros condicionan el problema de fondo que afecta en última instancia a toda creación del espíritu: el estilo<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Cerezo opina que no es posible, de ahí que se presente el ensayo como “un género de crisis (...) cuya necesidad se hace sentir cuando (y porque) la filosofía se escinde de la vida y ésta, desorientada, pugna por una autoacleración de sus problemas y preguntas al margen del análisis conceptual” (Cerezo, 2002: 27).

<sup>58</sup> González-Sandoval da otra vuelta de tuerca al problema del “ensayismo” de Ortega, asumiendo como punto de partida una pregunta que se hiciera María Zambrano en los siguientes términos: ¿no será que “su estilo penetrado de claridad, y de belleza, no está íntimamente ligado con la peculiaridad de su ‘sistema’ filosófico y con algún rasgo de su específica ‘vocación’”? (González-Sandoval, 2008: 153). González-Sandoval elude el aspecto retórico de la pregunta y la adopta como punto de partida de un sintético repaso por las principales teorías sobre el ensayismo orteguiano, para concluir, acertadamente a mi juicio, lo siguiente: “El ensayo filosófico también da lugar a una forma abierta de organización, tanto de la realidad como de los escritos, que origina una actitud intelectual y existencial que, si bien dispensa de un sistematismo formal cerrado, obliga a pensar de manera sistemática; es decir, con coherencia y rigor objetivo y conceptualización constante a lo largo de sus escritos” (González-Sandoval, 2008: 159).



## §6. EL ESTILO FILOSÓFICO

El carácter específico del decir filosófico puede ayudarnos a comprender su distancia y enfrentamiento con otros decires, como el literario o el periodístico. Es en esa tensión (entre teoría y narración, descripción y comprensión, dato e interpretación) desde la que hay que leer una obra como la de Ortega que se gestó en una lengua sin tradición filosófica<sup>59</sup>, en sentido estricto, propia y en un momento en que dicha tradición, de la que se reclamaba por formación, entraba en una crisis profunda, que él mismo contribuyó a pensar.

En un texto tardío, “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, al comentar el estilo filosófico de Heidegger, Ortega subraya que “el pensador no es un ‘escritor’”. ¿Qué quiere afirmar con esta negación? Que el pensador no puede servirse de la lengua “usada” porque se encuentra frente a ella en una situación “bastante dramática”,

porque el pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos (...) Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si atiende a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad... (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 806).

Es decir, que la palabra filosófica lleva un montante de opacidad, pero también más cosas:

La expresión filosófica es hermética (...) es un decir y es al mismo tiempo mucho más que eso, silencio y secreto. El pensar filosófico es sistema, y en un sistema, cada concepto incluye los demás (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 226).

Esto explica dos fenómenos recurrentes en la historia de la filosofía: la aspezeza y oscuridad de muchos de sus textos y el permanente malentendido en que parecen envueltas algunas posiciones que obligan a sus autores a desautorizar a sus exegetas. El talento específico de la escritura filosófica lo denomina Ortega

<sup>59</sup> Puesto que la tradición filosófica en la que se forma Ortega es la de los idealismos kantiano-fichteano, hegeliano y neokantiano.



“talento denominador”, consistente en la peculiaridad de dar con las palabras –metáforas– capaces de nombrar sus hallazgos; se lo atribuye a Husserl. Basta con repasar los títulos de las obras para entender que Ortega tuvo este talento: la palabra es capaz de ir a la realidad oculta a través de la idea. Y ello con una notable economía de medios, aunque probablemente con un exceso de brillantez literaria<sup>60</sup>.

Que Ortega, desde su juventud, elogió la precisión y el rigor de la teoría como forma superior de cultura es un hecho fácil de rastrear en sus publicaciones. Algunas contienen afirmaciones muy enérgicas, como la que dirigió a Maeztu en el curso de la polémica “Hombres o ideas”: “O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 200). Pero la luz “positivista” que le llegaba a la filosofía desde la ciencia se fue perdiendo cuando entró, con el siglo XX, una crisis de fundamentos que afectó a la propia teoría en sus certezas más conspicuas. La ecuación teoría igual a ciencia, entendiendo que la ciencia era la forma de saber que se había decantado desde el tronco común de la filosofía metafísica, desde sus orígenes platónicos, dejó de ser evidente. Había que experimentar nuevas formas de teoría que no estuvieran condicionadas por exigencias metódicas que servían para las ciencias físico-matemáticas, pero que podían resultar estériles y contraproducentes si el objeto a aprehender era la vida humana con su realidad histórico-cultural. Este problema, planteado ya por Hegel y replanteado en la polémica en torno a las ciencias del espíritu, obligó a la filosofía a relativizar sus pretensiones. Nietzsche volvía a ser considerado como filósofo y Husserl renovó las esperanzas de la filosofía de llegar a ser “ciencia estricta”, pero bajo presupuestos completamente otros que los del positivismo. La oposición entre el sistema y el ensayo (o el aforismo o el fragmento) se hacía más fluida. Por lo demás, Ortega demuestra que no hay un género específico para presentar los resultados de la especulación filosófica:

Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras que Heráclito fulmina aforismos. Sócrates habla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados

<sup>60</sup> Algunos ejemplos tomados al azar: “Meditación del marco”, “Anatomía de un alma dispersa”, “Deshumanización del arte”, “Esquema de Salomé”, “Epílogo sobre el alma desilusionada”, etc.



capítulos de sus *pragmateias*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literalmente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc. (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 809-810).

Tras la citada enumeración<sup>61</sup>, parece que Ortega dejara una pregunta sin formular: ¿por qué no podría ser el ensayo otra forma, la de la modernidad en crisis, de dar a leer filosofía sin renunciar por ello a su vocación de conocimiento universal (o en vías de) basado en principios de racionalidad? El reto de Ortega residía en hallar en lo real aquello que sistematiza la razón, esto es, no solo le da qué pensar sino que le impone una cierta estructura al pensamiento. El filósofo debe descubrir las conexiones de necesidad en lo real, la vida humana, como el físico lo ha de descubrir en la materia. El Kant que siempre trabaja en las cuestiones metódicas en la trasera del taller orteguiano se fue inclinando con el tiempo más hacia Hume que hacia Leibniz.

Ortega había escrito que la claridad es la cortesía del filósofo, siendo consciente de que por esa “claridad” se pagaba un precio de rigor, abstracción y tecnicismo en el lenguaje. Pero también había escrito que el sistema es la honradez del pensador (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 201). La ironía que Gaos –cuyo estilo es uno de los más difíciles de seguir por el plus de rigor que lo anima– le dedicó a Ortega da en el blanco: “La claridad es el desprestigio del filósofo” (Gaos, 1982: 156). Este aforismo es fiel reflejo y mejor resumen de una de las polémicas más duraderas de las muchas que han acompañado la recepción de Ortega. La razón que asiste a Gaos fue reconocida por Ortega cuando en *La idea de principio en Leibniz*, un texto que nunca publicó y que, por tanto, no sabemos si hubiera

<sup>61</sup> En otro lugar, reitera sus reflexiones sobre la variedad de formas de que se sirvieron los grandes filósofos: “Inútil recordarles que Parménides, fundador de la Metafísica, lo que escribió fue un poema, que Platón escribió solo diálogos amenos de alta poesía –salvo los enrevesamientos de su diálogo *Parménides*, que ni siquiera es por completo cierto que sea suyo–, que Aristóteles, ¡Aristóteles!, no publicó más libros, salvo la *Ética* a Nicómaco, que diálogos al modo platónico de que por desgracia conservamos solo fragmentos. (...) Descartes funda nada menos que la época moderna y especialmente la moderna filosofía, con un ensayo cuyo estilo o *genus dicendi* imita la literatura de Montaigne, el famoso *Discurso del método* en que aparentemente no se habla una sola palabra de filosofía y poco más que ninguna del método, sino que es lo que menos podía esperarse: una autobiografía” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 654).



deseado que se leyera tal y como está, se queja con una amargura intensa de que hay pseudo-intelectuales en su país que descalifican su pensamiento porque “no escribe más que metáforas”. Y añade:

Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía (...) Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento... 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 (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 1136).

Pero esta reacción malhumorada no puede ocultar que Ortega nunca se sintió cómodo con su obra publicada. Su elevado nivel de autoexigencia no le permitía sentirse satisfecho con ninguna de las formulaciones que daba a su filosofía. Ortega no podía ignorar que había incumplido sus promesas sobre la publicación de ciertos “grandes mamotretos” que contendrían su filosofía. Quizá le faltó talento analítico, que es el otro talento –el primero es el talento “denominador”, mencionado más arriba– que se necesita en el filósofo (Heidegger lo poseía absolutamente). O las circunstancias no le dejaron ocasión, salud y tiempo para intentar en serio esos libros que habrían de presentar su pensamiento de manera adecuada. Sea de ello lo que fuere, es tentador creer que cuando un Ortega ya bastante mayor escribió esto de Platón, estaba pensando en sí mismo: “Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI: 809)<sup>62</sup>. Eso explicaría una de las cosas más misteriosas que Ortega descubrió en la estructura de la vida humana: que los dones, a veces, se nos conceden para nuestra desgracia.

<sup>62</sup> “Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema, pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 953, nota 2). Es imposible no preguntarse, como hace Gaos, en uno de cuyos textos encontré la cita, si no está pensando Ortega en su propio caso: un pensar sistemático que solo ha alcanzado a darse en formas *fragmentarias y desarrapadas*.





Aunque quizá no esté de más añadir que, en esta ocasión, el tiempo, del que Ortega gustaba decir que era un *galantuomo*, porque ponía a cada cual en su sitio, ha jugado a su favor. Su estilo filosófico que tantas veces ha sido percibido como carencia, se comenzó a ver en los noventa como un acierto que se adelantaba a su época. En su ensayo “En torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset”, escribe Thomas Mermall:

Tanto Ortega como la mentalidad actual han rechazado el constructivismo científico, así como los “grandes relatos” de los sistemas metafísicos, y han optado por un estilo fragmentario, exploratorio, provisional y abogado a su modo por un sentido deportivo de la vida (Mermall, 1997: 49)<sup>63</sup>.

El cambio se hizo notar tanto más porque en las décadas anteriores, dominada la filosofía occidental por una pugna entre métodos “científicos”, que ocultaban en realidad un enfrentamiento bien real entre poderes, todo lo que no fuera “análisis filosófico” o “dialéctica marxista” era despreciado en las facultades o escuelas como “metafísica”, pasado muerto. Y no digamos si dicha “metafísica” se había expresado en ensayos. A mediados de los cincuenta, cuando terminaba su defensa del ensayo, Adorno captó muy bien los malos tiempos que llegaban para el ensayo filosófico:

La actualidad del ensayo es la de lo anacrónico. El momento le es más desfavorable que nunca. Se ve triturado entre una ciencia organizada en la que todos pretenden controlar todo y a todos y que excluye con el hipócrita elogio de intuitivo o estimulante lo que no está cortado por el patrón del consenso; y una filosofía que se conforma con el vacío y abstracto resto de lo todavía no ocupado por la

<sup>63</sup> Aunque se trata de un problema que rebasa con mucho los límites de este trabajo, uno de los aspectos implicados en el problema del estilo de una filosofía es cómo se transmite a la posteridad. El escenario idílico de un sistema filosófico que viaja en el tiempo hacia las generaciones futuras impartiendo su verdad más o menos *perenne* es impensable hoy. Más bien ocurre lo que afirma Jorge Brioso: “Lo que tiene que ser transmitido en una tradición no son ciertos contenidos, cierta visión del mundo, ciertas verdades, sino más bien ciertos ámbitos desde los cuales pensar, ciertos lugares para el pensamiento. La restitución es imposible pero podemos acercarnos a las posibilidades que ese pasado insinuó pero nunca llegó a realizar, podemos acercarnos a lo que el pasado dejó sin terminar” (Brioso, 2011: 144). Es evidente que Ortega previó este escenario al subrayar el carácter ocasional, histórico y esencialmente incompleto de las categorías en su filosofía.



actividad científica y que, por eso mismo, es para ella objeto de una actividad de segundo grado. Pero el ensayo se ocupa de lo que hay de ciego en sus objetos (Adorno, 2003: 33)<sup>64</sup>.

Puede haber una sistematicidad en el preguntar que, acaso, no se construya como “sistema” en el responder<sup>65</sup>. Cada filosofía que en verdad lo sea inventa un modo de pensar que, a su vez, condiciona el modo de decir. Ortega *reinventó* el ensayo filosófico convirtiéndolo en una forma sistemática, al tiempo que ocasional o circunstancial, de pensar. Y por ello, recordando la hermosa metáfora que propuso para definir al hombre como “centauro ontológico”, y que Alfonso Reyes denominó al ensayo “el centauro de los géneros”, hemos llamado al nuestro “la forma centauro” de la filosofía.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. W. (2003). El ensayo como forma. En T. W. Adorno, *Notas sobre literatura, Obras completas 11*. Madrid: Akal, 11-34.
- Amara, L. (Febrero de 2012). *El ensayo ensayo*. Recuperado el 10 de noviembre de 2014 de Letras Libres: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-ensayo-ensayo?page=full>.
- Ayala, F. (1985). Ortega y Gasset: su imagen, su estilo. En F. Ayala, *La retórica del periodismo y otras retóricas*. Madrid: Austral, 126-137.

<sup>64</sup> No sé si López-Campillo conocía el escrito de Adorno pero coincide con él cuando escribe: “Lo que les une [a los grandes ensayistas recientes: Proust, Valéry, Eliot, Spengler, Unamuno, Ortega] es que son investigadores, están al margen de sistemas organizados, intentan expresar algo nuevo, que no pueden decir las ideologías del momento, porque precisamente ellas excluyen ese algo de entrada. Son escritores de un momento de crisis quienes en vez de pensar superar la crisis aplicando las recetas de un dogma (...) procuran definir espontáneamente el objeto de su hacer y expresarlo con métodos adecuados a cada caso” (Gómez-Martínez, 1981: 120).

<sup>65</sup> Además del lugar *clásico* para esta idea de sistema, la citada *supra* de Granell, Alba Milagro ha insistido en ella: “Es un error pensar que un sistema es un conjunto ordenado de respuestas; (...) el conocimiento [en filosofía] no consiste en ser respuesta sino pregunta. Por consiguiente, la sistematicidad de una filosofía no viene dada por las soluciones que aporta sino por el alcance de sus preguntas” (Milagro, 2012: 187-188).



- Baudelaire, Ch. (1963). El arte romántico III. En Ch. Baudelaire. *Obras* (trad. N. Lamarque). México: Aguilar.
- Bloom, H. (2010). *Ensayistas y profetas. El canon del ensayo*. Madrid: Páginas de espuma.
- Brioso, J. (2011). Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español. *Revista de Estudios Orteguianos* (23), 125-150.
- Cacho Viu, V. (2000). *Los intelectuales y la política. Perfil Público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cerezo, P. (2002). El espíritu del ensayo. En P. Cerezo, *El ensayo entre literatura y filosofía*. Granada: Comares, 1-32.
- Cerezo, P. (2005). Cervantes, el español 'profundo y pobre'. *Revista de Occidente* (288), 7-38.
- Collingwood, R. (1965). *Ensayo sobre el método filosófico* (trad. E. Uranga). México: Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de México.
- Elorza, A. (1984). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- Gaos, J. (1982). *Obras Completas, XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, J. (2013). *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset.
- Gil Villegas, F. (1996). El ensayo precursor y el tratado sistemático. En F. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*. México: F.C.E.-Colegio de México, 377-430.
- Goldmann, L. (1971). Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács. En L. Goldmann, *Teoría de la novela*. Barcelona: Edhasa.
- Gómez-Martínez, J. L. (1981). *Teoría del ensayo*. Salamanca: Universidad de Salamanca. [Contiene una antología sobre el ensayo que hemos citado abundantemente].
- González-Sandoval, J. (2008). *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*. Murcia: Isabor.
- Gracia, J. y Ródenas, D. (2008). *El ensayo español. Siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- Granell, M. (1958). *El sistema de Ortega*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.



- Kauffmann, R. L. (2007). Ortega y Gasset y la reivindicación del ensayo. En R. L. Kauffmann, *Ortega en pasado y en futuro*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- Lasaga, J. (2005). La llave de la melancolía. Cervantes y la razón vital. *Revista de Occidente* (288), 39-60.
- Lasaga, J. (2009a). *Introducción a José Ortega y Gasset. Antología*. Barcelona: Gredos.
- Lasaga, J. (2009b). La escuela de Madrid. Fractura y continuidad. Calanda (Teruel). *V Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 153-176.
- Lasaga, J. (2013a). *Introducción a Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lasaga, J. (2013b). La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta. En J. Zamora, *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- Lukács, G. (2013). Sobre la esencia y la forma del ensayo: carta a Leo Popper. En G. Luckács, *El alma y las formas* (trad. M. Sacristán). Valencia: Universidad de Valencia, 39-62.
- Marías, J. (1973). El escritor. En J. Marías, *Ortega circunstancia y vocación 2*. Madrid: Revista de Occidente, 13-114.
- Marías, J. (2005). *España inteligible: razón histórica de las Españas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marichal, J. (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Madrid: Alianza.
- Márquez, M. (2003). *La Agrupación al servicio de la República*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset.
- Mermall, T. (1985). La dialéctica como forma de argumento. En T. Mermall, *Ortega hoy*. Xalapa (México): Biblioteca Universidad Veracruzana, 153-163.
- Mermall, T. (1994). Entre epísteme y doxa: el trasfondo retórico de la razón vital. *Revista Hispánica Moderna* (47), 72-85.
- Mermall, T. (1997). Un 'postmoderno' inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset. *Revista de Occidente* (192), 47-58.
- Mermall, T. (2002). Experiencia, teoría, retórica: el paradigma de Ortega y Gasset. En J. F. García Casanova, *El ensayo entre literatura y filosofía*. Granada: Comares, 157-172.
- Milagro, A. (2012). Veracidad y sistema en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos* (24), 165-190.



- Musil, R. (1992). Sobre el ensayo. En R. Musil, *Ensayos y conferencias*. Madrid: Visor, La balsa de la medusa, 342-345.
- Nicol, E. (2008). Ensayo sobre el ensayo. En E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*. México: Espuela de Plata en FCE.
- Nietzsche, F. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche, *Obras completas I. Escritos de juventud*. Madrid: Técnos.
- Ortega y Gasset, J. (1991). *Cartas de un joven español (1891-1908)* (S. Ortega (ed.)). Madrid: El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (1992). Notas de trabajo (J. L. Molinuevo (ed.)). *Revista de Occidente* (132), 51-52.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Epistolario inédito: Marañón-Ortega-Unamuno* (A. López Vega (ed.)). Madrid: Espasa.
- Platón (1986). *Fedro*. (trad. E. Lledó). Madrid: Gredos.
- Redondo, G. (1970). *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset, El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*. Madrid: Rialp.
- Regalado, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Rossi A. (1984). Lenguaje y filosofía en Ortega. En A. Rossi, *José Ortega y Gasset*. México: FCE.
- Vélez, J. A. (2000). *El ensayo, entre la aventura y el orden*. Bogotá: Taurus.
- Zambrano, M. (1997). Don José. *Insula. Suplementos Anthropos: María Zambrano*.
- Zambrano, M. (2011). *Escritos sobre Ortega* (R. Tejada (ed.)). Madrid: Trotta.



