
La obra de José Ortega y Gasset y el pensamiento en lengua española¹

Francisco José Martín / Università di Torino

> Resumen

El presente ensayo explora la relación de la obra de Ortega y Gasset con la filosofía y el pensamiento hispánicos. Con ese objetivo se delinea la importancia de la obra orteguina en el mundo hispano-parlante, la cual suele ubicarse sólo en su función de nexo entre el pensamiento en español y la filosofía alemana, que si bien es un rol de relevancia no puede agotar su relevancia. Ella surge en el marco de las problemáticas de los intelectuales noventayochistas y como respuesta al denominado “problema de España”. Es en este punto en que Ortega sienta las bases para el desarrollo intrínseco del vocabulario filosófico español y con ello la posibilidad de “pensar en y desde la lengua española”.

» *filosofía en español, “problema de España”, “tradición velada”.*

> Abstract

This paper seeks to explain the relationship of the work of Ortega y Gasset with Hispanic philosophy and thought. To that end the importance of Ortega’s work in the Spanish-speaking world, which is usually located in its role as a link between Spanish thought and German philosophy, is outlined. The article claims that although this is a role of relevance, the importance of Ortega’s thought cannot be confined only to that. It arises in the context of the discussions of the “noventayochistas” intellectuals, and in response to the so-called “problem of Spain”. It is at this point that Ortega lays the foundation for the intrinsic development of Spanish philosophical vocabulary and thus the possibility of “thinking in and from the Spanish language”.

» *philosophy in Spanish, “problem of Spain”, “veiled tradition”.*

Recibido el 15 de noviembre de 2015. Aceptado el 4 de marzo de 2016.

Obras son amores, desde luego, pues por buenas y poderosas que puedan ser las razones del proverbio nunca llegarán a colmar la firme seguridad de las obras. Amor de obras pretende en el jardín quien espera. Y si no llega, desespera (en lánguida canción de verso triste y desflorado). No es amor que llevan las razones, aunque buenas, sino un reflejo y un anuncio; y no sacian, claro está, sino que aumentan en sed e incertidumbre. Si hay obras, menester es el verlas, pues son ellas la medida del verdadero amor. El jardín es amplio y la estación propicia, ¿por qué contentarse, pues, sin obras de amor a la sabiduría?

¹ Conferencia pronunciada en la Fundación Ortega y Gasset Argentina el 12 de agosto de 2015. Dedicado a Marta Campomar, Inés Viñuales y Roberto Aras.

Podría valer también este proverbio como lema para la investigación de la filosofía y del pensamiento hispánicos. Aquí se trata –que no se olvide– de la obra de José Ortega y Gasset en relación con el pensamiento en lengua española. De la obra y no del autor ni de su figura histórica. Ha llegado la hora de dar una vuelta de tuerca más en el estudio del hispanismo filosófico. Ya se está dando, y aunque sigue siendo ésta una perspectiva poco frecuentada en estas lindes, no deja de ser esperanzador el hecho de que lentamente empiecen a vencerse algunas resistencias importantes.

Claro está que la perspectiva textual no debe anular la presencia de la figura histórica del autor, ni tampoco las debidas referencias de la obra a la circunstancia histórica que la vio nacer y a la que, en principio, respondía. Desde luego. Pero es que, en lo que al hispanismo filosófico se refiere (Abellán, 1979), es decir, en lo que hace a la constitución disciplinar de la filosofía de/en lengua española, española primero e hispanoamericana o latinoamericana después, partimos de una situación de exceso de la época en cuestión (la que sea), de demasía de la figura histórica del autor (el que sea). Hay un desequilibrio manifiesto a desventaja de las obras, de los textos. Un déficit al que hay que responder adecuada y positivamente, en vez de limitarse a levantar simplemente el acta de la situación.

En el caso concreto de José Ortega y Gasset esto es, si cabe, más notorio. Aunque también es cierto, dicho sea en honor de la verdad, que es precisamente en el ámbito del orteguismo y de los estudios orteguianos donde antes se ha empezado a corregir el tiro errado del hispanismo filosófico (la edición de sus *Obras completas* a cargo del Centro de Estudios Ortegaianos es, en este sentido, algo más que un simple detalle).

Ortega es, sin duda, el filósofo de ámbito hispánico más importante en absoluto. Ésta es una frase que, dicha así, sin más, puede resultar muy banal, me doy perfecta cuenta de ello, puede incluso revelarse uno de esos tópicos que, en su ineficacia, envuelven la cultura española contemporánea como en una costra impenetrable. Habría, pues, que buscarle un sentido lejos de su posible banalidad y de su uso tópico.

Cuando digo que Ortega es, sin duda, el filósofo más importante en absoluto dentro del espacio cultural propio de la lengua española, quiero decir que lo es, por un lado, por lo que su obra es en sí, por el valor intrínseco de la misma, y, por otro lado, no sé si más o menos importante, quizá más, por las bases filosóficas que la obra orteguiana sentó con solidez en nuestro espacio cultural, permitiendo con ello, con esas bases, ulteriores desarrollos filosóficos, acaso tan importantes como el del propio Ortega, quizá más, depende de quien lo juzgue, como es el caso, por ejemplo, de María Zambrano. Sin Ortega no existiría Zambrano: sin la obra del uno no hubiera podido nacer y crecer la de la otra. De ser algo, habría sido otra cosa distinta, filosóficamente, se entiende, quizá igualmente importante dentro de filosofía, nadie duda de sus dotes de pensadora, o quizá más incluso, no podemos saberlo, pero indudablemente no habría sido lo que fue. Lo que es. Es sólo un ejemplo, pero, como tal, válido y expresivo. Otro tanto podría decirse de José Gaos o de Joaquín Xirau, en lo que es, sin duda, el desarrollo positivo de una herencia filosófica y de un legado intelectual, como fue y es el orteguismo.

Pero aún hay más, porque esa importancia de Ortega en absoluto no se manifiesta sólo en la obra de aquellos autores directamente vinculados a alguna de sus órbitas de influencia, en sus

herederos naturales, por llamarles de algún modo, sino también en la de quienes construyen un pensamiento en apariencia situados en las antípodas del orteguismo, como es el caso, por ejemplo, de Manuel Sacristán. No es Ortega, desde luego, una de sus fuentes principales, y, sin embargo, siempre aparece en sus escritos esa nota a pie de página o ese comentario *en passant* que busca marcar las distancias y las diferencias con Ortega. Es, también éste, sólo un ejemplo, pero, como el anterior, igualmente válido y expresivo. No hay filósofo hispánico actual que no haya sentido la necesidad de echar cuentas con la obra de Ortega. No él personalmente, sino su pensamiento y, lo que es más importante, la expresión del mismo, es decir, su obra. Me refiero, claro está, a los filósofos efectivamente creadores, no a los profesionales más o menos brillantes de la disciplina.

Ortega crea, pues, unas bases para el desarrollo de la filosofía en lengua española. Inútil decir que éstas hubieran podido ser otras distintas. Fueron ésas. Y sobre eso no hay vuelta de hoja posible. También es cierto que, durante un cierto tiempo, bajo el franquismo, tanto por parte de la cultura oficial del nacional-catolicismo como por parte de la cultura de oposición al régimen, la obra de Ortega fue ampliamente denigrada y denostada, sufriendo, en muchos casos, un acoso desproporcionado. Caía sobre la obra, sobre los textos, la condena de una actuación pública de Ortega que dejó descontentos a tirios y troyanos. No entraré ahora en el mérito de esta doble condena (Martín, 2005a) no es el caso, pero lo cierto es que, como quiera que fueran, aquellas condenas de su figura histórica recayeron injustificadamente sobre su obra y la cubrieron, inmisericordes, con su sombra más negra. En Alemania, por ejemplo, se hacían saltos mortales para separar y distinguir la obra de Heidegger de su actuación pública, en indudable connivencia con el despliegue político de la ideología del nacional-socialismo. Incluso en España, el joven Fernando Savater (1974) cumplía el mismo intento con relación al rumano Émile Cioran, fascinado en su juventud por la guardia de hierro de Corneliu Zelea Codreanu. Pero el caso de Ortega aparecía distinto. Con Ortega no se operó en tal modo, desde luego, ni se hizo semejante distinción. Todo era uno y lo mismo, y la condena (doble) se extendía de manera acrílica sobre la obra.

Solía decirse, en un mixto de perversa desfachatez y calculada ignorancia, que la importancia de Ortega se reducía a haber importado algunas corrientes europeas de pensamiento filosófico contemporáneo. Que no habría algún valor añadido en su obra a esta mera importación de un pensamiento extranjero. Aunque así hubiera sido, que no fue, no era cosa de poco, sobre todo si se tiene en cuenta la situación de menesterosidad filosófica con que se abre el siglo XX en España. Aunque sólo hubiera sido eso, importación y trasplante de algunos desarrollos contemporáneos de la filosofía moderna, era ya más que suficiente para ganarse un puesto de mérito en la vitrina de nuestros reconocimientos. Pero no fue así. Quienes reducen la obra de Ortega a un simple ejercicio de reescritura de algunas fuentes extranjeras faltan a la verdad efectiva de los hechos. Hay mala fe en estas críticas, no en todas, y esconden algunas de ellas una mala conciencia en relación con su intento de disminuir y restar importancia, incluso de dismantelar y disolver, un pensamiento que fue el eje central de la modernización cultural de España en el primer tercio del siglo XX.

No fue así, desde luego. Si importante es la deuda alemana en la formación del joven Ortega, no es menos importante la deuda hispánica, o mejor, la deuda de la crisis de fin de siglo filtrada por

nuestros intelectuales noventayochistas. En la obra juvenil de Ortega confluyen incitamientos y solicitudes neokantianas, fenomenológicas y noventayochistas. Querer ver, después, en el raciovitalismo, una mera importación del debate alemán sobre la relación vida-cultura es empobrecerlo de raíz. Y sobre todo, no situarlo en sus debidas coordenadas. El raciovitalismo va a ser, sin duda, una crítica a la concepción absoluta de la razón, un intento de poner la razón al servicio de la vida, de devolverla al cauce de la vitalidad, recomponiendo así un orden que la cultura finisecular había escindido; pero en ese intento orteguiano hay, sí, una solicitud del debate europeo en cuestión, y también, acaso sobre todo, una respuesta concreta y una solución programática a la escisión entre la inteligencia y la vida, entre la razón y la voluntad, que había dominado nuestra cultura finisecular y que Ortega había aprendido y problematizado en la narrativa temprana de Azorín y Baroja. No es un capricho que años después quiera dedicar a estos autores, precisamente a ellos y no a otros, dos de sus *Meditaciones*, dentro de aquel proyecto general del que *Meditaciones del Quijote* (2004 [1914]) es, sin duda, el escrito más conocido de Ortega. El raciovitalismo es, sobre todo, un intento de sutura entre esa razón y esa vida que Azorín y Baroja habían representado literariamente como una escisión insoluble.

Desde esa confluencia de influencias y solicitudes europeas y españolas Ortega elabora un pensamiento propio. Importante en sí, como también se verá, pero, sobre todo, importante porque supuso la base que permitió la recepción positiva de las modernas corrientes de la filosofía europea de entonces. La obra de Ortega posibilita la recepción de la moderna filosofía europea. No es su misma recepción, como algunos han querido, sino su posibilidad efectiva. La moderna filosofía europea penetra en España a través de la obra de Ortega. Y esto sí que es ya un valor absoluto de su obra.

Pero hay más, y aquí ya se entra en la valoración de su obra en sí, y es que ésta constituye el salto de la cultura española a la filosofía de la modernidad europea. La obra de Ortega representa ese salto. Y es un salto ejemplar, un salto que recoge en sí toda la vivacidad cultural del modernismo español, con responsabilidad plena y entusiasmo activo, y carga también con una tradición por recobrar, acaso también por rehacer filosóficamente desde sus mismos fundamentos, esa tradición velada a la que después habré de referirme, acoge todo ello la obra de Ortega, se eleva sobre sí misma y en su salto, en la parábola textual que describe, engancha con la modernidad filosófica europea, se liga a ella en un lazo indisoluble y perfectamente articulado. Nadie puede dudar, sino desde el desconocimiento de la historia, del valor intelectual de ese ambiente cultural y filosófico creado en la España de los años 20 y 30 alrededor de Ortega, como si fueran órbitas distintas y a veces distantes girando alrededor del mismo astro. Todas ellas, órbitas del orteguismo: la órbita de la Universidad, la órbita del diario *El Sol*, la órbita de las revistas (*España y Revista de Occidente*), la órbita de las tertulias (*Revista de Occidente* y *Residencia de Estudiantes*, principalmente), la órbita de la acción política (*Liga de Educación Política Española* y *Agrupación al Servicio de la República*), etc. Es, desde luego, una imagen posible de aquella España, y, desde luego, no la más inexacta, no la más incompleta, acaso una de las que menos tergiversa el espíritu de aquel tiempo.

La obra de Ortega, su pensamiento, nace en un contexto intelectual bien preciso: el del “problema de España”. No puedo extenderme en su consideración, pero, en breve, podría decirse que

el “problema de España” constituye el marco teórico de referencia en la España de principios del siglo XX. Es un diseño de derivación regeneracionista, pero tanto el noventayochismo como el novecentismo, aun aportando soluciones diversas, aceptaron ese mismo marco que servía de análisis científico de la realidad nacional. España era, dentro de esta *teoría*, un organismo enfermo (la metáfora de la enfermedad, de clara derivación naturalista, lo dominaba todo en la época finisecular). Frente a esa enfermedad, el intelectual debía comportarse científicamente, como el médico con el paciente: debía, pues, determinar primero el carácter y la tipología de la enfermedad, analizar después sus causas y prescribir en fin un remedio eficaz para devolver el organismo enfermo al estado de salud. Para las carencias patrias de la España de fin de siglo, Europa representaba el estado de salud. Era el modelo. El modelo con el que se medía nuestro déficit. Y servía de indicación del camino a seguir para la efectiva y eficaz resolución del “problema de España”. Europa, europeización y europeísmo fueron desde entonces palabras mayores.

Es cierto que algunos noventayochistas iban a reaccionar contra la europeización, al menos en un segundo momento, pero no es menos cierto que fueron voces fuera del coro general del movimiento intelectual español. Suele citarse en propósito el caso de Unamuno: sus ideas al respecto son bien conocidas, pero acaso convenga afirmar que fue la suya, en este caso, una voz bastante aislada, y, sobre todo, que ha hecho más ruido entre nosotros que entre sus contemporáneos, que ha pesado más en nuestras reconstrucciones históricas de aquel tiempo que en su propio presente.

La obra del joven Ortega se inscribe en ese preciso momento histórico, arranca de ese concreto horizonte intelectual. Es, antes que pueda ser otra cosa, como se verá, un modo de pensar el “problema de España”. Un modo de pensar que se rebela contra el positivismo de los regeneracionistas y contra la crisis del mismo propia de la generación de fin de siglo. Sus primeros dardos, afilados y precisos, irán dirigidos contra lo que él considera un exceso de literatura por parte del tratamiento noventayochista del “problema de España” (“O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno”, le dirá a Maeztu). La actividad de pensar no es, para el joven Ortega, algo que se pueda improvisar. Necesita de herramientas e instrumentos adecuados. Contra la literatura de los noventayochistas, por tanto, Ortega levanta la bandera del método, de la ciencia, del rigor y de la disciplina intelectuales. Frente a las vaguedades literarias del alma de España, de la sinceridad de la crítica y de la afirmación del régimen de la voluntad, el joven neokantiano reivindica el régimen de los conceptos. Ortega es eso, la voluntad de concepto. *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, espléndido libro, magnífico libro, es precisamente eso, el intento de conceptualización del “problema de España”.

En la economía del pensamiento orteguiano, los conceptos no son sólo abstracciones con las que instrumentalmente se ejerce el pensamiento, sino, sobre todo, redes de relación capaces de tejer, o mejor, de entretejer, la vida y la cultura. España había representado históricamente el ámbito de la dispersión y del individualismo, precisamente por la ausencia de los conceptos. La introducción del régimen de los conceptos sería, pues, la solución al “problema de España” (Martín, 2005b).

Pero esos conceptos que Ortega despliega magistralmente en *Meditaciones del Quijote* no son conceptos de importación. No lo son en el modo más absoluto, aunque puedan tener, claro está,

sugestiones fenomenológicas y residuos neokantianos (son los mismos conceptos que nos enseñan que nada vive aislado, sino siempre en relación, que ser es, en efecto, ser-en-relación). Los conceptos de profundidad, superficie, escorzo, patencia, latencia, mundo, trasmundo, circunstancia, perspectiva, impresión, realidad, incluso el mismo concepto de concepto, constituyen un claro y portentoso esfuerzo de conceptualización dentro de la lengua española. Es éste un esfuerzo ímprobo y no siempre suficientemente reconocido. Fue una empresa de dimensiones magníficas a la que, sin menoscabo, se debe rendir adecuado tributo.

Porque no se trata sólo de que Ortega pensara en español. Esto, bien o mal, lo habían hecho todos cuantos se habían asomado al ámbito del pensamiento en nuestra lengua. En español había pensado Julián Sanz del Río, por ejemplo, es decir, había intentado dar forma expresiva en español a un pensamiento de clara derivación germánica, el krausismo, pero el resultado era francamente insatisfactorio. Me refiero al resultado expresivo, a la forma lingüística de ese pensamiento. También éste es un ejemplo, pero válido y significativo. Ortega, en cambio, no se iba a limitar al uso de la lengua española para dar forma expresiva al pensamiento, sino que, como paso previo, iba a crear las condiciones lingüísticas capaces de soportar el peso del pensar en y desde la lengua española. No actuar de este modo, desde esta precisa consciencia lingüística, era hacer a la lengua española subsidiaria del alemán en la expresión filosófica. ¿Cuántas veces nos hemos acercado al texto de algún contemporáneo, profesional brillante de la filosofía, y nos ha parecido que su escritura fuera una mala traducción del alemán? No; en Ortega no hay nada de esto. Ortega crea un vocabulario filosófico específico en español. Ortega fuerza la lengua en la dirección de la filosofía. *Meditaciones del Quijote* es eso, el despliegue de las posibilidades filosóficas de una lengua conformada principalmente en las tradiciones literarias. Es un acto *poiético* el suyo, pues es creador, reformador de la lengua, y, a la vez, descubridor, desvelador de las potencialidades filosóficas inherentes a la lengua española, potencialidades desconocidas e insospechadas hasta entonces, pues habían quedado como en la sombra, oscurecidas por el magisterio y el brillo del uso literario de la lengua.

Ha sido un tópico muy arraigado, incluso hasta en tiempos relativamente recientes, afirmar que la lengua española no era apta para el ejercicio de la filosofía. Heidegger, desde la altura de su reconocimiento y de su prestigio, había afirmado que sólo había dos lenguas filosóficamente aptas y potentes, el alemán y el griego clásico. Un alumno suyo, quizá el mejor de todos ellos, el italiano Ernesto Grassi, dedicó toda su obra a refutar esa idea del maestro con el estudio del humanismo. Pero en España se aceptó sin más el *dictum* heideggeriano. Y sin embargo, la obra de Ortega mostraba lo contrario. No sólo era posible pensar en español, sino que el español podía convertirse en una lengua extremadamente ágil para el pensamiento contemporáneo, precisamente por su riqueza literaria.

Éste es, en efecto, el gran regalo de Ortega a la filosofía hispánica y al hispanismo filosófico: la creación de las bases para un desarrollo intrínseco del vocabulario filosófico español. Es también un legado, y recoger su herencia requiere la aceptación de una responsabilidad lingüística para corresponder a ese vocabulario filosófico español. Después de Ortega, a ningún filósofo hispánico, a ningún profesional de la filosofía de ámbito hispánico, le puede ser permitido escribir mal y esconderse detrás del tópico de los límites e incapacidades de la lengua. Las palabras

alemanas entre paréntesis, queriendo indicar con ello un límite en la expresión filosófica de la propia lengua, no revelan ya más que sus propios límites como filósofos o como profesionales de la filosofía.

Meditaciones del Quijote, es, sobre todo, un libro programático. En él se despliega un método y un programa sobre los que la crítica ha insistido abundantemente. La lengua, como acabamos de ver, no queda fuera de ellos. Es, sin duda, el libro más literario de Ortega, y acaso también uno de los que escribió con mayor voluntad de estilo. Es el más rico de metáforas, y esto es algo sobre lo que después habré de volver, sobre todo en relación con la dimensión que abre hacia nuestras tradiciones culturales. Para lo que ahora importa, ese uso metafórico de la lengua era una forma de tomar conciencia plena de su propia circunstancia lingüística, que era, como queda dicho, una circunstancia literaria, es decir, fuertemente marcada por el uso literario de la lengua de sus predecesores noventayochistas. Era una forma de reabsorber esa circunstancia literaria, y, desde ella, desde su plena posesión, desde su completa reabsorción (el libro, como el yo que en él se tematiza, no es algo aislado, separado del resto, sino en dinámica relación con su circunstancia, y sólo a través de ésta entra en conexión con el mundo), llevar a cabo ese salto a la modernidad filosófica europea que necesitaba, en el pensar y en el sentir orteguianos, la cultura española.

Aquel salto necesitaba de un punto de apoyo. Sin él, hubiera sido como precipitar en el vacío. *Meditaciones del Quijote* es ese punto de apoyo. En su siguiente libro, *España invertebrada*, el salto será ya efectivo (Martín, 2003). Allí descubre Ortega –lo había notado ya años atrás, a raíz, sobre todo, de la experiencia de la Gran Guerra– que Europa no podía ya constituir un modelo para España, que acaso no hubiera debido serlo nunca, y que el “problema de España”, en el fondo, no era otra cosa que la manifestación hispánica del “problema de Europa”, o como después se lo llamó, de la Crisis de la Modernidad. Cierra, pues, la obra en curso que es la obra de Ortega, el marco teórico del “problema de España”, ese espejo en el que desde antaño se miraba la cultura hispánica con manifiesto sentimiento de inferioridad, y abre, para lo hispánico, un espacio intelectualmente nuevo, Europa, no ya como modelo a seguir para solventar carencias ancestrales, sino como espacio común, problemático, sí, pero común, compartido, de hecho y de derecho, un espacio cultural en el que la cultura hispánica ya no iba a jugar un papel subordinado, sino, como quería el propio Ortega, protagonista. De hecho, si *España invertebrada* supone el cierre del “problema de España” y la constatación de la crisis de la modernidad, su libro sucesivo, *El tema de nuestro tiempo*, será ya una respuesta a esa crisis: el raciovitalismo en marcha que se propone como indicación del camino a seguir para la superación de la crisis europea.

Hay aún un último aspecto especialmente interesante en relación con la obra de Ortega y con la apertura que ésta ejerce sobre el pensamiento y la filosofía españoles. Se trata, como ya quedó apuntado, de la metáfora, de ese despliegue metafórico que recorre la entera obra de Ortega y, en modo especial, su primer libro, *Meditaciones del Quijote*.

Se ha insistido y debatido mucho a lo largo de los tres últimos siglos de la ausencia o del déficit de filosofía dentro de la cultura hispánica, imputando ora a la lengua, ora a la raza o caracteres antropológicos de las etnias ibéricas, de este déficit cultural. Fue el geógrafo ilustrado Masson de Morviliers quien puso el dedo en la llaga al preguntar qué debía la modernidad europea a

la cultura española. Es historia conocida. La pregunta se tomó por donde más dolía, por el de la ofensa del honor patrio. No había tal en la pregunta, desde luego, y de haberla tomado en su justo y recto sentido hubieran podido ensayarse respuestas eficaces y mucho más productivas. No fue así, y desde Mayans a Menéndez Pelayo se puso en marcha una respuesta que escondía un profundo sentido nacionalista y el peor de nuestros reaccionarismos. En varias fases a lo largo de casi un entero siglo se elaboró un amplio catálogo de nombres y personalidades que habrían contribuido al desarrollo científico y filosófico en España. Esta respuesta cuantitativa dejaba la pregunta, claro está, intacta. Bien miradas aquellas largas listas, el déficit científico parecía claro (otra cosa es que nuestros historiadores de la ciencia lo hayan desmentido en los últimos decenios), y por lo que a la filosofía respecta esos nombres hispánicos estaban casi todos ellos dentro del ámbito de la escolástica, lo que era como decir que mientras en Europa se impulsaba la filosofía de la modernidad, de Descartes a Kant, con la conclamada independencia de filosofía y religión, en España se seguía insistiendo en una vía que esa modernidad europea entendía haber superado definitivamente.

Ya en pleno siglo XX, Miguel de Unamuno ensayó una respuesta diversa: el pensamiento español no habría que ir a buscarlo en gruesos tratados sistemáticos, sino que estaría –dice– como diluido en nuestra literatura. Esta idea ha cosechado en el tiempo buenos consensos y un enorme éxito, sobre todo bajo el dominio de las corrientes postmodernas. Ese estar todo mezclado con todo era muy de su gusto. Unamuno, en efecto, había intuitido bien el alcance de la pregunta ilustrada, y, consiguientemente, había desplazado el horizonte de la respuesta de lo cuantitativo a lo cualitativo. Sin embargo, su solución, a la postre, crea más problemas de los que resuelve, y el ocaso de la postmodernidad lo ha dejado bien en vista. Por ese camino que reduce la filosofía hispánica a literatura, en el fondo, se va poco lejos, y, sobre todo, se crea una definición débil de lo que son la filosofía y el ejercicio filosófico. Entendámonos, toda obra de arte alberga un pensamiento, esto es obvio, pero no es suficiente para hacer de ella una obra filosófica. Que se pueda hablar, con razón, del pensamiento de Calderón, no convierte a Calderón en un filósofo ni a *La vida es sueño* en un tratado de filosofía. Y es aquí donde ese camino inaugurado por Unamuno manifiesta toda su insuficiencia.

Una clave de ello la proporciona, en más de un sentido, María Zambrano, sobre todo en esa recuperación filosófica de unas tradiciones literarias que ella, de manera ejemplar, llevó a cabo. Es lo que ella misma llamó la tradición del realismo español. Pero hay algo que es previo y tiene que ver, precisamente, con la obra de Ortega, sin la cual esa operación de rescate protagonizada por Zambrano no hubiera podido sustentarse.

En *Meditaciones del Quijote*, como queda dicho, Ortega reivindica el concepto, pero lo hace metafóricamente (piénsese, por ejemplo, en el despliegue metafórico de la Meditación Preliminar, en esa portentosa descripción del bosque de La Herrería). El concepto es el instrumento de la filosofía moderna y Ortega reclama su uso en España (tal reclamación se inscribe dentro del marco intelectual del “problema de España”). No quiere Ortega su dominio, sino una suerte de equilibrio entre el régimen de los conceptos y el de las impresiones, dominante, éste sí, según dice, en la cultura española, y arraigado en ella desde antiguo. Parte, pues, de una situación de desequilibrio en desfavor del concepto, por lo que la insistencia orteguiana debe entenderse

como un intento de equilibrar las cosas. Si el concepto es, de alguna manera, una abstracción de casos singulares, de impresiones inmediatas (dejemos aparte su función salvadora de las mismas), y, como tal abstracción, una suerte de separación de las cosas, una distancia que se introduce, una esencial lejanía, la metáfora, en cambio, su régimen y estatuto cognoscitivos, son precisamente el de la cercanía y el de vecindad a las mismas impresiones y a las mismas cosas. La metáfora no se eleva por encima de las cosas, como el concepto, permanece ahí, ligada a ellas y a las impresiones inmediatas que producen. De ahí se sigue la potencia de su fulgor y de su destello, y, por lo mismo, su relativamente temprano apagamiento. El concepto, en su distancia, fija, o, como decía Ortega, salva las cosas; la metáfora, en cambio, sin distancia, se somete a ese mismo régimen que gobierna el devenir de las cosas, a la lógica implacable que señala siempre su caída, su ocaso.

Pero la metáfora señala hacia una tradición filosófica que no ha sido precisamente dominante en la modernidad europea, tradición que, por otro lado, ha hecho de la metáfora el eje y el centro de su filosofar. En el frontispicio filosófico de la modernidad, Descartes condena sin paliativos la retórica y las artes literarias –y con ello, claro está, la metáfora– como vías expresivas inadecuadas para la filosofía. A la filosofía quedaba reservado el discurso claro y distinto que se organiza sistemáticamente. Hoy sabemos, sin embargo, sobre todo después de Marx, de Adorno y Horkheimer, de Benjamin y de Foucault, que la historia no es el fiel reflejo del pasado, sino un discurso organizado desde el poder. También la historia de la filosofía, claro está. Y así, deconstruyendo el discurso moderno de la filosofía, es fácil ver cómo y en qué modo, bajo su dominio, en su sombra y en sus márgenes, hay también otros modos de ejercer la filosofía y de entender su actividad, y, sobre todo, otros modos de expresión de su saber. Aparece así, claro, transparente, por ejemplo, un modo de concebir el humanismo que se libera de su mera reducción epocal y cronológica para mostrarse como un modo concreto de ejercer la actividad filosófica con relación a los textos del pasado, pero no como actividad erudita y estéril, sino con vistas al presente y al futuro. No es, pues, este humanismo un puente tendido entre la Edad Media y la Modernidad, como quería el discurso moderno, sino una apuesta por la filosofía de la palabra frente a la filosofía del ser, de raíz aristotélico-tomista; por la filosofía de la acción, con el consiguiente privilegio de la experiencia y de la ocasión, frente a la filosofía especulativa; por una filosofía que parte de los accidentes concretos de la realidad y no de su abstracción; que privilegia la metáfora y la ironía, y no la dialéctica, como formas cognoscitivas de acceso a lo real. Es, todo ello, lo que en otro lugar he llamado la Tradición Velada (Martín, 1999).

Es una tradición filosófica que ha sido operativa durante la modernidad, si bien, claro está, no de manera dominante, sino todo lo contrario. Ha operado en la sombra y en los márgenes de la modernidad. Pero es una tradición moderna, no un residuo de algún pasado más o menos remoto. Su derrota frente al racionalismo cartesiano y al idealismo alemán marca un rumbo y un destino, no sólo filosóficos, sino en general, europeos. Es una tradición hispánica, no porque sea reducible al espacio hispánico, sino porque este espacio está dentro del gran espacio o campo de la cultura de raíz latina. En el humanismo renacentista está su base configuradora de un modo de hacer y de entender la filosofía, y su desarrollo moderno encuentra en la obra de Baltasar Gracián y de Giovambattista Vico sus mejores y más excelsos frutos. Se trata de un modo de filosofar que, en su pretensión filosófica irrenunciable en tanto que amor a la sabiduría

(*philo-sophia*), hace partir la actividad y el ejercicio del pensar del amor a la palabra (*philo-logia*). No en vano, aquellos humanistas, para diferenciarse, primero, de los filósofos escolásticos, y, después, de los filósofos racionalistas, se hacían llamar gramáticos, es decir, filólogos. Pero era la suya una filología filosófica, o, mejor aún, una filosofía filológica.

Esta es la tradición que el régimen de la metáfora reclama en *Meditaciones del Quijote*. Y no es casual que se haga precisamente en diálogo con la magna obra cervantina. Hay en este diálogo algo de aquel quehacer filológico que los humanistas señalaban como propio del ejercicio filosófico. La Meditación orteguiana no es glosa cervantina, sino filosofía filológica, es decir, filosofía que se construye alrededor de un texto, en diálogo con él, pero no para plegarse a él sino para indicar un camino futuro a los problemas del presente.

Meditaciones del Quijote desvela, en su forma y en su arquitectura metafórica esta tradición velada del pensamiento moderno. No de tradición literaria se trataba, pues, sino filosófica. *Meditaciones del Quijote* iluminaba aquellas sombras ocultas bajo la claridad del discurso moderno.

Ahora bien, Ortega no fue capaz de recoger plenamente aquel legado: el andamiaje germánico de su pensamiento contrastaba con las formas latinas de este pensar. Su lucha a favor de la modernidad y de la modernización, por otro lado, requería una suerte de pliegue a las formas dominantes de la filosofía europea. En cierto modo, el legado de aquella tradición hispánica lo recogería después su alumna más brillante, María Zambrano. Y lo haría no desde el vacío, sino desde la ocasión que representaba la enseñanza de su maestro. Su obra. A nosotros toca hoy, como tarea propia de nuestro tiempo, ubicar a Ortega en esa Tradición Velada que él, con la luz de *Meditaciones del Quijote*, con el destello y el fulgor de sus metáforas, ayudó a desvelar.

Después de Ortega, desde la base segura que proporciona su obra, puede hablarse, pues, con pleno sentido, y sin recurrir a estratagemas de ningún tipo, de filosofía en lengua española.

> Bibliografía

- » Abellán, J. L. (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, vol. I: *Metodología e introducción histórica*, Madrid: Espasa Calpe.
- » Ortega y Gasset, J. (2004) [1914], *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Tomo I, Madrid: Santillana, pp. 745-825.
- » Ortega y Gasset, J. (2005) [1922], *España invertebrada*, en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid: Santillana, pp. 421-512.
- » Ortega y Gasset, J. (2004) [1923], *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid: Alianza, pp. 247-264.
- » Martín, Francisco José (1999), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- » Martín, Francisco José (2003), “La difícil conquista de la modernidad (A propósito de *España invertebrada*)”, en *Archipiélago*, n° 58”, pp. 88-92.
- » Martín, Francisco José (2005a), “La herencia de Ortega”, en *El Noticiero de las Ideas*, n° 24, pp. 5-7.
- » Martín, Francisco José (2005b), “Hacer concepto (*Meditaciones del Quijote* y filosofía española)”, en *Revista de Occidente*, n° 288, pp. 81-105.
- » Martín, Francisco José (2013), “Filosofía y literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en *Guía de Ortega y Gasset*, edición de Javier Zamora Bonilla, Granada: Comares, pp. 171-188.
- » Martín, Francisco José (2014), “Pensar desde la lengua (A propósito del paradigma de la «tradición velada»)”, en *Revista de Occidente*, n° 394, pp. 5-19.
- » Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, Madrid: Taurus.