

Genus dicendi y verdad. *A propósito de Ortega*

(Genus dicendi and Truth: Regarding Ortega)

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

provided by Portal

Recibido: 10 de abril de 2009
Aceptado: 16 de junio de 2009

Resumen

El objetivo de este artículo es el de explorar las principales características del ensayo como *genus dicendi* filosófico y cómo se cumplen en las obras de Ortega. En consecuencia, analizo en primer lugar las cuatro características principales del ensayo, a saber: búsqueda de la verdad, valor cognitivo de las opiniones, rechazo del argumento de autoridad y tolerancia intelectual. Y, en segundo lugar, demuestro cómo se han tenido en cuenta en los escritos filosóficos de Ortega.

Palabras clave: Ortega, ensayo, verdad, Genus dicendi, opinión, tolerancia.

Abstract

The aim of this paper is to explore the main characteristics of the essay as philosophical *genus dicendi* and how they are fulfilled in Ortega's works. Consequently, I firstly analyze the main four characteristics of the essay, namely, search for truth, cognitive value of opinions, rejection of the argument from authority, and intellectual tolerance. And secondly, I demonstrate how they have been taken into account by Ortega in his philosophical writings.

Keywords: Ortega, Essay, Truth, Genus dicendi, Opinion, Tolerance.

1. Introducción

Uno de los problemas clásicos que ha tenido la lectura de las obras de Ortega –y por ende– la interpretación de su pensamiento ha sido la mala comprensión del *genus dicendi* que es característico de sus escritos. Hasta tal punto es esto así que ya en fecha tan temprana como era 1928, el P. Venancio del Carro acusaba a Ortega de no haber llegado a ser plenamente un filósofo, quedando su obra en el ámbito del ensayismo:

Pensador y literato siempre; nunca filósofo. Es el ensayista que desflora todas las cuestiones sin resolver ninguna de una manera científica (Taberner 1978, p. 255).

Y es muy probable que eso de que Ortega se dedicase a *desflorar*, aunque sólo fuesen cuestiones, era algo que no le pudiese perdonar el P. del Carro. No obstante, aunque maldita sea la gracia que le hacía a él, el P. Venancio del Carro supo dar un diagnóstico muy acertado sobre el *genus dicendi* más característico de Ortega: el ensayo. Si esto es así, la reflexión sobre las características del género ensayístico será inexcusable si queremos comprender lo que Ortega quiso transmitirnos por medio de ese molde literario, a la vez que nos permitirá averiguar las causas por las que Ortega recurrió a ese género en particular y no a otros de los muchos que podía haber utilizado. Pero, además, acontece que el ensayo es un *genus dicendi* que nace en Europa en los albores de la modernidad de la mano de M. de Montaigne y de F. Bacon, que caracteriza muy adecuadamente el modo de pensar de la modernidad y que, por ello, ha sido practicado por los pensadores europeos más relevantes desde Descartes hasta nuestros días. Lo cual significa que, al escoger Ortega el ensayo como el vehículo privilegiado para exponer su pensamiento, está ubicándose a sí mismo entre los más granado y excelente de la tradición intelectual europea de la modernidad.

Por lo demás, es notorio que entre la abundantísima producción filosófica de Ortega no encontremos nunca un texto que se parezca a un libro profesoral, cosa que el propio Ortega justificaba con las siguientes palabras:

Es preciso decir que *nunca, jamás* ha venido nada creador, importante y nuevo a la Filosofía en un libro o discurso que tenga el estilo del Manual, ‘Handbuch’, ‘Vademécum’ o de una lección soporífera dada a colegiales [...] estilo hacia el cual siento sólo cierto robusto desdén (Ortega 1983, XII, p. 275. Subrayado del original).

Es más, el propio Ortega se vio, en reiteradas ocasiones, en la necesidad de justificar el carácter filosófico de su obra tras su factura literaria. A título de ejemplo, baste citar otro texto en el que, a la vez que arremete contra sus críticos, justifica el valor filosófico de sus escritos:

Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto– he tenido día por día que sopor-
tar *en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudointelectuales de mi país desca-
lificaran mi pensamiento porque ‘no escribía más que metáforas’ –decían ellos–. Esto
les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y
claro que afortunadamente no lo eran! Si filosofía es algo que ellos son capaces de
segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica defi-
nitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con
la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece
mentira que ante mis escritos –cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que
es escasa– nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que
en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el
contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía. Pero esas gentes que
de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una
vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y
graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa* (Ortega 1983, VIII,
pp. 292-293. Subrayado del original).

El resultado de esto es que la calificación de filosófico o de no filosófico a un
determinado pensamiento se ha hecho muchas veces en función del género literario
que se haya utilizado para transmitirlo. Ahora bien, como ha señalado el propio
Ortega, no hay un único género literario de la filosofía, por lo que el criterio para
calificar a un pensamiento de filosófico o de no filosófico habrá que buscarlo por
otro lado. Y la cuestión del género literario no es algo que haya afectado solamen-
te a los escritos orteguianos, sino a muchos otros. A título de ejemplo citaré un texto
del «Prólogo» de Tomás de Aquino a su *Suma Teológica* donde él mismo especifi-
ca el género literario que va a usar para evitar malentendidos y que sus lectores no
se confundan con otros géneros literarios habituales en la filosofía medieval: el
comentario y la cuestión disputada:

El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los cono-
cimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son inci-
pientes, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 3, 1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he
dado por alimento leche para beber, no carne para masticar*. Por esta razón en la pre-
sente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del
modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando.
Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con
serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escri-
to hasta hoy, unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argu-
mentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber,
pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro que
se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la
confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran las constantes repeticiones.
Confundiendo en la ayuda de Dios intentaremos poner remedio a todos estos inconvenien-

tes presentando de forma breve y clara, si el problema a tratar lo permite, todo lo referente a la doctrina sagrada (Aquino 1988, p. 57).

2. Filosofía y verdad

Aunque la acotación de qué sea la filosofía es algo de muy difícil aquilatación y donde los criterios han variado sensiblemente con el transcurso del tiempo, sí parece que se puede convenir razonablemente en que, sea lo que sea eso que llamamos *filosofía*, es, al menos, un intento del hombre por relacionarse con la verdad. Y ello con independencia de que la verdad sea entendida como coherencia, adecuación, descubrimiento/desvelamiento, veracidad o confianza. Así se suele entender al menos desde el momento en que –según Diógenes Laercio– Pitágoras comparó la vida con una edición de los Juegos Olímpicos y atribuyó a los filósofos la función de andar a la caza de la verdad cuando:

Comparaba la vida con los Juegos, a los que algunos van a competir por el premio y otros van para vender mercancías, pero los mejores [lo hacen] en calidad de espectadores, de la misma manera, en la vida, dijo, los esclavos andan a la caza de la gloria [*dóxes*] y del lucro, los filósofos, en cambio, de la verdad [*aletheías*] (Diógenes Laercio 1980, VIII, 8, pp. 326-329).¹

Ahora bien, esta «caza de la verdad» se ha vehiculado históricamente en medios tan diversos como puedan ser un poema o una autobiografía; lo cual ha llevado a tres problemas tradicionales: 1, que se haya calificado o descalificado un pensamiento en función del *genus dicendi* que se haya utilizado para vehicularlo, como hemos visto; 2, que sólo muy raramente se haya reflexionado sobre las implicaciones que tiene el hecho de que un filósofo o un científico hayan elegido un *genus dicendi* u otro para expresar su pensamiento;² y 3, que no se haya intentado una sistematización de los *genera dicendi* en filosofía.³ No obstante, si la relación del

¹ La traducción que ofrezco es mía, aunque he tenido en cuenta también el texto inglés de la edición citada. De aquí en adelante, cuando no se cite expresamente el nombre del traductor, las traducciones serán mías. Obsérvese que la palabra griega *dóxa*, que se ha traducido aquí como *gloria*, es una palabra polisémica que significa también *opinión*.

² Aunque el tema de los *genera dicendi* ha sido ampliamente estudiado en otros ámbitos del saber (literatura, estudios bíblicos, textos históricos, etc.) y la bibliografía al respecto es muy abundante, lo ha sido muy escasamente en los ámbitos filosóficos y científicos. Por mi parte he procurado hacer alguna luz sobre esta cuestión en algunos trabajos anteriores en dos aspectos: 1, estudiando el tema de forma general (Chamizo Domínguez 1988a y Chamizo Domínguez 2003); y 2, estudiando algunos casos concretos (Chamizo Domínguez 1982 y 1985; y García Lizana y Chamizo Domínguez 2002).

³ Un cierto intento de sistematización puede encontrarse en J. Marías (1969), aunque desde una perspectiva diferente a la que se va a desarrollar aquí.

hombre con la verdad parece ser un denominador común a la hora de definir la obra de cualquier filósofo, quizás esta relación del hombre con la verdad pueda hacer alguna luz en la comprensión de los *genera dicendi* en filosofía y servir para establecer una cierta sistematización.

3. *Genus dicendi* y ubicación temporal de la verdad

Desde el punto de vista temporal el hombre puede situarse de cara a la verdad en dos ubicaciones: o bien se la considera como algo ya poseído en el pasado o en el presente, o bien se la busca porque se cree que puede estar ubicada en el futuro. Cuando la verdad se considera como algo ya conocido en el pasado o alcanzado en el presente, la tarea que incumbe al filósofo es la de comunicar esa verdad alcanzada. Por su parte, si la verdad se considera ubicada en el futuro (o se sospecha que puede ser lograda en el futuro), esto es así porque no ha podido ser alcanzada, aunque sí se pueda decir que es vislumbrada desde la consecución de alguna verosimilitud actual.

Ahora bien, en función de esta relación temporal que el filósofo crea tener con la verdad, el *genus dicendi* que utilizará para comunicar sus pensamientos será uno u otro. Así, por ejemplo, cuando se escribe un poema o un manual, de lo que se trata es de comunicar una verdad ya poseída, bien en el ámbito personal, bien en el ámbito comunitario. Cuando la verdad situada en el pasado se considera un descubrimiento personal suele acontecer que esta verdad se presenta como una especie de “revelación”, como sería el caso paradigmático del *Poema*, de Parménides, o como una intuición personal, como sería el caso de algunos poemas machadianos de los contenidos en *Proverbios y cantares* (Chamizo Domínguez y Bretones Callejas 2005). Cuando la verdad situada en el pasado se considera como formando parte de un corpus de saberes compartidos por alguna comunidad, entonces el *genus dicendi* más apropiado para transmitirla suele ser un manual, libro de texto o una suma⁴, cuya función es la de introducir a los no iniciados en lo fundamental de un determinado paradigma.⁵

⁴ Aunque por razones de espacio no entraré en este trabajo a analizar los *genera dicendi* de la filosofía y la ciencia medievales (ver Cruz Hernández, 1982), sí quiero aludir aquí a que los tres *genera dicendi* medievales más importantes (el comentario, la cuestión disputada y la suma) obedecen a un esquema tripartito relacionado con las tres grandes partes en que se dividía una clase en la Edad Media. En el comentario y en la suma la verdad también se sitúa en el pasado, mientras que en la cuestión disputada la verdad se sitúa en el futuro, aunque siempre desde la consideración de lo dicho en el pasado. Esto hace que la cuestión disputada pueda ser considerada como el equivalente medieval del diálogo clásico y del ensayo moderno. Yo tengo para mí que buena parte de los malentendidos existentes sobre el pensamiento medieval tienen su raíz en no haber comprendido bien el hecho consistente en que sus géneros literarios principales son el fruto directo de la actividad académica.

⁵ Esta función de los libros de texto la llevaron a cabo en el pasado obras clásicas en ciencia, tales

Cuando la verdad está ubicada en el futuro, la relación del hombre con ella no puede ser, obviamente, de posesión, sino de búsqueda. La forma literaria que esta relación ha adoptado ha sido el diálogo en el pensamiento clásico, la cuestión disputada en el pensamiento medieval y el ensayo en el pensamiento moderno. Pero diálogo, cuestión disputada y ensayo no comparten sólo esa característica consistente en esta ubicación futura de la verdad, o, mejor dicho, precisamente por compartir esa característica, comparten también otras varias, que son las que hacen que el ensayo sea la versión moderna del diálogo clásico y a las que voy a apuntar en este trabajo. Para el caso del análisis del diálogo me centraré en Platón y para el caso del ensayo me centraré en la obra del que fue su creador moderno: Michel de Montaigne⁶, aunque se puedan identificar ensayos antes de que Montaigne acuñase el término para titular sus escritos.

Ahora bien, como quiera que «los diálogos pertenecen a un género literario muy especial, y hace muchísimo tiempo que ya no sabemos escribirlos, ni tampoco leerlos» (Koyré 1966, p. 27), el ensayo moderno va a ocupar el lugar del diálogo clásico y a significar lo que Ortega llamó «la involución del libro hacia el diálogo» (Ortega 1983, VIII, p. 18).

4. Características del ensayo

En mi opinión, el ensayo puede definirse en función de las siguientes características: 1, búsqueda de la verdad; 2, su práctica debe ser hecha entre iguales; 3, la verdad debe ser aceptada venga de donde venga, aunque el yo es la última instancia para aceptarla; y 4, tolerancia intelectual.⁷

4.1. Búsqueda de la verdad

Así como lo fue para el diálogo platónico, la intuición filosófica del ensayo es la íntima convicción de que no se está en posesión de una verdad definitiva, sino

como los *Principia*, de Newton, la *Física*, de Aristóteles o la *Geología*, de Lyell (ver Kuhn 1975, pp. 10-12). Y lo que se dice para la ciencia se puede decir, *mutatis mutandis*, para la filosofía. Al fin y al cabo, la separación entre filosofía y ciencia no va mucho más allá del siglo XIX y, desde luego, sería difícilmente aceptable para Aristóteles o para Descartes, por ejemplo.

⁶ Sorprendentemente Julián Marías (1969, p. 335), afirma que el ensayo es un «género literario británico», olvidando que la primera edición de los *Essays*, de Bacon se publica en 1597 (diecisiete años después de la primera edición de los *Essais*, de Montaigne) y que el propio Bacon cita ya a Montaigne (Bacon 1963, p. 379).

⁷ José Luis Gómez-Martínez resume estas características en tres aspectos básicos: 1, abandonado el lenguaje técnico y los hábitos de la academia (Gómez-Martínez 1992, pp. 45-52); 2, buscando el diálogo entre el filósofo y sus lectores (Gómez-Martínez 1992, pp. 59-62); y 3, convirtiendo el yo en elemento de convicción de los demás por cuanto todos compartimos el buen sentido (Gómez-Martínez 1992, pp. 53-57).

que la posesión de la verdad es el destino del filosofar y no su origen. De ahí que la ignorancia sea el punto de partida y de llegada del filosofar, aunque bien es cierto que estamos ante dos tipos de ignorancia de muy distinta índole.

La convicción de que la verdad está ubicada en el futuro como algo buscado y no en el pasado o en el presente como algo ya poseído lleva naturalmente a otra convicción consistente en que el hombre está instalado actualmente en la ignorancia, entendida ésta no como un desconocimiento absoluto, sino como una falta de certeza sobre lo que actualmente se cree sabido. La ignorancia, entendida no como falta absoluta de conocimientos sino como reconocimiento de los límites de lo sabido, se convierte así en la piedra angular del diálogo, por cuanto que es lo que permite iniciarlo, y en su hilo conductor, por cuanto que es lo que permite mantenerlo vivo.

Esta idea de una ignorancia descubierta después de haber reconocido los límites de lo sabido es la que Nicolás de Cusa bautizará tan afortunadamente como *docta ignorantia* en los albores de la modernidad⁸ y la que retomará Montaigne para convertirla en punto de partida y tema clave de sus *Ensayos*. Así es como Montaigne, glosando un texto de Platón (*Teeteto*, 155 d), habla de una ignorancia que está en el origen del filosofar y de otra ignorancia que está en el punto de llegada del filosofar y que es consciente de sí misma:

Quien quiera sanar de la ignorancia es necesario que la confiese. Iris es hija de Thaumas. La admiración es el fundamento de toda filosofía, la inquisición el progreso, la ignorancia el fin. Pero verdaderamente, hay una ignorancia fuerte y generosa que no debe nada en honor y en valor a la ciencia, ignorancia que, para concebirla, no es necesaria menos ciencia que para concebir la ciencia (Montaigne 1962, pp. 1007-1008).

La ignorancia no es algo deseable por sí misma, pues la tarea de la filosofía es la de “sanar” de ella, pero sí es imprescindible para ponerse en situación de alcanzar alguna certeza. Así pues, hay que distinguir dos tipos básicos de ignorancia: 1, la ignorancia de quien no sabe, pero que es consciente de su propio no saber y por ello inicia el proceso de búsqueda; y 2, la ignorancia resultante de haber alcanzado alguna certeza o verosimilitud, pero que, precisamente por ello, descubre los límites de lo sabido, esto es, descubre que lo sabido no agota el saber. Al primer tipo lo llama Montaigne «ignorancia abecedaria», por cuanto que posibilita la iniciación en el saber; al segundo lo llama Montaigne «ignorancia doctoral», por cuanto pone de manifiesto los límites de lo sabido con respecto al saber:

⁸ Las obras de Nicolás de Cusa participan de la mayor parte de las características metodológicas, estilísticas y temáticas de los ensayos. De modo que, aunque el Cusano no utilice el término *ensayo*, sus obras pueden ser consideradas y analizadas como ensayos *avant la lettre*.

Se puede decir, con propiedad, que hay una ignorancia abecedaria, que va delante de la ciencia; otra, doctoral, que viene después de la ciencia: ignorancia que la ciencia hace y engendra, así como ella deshace y destruye a la primera (Montaigne 1962, p. 299).

El proceso que va de la ignorancia abecedaria a la doctoral se puede representar intuitivamente como un proceso en espiral en el que la insatisfacción con respecto a lo sabido lleve a la búsqueda de un saber más amplio y seguro y, a su vez, una vez alcanzado el segundo nivel, éste se convierta en el inicio de una nueva búsqueda. Si esto es así, lo verosímil de lo conseguido en el pasado deberá ser asumido críticamente, aunque el filósofo no pueda instalarse en la verdad, sino, todo lo más, en la opinión, de manera que se tenga «la forma de aprendices a los sesenta años mejor que la de aparentar doctores a los diez» (Montaigne 1962, p. 1007).

El resultado de este proceso interminable, que va de la ignorancia abecedaria a la doctoral y que hace que la ignorancia doctoral sea un nuevo punto de partida de cara a un saber más amplio y mejor fundado, es lo que hace que el diálogo y el ensayo sean *obras abiertas*, en el sentido en que no pueden estar clausuradas en sí mismas porque el saber no ha sido agotado por lo sabido. De manera que, si Koyré (1966, p. 30) afirmaba que «la ausencia de conclusión pertenece a la esencia misma del diálogo», lo mismo se puede decir del ensayo (ver Gómez-Martínez 1992, pp. 41-44). Puesto que no siempre es posible acabar un diálogo o un ensayo con la consecución de una verdad comúnmente aceptada o con una opinión comúnmente compartida, ambos se pueden proseguir indefinidamente en la medida en que nuevas reflexiones muestren que lo alcanzado anteriormente es insuficiente.⁹ Por ser obras abiertas, el diálogo puede ser continuado indefinidamente en el futuro y el ensayo puede sufrir añadidos y correcciones indefinidamente sin que se atente gravemente contra sus intuiciones filosóficas. Por el contrario, el libro de texto, por ejemplo, por ser una *obra cerrada*, no admite tales añadidos y correcciones, de modo que «text-books, however, being pedagogic vehicles for the perpetuation of normal science have to be rewritten in whole or in part whenever the language, problem-structure, or standards of normal science change» (Kuhn 1975, p. 137). Por ello el diálogo y el ensayo genuinos siguen teniendo un valor filosófico actual, mientras que los libros de texto del pasado no tienen más valor que el meramente arqueológico.

⁹ De ahí que los diálogos platónicos, especialmente los llamados “socráticos” (Vg.: *Gorgias*, *Menón* o *Cratilo*), suelen terminar sin una conclusión clara –bien porque el interlocutor de Sócrates no quiera ser cooperativo, como es el caso del *Gorgias*, o no pueda serlo dada su incapacidad, como es el caso del *Menón*– y con la promesa de volver en mejor ocasión sobre el tema tratado. Por su parte, Montaigne nunca dejó de hacer añadidos y correcciones a sus *Ensayos*. De ahí que ahora conservemos tres estadios distintos de su obra: los de las ediciones de 1580 (los dos primeros libros), de 1588 (el libro tercero y adiciones a los dos anteriores) y la de 1595 (la edición póstuma a cargo de la *fille d’alliance* de Montaigne, Mademoiselle De Gournay).

4.2. Su práctica debe ser hecha entre iguales

Si el objetivo del diálogo no es, pues, el de enseñar a otro porque quizás no haya una verdad en el pasado que enseñar y porque el otro y yo debemos aprender los dos juntos desde el reconocimiento de nuestra ignorancia y mediante el ejercicio de la palabra y de la razón¹⁰, el diálogo tiene que practicarse necesariamente entre iguales. El fundamento último de esta igualdad radica en el hecho mismo de saberse los interlocutores como teniendo opiniones y sujetos a error, o sea, limitados de cara a la verdad. Pero, además, esta igualdad debe consistir también en el hecho de compartir unos conocimientos comunes que permitan situarse en un mismo contexto y llevar a cabo las mismas implicaturas convencionales. Cuando no se pueden hacer las mismas implicaturas porque el contexto de los conocimientos previos al diálogo no es compartido por los interlocutores, entonces los hablantes no pueden ser cooperativos. Obviamente hay casos en los que los hablantes renuncian adrede a ser cooperativos, pero son imprescindibles los conocimientos compartidos incluso para no querer ser cooperativos y negarse a aceptar las alusiones, figuras del lenguaje e implicaturas convencionales exigidas por el Principio de Caridad. Cuando no existe esta relación de igualdad entre los hablantes se requiere la práctica de otros géneros literarios previos para que el propio diálogo pueda tener lugar. Así, si hay un hablante que conoce algo y otro que lo ignora, entonces se requiere la puesta en funcionamiento de una instrucción previa a la posibilidad misma del diálogo. En la práctica académica, las lecciones magistrales o los libros de texto serían este requisito previo para que el diálogo pueda tener lugar. Pero en estos géneros literarios no se da un fenómeno de intercambio de opiniones de cara a la búsqueda de la verdad, sino un fenómeno de transmisión de saberes ya poseídos y que, al menos desde el paradigma aceptado, se consideran seguros e indubitables. De modo que las preguntas no tienen aquí como función poner en duda el paradigma aceptado, sino, todo lo más, pedir aclaraciones sobre ese paradigma.

Por su parte, la tarea fundamental del ensayo va a consistir en establecer un diálogo entre el autor y el lector con objeto de que se haga luz sobre algún tema entre ambos. Y para que esto sea posible hace falta que el autor abandone cualquier tono magistral que pudiera significar una barrera entre ambos. Para ello el autor del ensayo adapta su lenguaje a lo que Eduardo Nicol (1961, p. 207) llamó «la generalidad de los cultos». Normalmente esta adaptación del lenguaje del ensayista al de sus lectores suele consistir en una adaptación del vocabulario y de la sintaxis, pero

¹⁰ No se olvide que *diálogo* significa etimológicamente el intercambio de ideas y opiniones por medio del *lógos*, que es a la vez *palabra*, *discurso* y *razón*. Normalmente se suele pasar por alto esta polisemia del término griego, quizás debido a la inercia provocada por la traducción que hizo la *Vulgata* del principio el *Evangelio de San Juan*. Yo siempre he tenido para mí que la historia intelectual de occidente hubiese sido muy otra si San Jerónimo hubiera traducido ese inicio como «In principio erat ratio», en lugar de cómo lo tradujo: «In principio erat verbum».

cuando surgió el ensayo históricamente en el siglo XVI, esta adaptación afectó también a la propia lengua en que se escribieron los ensayos. Por ello los ensayos, que fueron escritos por individuos ajenos a los ámbitos académicos y eclesiásticos y dirigidos a lectores también ajenos a estos ámbitos, abandonaron el latín de la academia y de la iglesia para escribir en las diversas lenguas nacionales. La idea seminal del ensayo no es, pues, la de comunicar una verdad poseída (como hace la academia y la iglesia) a quien no la posee, esto es, la de establecer una relación vertical de superior a inferior, sino la de establecer una relación horizontal entre el autor y el lector como la que tenían los participantes en los diálogos platónicos y como la que suelen tener los amigos. Ahora bien, para que esta convicción amistosa y horizontal pueda tener lugar, hace falta que la convicción del lector no venga de la mano de quien dice algo, sino de alguien de quien me puedo fiar porque es igual que yo.

Y la posibilidad de que esto pueda ser así se funda en la convicción de que «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo» (Descartes 1964-1974, VI, p. 1)¹¹, cosa que funciona para el ensayista de modo análogo al Principio de Caridad. Pero, si el buen sentido se caracteriza por esa distribución tan universal, entonces se puede apelar a él y no a ninguna otra fuente de autoridad cuando de lo que se trate sea de convencer a los demás. Igualmente las razones de los demás harán mella en mí no por la autoridad de quien las expone, sino por estar fundadas también en el buen sentido.¹² Del mismo modo, dada la universalidad del buen sentido en su reparto, me está permitido pensar razonablemente que los demás descubrirán en ellos mismos algo parecido a lo que yo descubro en mí mismo, y, a la inversa, que el relato de mis experiencias y reflexiones personales puede ser comprendido por los demás y serles útil. De aquí que el yo y la confesión de mis propias experiencias se convierta en un tema central del ensayo, de manera que el ensayista pueda decir de él mismo que él mismo es «la materia de su libro» (Montaigne 1962, p. 9). De ahí que el ensayo tenga tan frecuentemente ese carácter autobiográfico en el que la intimidad del autor, lejos de ser perturbadora como sería en el libro de texto (ver Chamizo Domínguez 1988a), se convierte en un elemento central de cara a convencer al lector de la verosimilitud de las opiniones expuestas por el autor. Este carácter autobiográfico del ensayo no se le escapó a Ortega, quien lo subrayó en el siguiente texto:

Inútil recordarles que Descartes funda nada menos que la época moderna y especialmente la moderna filosofía, con un ensayo cuyo estilo o *genus dicendi* imita la literatu-

¹¹ Repárese en que el *Discurso del método*, de Descartes, que es un ensayo (Chamizo Domínguez 1982), es también en buena parte una autobiografía, mientras que ése no es el caso de las *Meditaciones metafísicas*, aunque ambas obras defiendan básicamente las mismas tesis filosóficas.

¹² Contrástese esta postura con la afirmación de Th. Kuhn según la cual «science students accept theories on the authority of teacher and text, not because of evidence» (Kuhn 1975, p. 80).

ra 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 y ella en francés, cosa tan escandalosa entonces para los profesores de la Sorbona como lo es mi literatura para los de Lisboa (Ortega 1983, XII, pp. 274-275).

4.3. *La verdad debe ser aceptada venga de donde venga, aunque el yo es la última instancia para aceptarla*

Pero además de ser eminentemente autobiográfico, y puesto que el ensayista no comienza sus reflexiones desde una verdad apodíctica, escribir ensayos requiere que se sea muy consciente de otras dos condiciones: 1, que uno tiene opiniones; y 2, que la originalidad no consistirá en proponer novedades sino en rendirse a la verdad, la diga Agamenón o su porquero.

Normalmente, cuando se discute la originalidad de un filósofo se hace desde un punto de partida falso en filosofía. Este punto, que creo falso, consiste en juzgar la originalidad de una filosofía desde los cánones de originalidad establecidos en literatura. De este modo se suele entender como “original” aquella obra que aporta ideas que nadie ha expuesto antes o que las trata con técnicas literarias o estilos literarios no utilizados antes. Justamente, cuando se acusa a Ortega de plagio se hace en razón de que “copia” ideas de otros y, cuando se defiende su originalidad, se hace argumentando que ha ido más allá de sus fuentes.

Hay que plantear, pues, la cuestión de la originalidad en filosofía desde otra perspectiva, con la cual se puede hacer cierta luz sobre el caso de Ortega y de cualquier otro filósofo. Esta perspectiva radica en entender la cuestión de la originalidad desde la relación del filósofo con la verdad. Si aceptamos que la función del filósofo es la de relacionarse con la verdad con independencia de dónde la encuentre; o, a falta de relacionarse con la verdad, hacerlo, al menos, con la verosimilitud, el problema filosófico no será ya el de averiguar hasta qué punto, por ejemplo, Ortega sigue o supera a Natorp o a Cohen, sino hasta qué punto Ortega se relaciona con la verdad, cambiando sus posturas y sus opiniones en la medida en que profundiza en las cuestiones. De este modo, la verdad (entendida, como lo hará Ortega, como des-cubrimiento) se hace horizonte para el filósofo, no importando ya si esta verdad la encuentra en la *Crítica de la razón pura*, de Kant o en *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes.

Un texto de Descartes, otro filósofo que ha ocultado sus fuentes más concienzudamente hasta el punto de que el *Discurso del método* comienza con una cita de Montaigne a quien no nombra (ver Chamizo Domínguez 1984, pp. 16-17; y Chamizo Domínguez 1988b, pp. 59-76), nos puede aclarar la cuestión. Veamos el texto:

Yo no me precio de ser tampoco el inventor de ninguna de éstas [sus opiniones] sino solamente de no haberlas admitido, ni porque las dijeran otros, ni porque no las dijeran, sino sólo porque la razón me convenció de su verdad (Descartes, 1964-1974: VI, 77).

De acuerdo con este texto, que no carece tampoco de resonancias montaignistas, lo que importa a Descartes, en cuanto filósofo, es relacionarse con la verdad y no mantener ningún prurito de originalidad. Pues, con independencia de que las opiniones mantenidas por él lo hayan sido ya o no por otros, lo que importa, en última instancia, es la verdad y el que el filósofo esté íntimamente convencido de que sus doctrinas, si no son la verdad, al menos, se acercan a ella.

Volviendo a Ortega, la discusión sobre la originalidad de la filosofía orteguiana, desde la perspectiva insinuada aquí, carece de sentido y de interés filosófico. Lo que puede ser fructífero, filosóficamente hablando, es la investigación de cómo evolucionó su pensamiento de cara a la verdad, y cómo nos puede ayudar a nosotros su obra para relacionarnos con la verdad. Pues, también para Ortega, en filosofía no se debe discutir de otra originalidad que no sea la de la relación del filósofo con la verdad:

Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa, no puede admitirse [...]. No se olvide que la verdad tiene ese privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros lleguen a ella (Ortega 1983, I, p. 444).¹³

Mientras que en otros géneros literarios la posesión de, al menos, una verdad segura es el punto de partida de la reflexión filosófica y lo que impulsa al filósofo a hablar o a escribir es el deseo de transmitir esa verdad, en el diálogo la primacía gnoseológica no le corresponde a la verdad, sino a la opinión. El diálogo se puede iniciar y mantener justamente porque los hombres que intervienen en él se saben teniendo opiniones y no verdades, y por ello tienen que estar abiertos a aceptar la verdad en cualquier sitio que crean haberla encontrado, como dirá Montaigne también de sí mismo:

¹³ Esta actitud con respecto a la originalidad y a la verdad no es particular de Descartes ni de Ortega. De hecho se pueden encontrar muchos textos de filósofos de diversas épocas que mantienen tesis iguales o muy parecidas. A título de ejemplo voy a citar sendos textos, de dos filósofos de muy distinto cariz intelectual y separados entre sí por varios siglos, en los que se mantienen tesis muy similares. El primero es Montaigne, quien es conocido por la superabundancia de sus citas y quien, con respecto al tema en cuestión mantiene lo siguiente: «La verdad y la razón son comunes a todos, y no son más de quien las ha dicho en primer lugar que de quien las ha dicho después. Éstas no son más según Platón que según yo, puesto que él y yo las entendemos y vemos del mismo modo» (Montaigne 1962, p. 150). El segundo texto es de L. Wittgenstein, quien es bien conocido justamente por lo poco aficionado que era a citar sus fuentes: «De hecho, lo que he escrito aquí no tiene aspiración alguna de novedad en sus detalles; y la razón por la que no indico fuente alguna se debe a que me resulta indiferente si lo que he pensado ya había sido pensado con anterioridad por algún otro» (Wittgenstein 2003, pp. 103-104).

Yo festejo y acaricio la verdad en cualquier mano que la encuentro, y me rindo a ella alegremente, y le someto a ella mis armas vencidas en cuanto la veo acercarse (Montaigne 1962, p. 902).

Pero, para poder estar abierto a una verdad futura, sin que importe de dónde o de quién venga, hay que saberse teniendo opiniones y no instalado en una verdad anterior; de modo que se sea muy consciente de que estas opiniones son el fruto de la propia ignorancia y de mis propios límites con respecto al saber, y no de los límites de la cosa misma, pues

Lo que yo opino es también para declarar los límites [*la mesure*] de mi vista, no los límites de las cosas (Montaigne 1962, p. 389).

Y, como consecuencia del nuevo valor cognitivo que la opinión ha adquirido, el error adquiere ahora una dimensión nueva también en la medida en que, reconocerse teniendo opiniones, significa asumir que esas opiniones pueden estar instaladas o montadas sobre el error. El intento de salir del posible error de mis opiniones será el que me mueva a dialogar o a ensayarme de cara a contrastar mis opiniones con las opiniones de los demás, con la esperanza de que en este contraste de opiniones sea en el que se vislumbre la verdad o, al menos, la verosimilitud. El reconocimiento del error posible no es ahora ya un mero fruto de un mal uso del *lógos*, sino el paso necesario para que el hombre se oriente a la verdad intercambiando opiniones o puntos de vista con otros hombres. Por ello, cuando uno es contradicho y rebatido en sus propias opiniones, esto no debería ser motivo de ofensa, sino, justamente, motivo de progreso de cara a la verdad:

Cuando se me contradice, se despierta mi atención, no mi cólera; yo progreso con aquél que me contradice, quien me instruye. La causa de la verdad debería ser la causa común al uno y al otro (Montaigne 1962, p. 902).

4.4. Tolerancia intelectual

Pero admitir que uno tiene opiniones y que la verdad puede estar en el otro conlleva finalmente una concepción positiva de la tolerancia.

Si en el ensayo la opinión y el error se convierten en piedras angulares para la relación del hombre con la verdad, entonces la tolerancia se convierte en una actitud positiva. Normalmente la tolerancia se considera negativamente como aquella actitud que nos lleva a aguantar al otro en la medida en que no podemos vencerlo o no podemos imponerle nuestra verdad. De acuerdo con ello la tolerancia sería el resultado de no tener más remedio que aguantar al otro en la medida en que el otro es impermeable a una verdad que yo no puedo imponerle, porque mis argumentos

no consiguen hacer mella en él, o porque nuestras fuerzas físicas estén tan igualadas que no pueda eliminarlo sin correr el riesgo de que él me elimine primero a mí. Ahora bien, cabe una noción positiva de tolerancia enraizada en esta intuición seminal del ensayo. Si yo me reconozco a mí mismo como teniendo opiniones y como estando sometido al error, a la vez que son estas opiniones y este estar sujeto al error los que me permite orientarme hacia la verdad, entonces las opiniones y errores de los otros no pueden ser considerados como algo condenable. Por el contrario, las opiniones y los errores de los otros son el complemento imprescindible de mis opiniones y errores de cara a la búsqueda conjunta de la verdad. Si esto es así, entonces el valor del otro consiste precisamente en que también tiene opiniones y está tan sujeto al error como yo, o dicho positivamente, en que esas opiniones del otro pueden acercarse más a la verdad o ser más verosímiles que las mías propias. Hasta tal punto una opinión, sea la mía o la de otro, se convierte en un valor en sí que Montaigne no tendrá reparos en mantener que

Toda opinión es lo bastante fuerte como para comprometerse con ella [*se faire espouser*] al precio de la vida (Montaigne 1962, p. 52).

Si esto es así, la tolerancia, lejos de ser una actitud pasiva con respecto al otro, se convierte en un valor positivo. El diálogo, que sólo pudo nacer en una sociedad democrática como era la ateniense, se convierte así en la piedra angular de cualquier sociedad que pretenda ser democrática; pues, al fin y al cabo, los templos de la democracia, que son los parlamentos, no deberían ser otra cosa que aquellos lugares a los que se va a dialogar porque los parlamentarios se sintieran limitados por la verdad. Si, por el contrario, las opiniones del otro coinciden exactamente con las mías (en cuyo caso no se las vería como tales opiniones, sino como la misma verdad), entonces el diálogo se hace innecesario de cara a orientarnos conjuntamente hacia la verdad. Así, pues, la justificación misma del diálogo no es la sintonía en las opiniones de los interlocutores, sino justamente la falta de sintonía.

Este fundamento de la tolerancia consistente en que, puesto que uno tiene opiniones más o menos bien fundadas, es razonable pensar que las opiniones de los demás estén tan bien fundadas como las mías propias, lo tematizará Montaigne para convertirlo en pieza central de su idea de tolerancia:

Yo pienso tener las opiniones buenas y sanas; pero ¿quién no lo cree también de las suyas? (Montaigne 1962, p. 641).

La noticia de que los otros hombres creen sus opiniones tan buenas y sanas como yo creo las mías propias es lo que debe curar al filósofo de la pretensión de identificar sus propias opiniones con la verdad. Y en el contraste de mis opiniones con las opiniones ajenas es donde debe ser alumbrada la verosimilitud, puesto que

cualquier opinión no puede ser inamovible por el mero hecho de ser mía o de provenir de cualquier autoridad consagrada. Estar abierto a las opiniones de los otros significa, pues, estar abierto a la verdad o a la verosimilitud, cuando la razón muestre que las opiniones ajenas son preferibles a las mías. Y saberse teniendo opiniones debe ser lo que impulse a dialogar y a ensayarse, lo mismo para mantener las propias opiniones hasta que se demuestre que no son sostenibles que para abandonarlas por otras mejores como consecuencia del intercambio razonable con los demás, sean contemporáneos o pretéritos. La única excepción que hay a esta regla es la que mantiene que ninguna opinión merece que se pague por ella la vida de ningún hombre, pues,

Después de todo, es poner las conjeturas a muy alto precio [como] para hacer cocer a un hombre vivo [por ellas] (Montaigne 1962, p. 1010).

5. ¿Por qué escribe ensayos Ortega?

Para concluir con mi exposición sólo me queda añadir que el hecho de que Ortega escribiese ensayos es congruente con su concepción general de la filosofía y muy especialmente con su concepción del lenguaje. Comencemos, para hacer ver esto, considerando los siguientes textos en los que él mismo resume magistralmente una concepción del lenguaje, que es rabiosamente pragmática y actual:

El sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*! (Ortega 1983, VI, p. 55).

Y

Lo cual nos pone delante de la más importante paradoja: que el lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tiene realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad ‘palabra’ es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece (Ortega 1983, VII, p. 242).

5.1. El lenguaje filosófico de Ortega

La reflexión general sobre el lenguaje contenida en estos textos, que relaciona palabra y acción y palabra y circunstancia humana, permite adentrarnos en la cuestión del lenguaje filosófico de Ortega a la vez que nos puede dar las pautas para una correcta hermenéutica de sus escritos. Y es ésta una cuestión central para la interpretación del pensamiento orteguiano, ya que su filosofía, como hemos visto, adoptó unos moldes literarios y estilísticos ajenos a los que nos tenía habituados la exposición de la filosofía *more geometrico*. En los textos citados, Ortega comienza arremetiendo contra toda concepción idealista de la palabra. La palabra no posee ningún estatuto ontológico en sí misma, no es ninguna realidad que designe de suyo las cosas, sino que la palabra se constituye en cuanto tal en la medida en que es proferida por alguien y oída por otro. Así es como adquiere realidad, en cuanto es proferida por un ser humano que está inserto dentro de las coordenadas de su “circunstancia o situación”. Justamente, dentro de estas coordenadas de circunstancia o situación es donde hay que encuadrar el lenguaje filosófico de Ortega para que sea posible entender el pensamiento que ese lenguaje vehicula, las metáforas e imágenes que utiliza para expresar los conceptos filosóficos, el género literario en que su filosofía está expresada y la peculiaridad de su decir filosófico.

Para él, la palabra no tiene una significación objetiva, sino que «su significación auténtica es siempre ocasional» (Ortega 1983, VII, p. 245). En definitiva, es la bipolaridad referencial de quien profiere la palabra y de quien la oye la que confiere sentido o realidad a esa palabra. Y es, precisamente, esta bipolaridad referencial la que ha impedido que haya habido en la historia de la filosofía un género literario unívoco para expresar las reflexiones filosóficas. Por ello la filosofía se ha expresado en géneros literarios tan abismalmente separados como han podido estarlo los propios filósofos; géneros que van del poema al manual, pasando por una infinidad de otros géneros como el diálogo, el tratado, la suma o el ensayo. Y esto ha sido así porque, a diferencia de otras actividades culturales, la filosofía no ha tenido una forma de decir que le sea propia y exclusiva, como nos confiesa el propio Ortega dejando caer esta confidencia en la marginalidad de una nota a pie de página en *Origen y epílogo de la filosofía*:

Tal vez debería repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo cómo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de esta jaez! (Ortega 1983, IX, p. 404).

Con este arrebato de justa ira debido a la incomprensión del carácter filosófico de su obra, incomprensión que llegó incluso a sus propios discípulos, Ortega nos pone en la pista de la necesidad de la comprensión de su forma de decir para un correcto entendimiento de su pensamiento. Y ello es así porque quizás sus lectores fuesen más ignorantes en este punto que los lectores de Parménides, ya que, si Parménides pudo hablar del ser y de la verdad en el lenguaje religioso en que lo hizo, era precisamente porque «no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo» (Ortega 1983, IX, p. 402). Los lectores de Ortega, por el contrario, sí corrían el peligro de no poder pensar las cosas con él, precisamente porque no se encontraban en posesión de la clave literaria en la que estaba expuesto su pensamiento filosófico. Para evitar caer en este error de perspectiva en el que, insisto con Ortega, cayeron incluso sus propios discípulos, conviene conocer lo que haya de específico en la forma de expresión literaria que dio a su filosofía.

Hasta ahora tenemos que los textos orteguianos citados nos han proporcionado varias afirmaciones: 1, que la palabra sólo adquiere su sentido en la tensión dialógica entre el hablante y el oyente y en el contexto circunstancial en el que ambos se hallan; 2, que no hay un género literario privilegiado y propio de la filosofía; y 3, que el desconocimiento de los géneros literarios en los que la filosofía puede ser expresada, y lo ha sido de hecho, lleva a la esterilidad hermenéutica. La aclaración de estas cuestiones, en el caso de la obra orteguiana, será la que nos permita no pertenecer a la clase de los “tontainas” que caen en “ridiculeces provincianas”.

5.2. Ortega ensayista

Sabido es que Ortega quizás no escribiese nunca un libro en el sentido riguroso del término *libro*, afirmación en la que han insistido los expositores de su pensamiento (Araya 1971, pp. 62-69; y Cerezo 1984, p. 378), sus discípulos más allegados y sus críticos más feroces (Marías 1983, pp. 323-327). La filosofía orteguiana no está sistematizada por él en ninguna de sus obras, sino diseminada en artículos, conferencias, prólogos, ensayos, cursos, diálogos e, incluso, en algún que otro trabajo que se asemeja, por su factura, a un libro. Con ello su reflexión va apareciendo de forma impresionista y siempre con la conciencia del autor y del lector de que es una reflexión provisional e inacabada, esto es, “circunstancial”. Las más de las veces apunta temas, que promete tratar más adelante de forma sistemática, sin que esa sistematización se lleve a cabo nunca. Es más, incluso cuando escribe la obra que, para J. Gaos, era la prueba de su capacidad para escribir un libro de filosofía al uso académico, *La idea de principio en Leibniz*, éste se conserva también inacabado y por ello los lectores no terminan de saber bien lo que su autor quería transmitirles sobre la idea de principio en Leibniz.

Por todo ello, quizás el término que mejor convenga a su producción filosófica

sea el de *ensayo*, entendiendo este término como lo hemos delimitado anteriormente. El propio Ortega califica de «ensayos» a muchos de sus escritos (1983, III, p. 37, y 1983, V, p. 49) y titula así algunos de ellos. Cabe ahora, pues, preguntarse por qué Ortega se vio obligado a escribir ensayos, teniendo en cuenta su circunstancia y las de los hombres a los que dirigía sus palabras, para entender correctamente «la ideología deslizada subrepticamente por mí en casi todos mis ensayos» (Ortega 1983, III, p. 271).

Si Ortega se vio obligado a deslizar «subrepticamente» su filosofía bajo la forma literaria del ensayo y no bajo cualquier otra forma de expresión literaria, es porque él tenía una especial conciencia de que la situación intelectual de los españoles a los que se dirigía no les permitía digerir otra forma de expresión más técnica de la filosofía, de modo que:

Este ensayo de aprendizaje intelectual había que hacerlo allí donde estaba el español: en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia. Era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro. En España, para persuadir, era menester antes seducir (Ortega 1983, IV, p. 367).

Y, para conseguir esta *captatio benevolentiae*, parece que no hay mejor forma de expresar por escrito la filosofía que mediante el ensayo, que invita a filosofar a los principiantes; y los españoles eran, para él, principiantes en filosofía.

Junto a estas características de iniciador de la filosofía e incitador a ella, otra de las características básicas del ensayo filosófico (precisamente porque para escribir ensayos no se requiere recurrir a los tecnicismos de los profesionales de la filosofía) es la de ser el sustituto moderno de lo más genuino del diálogo platónico. En él, la investigación filosófica está hecha desde el lenguaje común y siempre es una investigación que nunca parece clausurada y conclusa por una tesis definitiva. El diálogo obedece a la convicción filosófica de que el saber siempre está por alcanzar más allá de lo sabido. De ahí que en el diálogo platónico se vuelva una y otra vez sobre los temas ya investigados; porque los hombres que dialogan son hombres de carne y hueso, que van avanzando paulatinamente en su investigación. El carácter dialogal de los ensayos filosóficos orteguianos está confesado explícitamente por él mismo, que reconoce haber recorrido el camino del diálogo al libro, retrocediendo desde la expresión libresca de la filosofía a su genuina expresión dialogal:

La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito (Ortega 1983, VIII, p. 18).

Y este camino de vuelta se vio obligado a recorrerlo porque, para él, la comunicación de la filosofía era tarea imposible si no se hacía de ella, como lo hicieron los personajes de los diálogos platónicos, una comunicación entre dos seres humanos que se conocen; pues

En rigor, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con quién es aquel a quien se dice. Es decir, el *lógos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, diálogos [...], *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *lógos* desde el punto de vista del otro, del prójimo (Ortega 1983, VIII, p. 17).

Por ello, cuando se le cambia a Ortega el norte de su interlocutor, esto es, cuando tiene que dirigirse a lectores que no conoce y que no lo conocen a él, se ve obligado a justificar su obra y a justificarse a sí mismo, a hacer su presentación en sociedad y la de su obra. Pues perder el norte del lector al que se conoce y que conoce al autor es caer en la abstracción, y eso era detestable para él. De ahí que tenga que presentarse y presentar su obra a los alemanes para que pudiesen comprenderla:

Yo hablaba a Juan, contando con Juan y contando con que Juan sabe quién le habla, y he aquí que, de pronto, me escamotean a Juan y me encuentro diciendo lo mismo a Pedro, con el que yo apenas contaba y del que estoy seguro que no me conoce. He aquí anulado mi propósito: heme aquí en la situación que más detesto: 'No se sabe quién' hablando a 'no se sabe quién'. Estamos en plena abstracción (Ortega 1983, VIII, pp. 18-19).

Y la «abstracción» a la que se refiere y que tanto detesta es, justamente, el no saber quién es el otro interlocutor de su diálogo filosófico, ni cuáles son sus circunstancias, ni cuáles son sus perspectivas. Esto es, perder al prójimo, con quien Ortega quiere filosofar dialogando, es abstraerse en una reflexión descarnada en la que la palabra carece de sentido por carecer, como rezaba el texto que cité al principio de esta sección, de las coordenadas referenciales «de quién la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece». Porque «el diálogo es el *lógos* desde el punto de vista del otro, del prójimo» (Ortega 1983, VIII, p. 17).

6. Conclusiones

Finalmente, para terminar este trabajo, resumiré lo dicho en los siguientes puntos:

- El buen entendimiento de los *genera dicendi* es esencial para la comprensión de una filosofía.
- La filosofía es básicamente un intento del hombre por relacionarse con la verdad.
- En función de la ubicación temporal que el filósofo tenga con la verdad utilizará un *genus dicendi* u otro para comunicar esta relación.
- No hay un único *genus dicendi* de la filosofía.

– El ensayo es a la modernidad lo que el diálogo a la antigüedad y se caracteriza por: 1, abandonar el lenguaje técnico y los hábitos de la academia; 2, buscar el diálogo entre el filósofo y sus lectores; y 3, convertir el yo en criterio último de verdad y en elemento de convicción de los demás por cuanto todos compartimos el buen sentido.

– El hecho de que Ortega escribiese ensayos es una consecuencia de sus posturas filosóficas y en especial de su filosofía del lenguaje.

– Al escoger el ensayo como vehículo literario privilegiado para exponer su pensamiento, Ortega se está insertando expresamente en la modernidad europea lo mismo por la forma de exponer su pensamiento que por las intuiciones filosóficas que esa forma conlleva.

Referencias bibliográficas

- AQUINO, T. (1968): *Suma de teología I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos [1266-1268].
- ARAYA, G. (1971): *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos.
- BACON, F. (1963): *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, en *Works*. VI. Faksimile - Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag [1625].
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, Barcelona, Ariel.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1982): «Los ‘géneros literarios’ en el pensamiento medieval con especial referencia a la escolástica islámica», en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española. I*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 15-25.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1982): «El *Discurso del Método*, de Descartes como ensayo», *Aporía*. IV, 15/16, pp. 69-83.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1984): *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Málaga, Universidad de Málaga.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1985): «La historicidad del género literario en filosofía: el caso de Ortega», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, pp. 355-362.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988a): «Los *genera dicendi* en ciencia y filosofía», en C. Martín Vide (ed.), *Actas del III Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales*. II, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 489-504.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988b): «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía*

- y ciencia en el Renacimiento. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, pp. 59-76.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (2003): «Verdad y futuro: el ensayo como versión moderna del diálogo filosófico», *Contrastes*, VIII, pp. 23-39.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. y C. Bretones Callejas. (2005): «Euphemisms, Proverbs, Allusions, and Cognition: A Study of Two Poems by Antonio Machado», *Círculo*. <http://www.ucm.es/info/circulo/no22/chamizo.htm>
- DESCARTES, R. (1964-1974): *Discours de la Méthode*, en *Œuvres Complètes*, (Edición de Ch. Adam y P. Tannery) París, C.N.R.S.-Librairie Philosophique J. Vrin [1637].
- DIÓGENES LAERCIO (1980): *Lives of Eminent Philosophers*, (edición bilingüe y traducción (griego inglés) de R. D. Hicks) Cambridge [Mass.]/Londres, Harvard University Press/ William Heinemann.
- García Lizana, A. y Pedro J. Chamizo Domínguez. (2002): «Las claves de la revolución keynesiana y su vigencia actual. Una aproximación desde el análisis lingüístico», *Estudios de economía aplicada*, 20-1, pp. 111-135.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L. (1992): *Teoría del ensayo*, México, UNAM.
- KOYRÉ, A. (1966): *Introducción a la lectura de Platón*, (traducción de Víctor Sánchez de Zavala) Madrid, Alianza.
- KUHN, Th. (1975): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The Chicago University Press.
- MARÍAS, J. (1969): «Los géneros literarios en filosofía», en *Obras*. IV. Madrid, Revista de Occidente, pp. 331-354 [1953].
- MARÍAS AGUILERA, J. (1983) *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza.
- MARÍAS AGUILERA, J. (1983): *Ortega. Las trayectorias*, Madrid. Alianza.
- MONTAIGNE, M. (1962): *Œuvres Complètes*, (edición de A. Thibaudet y M. Rat) París, Gallimard [1580-1595].
- NICOL, E. (1961): *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente.
- TABERNEO DEL RÍO, S. (1978): «Actitudes ante Ortega», en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 253-264.
- WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus Logico-Philosophicus*, (traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva) Madrid, Tecnos [1922].

Pedro J. Chamizo Domínguez
 Universidad de Málaga
 Facultad de Filosofía y Letras
 pjchd@uma.es