

Esmeralda Balaguer García, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega* (Madrid: Tecnos, 2023), 240 pp.

Margarida I. Almeida Amoedo
Universidade de Évora (Lisboa)

El interesante libro que tenemos en las manos es el resultado de una tesis doctoral leída en la Universidad de Valencia, en 2021, y que, sin duda, merecía ser publicada por subrayar la importante articulación entre pensar, decir y callar en la filosofía de José Ortega y Gasset, sobre todo en la “segunda navegación” de su pensamiento.

Esmeralda Balaguer ya antes había demostrado conocer los textos de Ortega y Gasset y tener capacidad para entenderlos desde un punto de vista propio, en artículos como “La perspectiva del recuerdo: Proust desde Ortega” (*Alfinge. Revista de Filología*, 31 (2019), pp. 1-21) o “Doxa y paradoxa: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo” (*Doxa Comunicación*, 30 (2020), pp. 19-36). Pero en *Los límites del decir* la comprensión del meollo de las propuestas orteguianas se hace más evidente, condición sin la cual no habría podido profundizar en conceptos fundamentales de la obra del pensador (como el de *razón histórica*) o en la dimensión filológica de su filosofía.

Siguiendo en la estela de obras importantes como *La tradición velada* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1990), de Francisco José Martín, o *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset* (A Coruña: Spiralia, 2009), de Concha d’ Olhaberriague, el libro destaca la relevancia y el múltiple significado de *exilio* que el año de 1932 representa en el trayecto biográfico del filósofo, cuando la decepción con la política y la necesidad de concentrarse en sus meditaciones filosóficas lo llevan a una retirada del escenario público, antes mismo del exilio geográfico asociado a la Guerra Civil. Las circunstancias habían cambiado y a partir de 1936 cambiarán particularmente, aunque la vocación de Ortega no. Esmeralda Balaguer toma como ejemplo la cuestión de su silencio (tantas veces malinterpretada por otros autores) y comprueba cómo la fidelidad al imperativo de autenticidad permitió al filósofo renovar en las últimas décadas de su producción numerosas concepciones que defendía desde muy temprano.

En tres capítulos principales, la autora relaciona los grandes temas orteguianos con una *teoría del decir* denunciadora de la constante atención a los problemas del lenguaje, ante los cuales Ortega, no solo anticipa muchas posiciones del llamado “giro lingüístico”, como también siembra de modo original las semillas de una Nueva Filología. En verdad, llega a ser la existencia

del filósofo, con sus diferentes expresiones –en gran medida literarias– a lo largo de la vida, lo que queda cuestionado y justificado, especialmente en el “último Ortega”. Así, no es por azar que, en el filósofo de la razón vital e histórica, la misma razón narrativa esté “imbricada de ficción” como alerta el «Prólogo» del libro (p. 22).

El Capítulo I - «El exilio como contexto» (cf. pp. 25-76) presenta una disertación sobre el exilio del filósofo, que es “existencial” antes de ser efectiva su salida de España, con el estallido, en 1936, de la guerra. Esmeralda Balaguer destaca cómo en el «Prólogo a una edición de sus *Obras*», Ortega hace balance del conflicto entre su vocación para el pensamiento y la dimensión de intervención política en la circunstancia española de su tiempo. Si el papel que tuvo en la denuncia del gobierno de Primo de Rivera y en la fundación, junto a Gregorio Marañón y Pérez de Ayala, de la Agrupación al Servicio de la República fue históricamente exitoso, al ser proclamada la Segunda República en España, el camino de radicalismo y de partidismo que esta tomó en pocos meses desencantaron por completo a Ortega. Sin embargo, su filosofía pretendía ser, como había declarado desde *Meditaciones del Quijote*, “un ejercicio de salvación” (p. 32), consciente además de que debería debatir problemas que trascendían las fronteras nacionales. En resumen, la “segunda navegación” traería el retiro del primer plano de la política y el esfuerzo por identificarse cada vez más consu quehacer vocacional. Ortega elegiría en su madurez las posturas coherentes con su concepción de la vida, según la cual, como escribe Esmeralda Balaguer, “aquel que logre realizarse y sobreponerse a la adversa circunstancia será, por tanto, un hombre virtuoso, lo que en la constelación orteguiana viene a ser un hombre auténtico” (p. 42).

Entonces, para respetar el imperativo de ser el que inexorablemente tenía que ser, Ortega busca entender todas las posibilidades del decir, que unas veces es manifestar, otras, callar, pero siempre un hacer importantísimo de su condición de figura pública, profesor y filósofo. Hay, claro está, que aplicar a este pensador la regla de no tomar el rábano por las hojas, o sea, para “saber qué dijo y qué pensó, no podemos quedarnos en la superficie, hay que adentrarse en el interior de su pensamiento y leer su filosofía en el marco de esa vida, como el decir de un ser humano dirigido a otro ser humano” (p. 52). De alguna manera, Esmeralda Balaguer da a ver lo que ocurrió con Ortega como un caso de su teoría del decir. Por eso, todas las referencias que hace a la trayectoria de descubrimiento o redescubrimiento de su vocación, en la línea de lo que denomina el “exilio existencial” del autor, ilustran la aceptación por este de su tarea autoexigente, profética, radicalmente problemática, en que el silencio viene a ser “activo y deliberado” (p. 63).

El libro se demarca (cf. pp. 60-61) de la lectura de Cerezo Galán de que el silencio de Ortega en el período más crítico, posterior al inicio de la Guerra

Civil, resultaba de la conciencia de ya no tener ni qué decir, ni a quién decir. Al contrario, Esmeralda Balaguer defiende que, por un lado, desde 1933 (año en que declara su silencio político en carta al diario *Luz*) “la lengua se le torna a Ortega en problema” (p. 70) y el filósofo sabía bien, como expresaría en los artículos de 1937 sobre «Miseria y esplendor de la traducción», que el lenguaje tiene sus limitaciones, componiéndose el habla de silencios; por otro lado, la experiencia de la salida de España, que “acrecentó la sensación de soledad radical vinculada a la problematicidad que presenta en su propio seno el lenguaje”, condujo Ortega “a pensar en una nueva manera de entender la lingüística, en la que lo silenciado era tan significativo como lo dicho” (p. 71).

Desde el exilio existencial –que, como dice nuestra autora (cf. p. 67), abarca la resistencia hacia fuera y la necesidad de volver la mirada hacia el interior para proyectar la acción futura– hasta los años de residencia en Francia, Argentina y Portugal, Ortega, que sigue a Nietzsche al realzar los vínculos entre la filosofía y la filología, casi termina delineando una biografía de su decir. El sufrimiento, causado por echar de menos la cotidianeidad, las amistades y un hogar en Madrid, no fue impedimento para continuar produciendo su obra, aunque sin haber realizado su propósito de escribir libros sistemáticos como el anunciado *Aurora de la razón histórica*. Sus vivencias de desarraigo funcionaron tal vez incluso como acicate para proponer, cada vez con más insistencia, una Nueva Filología capaz de leer la obra de cualquier autor sin desprecio por el contexto y la vida en que surgió.

El capítulo II («La Nueva Filología», pp. 77-175) es central, no solo por su posición en el índice, sino por tratar precisamente de esclarecer el sentido del concepto orteguiano de Nueva Filología, en que filología y filosofía se complementan en la tarea de “dar cuenta de la verdad de las cosas” (p. 78). Además de alertar la importancia en Ortega de que el estudio del lenguaje había superado el análisis puramente lingüístico, pues debía abordarse en una filosofía de la razón vital, Esmeralda Balaguer explicita cómo esto viene a configurar una idea de Nueva Filología que “alberga dentro de su seno una reforma de la filosofía” y, al mismo tiempo, reclama una reforma del lenguaje que prepare el buen camino para empezar a filosofar” (p. 80).

Ortega se nos muestra inspirado por la doctrina de Humboldt respecto al carácter del lenguaje como un organismo expresivo y, no obstante, limitado por lo que queda más allá de la gramática (cf. pp. 83-85). De ahí su tesis de que la verdadera comprensión requiere tomar el texto *in statu nascendi*, esto es, atendiendo a la hermenéutica de Schleiermacher, escudriñar el marco histórico (cf. p. 86). Como ya se había dicho en el Capítulo I que para el filósofo español “todo decir es exuberante a la par que deficiente” (p. 46) y que entendía que “la palabra necesitaba del diciente y del contexto” (p. 75), parece natural el excursus del libro sobre el mito y la metáfora como recursos del lenguaje, inseparables

de la dimensión técnica del ser humano que, con su fantasía y capacidad de ensimismamiento, crea “un mundo más habitable (...) en el que, por medio de la palabra, nos hagamos *compresentes* unos a otros” (p. 92). De camino a la presentación más sistemática de los fundamentos, principios y limitaciones de la Nueva Filología, se hace evidente la cercanía, por ejemplo, de Ortega a Nietzsche (cf. p. 78, p. 100) y la de Blumenberg a Ortega (cf. p. 89, pp. 92-93) y son descifrados los conceptos de *vida*, *temporalidad*, *quehacer*, así como las categorías de *generaciones*, *crisis históricas*, *creencias* y *usos*, que funcionan como piezas fundamentales de la razón histórica.

A pesar de que la lengua es un sistema de usos (verbales y gestuales) establecidos por la colectividad, “cada uno de nosotros construye su vida en la lucha entre el decir personal y el decir impuesto, el de la gente” (p. 111) y la Nueva Filología cuenta con “un método que trasciende el uso a través de su estrecha relación con el estudio etimológico, que supone un pensar la lengua que usamos” (p. 116). Esmeralda Balaguer, que cita a Gabriel-Stheeman en su *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset* (cf. p. 119), resume muy bien el significado de la etimología en Ortega como un mecanismo para entender por qué se dicen las palabras, llegando a las situaciones vividas en que los conceptos respectivos emergieran en su sentido originario. Por consiguiente, es un mecanismo que, por permitir desplazarnos, narrativamente, desde usos presentes de la lengua, pasando por usos anteriores, hasta alcanzar la raíz genuina de las palabras en su contexto, tiene un interés lingüístico inseparable del filosófico de clarificar la vida humana en que el lenguaje es empleado. Se revela, entonces, un método de investigación de la razón histórica.

La Nueva Filología se define por la atención al entorno de un *decir viviente* y, gracias a la distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias*, remite a la busca del *hacer vital* que la escritura torna meramente latente. Por eso leer y traducir son tan exigentes, dado que el “verdadero decir es el que brota como reacción, en pleno diálogo, a una situación y, por tanto, una idea o frase adquiere su auténtica realidad y su sentido pleno cuando cumple su misión en la existencia de un hombre, esto es, cuando es acción que un hombre realiza en determinada circunstancia” (p. 126). Pero el lenguaje tiene siempre algo de rudimentario, de ilegible, de impreciso y ambiguo, lo que si, por una parte, impide decir todo lo se quiere, por otra, insinúa más de lo pretendido, convirtiendo la deficiencia y la exuberancia del decir en dos principios de la Nueva Filología, y ésta en condición para interpretar lo inefable y lo silenciado en la trama del decir.

Esmeralda Balaguer insiste, justificadamente, en la distinción entre *hablar* y *decir* (cf. p. 91, p. 117, pp. 134-137, p. 149, p. 154). Es este último el que, desde luego, pretende revelar el pensamiento, el que, precediendo al hablar, “emana de una interioridad reflexiva cuya intención es la de clarificar lo que

estaba oculto” (p. 136). Ortega, sin embargo, es consciente del aspecto utópico del decir, pues al hablar o escribir hay que callar o silenciar mucho para poder expresar algo. Cada lengua tiene sus silencios y cada autor, sea por temor a la censura, sea por lo que decide silenciar, protagoniza un decir compuesto también de sus silencios.

Las posiciones orteguianas sobre la “miseria y esplendor” de la traducción (cerca, en alguna medida, a las de Walter Benjamin –cf. p. 142) y sobre la potencialidad simbólica de la metáfora (próximas, en particular, a Nietzsche– cf. p. 152) cimentan la importancia, sobre todo, del *decir primero* del lenguaje en la Nueva Filología, que, al final, “puede considerarse una nueva hermenéutica porque no solo se pretende interpretar correcta o justamente un texto, sino también saber leer el enigma que entraña una vida, desvelarlo a la luz de las categorías de la historia y de la razón vital” (p. 157). Con acierto, Esmeralda Balaguer contrasta el proyecto filosófico de Ortega con la hermenéutica de Gadamer (cf. pp. 158 y ss.), la historia conceptual de Koselleck (cf. p. 162 y ss.) o la intencionalidad de los actos del habla de Quentin Skinner (cf. pp. 171 y ss.), para subrayar la precocidad y profundidad de las meditaciones lingüísticas insertas en la filosofía de razón histórica del pensador español.

Al ser aplicada la Nueva Filología a sí mismo, Ortega surge en el postrero capítulo del libro por medio de Cicerón, Vives, Goethe, Leibniz, Velázquez y Goya, que son sus *alter ego* en la “segunda navegación” de su filosofía. Escribiendo sobre la vida y obra de otros autores, comprueba su idea de salvación de los clásicos en virtud de la ampliación de circunstancialidad que el diálogo con la correspondiente biografía hace posible. Y, a la vez, el filósofo exiliado puede por su intermedio decir lo que en nombre propio parecía callar. El Capítulo III - «*Methodus vitae*: aplicación del método de la Nueva Filología» (cf. pp. 177-228) intenta mostrar cómo los conceptos de *concordia*, *libertas*, *humanitas*, vocación y escolasticismo son cruciales en el último Ortega, dada la preocupación por saber “cómo organizar la vida colectiva en sociedad para que dentro de ella pueda cada individuo realizar su personal e intransferible vocación” (p. 199).

Si de Cicerón Ortega retoma la etimología de “concordia” y la acepción de “libertas” que remite al fondo de la cultura greco-latina, de Juan Luis Vives le viene la comprensión de *humanitas* inspiradora de un nuevo humanismo, al servicio del cual nació, en Madrid, el Instituto de Humanidades con su designio formativo. A pesar del fracaso en España de este proyecto compartido con Julián Marías y de la crisis más general de Europa que consideraba superable únicamente por la cultura, Ortega se mantiene fiel a su vocación filosófica. De hecho, la vocación no es tan solo un concepto que recorre toda su obra, como escribe Esmeralda Balaguer, “a modo de columna vertebral” (p. 217); es también una norma para hacer balance del drama de su propia vida, cotejándola

con la de otros “yo”, como Goethe o Velázquez, que fueran buenos ejemplos de la lucha hercúlea supuesta por tener que encajar su vocación personal en las circunstancias que le tocó vivir.

En cuanto a Leibniz, se ha destacado como una de las figuras más significativas para Ortega, debido al carácter innovador de su enfoque del método filosófico. El pensador español pretendió prestarle tributo con una de sus obras principales, el libro póstumo *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, pues, como Esmeralda Balaguer sintetiza, “Leibniz había puesto de manifiesto que la filosofía tenía la exigencia de que sus principios fueran primeros principios” (p. 192). Si es verdad que Ortega acaba por dedicarse menos a Leibniz en ese libro de lo que el título hace suponer, no es menos verdad que el gran filósofo y matemático alemán ha sido un faro en las trayectorias orteguianas. Sin traicionar la peculiar concepción de la filosofía como *in-tradición*, referida más que una vez por Esmeralda Balaguer (cf. p. 55, p. 109, p. 225), Ortega respeta la enseñanza leibniziana: “de modo que los primeros principios de la filosofía orteguiana debían fundamentarse en nuevo «modo de pensar» favorable a la vida” (p. 192).

En suma, Ortega ha tomado a ciertos autores como interlocutores y hasta como voces que matizaron su afamado silencio. Ha sido en este sentido que ellos fueron sus clásicos, de la misma manera que, según el sugerente desarrollo de *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*, el legado orteguiano en que enraíza su teoría del decir tiene fecundidad para seguir alentando nuestra aventura de autosuperación, o sea, para ser, en sentido orteguiano, un clásico para nosotros.