

UNA APORTACIÓN EN TORNO AL HABLA POLÍTICA: FRASEOLOGÍA, HABLADURÍA Y SINCERISMO

Alicia María de Mingo Rodríguez. Universidad de Sevilla

Resumen: El tema del habla política puede ser abordado desde la perspectiva de la *desviación* de la verdad o de las *cosas mismas* que en él tiene lugar. En tal sentido, y en torno a 1927, Ortega y Gasset y Martin Heidegger ofrecen dos perspectivas de gran valor (la *fraseología* y la *habladuría*, respectivamente) para pensar el vínculo entre habla y política, al tiempo que la contraposición entre *fraseología* y *sincerismo* en Ortega ofrece una pista muy adecuada para cuestionar la difícil y extraña relación que lo social, lo político y la política (y, en último término, la *verdad de la democracia*) mantienen con el *decir la verdad*.

Abstract: The topic of political speech may be addressed from the perspective of the *deviation* of the truth or of the “things themselves” that in him takes place. In that sense, and in around 1927, Ortega y Gasset and Martin Heidegger offer two perspectives of great value (*phraseology* and “idle talk” (*Gerede*), respectively) to think the link between speech and politics, at the time that the contrast between *phraseology* and “sincerismo” (Ortega) offers a track very suitable for questioning the difficult and strange relationship that the social thing, the political thing and the politics (and, ultimately, the *truth of democracy*) support with *to tell the truth*.

I.

En buena medida, apenas sería posible dudar de que lo que llamamos “política” también se hace con palabras, o incluso *sobre todo* con palabras y frases: hablamos continuamente, se dice con frecuencia que “tenemos que hablar”: proliferan los discursos, son frecuentes los mítines, raro es el día en que no hay declaraciones o se celebran ruedas de prensa y debates políticos de toda índole. Y, sin duda, hay también *otro habla* mucho más inexplicita, menos personal, más anónima, un habla a modo de rumor casi coral, como *opinión pública* o, según la locución clásica, como *vox populi*... que quizás fuese más verdadera como *realidad de lo político*, que cualquier discurso político. “*Se habla*” en general, *hay un habla* como fondo de lo político. Sí: estamos todo el día hablando entre nosotros, y es también así, o sobre todo así, hablando, como nos reunimos en el acuerdo o disentimos, como nos enemistamos y nos dejamos seducir unos por otros, nos convencemos e incluso nos decepcionamos entre nosotros. *Por la boca muere el pez*, dice el refrán, y otro reza que *en boca cerrada no entran moscas*, pero también otro proclama —y éste es mucho más cierto— que *hablando se entiende la gente*. En fin, y es esto lo que en principio quería decir, no descubriríamos nada nuevo al reconocer el vínculo, a todos los efectos,

entre habla y política, entendiendo ambos términos en un sentido amplio, no por un capricho anecdótico sino porque, en efecto, creo que no acertaríamos a valorar adecuadamente la relación entre habla y política si defendiésemos un criterio *restrictivo* de lo que debiera entenderse por habla o por política. Por una parte, habría que pensar una “política” que abarcase desde la configuración —incluso evanescente— de la vida cotidiana de la *polis* en cuanto *polis* (*lo político*) hasta el nivel de la práctica de la *política* como *vocación* y *profesión*, como cuando se dice de tal o cual persona, con un significado muy preciso, que “se dedica a la política”¹. En este sentido, el fenómeno global bipolar de la política y de lo político es suficientemente amplio y ambiguo como para que, al menos, podamos servirnos por el momento de esa amplitud —que tantos quebraderos de cabeza produciría en alguna otra ocasión, más técnica y erudita, en que fuese forzosa su definición rigurosa (aunque quizás falsa, habida cuenta del vasto campo y de la complejidad de los que esa definición debiera responsabilizarse). Por lo que se refiere al lenguaje y al habla, ocurriría algo similar: abarcaría un indeterminado “lo que se dice”, “lo que se habla”, que sería difícil (por no decir imposible) objetivar, pero también la arenga, el discurso político en foros desiguales, desde el mitin más multitudinario al discurso parlamentario o la rueda de prensa. En cualquier caso, lo obvio que podría servir de punto de partida —si es que fuese conveniente partir de alguna obviedad— sería la conexión entre el habla y esa especie de *fuerza y hecho de convivir* que supone “lo político” y, asimismo, esa suerte de *gestión pública e institucional de la convivencialidad, desde instancias de poder o representatividad*, que llamamos *política*.

Lo que aquí, en esta ocasión, más me importa es, por una parte, el *habla política en cuanto política* y, dentro de lo político, no cualquier cosa que un político pudiese decir, sino el habla que *hace-política*, que cohesiona, que ilusiona, que impreca, que acusa... el lenguaje político en cuanto tal, que *nunca es simplemente enunciativo* ni que se conforma con (ni que desea casi nunca) —quizás fuese conveniente reconocerlo desde este momento— la verdad, si se me permite decirlo así, y no quisiera decir con ello que, por el contrario, a la política le importase intrínsecamente más la falsedad o la mentira. Se trata, en consecuencia, de pensar en qué medida lo que cabe esperar del *habla política* mantiene una relación con la verdad, la sinceridad, la honestidad y, en general, una relación con “las cosas mismas” del todo problemática, ambigua e inestable, por lo que tal vez no podría ser ajena a la política la posible relevancia de la *referencia crítica al mundo de la vida* aunque quizás sólo fuese, en principio, como una “referencia” crítica de *honestidad*.

Por otra parte, me importa rescatar el habla desde “lo que se dice” precisamente en su *impersonalidad*, en su fluir, o en su estancamiento, que no

1 La distinción entre lo político y la política es de raigambre arendtiana. Para una aproximación esclarecedora, cfr. Badillo, P., «Retos y cambios en la filosofía política hoy», en *Entre Ética y Política: Materiales de Filosofía Práctica*, Sevilla, Mergablum, 2004, pp. 17 y ss.

por ser inobjetivo deja de ser, al menos en cierto modo, la expresión —la más genuina— de los *con-vivientes* en el horizonte de *lo político*. Y es en este punto en el que comienza a despuntar la pregunta acerca de si, en efecto, al habla política, también en este nivel del habla impersonal, le importa la verdad o la referencia a las cosas mismas, o si más bien, por el contrario, sólo se ajusta a su propia expresión, fortaleciéndose, más que debilitándose, en ella, en su *auténtica "inautenticidad"*, soberana respecto a un posible mundo verdadero. De ser así, entonces no habría una verdad por encima de ese *vínculo* entre habla y política o a la que éste vínculo se debiera, vínculo que pasaría a ser, de este modo, la única verdadera cosa misma. Imagino —si se me permite ser prudente— que en cierto modo Heidegger quería decir esto cuando en *Ser y tiempo* vinculaba el *ser-con* con el *Uno (das Man)* y la *habladuría*.

Quisiera, así pues, ocuparme aquí de dos expresiones de lo que podríamos considerar el habla política, que si bien difieren, también comparten una doble proyección que debemos tomar como guía para el esclarecimiento del lenguaje en general, y del habla política en particular, a saber: la doble proyección de *descubrimiento* y *en-cubrimiento*, cuando oscila (lo veremos de inmediato) entre la fraseología y el sincerismo, según Ortega y Gasset, y entre la habladuría como desviación y la habladuría como expresión, según Heidegger, debiéndose tener presente que, intercambiándose, inmiscuyéndose entre sí, confirmándose y desmintiéndose, encubrimiento (en la fraseología y la habladuría) y descubrimiento (en el sincerismo y en la habladuría como expresión del ser-con) hacen conjuntamente “la verdad” del habla política y de lo político en toda su ambigüedad y, al mismo tiempo, en toda su riqueza. Pienso que, de este modo, también nos acercáramos a comprender un poco mejor el hecho sociológico y político de la *demagogia*.

II.

Son dos, básicamente, las motivaciones críticas que organizan esta aproximación al tema del *habla política*, y las dos giran en torno a la potencia *político-configuradora* del habla en Ortega y Gasset y Heidegger. En ambos late la tensión entre la dimensión socio-configuradora del lenguaje y la pregunta por lo que podríamos considerar la *lealtad* o *fidelidad* del habla a las cosas mismas y, más en general, su dimensión *expresiva*. Me refiero a dos textos en torno a 1927. Comenzaré primeramente con las reflexiones que Ortega dedicó al tema «Fraseología y sinceridad», en un texto incluido en el vol. V de *El espectador* y que había aparecido en *El Sol* en febrero y marzo de 1927 y en *La Nación* de Buenos Aires en marzo y abril de ese mismo año². En segundo lugar, me referiré al muy conocido § 35 de *Ser y Tiempo*, en el que Heidegger había abordado la “habladuría” (*Gerede*) como existencial, expresión primordial, más allá de

2 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», en *El espectador* V, en *Obras completas* II, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 593-601.

cualquier valoración que vertiésemos al respecto, del compromiso del existente como *ser-en-el-mundo* y *ser-con*.

Creo que es sumamente ilustrativo tomar como referencia esa fecha de 1927, y abordar el tema del habla política desde dos perspectivas filosóficas próximas entre sí, como las de Ortega y Heidegger, y valorar cómo se aborda lo político, su realidad, o incluso sus posibilidades, desde el tema del habla. Comprobaremos que el “tono” de ambas reflexiones es dispar, y me gustaría destacar que no se trata de asumir un punto de vista (el de Ortega o el de Heidegger) para excluir o despreciar al otro, sino más bien de combinarlos, en tanto que esa combinación se torna imprescindible para la comprensión de lo político en su complejidad. Es cierto, y lo advierto ya, que Ortega parece referirse más a lo que solemos entender por “política”, mientras que Heidegger parece aludir más a “lo social”, es decir, al *ser-con*. Sin embargo, justamente se trata de que debemos asumir al unísono esa doble dimensión de *la política* como *institución discursiva* del habla, y de *lo político* como habla desde el fondo de lo social. Espero que en el curso de este artículo pueda apreciarse con mayor nitidez a qué me refiero.

III.

El texto de Ortega que me ocupará preferentemente (*Fraseología y sinceridad*), tuvo ya su primera versión, más simple y breve, tres años antes, en 1924, en un breve texto titulado *Sobre la sinceridad triunfante*³. En él, Ortega se atreve a sostener osadamente (según sus propias palabras) la tesis de que las épocas clásicas son esencialmente “insinceras”. El clasicismo sólo es posible a base de insinceridad. Tras sugerir la insatisfacción que produce lo clásico, fruto de su inhumana perfección, añade que la vida clásica se compone de tópicos. Para nosotros, por el contrario, continúa Ortega, «vivir es huir del tópico», nuestra época experimenta una grave incompatibilidad con todo lo convencional. Para Ortega, esto es una ventaja, pero advierte que el resultado de la sinceridad imperante es el vaciamiento progresivo de prestigios, glorias, disciplinas y “principios”. De este modo, «el mundo vuelve a estar desnudo, a ser simplemente lo que es, sin halos patéticos, sin resonancias convenidas, sin “piezas montadas”. ¿Podremos sobre esa nuda realidad fabricar un modo vigoroso de existencia? Éste es el problema presente»⁴. La reflexión orteguiana es tremendamente lúcida e incluso me atrevería a decir que en buena medida premonitoria.

Tres años más tarde, en 1927, se afina, complica y expande aquella tesis “breve” de 1924 sobre la contraposición entre *sincerismo* y *clasicismo*. Ortega añade al tema de la insinceridad “clásica” el de la fraseología, especialmente en un contexto político, y enfatiza el aspecto *idealizante, utopista, racionalista* y, en

3 Ortega y Gasset, J., «Sobre la sinceridad triunfante», en *Obras completas V*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2006, pp. 221-224. El texto apareció por vez primera en *Revista de Occidente* XI (mayo de 1924), pp. 237-241.

4 *Ibid.*, p. 234.

buena medida, *hipócrita* de la misma, que vendría, por una parte, de una suerte de “gran cultura” (por más que ésta pudiese, al menos en algún sentido, resultar “falsa”) y, por otra parte, de lo que el pueblo “quiere escuchar”. El político fraseólogo, en cualquier caso, sabe *lo que debe decir*, en doble referencia a una cultura ideal y a una cultura real “consuetudinaria” y “tradicional”. Hay una especie de doble sabiduría o lucidez de la fraseología. Se debe a lo ideal y al pueblo. Pero Ortega sostiene que a la altura del año en que escribe su texto (1927), ya no tiene tanta relevancia lo ideal ni lo consensual, sino más bien la brutalidad individualista y sincerista⁵. Luego volveré sobre esta cuestión.

En lo esencial, a juicio de Ortega, hasta comienzos del siglo XX había predominado la fraseología, mientras que aproximadamente desde 1900 comienza a imperar la “sinceridad”, o mejor dicho, un fundamentalismo o radicalismo de la sinceridad al que cabría denominar “sincerismo”⁶, por el que se nos habrá de conocer en los siglos XXIII o XXIV. A juicio de Ortega, la modernidad había “frasificado” embriagadoramente. No vamos a ocuparnos de valorar con detalle estas tesis, sino de captar, desde dentro de la propuesta orteguiana, el juego de lo que pretende darnos a pensar. ¿Qué es, para Ortega, “una frase”?

«Frase —nos dice—, en este mal sentido del vocablo, es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde éste concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna. La fortuna se redondea a menudo fraudulentamente, y lo mismo la realidad. Se añade a ésta un suplemento falso que le proporciona grata rotundidad»⁷.

Sin embargo, no pensemos que con ello se pretenda minusvalorar la frase ni burlarse de ese “redondeo” que en ella parece operarse. Por el contrario, se le reconoce cuánto debemos a las frases, y especialmente en el terreno de la política. En efecto, Ortega pensaba que

«casi todos los principios que han dirigido la vida europea en los últimos siglos eran, en este sentido, frases. Por lo visto, el individuo y las enormes colectividades que llamamos

5 Por más que no es nuestro tema en este artículo, pienso que en la actualidad el *sincerismo* ha sido casi expulsado del habla política en sentido estricto, demasiado preocupada por mantenerse en los márgenes de lo que hoy se llama *lo políticamente correcto*. Sin embargo, Ortega acierta en el valor que concede al sincerismo, que hoy campa a sus anchas en muchos sectores de la vida que ya podríamos llamar “socio-massmediática”, especialmente al amparo de una crítica muy expandida en los *mass media* contra la hipocresía, crítica de la que se puede sospechar que debe permitir e “incentivar” que aflore un abundante material para el “circo” de los mil y un *realitys* que invaden nuestros televisores y la mente del hombre contemporáneo (me refiero sobre todo, claro está, al *televidente*).

6 Ni que decir tiene que en este diagnóstico del *sincerismo* debió jugar un papel destacado la lectura orteguiana de la genealogía nietzscheana, que, en efecto, combina sospecha y “sincerismo” —aunque quizás Nietzsche no simpatizase con este calificativo de cara a caracterizar su propia propuesta filosófica.

7 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», p. 593.

naciones necesitaban como de un cacodilato de esa porción fraudulenta, de ese anejo patético y mendaz. Pero el hecho de que las frases hayan demostrado tal eficacia y fecundidad basta para que las tratemos con respeto y gratitud»⁸.

Y un poco más adelante, proseguía:

«Gracias a su capacidad de anesthesiarse con frases, se ha dejado el europeo dócilmente organizar en grandes y complejas naciones; ha erigido poderosos Estados; ha acatado sucesivos credos políticos. Asimismo, porque era sensible a frases ha domesticado sus instintos dentro de ciertos moldes morales y ha suavizado el trato social merced a las pautas de la buena educación»⁹.

A renglón seguido, Ortega acomete, con brevedad y lucidez, un conjunto de consideraciones que recuerdan algunas aportaciones de la sexta investigación lógica de Husserl. Como se recordará, Husserl creía descubrir en la aspiración *intencional* de la conciencia no únicamente el “ascenso” a la significación en su pureza, sino también un “descenso” —si cabe hablar en estos términos— desde la “pureza” de las significaciones hasta el nivel de la intuición, a fin de que tuviera lugar un *conocer* en sentido propio. Husserl defendió en sus *Investigaciones lógicas* ese *descenso a la intuición* en la medida en que en esa “dinámica” debiera plenificarse o implementarse una mención pura que, de otro modo, se expondría a quedar vacía¹⁰. Tal es la versión husserliana de aquel conocido *dictum* de Kant, según el cual «los conceptos sin intuiciones son vacíos». Lo decisivo para la vida de la conciencia no sería únicamente el paso ascendente desde la intuición a la mención, de la intuición al concepto, sino también el *descenso plenificador a la intuición*. Es importante considerar esto, pues tanto la *fraseología* a que se refiere Ortega como la *habladuría* que tematiza Heidegger transcurren en un nivel de *significaciones* (y *simplificaciones*, puntualizaría Ortega) que podría considerarse inercial, rutinario, sin que lo hablado en cada caso fuese confrontado en el “descenso” a las “cosas mismas”, necesitando, en consecuencia, el paso impletivo a la intuición. En el horizonte fraseológico se corre el riesgo de que, autonomizándose *utópico-rutinariamente* el habla, las menciones pierdan la *tensión intuitiva* de la orientación a *las cosas mismas*; que sin sentirse vinculadas a una honestidad y sinceridad básicas ya no se les exigiese dicha orientación, de modo que las frases pudiesen campar a sus anchas, pues ya no se pretendería para ellas una plenitud de *veracidad*, porque quizás se presintiera que, si se las confrontase con esa plenitud, las frases caerían estrepitosamente de su Olimpo fraseológico. Al confrontarse con la ausencia de plenitud, las frases de la

8 Idem.

9 Ibid., p. 594.

10 Sobre esta cuestión puede consultarse Moreno, C., «Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl», en Moreno, C. y Mingo, Alicia M^a de (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

fraseología se expondrían al decaimiento del prestigio de su *carisma*. Entiendo, en recuerdo a Weber¹¹, que el carisma es, junto con la costumbre/tradición y la legalidad, una de las formas de legitimación del poder, y que lo propio del carisma es el asentimiento y la adhesión incondicionales a quien o a lo que lo posee, sin que importe nada más que ese mismo prestigio carismático.

Valga un inciso para recordar cómo de la problematicidad de la relación entre lenguaje y política supo mucho, hace siglos, Platón. Apenas si podríamos apartar de nuestra memoria los pasajes en que el filósofo ateniense elegía como motivo de sus argumentaciones y diatribas el modo en que aquellos *maestros de la virtud* que decían ser los sofistas pretendían adiestrar a los más prometedores jóvenes de la *polis* en las artes de la retórica, con vistas al gobierno de la ciudad, concediendo más relevancia, en último término, a la seducción por la palabra que a los argumentos *ascéticos* de la verdad. Bastaría releer algunos pasajes del *Gorgias*. En realidad, la polémica con la malversación sofística del lenguaje (retórica) procede, en Platón, de una “dificultad” interna o íntima perplejidad del lenguaje mismo —y más concretamente, de la escritura— en cuanto *signo*. Es inolvidable, como ya se habrá supuesto, el mito que en el *Fedro* narra Platón del origen de la escritura en su invención por parte del dios Theuth, cuando le presenta su invento al rey Thamus y éste le reprocha que, en el fondo, lo que ha inventado iría tal vez a favor del recuerdo, pero quizás también en contra de la memoria profunda de las “cosas mismas”¹². Si la retórica es posible, si el lenguaje puede apartarse de ellas, es porque en su seno está esa posibilidad de olvidar y —especialmente de aquí procedería la culpabilidad de los sofistas, a los ojos de Sócrates— *hacer olvidar o distraer fraudulentamente* de las cosas mismas.

Si la escritura es baluarte de la memoria y, al mismo tiempo, paradójicamente, veneno amnésico, es porque al lenguaje le incumbe, es cierto, decir la verdad, pero no menos la posibilidad de encubrirla, no ya sólo porque se entregue a la mentira, sino por la *dilación* y *distracción* que fuesen capaces de introducir en el pensamiento los *automatismos* de su locuacidad. El lenguaje puede ser tanto extremadamente fiel como desleal para con las “cosas mismas”. A partir de estas consideraciones, no sería difícil comprender en qué medida el habla política se adecuaba extraordinariamente a esta doble dimensión del habla, reconociéndosele en muchas ocasiones precisamente por el juego de esa doblez, y en otras como una modalidad de habla claramente escorada hacia la *inautenticidad*, lo cual constituye por completo, hoy, un lugar “común” cuando se trata especialmente de la crítica a la política (digamos, “profesional”).

11 Cfr. Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 85. El tema se desarrolla con más detalle en la obra póstuma *Economía y sociedad*. Aunque Weber aplica el carisma a la persona del “caudillo”, aquí la asumo para referirme a la autoridad carismática de la fraseología —y luego la habladoría—, en la medida en que pasan a tener cada vez más prestigio por ser lo que son, en tanto *habla política*.

12 Platón, *Fedro*, en *Diálogos* III, Madrid, Gredos, 1988 (trad. de E. Lledó), 274 a-275-2ª, pp. 401-404.

Pues bien, la frase —prosigo con Ortega—, supone un atajo, un estilo de simplificación, un recurso para “no complicarse la vida”. Mientras que la misión por antonomasia del lenguaje es reflejar el mundo, con frecuencia se escora hacia su puro “adobamiento”. Pero en ese punto comienza la historia de una ventaja —la del lenguaje— que se convierte también en la historia de un escollo o de un inconveniente. *Estar en el lenguaje* es exponerse al automatismo y a la mistificación del mundo. Para Ortega —volvamos a escucharle en un texto extenso, pero creo que suficientemente interesante como para que lo citeos:

«Las “frases” suscitan un cosmos de “realidades” imaginarias (de pseudo-realidades), que a fuer de imaginarias son inmovibles, invariables y de una perfección formal o abstracta que ninguna realidad efectiva puede poseer: un cosmos utópico, simplificado, de aristas claras y terminantes. No tiene duda que vivir en un universo de estas condiciones es sobremanera cómodo. Lo terrible de la realidad efectiva es que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y, consecuentemente, no sabe uno cómo comportarse ante ella. Y esto, en todos los órdenes. Así, cuando se nos dice que todos los hombres son iguales y que, por tanto, la justicia consiste en tratarlos igualmente, hemos definido ésta con una “frase” que nos facilita sumamente el propósito de ser justos. Pero la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular. De aquí que al desasirnos de aquella frase y buscar la justicia real, descubrimos que es en sí misma problemática, equívoca, y empezamos a vacilar en nuestro juicio y mucho más en nuestra actitud.

No se me oculta, pues, la utilidad de la fraseología o pensar en frases. Es la gran simplificación de la vida. No siendo cuestión las cosas [es decir, no problematizándose las cosas] —constitución del mundo, normas jurídicas y morales, principios estéticos, reglas del trato social—, podía el individuo, sin más, ordenar sus actos en vista de ellas. Sobre todo, era posible —como lo fue— la coincidencia de conducta entre muchos hombres. El estado democrático, por ejemplo, fue posible porque existía un credo político admirable, un sistema de “frases” espléndidas en el cual creían muchas gentes.

Pero aquí está el conflicto. El pensar fraseológico sólo es valioso en la medida que es útil, y sólo es útil en la medida que encuentra un modo de creer afín, una propensión colectiva a creer en “las frases”. En cuanto ésta falta, pierde aquél su única respetabilidad, ya que nunca poseyó la sola virtud inmarcesible del pensamiento, que es ser verdadero»¹³.

La cuestión filosóficamente interesante sería, en tal sentido, no sólo la de ahondar la fraseolatría, sino la de indagar cuál sería la relevancia y eficacia descubridora de la *fraseoclasia*, es decir, del empeño precisamente en lo contrario de aquello a lo que aspira la *fraseolatría*. ¿No habría en aquélla una voluntad de verdad y honestidad que sería, en buena medida, expresión de la voluntad de *sospecha*? Lo que Ortega quiso destacar, en todo caso, es que si pudiera ser

13 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», pp. 594-595. Esta idea ya se había presentado en 1917, en «Ideas sobre Pío Baroja», asociada a la reivindicación del “fondo insobornable” de nuestra vida (*Obras completas* II, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 224-225). Cfr. Morón Arroyo, C., «La idea de lo social en Ortega», en Llano Alonso, F. y Castro, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp 671-691.

nefasta la fraseolatría, no menos maléfica podría resultar ser la *fraseoclasia sincerista*, pues Ortega se figura —*tertium non datur*— que más que dejar aparecer las cosas mismas, la *fraseoclasia* airearía, daría crédito a una realidad brutal, en la medida en que «este nuevo modo de ser se caracteriza por un afán de buscar en todo la nuda realidad, aceptando con resuelto cinismo su eventual crudeza»¹⁴. Sin embargo, en realidad, ¿por qué habría que pasar de la fraseología al sincerismo, y no meramente a la sinceridad? ¿No encubre esa misma contraposición orteguiana, en su texto, una dicotomía innecesaria, o al menos forzada, demasiado supeditada al momento histórico en que Ortega escribe y a las premoniciones que ese momento acredita? En todo caso, sabemos que, en buena medida, la fraseología se debe no únicamente a una cultura “ideal”, sino al fondo del “alma colectiva”, de la “vox populi”. «Para el fraseólogo —dice Ortega—, pensar y sentir era hacer espontáneamente, preconscientemente, el esfuerzo de ajustarse a un pensar y sentir genéricos que se consideraban como debidos. De esta manera, el individuo tendía automáticamente a instalarse y sumirse en un alma colectiva y como ejemplar»¹⁵. Refiriéndose al ámbito de la política, dice Ortega que

«cuando antaño alguien creía que las cosas de su país debían arreglarse de una cierta manera y se disponía a hacer política, este vocablo —“política”— despertaba en él un vuelo sagrado de “frases” normativas. Hacer política era actuar conforme a ciertos principios estables, era idear instituciones idealmente justificadas; en suma: prestar anuencia a determinados tópicos civiles. Ahora bien; el tópico o “frase”, a fuer de fórmula genérica, está hecho siempre desde un punto de vista impersonal, pensando en todos los prójimos. La cultura fraseológica fue, a la verdad, toda ella inspirada por un simpático deseo de convivencia con los demás, por una voluntad de contar con todos. Así, su máximo fruto fue el cosmopolitismo, la filantropía, el humanitarismo y el parlamentarismo»¹⁶.

Más allá de la cultura *ideal*, la “colectividad” necesita ser representada por sus políticos, que le den voz y la guíen: hombre de partido o líder, conductor que asuma la función de encauzar la necesidad *expresiva* y de *representatividad* del “sentir colectivo”. La fraseología idealista, utopista, racionalista, y la fraseología mundana, demagógica, no se excluyen. Se unen gracias al “ascendiente” de la habladuría sobre la fraseología.

En todo caso, parece que cuando Ortega pensaba en la fraseología quizás estuviese pensando, ante todo, aún en un escenario de *tribuna y parlamento*. Por eso pone más énfasis en vincular la fraseología con el racionalismo y con la cultura “ideal”. Hoy sabemos, sin embargo —e insisto en que se trata sólo de una puntualización a Ortega—, que en nuestra *sociedad del (hiper)espectáculo*, la fraseología ya no se aloja únicamente ni quizás del modo preeminente en la zona

14 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», p. 599.

15 Idem.

16 Ibid., p. 600.

del Discurso (ni, menos, del Diálogo), sino en la zona cálida, veloz, eficaz, cómoda del *slogan* y la *consigna*, quizás por efecto de aquel mismo ascenso de las masas a sujeto político protagonista del que a partir de 1926, y hasta 1930, había hablado Ortega en un conjunto de textos conducente a *La rebelión de las masas* (1930).

Mal que nos pese, estemos de acuerdo o no, el lenguaje político en cuanto tal no busca la verdad (lo que, se dirá, no significa que deba entregarse a la mentira), sino atraer, seducir, cohesionar... Es mucho menos política en cuanto política una frase como, por ejemplo, la de que «hemos reducido en tres meses la tasa de paro», que una frase —sin duda una de esas frases que hacen historia en la historia del lenguaje político, por su simplicidad y fuerza de convocatoria, y es seguro que esta frase hará historia— que una frase, decía, como la de «Yes, we can», cuya *verdad* no decidirá precisamente sobre su valor de convocatoria política, con la que se pretende concitar y excitar una ilusión de futuro. Ésta (la frase) “puede” políticamente más que aquella (su verdad). Podrían aducirse muchos ejemplos. Lo propio del eslogan, como lo típico de la fraseología y de la habladuría, es (lo comprobaremos en un momento) su *difusividad y repetibilidad* (Heidegger).

IV.

Tal como la concibe Heidegger, la habladuría comparte con la fraseología orteguiana su *desviación* de las cosas mismas y el proveer un acuerdo cómodo y básicamente no-pensante, pero la habladuría viene a ser como la dimensión turbia, “inferior”, “masiva”, de la fraseología, y, por lo demás, una dimensión de lo social que la fraseología debe ser capaz de asimilar si aspira a ser genuinamente —y en un sentido aséptico— *demagógica*. Para Heidegger, en efecto, lo decisivo de la realidad de “lo político” se funde, en el fondo, con la realidad de “lo social”. Al menos algunos intérpretes y comentaristas apuntan, hoy en día, en esta línea interpretativa, procedente de *Ser y tiempo* (pienso, por ejemplo, en la línea de autores como Esposito o Nancy). Lo interesante de la aportación de Heidegger es que esa *desviación* de las cosas mismas en la zona más honda y anónima, más impersonal y colectiva e incluso inconsciente de la habladuría, no se corresponde con sincerismo alguno en un contexto deliberadamente fraseoclasta, sino con la expresión “espontánea” de lo social en su mero nivel “expresionista” (existenciarista). Para Heidegger, no se trata de que la habladuría sea sincera o hipócrita, sino de que en ella “se hace” el *ser-con*, y lo auténtico es su propia inautenticidad de cara a las cosas mismas, que pasan por completo a un segundo plano.

En efecto, en aquel mismo año de 1927 en el que aparecen las reflexiones de Ortega sobre «Fraseología y sinceridad», se publica *Sein und Zeit* en Alemania¹⁷.

17 Comoquiera que no podré entretenerme en considerar los vínculos entre las aportaciones de Heidegger y las de Ortega en *El hombre y la gente*, me permito remitir al lector a

Después de que en los §§ 25-27 Heidegger hubiese tematizado el *ser-con* [*Mitsein*] y el *uno/Se* [*das Man*], en el § 35 aborda la *habladuría* [*Gerede*], para dar a entender, en lo esencial, que el *ser-con* se expresa en un habla anónima que actúa siempre, casi irremediablemente, como recurso y a la vez lastre de la comprensión “previa” del mundo¹⁸. Sin embargo, lo decisivo, a juicio de Heidegger, es que la comprensión transcurre, gracias a la habladuría, de un modo *inercial*, en la medida en que la atención del existente comprometido en la habladuría ya no se dirigiría a la *cosa misma* del habla, sino al “se habla” en cuanto tal, casi invistiendo al hablar de *prestigio*, independientemente de su autenticidad y corrección. La comprensión transcurre, de este modo, en un nivel de comprensión “en medianía” que ahorra mucho esfuerzo al existente, que debería ser el protagonista de la comprensión¹⁹. En lugar de apuntar a la cosa misma de que se trata, lo que importa en la habladuría es “que se hable”, porque la comprensión aparece como asegurada: «lo dicho es comprendido siempre, en primer lugar, como “diciente”, esto es, como descubriente»²⁰. Y es entonces cuando el habla suple a la cosa misma; el correveidile de la habladuría suplanta al encuentro arraigado, fundamentado y auténtico o en propiedad del existente con aquello sobre lo que versa el habla. Como dice Heidegger,

«El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas. Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria [*in der Weise der ursprünglichen Zueignung*] de este ente sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho [*auf dem*

Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 237 y ss.

18 «La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión del ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una ulterior interpretación y articulación conceptual» (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. de J. Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, § 35, pp. 190-191 —hay una ed. más reciente, del mismo traductor, en Trotta). «No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso» (*ibid.*, p. 192).

19 «En virtud de la comprensibilidad media [*durchschnittlichen Verständlichkeit*] ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma medianía*» (*ibid.*, p. 191).

20 *Ibid.*, p. 192.

Wege des Weiter- und Nachredens]. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo [*das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit*] se acrecienta hasta una total carencia de fundamento [*Bodenlosigkeit*]²¹.

De este modo, en lugar de *descubrir*, la habladuría puede *encubrir*²², sin que sea necesaria propiamente voluntad de engaño alguna²³. Y lo extraordinario es que, al encubrir, la habladuría des-encubre al *ser-con*. El *ser-con* es, de este modo, *también* su fuerza de encubrimiento. En todo caso, a pesar de que Heidegger reconozca la relevancia de la *Gerede*, no puede por menos que valorar *negativamente* el riesgo que entraña, en la medida en que «al no volver al fundamento de las cosas de que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción [*ein Verschliessen*]²⁴, que llega incluso a cohibir la posibilidad de preguntar y cuestionarse. Me parece acertado el que Heidegger caracterice la vía por la que se extiende la *Gerede* como un *Weiter-reden* y *Nach-reden*, es decir, como difusión (transmisión, traduce Gaos²⁵) y repetición. Como dice Heidegger,

«la carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse [*Zueignung*] previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica [*echten Verstehens*], sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente [*eine indifferente Verständlichkeit*], a la que ya nada está cerrado [...] El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar. En efecto, lo dicho es comprendido siempre, en primer lugar, como “diciente”, esto es, como descubriente. Y de esta manera, *al no volver* al fundamento de las cosas de que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción»²⁶.

V.

Si ya resulta difícil encontrar una alianza entre sociedad y verdad — formulada en estos términos puede llegar a resultar casi irrisoria—, más difícil aún sería encontrarla cuando se tratase del juego entre política y verdad, ni en el nivel fraseológico, expuesto al idealismo fácil y al utopismo de “mercado”, con fuerte (cuando no casi inevitable) tendencia a la hipocresía (eso sí, con rentables rendimientos), ni en el nivel del *Se* [*das Man*]²⁷, al que claramente pertenece la

21 *Ibid.*, p. 191.

22 *Ibid.*, p. 192.

23 *Idem.*

24 *Idem.*

25 *Idem* (trad. de Gaos, p. 188).

26 *Idem.*

27 Cfr. *ibid.*, sobre todo el importante y muy conocido § 27, sobre «El ser-sí-mismo cotidiano»

habladuría. En todo caso, quizás sí sería necesario, al menos, pensar, de cara a lo político, el que pudiera intervenir en aquella verdad que ante todo debe ser dicha: no ya tanto la verdad referencial de los acontecimientos, con ser importantísima, sino la verdad implícita en la *honestidad del habla política como cualificación de la dignidad de la política misma*²⁸ y —no sé si sería pertinente decirlo así— la verdad de *una lealtad para con el mundo de la vida*, tanto en el caso de la fraseología como en el caso de la habladuría. Tal vez sea difícil exigir *verdad* a la fraseología política, sea “en directo” o por el camino de una sana “fraseoclasia”. Será difícil, digo, pero no es descabellado. ¿Pero a la habladuría? Si a ésta fuese absurdo exigirle “verdad”, ¿no mostraría con ello que el *ser-con* está, en efecto, mucho más en la proximidad de esta exigencia absurda que en la proximidad del discurso político, sea fraseólatra o sincerista?

En todo caso, quizás lo decisivo fuese el encuentro de un camino no tanto hacia la “verdad”, cuanto hacia al *mundo de la vida*, no sólo en el terreno del habla política fraseológica sino también en el ámbito más oscuro de la habladuría. Si ya la pérdida de realidad y de verdad es de suma gravedad, más arriesgada aún es, en el caso de la sociedad y la política, la pérdida del contacto con el mundo vital, pérdida que propende a desquiciarlo y falsearlo todo. Esa necesidad de aproximación al mundo de la vida requeriría *desmontar* muchas fraseologías, aunque sólo fuese porque, como recordaba Ortega, «las palabras, como los navíos, necesitan de cuando en cuando limpiar fondos»²⁹. Esto es lo que atraía a Ortega del sincerismo, en una mezcla de crítica genealógica al estilo nietzscheano y de crítica fenomenológica. Pero también habría que osar *distanciarse* frente a la fuerza envolvente de la habladuría e intentar intervenir en ella, lo que supondría para la política, los intelectuales o los agentes culturales, en general, un trabajo inmenso. Con la fraseología se corre el peligro de la mistificación hipócrita, mientras que con la habladuría se corre el riesgo de un “exceso” mistificador de un habla “democrática”³⁰ de muy baja calidad, que en

y el uno».

28 Cfr. Mingo, Alicia M^a de, «Una jornada de reflexión. Consideraciones sobre la minoría de la mayoría de edad y la cultura democrática», en Alfonso Castro y otros, eds., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores (CJL, 4, CEF, 1), 2003, cap. 7, pp. 133-148.

29 Ortega y Gasset, J., «Preludio a un Goya», en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, p. 761: «El uso de los giros “parece natural” y “es lógico” debiera suspenderse durante una generación, para ver si al cabo de ese tiempo volvían a recobrar su discreto sentido exonerándose del irresponsable que ahora transportan. Las palabras, como los navíos, necesitan de cuando en cuando limpiar fondos».

30 Denunciado por Nancy o Esposito. Puede leerse, en este sentido, Esposito, R., «Democracia», en *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 39-56. Vid., por ej., pp. 40-41: «En otras palabras: ¿es tan clara la barrera que divide democracia y totalitarismo, o los dos „regímenes“ se sitúan en una línea en movimiento que continuamente puede desequilibrarse y hacer caer el uno sobre el otro, como Tocqueville había precozmente intuido y rubricado en el concepto de „despotismo

cierto momento puede favorecer posiciones excesivamente erradas, y que el Político sea tentado por el afán de convertirse en portavoz de esa habladuría sin distancia, ciega, carente de toda lucidez³¹.

Lo inquietante de este pensamiento sobre en qué medida el habla fraseológica de la política y el habla de la habladuría pueden despedirse, en cierto modo, de las cosas mismas, señala, en la configuración de la comunidad y de la política, un riesgo de *desarraigado olvido del mundo de la vida*, siendo éste, sin embargo, el subsuelo genuino de la vida en comunidad. Ya no se trataría únicamente de que se señalara lo falso de un habla hipócrita, obsesionada con o atrincherada en una “cultura ideal” que ha perdido el contacto con el mundo de la vida, y en este sentido ha perdido, en buena medida, su sensatez... La pregunta decisiva —y que aquí, desde luego, en absoluto pretendo responder ni cerrar— es la del vínculo entre Habla, en la fundación, expresión y práctica de lo político, y verdad. Aunque, como ya insinué, quizás fuese mejor no formularlo simplemente en términos de “verdad”, sino de sinceridad, honestidad y expresividad. Si se puede exigir una verdad a la comunidad y a la política debería ser ante todo *expresiva*, no una verdad *epistémica*.

De lo que trata el texto de Ortega es de la tensión entre *hieratismo fraseológico* y *sincerismo expresivo*. Y de lo que habla Heidegger es, en buena medida, del *expresionismo de la colectividad anónima*. Ambos, sin embargo, están de acuerdo en algo muy parecido, por lo que aquí les he convocado. A saber: están de acuerdo en la posibilidad que se abre, en el seno de la comunidad, de *desviarse del contacto con las cosas mismas*. Quizás debiésemos pensar (y ya lo he dado a

democrático“? Conocemos la respuesta que la cultura liberal-ilustrada ha dado, y continúa dando, cada vez más ruidosamente, a esta cuestión: la democracia es *lo otro* del totalitarismo y el totalitarismo es *lo otro* de la democracia. Hay seguramente en dicha respuesta algo de radicalmente justo, pero probablemente en un sentido mucho más diferente y bastante más complejo de lo que inmediatamente parece ofrecernos la evidencia. Probemos a simplificar esta complejidad con una primera fórmula, y digamos: el totalitarismo no es lo otro, sino el *revés* de la democracia. La diferencia no es poca cosa, porque es la que hay entre una oposición simple y una oposición sometida a una arriesgada copresencia: donde el riesgo esta representado por el hecho de que el totalitarismo, a pesar de que se opone a la democracia, tiene sus raíces de modo embrionario dentro de ella y no en su exterior. La sigue como una sombra inexorable o como un fantasma siempre dispuesto a despertarse, no sólo cuando (y porque) hay poca democracia, sino también cuando (y porque), hay demasiada». El texto de Esposito es suficientemente interesante como para que el lector prosiga por sí mismo su lectura.

31 Ciertamente, el tema del *Führer* no encuentra cabida propiamente en *Ser y tiempo*, pero bastaría una lectura siquiera medianamente atenta para que se viera su sombra premonitoria proyectada en muchas zonas de la gran investigación llevada a cabo por Heidegger. En algunos sectores de la reflexión filosófico-política actual se trabaja asiduamente con la hipótesis de la malversación y falseamiento de la democracia, justamente en el sentido de que fue una democracia la que hizo posible que Adolf Hitler, por poner un ejemplo de validez unánime, llegase al poder. Me he referido a ello en la nota anterior.

sobreentender anteriormente) que es en esta posibilidad donde radica parte al menos de la fuerza de la positividad del *ser-con*, de su cohesionarse, fuerza a la que ya no le importaría tanto lo verdadero o lo falso, ni la objetividad, sino otras adhesiones más probadamente “incondicionales”. El demagogo lo sabe y su figura se alza, ahora, con todo su poder y su fama. Domina la fraseología y reconoce la habladería. Es diestro en los vericuetos de los bellos y enardecedores ideales, y tiene sensibilidad para dar crédito al fondo, el *humus* del *Se dice* del “pueblo”.

En todo caso, es difícil dudar de que la lealtad a las cosas mismas, bajo la figura de lo que llamamos “lo verdadero” fuese unpreciadísimo bien para una sociedad y para una política. Es necesario mantener despierto el *cuidado por la verdad*, así como se debe preservar el cuidado por la salud, la justicia, la educación o el arte en una sociedad que no quiera perder la cabeza. Una política empeñada en lo contrario se arriesgaría a ser suicida. Ese cuidado tendría que saber salir tanto del hipócrita idealismo fraseológico como de la amodorrante habladería colectiva. Debería evitar, en suma, el *intelecto inerte*³², en palabras de Ortega, imputable a ambos. No se trata de oponerse a *lo que se debe decir* (tanto en el orden fraseológico como en el de la habladería) por el simple placer de transgredirlo, sino de dejar siempre despejada la posibilidad de una distancia crítica y reflexiva acorde al ideal ilustrado de la *autonomía racional*³³, auxiliado por —podríamos ejemplificar con— la libertad de prensa, la educación crítica, la protección de la posibilidad de disentir (ilustrable con los casos de la desobediencia civil³⁴, de la objeción de conciencia...) o el respeto a la diferencia (protección de los derechos de las minorías), etc. Sólo así podrían interponerse objeciones contra un habla política totalitaria y frente a una colectividad que se hubiese convertido en una masa adocenada, ciega y tiránica³⁵. Esas instancias a que acabo de referirme prefigurarían zonas de *verdad y distanciamiento* en las que el habla tal “como es debido”, tanto en la fraseología como en la habladería, con ser relevante, no tendría la última palabra ni la palabra de más elevado prestigio. Si en este terreno cabe la apelación a *no olvidar el mundo de la vida*, es porque podría pensarse que es del *Lebenswelt* de donde procede uno de los recursos básicos del pensamiento crítico. Estimo que, de este modo, podría, no digo que evitarse pero sí al menos, demorarse y oponerse resistencia a la *invasión vertical de los bárbaros*, en expresión de Rathenau, a que se refería Ortega hacia

32 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», p. 595.

33 Ése es el tema propuesto en mi artículo: Mingo, Alicia M^a de, «Una jornada de reflexión», cit. supra.

34 Cfr. Mingo, Alicia M^a de, «Ahimsa. Sobre la no-violencia como desobediencia civil. Una aproximación al pensamiento ético-político de M. Gandhi», en Revista de paz y conflictos 3 (2010), pp. 62-75.

35 Una de las claves finales de *La verdad de la democracia*, de JeangLuc Nancy, radica en el elogio de lo que el pensador francés llama “inequivalencia”, que no se dejaría atrapar por el indiferentismo ni el adocenamiento igualitario y anónimo de una democracia falsa o de bajísimo nivel (cfr. Nancy, J.-L., *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 43 y ss.).

el final de su artículo (que aquí nos ha servido de apoyo) sobre «Fraseología y sinceridad», a partir de los vacíos de la “insinceridad” y “clasicismo” de la fraseología³⁶. Luego me referiré a ello con más detalle. Por cierto, no debo dejar pasar por alto que en cierta fraseología (fraseología a su estilo: brillante y filosófica) debió caer el propio Ortega como diputado, si debemos creer el testimonio de Juan Ramón Jiménez³⁷.

He tratado de mostrar cómo a partir del olvido de la referencia a las cosas mismas, en dos acontecimientos del habla con tanta relevancia política como son la fraseología (Ortega) y la habladuría (Heidegger), se anuncia una verdad del ser comunitario en que se afirma su fuerza, ciertamente, y, al mismo tiempo, el alto riesgo del intelecto inerte o de la ausencia de reflexión crítica. El desvío respecto a las cosas mismas y el descuido de la lealtad respecto a ideales (siempre intersubjetivos) de honestidad y veracidad, advierten de un enorme peligro de corrupción y mistificación de la política, en su más amplio y profundo sentido. Es en esos ideales donde se podrían encontrar lo mejor de las “frases”, a las que se habría de oponer la sinceridad, mucho más que lo que Ortega llama sincerismo. Por eso no es de extrañar que después de afirmar, un tanto dicotómicamente, el vaivén entre fraseología y sincerismo, Ortega apostase por éste (el sincerismo) frente a aquélla (la fraseología), pero pensando, a renglón seguido —y esta salvedad sería imprescindible—, en convocar a *los mejores*.

VI.

No creo que lo más decisivo —al menos no lo es en este artículo— sea que decidamos si estaríamos hoy más cerca de la *fraseolatría idealista* (hipócrita) o de la *fraseoclasia sincerista*. Creo que se trata de una cuestión de resolución imposible, habida cuenta de la enorme complejidad de nuestro tiempo. Las dos

36 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», p. 596.

37 Cito a J. Lasaga (*José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset, 2003, p. 110, nota): «El lector reconocerá la frase, que se ha hecho famosa, que pronunciara Ortega al principio del primer discurso que dio en las Cortes republicanas el 30 de julio de 1931. La cita dice así: «Porque es de plena evidencia que hay, sobre todo, tres cosas que no podemos venir a hacer aquí: ni el payaso ni el tenor ni el jabalí» (XI, 350). Y, sin embargo, una de las claves del fracaso de Ortega en la República pudo residir en el tono con que se dirigió a sus contemporáneos. Un gran escritor, cercano espiritualmente a Ortega y de gran sensibilidad lingüística como es Juan Ramón Jiménez, se hace eco en estas fechas de que los discursos de Ortega suenan ampulosos y vacuos. Juan Guerrero Ruiz, que fuera secretario personal de Juan Ramón transcribe las siguientes palabras del poeta, comentando el citado discurso: «Juan Ramón dice que aun reconociendo la superioridad de Ortega sobre muchos diputados de estas Cortes, no es disculpable que un hombre como él vaya al Parlamento a pronunciar un discurso tan vacío en el que sólo hay apenas un poco de contenido y todo lo demás es literatura, frases y metáforas de relumbrón y de mal gusto».

respuestas serían, tal vez, válidas³⁸. Más me importa destacar, sin embargo, que en todo caso tanto lo social, como lo político y la política parecen guardar consigo, casi como si de su tesoro se tratara, esa especie de *cohesión* que tanto Ortega como Heidegger tematizan, el uno con la fraseolatría, y el otro con la habladería, independientemente de que aquella transcurra más bien en el plano del habla política como *discurso*, y ésta, la habladería, en el fondo de habla del *Uno*. Quizás sin aquella cohesión ideal que la fraseología convoca la sociedad se disgregaría. Sin la transmisión y repetición del consenso previo de aquello que es tema de la habladería, y sin la posibilidad de la habladería como tal y en general, la sociedad no se “aunaría”.

¿Qué es, entonces, lo que Ortega aportó a la altura de 1927, cuando creyó detectar aquella controversia entre fraseología y sincerismo? ¿Tal vez la posibilidad de que el sincerismo supusiera la degeneración de lo social y, sobre todo, de la política? El par que forman la fraseología y la habladería para dar cuenta de lo socio-político es poderoso, pero el sincerismo tiende a disolverlo, además, por su fuerte ingrediente de individualismo. Tal vez Ortega presintió esa fuerza del sincerismo, habiendo pasado más desapercibida a Heidegger, más ajeno a su realidad social en torno. O quizás Heidegger no llegase a vivir como Ortega aquella descomposición que supone el sincerismo, a pesar de sus efectos benéficos. Es como si Ortega hubiese querido mostrar el “destrozo” de la idealidad y de la comunidad por el más crudo realismo de realidades egoístas, inconexas, despiadadas, maleducadas y “sin miramientos”. El sincerismo corta con la fraseología y con la habladería, porque impediría atender al “abrazo” de lo común, imprescindible a aquellas —si bien en un caso el “portador” de la fraseología pueda ser el político-demagogo y el “portador” de la habladería sea, como dice Heidegger, el *Uno / Se...* El sincerismo vendría a ser como un poner las cartas boca arriba que puede aportar lucidez, es cierto, pero que difícilmente podría potenciar el vínculo social, pues éste no cuadra demasiado con ese radicalismo de la verdad en la sinceridad a ultranza del “sincerismo” (aunque en un primer momento parezca que el “sincerismo” es muy expresivo y acorde a la realidad y verdad de la comunidad). En este sentido, es como si lo social y lo político exigiesen esa suerte de sacrificio de la verdad y realidad radicales, en favor del propio vínculo. Por eso, en última instancia, respecto a lo social y lo político el sincerismo es más circunstancial, dependiendo de épocas, personas y personajes. La fraseología y la habladería son, por el contrario, imprescindibles de cara a la *demagogia* y el sentimiento *empático-comunitario*.

Ciertamente, Ortega celebra en sus textos la sinceridad, el descubrimiento de los “fondos insobornables” de nuestra vida, incluso —pasando al terreno de la ideología— el sincerismo. A ello le invitaban las partes nietzscheana y fenomenológica de su formación filosófica. A su juicio, el sincerismo supone un revulsivo, un soplo de aire fresco frente a las apariencias simplemente corteses y falsas de la fraseolatría. Desde esta perspectiva, el sincerismo se pone al servicio

38 En todo caso, vid. lo dicho en la nota 5.

de la verdad, la vida y el individuo. Pero a renglón seguido, Ortega no reprime en absoluto la expresión de sus temores, tanto en 1924 como en 1927. En 1924, la “sinceridad triunfante” se lleva por delante, como solemos decir, los prestigios, las glorias, las disciplinas y los “principios”. El panorama que se deja adivinar es — como debió serlo para Ortega— demoleedor. Cuando se hunda la fraseología que ha alumbrado el cosmopolitismo, la filantropía, el humanitarismo y el parlamentarismo (recuerdo que son palabras de Ortega), o, por ejemplo, muy especialmente en nuestra actualidad, la construcción europea... ¿qué quedará? Y añade Ortega, en un texto que a ratos puede parecerse espeluznantemente premonitorio:

«Cuando se ha descubierto todo lo que en estas cosas hay de infusión fraseológica, de tisana doctrinal, y se retira de ellas nuestra adhesión, quedan en nuestra alma, solos, mondos y lirondos, nuestros apetitos, entre ellos el brutal capricho de que los asuntos del país se arreglen a nuestro gusto. Entonces decidimos imponerlos por el camino más corto, sin contar con los demás, sin buscarle la consagración en forma de principios, normas, instituciones. Como la estética, la política desemboca en el régimen de acción directa [...]. Hoy la acción directa se ha extendido a todo. Lo indirecto, lo intermediario, lo convencional queda eliminado. Así, en el trato social se prescinde de la buena educación, que es un sistema de muelles y resortes convencionales intercalado entre los individuos para evitar o, cuando menos, retrasar el mordisco.

La sinceridad ha producido una espléndida nudificación de las cosas. Todo ha vuelto a estar en cueros, a no ser más que lo que es, a ostentar su forma efectiva; por lo tanto, a no ocultar cada una lo que tiene de fragmentaria, de parcial e insuficiente. En este sentido significa como un retorno al estado nativo y es, sin duda, la condición para un rejuvenecimiento del mundo. Mas, por otra parte, la sinceridad abandona cada individuo a sí mismo, suprimiendo la intervención tutelar de “las frases”. Y como la mayor parte de las gentes es incapaz de pensar y sentir si no se repite “frases”, el sincerismo causará por lo pronto, irremediablemente, un rebajamiento del nivel medio humano.

La nueva época comienza por un preludio de cinismo triunfante. Es probable que al amparo de éste se produzcan transitorias invasiones de almas fabulosamente arcaicas, de tipos humanos que desde hace mucho tiempo estaban soterrados socialmente, retenidos en los sótanos del cuerpo colectivo. Por los agujeros que dejan las “frases” ausentes ascenderán al haz de la vida pública, constituyendo lo que Rathenau llamaba una “invasión vertical de los bárbaros”.

De todos modos, no es posible el paso atrás. No hay manera de galvanizar la fe en las “frases”. El arcaísmo del fraseólogo no deja de serlo porque a su lado irrumpa el mayor arcaísmo del bárbaro. El área de sinceridad, una vez conquistada, debe conservarse, y sobre ella erigir una nueva casa para los hombres, una nueva cultura de más fina curva, con más dimensiones, que se ajuste mejor al perfil de lo real. A este fin importa mucho la disciplinada solidaridad de los capaces de crearla. Porque la obra es de peligro: es una guerra contra dos frentes hostiles: la “frase” y la barbarie³⁹.

39 Ortega y Gasset, J., «Fraseología y sinceridad», pp. 600-601. Ya desde 1917, como fecha significativa, y en general, en muchos otros lugares dispersos, Ortega y Gasset se había mostrado desconfiado frente a la “generalización” existencial y/o social de la democracia, a

Es, pues, como si la decadencia de la fraseología fuese a reunirse con una habladuría crecientemente embrutecida. Con toda seguridad, mucho más sensible que Heidegger a las realidades políticas, Ortega y Gasset supo detectar la dificultad del habla política justamente *entre la frase y la barbarie*. Y ahí, en ese “entre”, aún nos encontramos, y no será por poco tiempo, porque ese “entre” es un destino de nuestro ser sociales y políticos.

Alicia de Mingo
amingo@us.es

la que —dice en *Democracia morbosa*— se debe tomar en una dimensión legal, más que vital. Lo que en 1924 llama Ortega “sinceridad” y en 1927 “sincerismo”, había aparecido años antes bajo la forma —muy poco “políticamente correcta”— de “plebeyismo” (cfr. Ortega y Gasset, J., «Democracia morbosa», en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 271-275). Cfr. Elorza, A., *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 90-91.