

LA FILOSOFÍA COMO *AMOR INTELLECTUALIS* O DE LA SALVACIÓN DE LAS COSAS: EL PRÓLOGO DE *MEDITACIONES DEL QUIJOTE**

Javier San Martín

Abstract: *Meditations on Quixote* is the book with which Ortega presented himself to the public, after having published important texts on phenomenology in 1913 after having read Husserl's *Ideas I*. There are echoes of that reading in the text. The book consists of a "Preliminary Meditation" and "First Meditation", another and a long prologue entitled "Reader...". The author has commented on both this last meditation and the previous one on earlier occasions. The present text is devoted to commenting on the prologue, which contains some of Ortega's fundamental theses. In this prologue, intertextuality is very important, especially at a decisive point, when Ortega says that the world is neither material nor soul, that is, neither *res extensa* nor *res cogitans*, because it is a perspective. It is crucial to interpret this basic text of Ortega's philosophy correctly in its intertextuality, as well as to highlight the new moral position, based on the intuition of values, the two levels of the concept of culture referred to by Ortega, which is significant in determining that perspective is not so much spatial as cultural. The commentary follows the paragraphs and sections of Ortega's prologue, the latter generally indicated in the book's printing with double spacing.

Keywords: Ortega y Gasset, Love, Culture, Circumstance, Perspective.

* * *

1. Introducción

El prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, que abarca unas pocas páginas en cualquiera de las ediciones, es, sin embargo, uno de los textos más citados de Ortega. En él aparecen algunos de los puntos fundamentales de su filosofía, que, si bien en este texto están *in nuce*, en germen, leídos desde la trayectoria total de Ortega, o desde la intertextualidad de *Meditaciones*, adquieren pleno sentido. Vamos a dedicar este ensayo a estudiar los hitos fundamentales de este prólogo. En el primer apartado veremos su estructura, para recorrer, en los siguientes, algunas de sus ideas fundamentales.

2. Estructura, función e ideas fundamentales del prólogo «Lector...»

El prólogo «Lector...» es un texto de setenta y cinco no muy largos párrafos, que muestra una clara estructura introductoria y de presentación de la nueva filosofía que Ortega por primera vez quiere exponer en España. Para entonces ya había escrito algunos textos de fenomenología muy importantes, pero en éste, aunque no sale la palabra fenomenología, la va a llevar a un nivel muy alto, porque además nos dará, justo en estas páginas, las claves de muchas de las teorías que impregnarán su filosofía posterior.

* Aunque para esta publicación se han introducido algunos cambios importantes, el texto apareció en el libro *Xoce Ortegа-i-Gasset: життя, історична причина та демократія José Ortega y Gasset: Vida, razón histórica y democracia*, ed. por Mikhaylo Marchuk y Gerardo Bolado, Chernivtsi: Universidad Nacional de Chernivtsi (Ucrania), 2017, pp. 679-707. Agradezco a la doctora María Lida Mollo haber aceptado el texto para este importante número de «Rocinante», y al doctor Noé Expósito Roperо la cuidadosa revisión que ha hecho del mismo, así como las valiosas sugerencias que me ha regalado y que, sin duda, han enriquecido el texto. Se publica con autorización de los editores del libro original.

Si nos fijamos en la tabla que adjunto, veremos que el prólogo tiene como tres partes:

PRÓLOGO	
I Parte	
1.	Introducción general. Amor y filosofía. Divino Arquitecto [1-11].
2.	Diagnóstico de los españoles: tomados por el odio. Teoría del rencor y resentimiento [12-17].
3.	Teoría de la moral [18-21].
4.	Necesidad de la comprensión [22]
5.	Filosofía: ciencia general del amor, comprender la unidad tras los hechos. [23-27].
6.	Y estos ensayos: el ensayo, la ciencia sin prueba; nuevos <i>modi res considerandi</i> , nuevos modos de mirar las cosas [28-30]
II Parte	
7.	Importancia de lo inmediato: las cosas en derredor. La nueva sensibilidad del siglo XX frente a la Modernidad. En todo hay un nervio divino, un logos, un sentido [28-52]
III Parte	
8.	Azorín sobre el pasado, lo vulgar, lo inmediato [53-59]
9.	Baroja: qué es la crítica: dotar al lector de un órgano visual más perfecto, potenciación de la obra estudiada [60-63]
10.	El <i>Quijote</i> , Don Quijote y el quijotismo de Cervantes [64-73]
11.	«Palabra postrera»: «experimentos de nueva España» [74-75]

Una vez vista la estructura, vamos a ver la función que cumple cada parte. La primera es la presentación de la persona Ortega, de sus circunstancias y metodología concreta, que luego estudiaremos con detenimiento. No es una parte secundaria porque en Ortega, como en general en la fenomenología, la metodología está vinculada de manera íntima al contenido de esa filosofía. En el caso de Ortega esto es claro de modo específico, porque hace de la filosofía una forma del amor, o como también dirá luego, una «ciencia general del amor». Además, con ello nos introduce desde el primer momento en una dimensión práctica, porque, por más que el amor sea un «amor intelectual», su sentido es muy importante para definir la vertiente práctica de la filosofía. Por otro lado, desde esa perspectiva se obliga Ortega a relacionar su filosofía con la moral. No es banal ese pasaje,

propuesto, además, también al principio de su presentación. Baste esto para dar el tono de la filosofía de Ortega.

La segunda parte es la exposición del contenido de su filosofía, una crítica de la Modernidad, frente a la cual se sitúa una nueva sensibilidad. Esa crítica de la Modernidad representa una *nueva filosofía de la cultura*, cuya característica fundamental es que la cultura queda reconocida como constituyente del mundo, que es lo mismo que decir que la perspectiva como cultura es el mundo de cada pueblo. Pero ahí hay más cosas, porque a la vez que esas ideas Ortega expondrá la tesis fundamental de toda su filosofía, que en adelante incluso utilizará para revisar sus escritos anteriores, a saber, que «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (48, 757; 52), mas ese yo es cada uno de nosotros de manera individual.

Por fin, la tercera es la verdadera introducción a las *Meditaciones* que va a escribir, las referidas al *Quijote*, por más que sólo la primera de ellas estuviera lista para imprimir, y las referidas a Azorín y Baroja, que ya tenía redactadas, aunque altere el orden a la de Baroja, que había sido preparada para ocupar el primer lugar y ahora pase al tercero. También hay que subrayar un matiz interesante: el lugar que en esta tercera parte ocupa la reflexión sobre *El Quijote*. En la serie de 1912¹, el orden era: Baroja, primera meditación; Azorín, cuarta; Cervantes, duodécima. En el nuevo formato², se altera el orden de Baroja, tercera, y Azorín, segunda, y Don Quijote, primera; pero en la presentación que se hace al final del prólogo aparecen en el orden de presentación Azorín, Baroja y *El Quijote*, como si el libro no fuera en realidad unas *Meditaciones del Quijote*. Es posible que esta parte hubiera sido escrita en un momento en el que tenía ese orden, en el que *El Quijote* ocupaba ese lugar, y ha quedado como estaba.

3. La actitud filosófica: el amor intelectual (I parte)

Una vez que ya nos hemos introducido en el prólogo, vamos a estudiar cada una de sus partes. El texto es uno de los grandes de la filosofía española, que debería ser conocido por cuantos españoles estudian filosofía o por cuantos hispanistas se acercan a nuestra filosofía. En la medida misma en que la filosofía de habla española depende de Ortega y de cuantos discípulos suyos emigraron después de la Guerra Civil, la filosofía en español depende en gran medida de estas páginas. Por eso creo que conocer la filosofía en español exige tenerlas siempre presentes ya que son las páginas fundacionales de nuestra filosofía. De ahí el posible interés de este comentario que ayude a comprender este texto por ser un texto básico que toda persona que se aproxime a esta filosofía debe leer y releer. Para el comentario, el texto del prólogo está dividido por párrafos numerados y subdividido por los apartados que señala Ortega y que aparecen en la mayor parte de las ediciones señalándolos de diversos

¹ Se trata del primer boceto de las *Meditaciones*, publicado por Paulino Garagorri en su edición en bolsillo en Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 166.

² Este orden fue publicado en la contraportada – página anterior a la portada – de la primera edición. Ver *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. I, p. 941. Ver también edición facsímil llevada a cabo por J. Zamora y J.R. Carriazo, Madrid, Fundación Ortega-Marañón / Alianza Editorial, Residencia de Estudiantes, 2014, p. 6. De ahora en adelante se citarán las *Obras completas* (Madrid, Taurus / Fundación Ortega-Marañón, 2004-2010), con la sigla *OC* seguida por el número romano que indica el volumen, aunque, en las citas de *Meditaciones del Quijote*, se suprime el *OC*, I, quedando solo la página de esta edición; la segunda cifra se refiere a la edición italiana, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, edición de G. Cacciatori y M.L. Mollo, Nápoles, Guida Editori, 2016; cuando incluya dentro de los paréntesis el párrafo – siempre en negrita –, esta será la primera cifra, a la que seguirá la de *OC*, I, y la de la edición italiana. Los apartados o secciones irán acompañados del símbolo §.

modos³, o bien con un interlineado doble e iniciando el apartado con letra capitular y versalita la primera palabra, o bien separados con asteriscos (*), por más que las ediciones diversas difieran en la ejecución de esa medida.

Como ya he dicho, la primera parte podría ser metodológica, aunque va más allá porque en la filosofía la metodología es parte de la filosofía. Pero en el caso de una filosofía de orientación fenomenológica el método es fundamental y en parte llega a ser la sustancia misma de esa filosofía. Mas con Ortega esa metodología se convierte en metafísica, es decir, en una filosofía que sabe llegar a la *intimidad más íntima* de las cosas, con decisión fuera del alcance de la física y de cualquier saber de hechos, es decir, de cualquier ciencia que sólo sepa ver hechos o estructuras solo formales.

Ortega empieza (párrafo 1, 747; 39) presentando dónde y para quién habla, y qué representa el hecho de hablar (o de escribir). Habla un profesor de filosofía *in partibus infidelium*. Ortega es consciente de que la filosofía estaba en la práctica ausente en España. O que al menos estaba en realidad fuera de los cauces que la filosofía estaba siguiendo en los países de nuestro entorno. La decadencia atroz del siglo XIX, en el que España fue casi un continuo campo de batalla, primero contra los franceses, después y lo que es peor, entre los españoles, en tres guerras civiles, las tres guerras carlistas, que provocaron innumerables destrozos, sobre todo humanos y familiares en muchos lugares; y, por fin, la guerra de Cuba, que supuso la liquidación del Imperio español. Todo ello jalonado de algunas leyes que, dictadas con buena intención, supusieron un empobrecimiento cultural inmenso y brutal al no tener la capacidad de aplicarlas de modo correcto. Las leyes de Desamortización de Mendizábal, Ministro de la niña reina Isabel, siendo hasta cierto punto necesarias, al no existir un Estado fuerte que las aplicara, lo que consiguieron fue dilapidar en una medida con seguridad incalculable la acumulación cultural y patrimonial que sobre todo los monasterios habían ido atesorando durante siglos, nada menos que desde la Alta Edad Media. Entre esa riqueza se fue también la riqueza personal que en esos monasterios había, suponiendo en conjunto, todo ello, un fuerte empobrecimiento en el país.

La Universidad apenas tenía fuerza para dirigir nada. De ahí que la filosofía fuera muy poco relevante, por no decir inexistente. Así se explica que Don Julián Sanz del Río fuera a Alemania, leyera allí un libro de Krause, un profesor muy de segunda, y fundara aquí el

³ En la edición príncipe – ver el facsímil citado en la nota anterior, que también disponible en *Internet Archive* (24-09-1925 – se señala cada apartado – además de con un interlineado muy generoso – con letra capitular y versalitas la primera palabra; en la edición de las *Obras completas* de Revista de Occidente se imprime esa forma en el comienzo del texto, mas en los siguientes apartados se pone la primera letra en 20 puntos, mientras que el resto de la palabra va en versalitas con el puntaje normal de 11. En la edición de 2004 (Madrid, Taurus / Fundación Ortega-Marañón), además del doble interlineado, la primera palabra es siempre versalita, excepto los dos primeros apartados, que considero un error tipográfico, y el último (*OC*, I, 762), que, al iniciar el párrafo con ‘Y’, esta es mayúscula y así no refleja que es un nuevo apartado, pero parece que se respeta el interlineado doble, pues coincide con final de página (ivi, 761). En la bella edición de Aguilar (Madrid, 1968), promocionada por el Ministerio de Educación y Ciencia, se señalan los apartados con un asterisco y amplio interlineado; en la edición de Julián Marías (Madrid, Cátedra, 1995³) se indica cada apartado con doble interlineado; en la de bolsillo de P. Garagorri (Madrid, Alianza Editorial, 1981), se separan los apartados con interlineado, pero no siempre, así se ignora el párrafo 22 (ed. citada, 18; *OC*, I, 752: Es...; 45: È...), que es un apartado; tampoco parece haber interlineado doble en el de estas *Meditaciones* (p. 20; 753; 47); en la de J.L. Villacañas (Madrid, Biblioteca Nueva, 2004) no hay diferencia entre apartados y en el argumento de la introducción (pp. 118 sgg.) aparecen cinco parágrafos (§) referidos al prólogo, a los que no he conseguido relacionar de modo preciso con los de Ortega. Dispongo de la edición alemana (Stuttgart, Deutsche Verlag Anstalt, 1957), excepto el apartado 7 (p. 46), el resto están separados con doble interlineado.

krausismo, el único sitio donde existe, porque el filósofo al que se refiere era, en Alemania, de absoluta segunda fila. Pero, expuesto en un yermo, representaba mucho⁴.

Ortega sabe que va a hablar en un sitio donde la filosofía era e la práctica una desconocida. Habla entre infieles en relación con la filosofía, por eso extremará las medidas para decir lo que quiere decir. Y lo que quiere decir lo hace porque quiere «dar salida a un mismo afecto», así empieza y así terminará, va a dar salida a su patriotismo, porque todo lo que va a hacer Ortega no son sino «experimentos de nueva España»⁵, en los que el lector descubrirá «los latidos de la preocupación patriótica» (74, 762; 59), de su *preocupación por España*, esa España, que, negada una, «nos encontramos en el paso honroso de hallar otra» (75, *ibidem*). Ortega, desde que vuelve de Alemania, a finales de 1911, se propone la revitalización de España, de una España que para Ortega estaba “valetudinaria”, es decir, enferma. Ortega se ha propuesto cumplir esa función en todos los ámbitos en que va a actuar, la cátedra, la prensa y la política.

Y si quiere dar salida a un afecto, a un afecto de preocupación por España, es porque lo que encuentra en su corazón es el amor, un amor intelectual, porque no se trata en estos ejercicios de otra cosa. Y retoma de Spinoza la palabra «amor intelectual», que Marías aclara de modo pertinente⁶, sin que exponga hasta qué punto Ortega emplea aquí bien la utilización. Según Spinoza, Amor, es la «alegría con la idea concomitante de su causa externa», mas alegría es «la transición del hombre de una perfección menor a una mayor»⁷. Por tanto, el amor está en relación con la *búsqueda de la perfección de lo amado*. Y éste creo que es el punto de partida metodológico de toda la obra de Ortega. Pues estos escritos son “salvaciones”, en el sentido del siglo XVII, el siglo del “hispano-portugués” Spinoza.

No quiero dejar pasar por alto esta reflexión en el umbral mismo de su obra filosófica ya de una joven madurez. Porque *Meditaciones* es una obra de juventud – tiene justo treinta años – pero de esa juventud en la que aparecen las líneas de la madurez. *Meditaciones* representan un paso posterior a sus mocedades. Es cierto que hay aspectos que aún tendrá que superar, pero Ortega está ya en la madurez filosófica. Y en el umbral se acoge a un filósofo “hispano-portugués” del XVII. No es una referencia casual. Toda la filosofía orteguiana va a estar en la reivindicación, primero, de la necesidad de restaurar la salud de España. Pero la *salud de España pasa por la reivindicación del Barroco*: la voluntad del Barroco.

El Barroco es el movimiento en la historia que nos muestra que en el mundo hay más cosas que lo que la Modernidad iniciada por Descartes iba a promulgar. Para el filósofo francés, el mundo era el conjunto de la *res extensa* y la *res cogitans*. El Barroco, sobre todo el Barroco español, nos va a mostrar la complicación de la realidad misma, que lleva “infartada” – palabra orteguiana para indicar lo que quiero decir⁸ – en sí misma su reduplicación, como *Las meninas* de Velázquez, o *El Quijote*, o *El Criticón* de Gracián, o *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, o que implica un dinamismo ascendente, como en el caso de El Greco. El Barroco español es lo que Ortega pondrá de manera inmediata

⁴ Sobre qué supuso el krausismo en España, puede leerse V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición. Historia de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid, Tecnos, 2021, sobre todo, cap. primero, pp. 19-93.

⁵ Pedro Cerezo titula de este modo la introducción a su edición de *Vieja y nueva política*, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), recogido en *Ortega y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 287-330. En el capítulo, P. Cerezo hace un magnífico y detallado recorrido por qué entiende Ortega por esos “experimentos”, en ese año de 1914.

⁶ En su edición de *Meditaciones del Quijote*, con comentarios continuos, Madrid, Cátedra, 1995, p. 45, n. 9.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Infarto viene de *infartus*, participio de *infarcio*, rellenar, compuesto de *farcio*, cebar, embutir. Un “infarto” se produce cuando un órgano determinado se encuentra “repleto” y no permite la circulación de la sangre.

sobre el tapete de la discusión, y aquí tenemos a Spinoza, y la advocación del título de “salvaciones”, que «hubiera denominado» (2, 747; 39) un humanista del siglo XVII. No son casualidades, sino claros indicios de los senderos por los que quiere transitar Ortega.

Y ya en ese párrafo 2 nos da Ortega, aunque no la cite, una de las descripciones más profundas de la fenomenología, además de una fenomenología que aparece como el sentido de esa filosofía como forma de amor: se trata de *llevar las cosas a la plenitud de su significado*, y eso es “salvar esa cosa”, ponerla en situación tal que el sol dé en ella innumerables reverberaciones, seguir las indicaciones que la «llevan a su plenitud», porque en cada cosa hay pistas de esas indicaciones⁹.

Ya en la entrada misma de este comentario prefiero enunciar una advertencia contundente: “cosa” es una palabra *formal*, que equivale a todo aquello que puede ser llevado a su plenitud. Más aún, las cosas materiales son las que menos pueden ser llevadas a su plenitud, mientras que las *cosas humanas* tienen una inmensa capacidad de perfección, de altura de su plenitud. Ahí va a radicar el rasgo moral de la obra de Ortega, porque llevar las cosas humanas, las personas y grupos de personas, a su perfección es el objetivo y deber de toda moral. Y eso es el amor, el sentimiento por la perfección de la cosa amada. Por eso en estos textos «Va [...] una doctrina de amor» (6, 748; 40).

A continuación, viene un párrafo, el 7, muy duro, porque en él expone un diagnóstico estremecedor sobre lo que ocurre en España, ya que dice de los españoles que su «morada íntima» «fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo» (*ibidem*).

Es una advertencia que el joven Ortega hacía en 1914¹⁰. La desgracia de los españoles de las generaciones posteriores ha sido, primero, que apenas hemos reflexionado sobre estos textos de Ortega. Que el libro no vendiera la edición hasta el año 1921 indica que no fue muy solicitado. Pero la realidad es que tampoco fue leído después, y mucho menos meditado y entendido. Los profesores de filosofía, casi ninguno de ellos lo ha tomado en serio. No hay ni un comentario largo y sistemático de este libro. Ya el hecho de que fuera un hispanista norteamericano, Edward Inman Fox, quien descubriera el contexto del libro, su intertextualidad, es todo un síntoma de nuestra lamentable situación. Pero un libro que dice que nuestro corazón, nuestra morada más íntima, está tomada por el odio, y que nos deje indiferentes, que no lo hayamos ni siquiera comentado, es un mal indicio. Este párrafo 7 del prólogo es tremendo, una advertencia que no fue atendida y, así, no impidió que aquello de lo que advertía terminara por explotar como lo hizo en la Guerra Civil.

Pero aún es peor lo segundo, porque podemos preguntar si no sería muy conveniente cuestionarse cuál es la situación actual de los españoles consumado el primer cuarto del nuevo siglo. Y me temo que, en los políticos, en todos, pero sobre todo en los más pegados a la tradición conservadora, se sigue cumpliendo a rajatabla el duro diagnóstico orteguiano. Es muy importante para los españoles entenderlo. Con seguridad, si los políticos de la llamada izquierda se hubieran tomado en serio este análisis de Ortega, no le hubieran tachado de conservador, y en nuestra época solo con dificultad hubiera podido ser encasillado como lo ha sido.

⁹ No quiero dejar de señalar en este punto importantes ecos del artículo que Ortega había dedicado a Renán, en concreto, al apartado titulado *Panteísmo* (OC, II, pp. 49 sg.), con unas consideraciones muy interesantes sobre la importancia de Spinoza.

¹⁰ Como me sugiere Noé Expósito Roper, sería interesante relacionar este texto como el que publicó Ortega nueve años después sobre la soberbia – *Para una topografía de la soberbia española (breve análisis de una pasión)*, (OC, V, 174-181) –, pues ambas pasiones son enfermedades de la estimativa y muchas veces la ceguera para los valores de los otros que genera aquella no está lejos del odio, que supone aniquilar los valores del odiado.

Pero sigamos con nuestra lectura. Porque ahora explica Ortega el odio, pues para entender el amor, necesita entender su contrario, el odio. Amor es buscar la perfección del amado, pues odio será lo contrario, buscar la aniquilación o perdición de lo odiado, y lo hace por la aniquilación de los valores, pero una aniquilación que se la imputamos al otro, aniquilamos toda expansión del otro, y la mecánica que propone Ortega es que nos fijamos en un punto del odiado, lo encerramos en él, y ya no le permitimos ninguna expansión. Como en el alma del español se ha instalado el odio, el mundo se nos va encogiendo. Aquí cita las páginas de Mateo Alemán sobre el desencanto como símbolo de toda una Edad española. Tomo de Marías la cita de Guzmán de Alfarache, que termina con estas duras palabras: «Todo anda revuelto, todo aprieta, todo marañado. No hallarás hombre con hombre; todos vivimos en asechanzas los unos de los otros, como el gato para el ratón o la araña para la culebra, que, hallándola descuidada, se deja colgar de un hilo y, asiéndola de la cerviz, la aprieta fuertemente, no apartándose de ella hasta que con su ponzoña la mata»¹¹.

Un dato hay que añadir a esta cita de Ortega, que Marías nos ayuda a entender: según Navarro Ledesma, el *Quijote* se fraguó en la cárcel de Sevilla, donde Cervantes pudo leer la obra de Mateo Alemán, de quien fue amigo. Ese mundo descrito por Mateo Alemán es el mundo que tan bien conoció Cervantes, por más que él, en lugar de una novela “realista”, como la novela picaresca, o evasiva, como la de caballerías, escribiera un relato sobre la necesidad de mantener una actitud razonable ante la vida, optimista sin caer en alucinaciones, pero sin asumir la postura de Sancho Panza.

El amor es todo lo contrario, liga, porque la cosa que amamos se nos presenta como imprescindible para nosotros, y justo por eso la amamos. El amor representa, entonces, una ampliación de la individualidad, nos salimos hacia aquellas cosas que amamos, no nos quedamos en nosotros sino en lo amado, con lo cual ponemos las bases para conocerlo. De ahí que el amor sea la mejor introducción al conocimiento del otro, porque «lo vemos entero, se nos revela en todo su valor», pero por eso veremos también las cosas que le son imprescindibles, con lo que esas cosas también lo serán para nosotros, con ello el mundo se va conectando, el amor va conectando las cosas y al final resulta que Eros es «divino arquitecto» (8, 748 sg.; 41), que vino al mundo para que todo viva en conexión. Este es el *sentido cósmico del eros*, que los griegos, poco dados a psicologizar, entendieron como *cualidad del mundo*. El odio hace lo contrario, y como el mundo es conexión, el odio introduce una interrupción «en la sinfonía del erotismo universal», como hace el “calderón” (la “fermata”: parada), que interrumpe el compás en la música (9, 749 sg.; *ibidem*).

Este es el diagnóstico que Ortega ofrece de España, que está tomada por el odio, por el rencor. El rencor es un odio pertinaz, un resentimiento arraigado que queda después de una ofensa. Sólo que la ofensa en el caso de los españoles no es otra que haberlo sido todo y estar donde estamos. El resentimiento es un doble pesar, ofensa o agravio, uno por la situación penosa en que nos hallamos y otra, por las personas o causas que han producido esa situación. Vivir con resentimiento o con rencor es vivir instalado en la negación, que nos blindamos frente a lo positivo. Ésta sería la situación moral del español. ¿Son esto párrafos reflejo de Nietzsche o *Del Resentimiento en la moral* de Scheler? En todo caso el número siguiente va a profundizar en esta característica o afecto negativo de las personas y, en nuestro caso, lo que es peor, del español, tal como Ortega lo encuentra.

El objetivo de Ortega es contribuir a cambiar esa situación. Los «ensayos de Nueva España» tendrán como objetivo contribuir a crear una España positiva, instalada en el amor.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 48, n. 14.

Lo dice de modo expreso en el (12, *ibidem*), ya en el segundo párrafo: procurar que «expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad», lo que sólo puede hacer suscitando el afán de comprensión.

Conviene que tengamos presente el significado de las palabras odio, rencor y resentimiento, y comparemos la teoría de Ortega con las de Nietzsche y Scheler, que tomo de Marías¹².

Según Nietzsche, el resentimiento es resultado de la impotencia: la imposible reacción verdadera del débil e impotente se convierte en venganza imaginaria que «invierte la mirada valorativa». En la moral cristiana se daría esa forma de proceder. Como dice Ortega: «Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor» (14, 750; 43): el amor brota en el cristianismo de la actitud del odio, que cambia su dirección: ante la impotencia de resolver la situación, el odio normal se convierte en predicación del amor, pero de un amor que no existe.

Scheler recoge lo esencial de Nietzsche, sólo que lo que produce el resentimiento es una inversión de los valores, el resentido «descalifica el valor que no posee»¹³. Según este autor, la teoría de Ortega sería otra, aunque parece muy cercana a ambas. El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Lo que ocurre es que Ortega explica 1) el mecanismo de la *autoalimentación del rencor*, pues el otro, mentalmente aniquilado, se burla de nosotros: «el desdén viviente hacia nuestra débil condición» (15, *ibidem*). 2) El talante de los españoles rígido en lo moral tiene su procedencia en esa actitud resentida (según el aserto de Nietzsche), porque esa sería una de las maneras «más sabia de esta muerte anticipada que da a su enemigo el rencoroso» (16, *ibidem*). El imperativo moral nos simplifica la vida, porque así ya no tenemos que mirar a amplias porciones del universo, provistos de esa defensa, de ese dogma moral, de ese escudo del imperativo, ya podemos hurtarle al otro todo adarme de razón, o toda tilde de derecho. Lo hemos aniquilado como persona.

En sentido estricto, no veo una diferencia sustancial con Nietzsche, sólo que Ortega aplica la teoría para entender, desde el complejo de inferioridad, la actuación histórica de los españoles como pueblo intransigente. Y ahora propone Ortega su teoría de la tolerancia, porque en España está instalada la rigidez moral, autoalimentada por el resentimiento: *somos un pueblo intolerante*, porque la tolerancia viene del alma robusta: «Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta» (17, *ibidem*).

No sé si se puede decir más en menos líneas. Sorprende mucho que estas líneas dedicadas de modo pleno a temas de moral no hayan obligado a estudiar la moral de Ortega. Ni siquiera Aranguren atiende a estas líneas en las que se habla de amor, de odio, de resentimiento y rencor. ¿Se puede hablar de todo esto al margen de la moral?

Pues bien, a explicar algunos elementos básicos de esta moral está dedicado este tercer apartado (750 sg.; 44 sg.). Marías lo ha visto muy bien, y ha resumido en diez puntos esa moral de Ortega. El tema tiene trascendencia porque no haber escrito una ética ha sido uno de los reproches dirigidos a Ortega. En *¿Qué es filosofía?* anuncia exponer una «acaso el año que viene»¹⁴, propósito que no llevará a cabo. En la segunda parte de *La rebelión de las masas* hablará de la desmoralización y remoralización de Europa, pero no nos dirá en vistas a qué hay que hacer la remoralización, más allá de crear los EEUU de Europa, porque estos

¹² Ivi, p. 50, n. 18.

¹³ Ivi, p. 51.

¹⁴ OC, VIII, p. 363.

EEUU podrían ser constituidos por razones económicas, y eso no es de modo preciso una buena remoralización. Sin embargo, en este libro, en *Meditaciones del Quijote*, y en concreto en este párrafo, que sigue al duro diagnóstico sobre los españoles de tener un corazón blindado de rencor, se ofrece toda una teoría moral¹⁵.

Se le podría decir que, al proponer la comprensión como su método, se quedaría en un juego de ideas, en algo solo teórico, y que por tanto el ideal moral le sería indiferente, pero no es el caso. En este apartado, el 3, quiere exponer su sentido de lo moral. Carecen de sentido común «las doctrinas inmoralistas» (18, 750; 44), es decir, aquellos que se sienten indiferentes al ideal moral. Y ésta es la primera tesis de Ortega: (1) es de sentido común tener un ideal moral, como lo dirá más adelante, el ser humano es moral en su constitución. No hacía falta esperar a que lo dijera de manera expresa más adelante, ya lo dice ahora: *la indiferencia moral no es de sentido común* (18, *ibidem*). (2) El enemigo de la moral no es la inmoralidad sino las “morales perversas”, por ejemplo, las morales utilitarias (19, 751; *ibidem*). ¿Cómo ha podido pasar desapercibido esta condena orteguiana del utilitarismo moral, que pervierte el ideal moral? (3) Hay un progreso en la purificación del ideal ético a lo largo de la Modernidad, que ha conseguido hacer ver que el ideal ético no está en «el material cumplimiento de normas legales» [20, *ibidem*]. (4) La moral se define por la comprensión o el contacto inmediato con el valor ético en persona (*ibidem*). Es decir, la acción es moral si toma conciencia del valor moral elegido. El valor moral procede de la «intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto» (*ibidem*). Tengamos en cuenta que la búsqueda de perfección era el punto de partida del texto orteguiano. Ahora, la intuición de lo perfecto como lo que hace tomar una decisión será lo fundamental. (5) Esta moral es abierta porque la perfección misma es abierta, depende de nuevas circunstancias, nuevas posibilidades: porque es «el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración» (*ibidem*), de ahí la existencia de «un principio que mueva a la ampliación de la experiencia moral» (20, 751; 44). Como vemos, todas estas últimas expresiones provienen del párrafo 20, que aglutina los elementos nucleares de la ética orteguiana. Es que la experiencia moral es justo una exploración de los niveles de perfección del mundo, ante todo, por supuesto, del mundo humano y personal. (6) Hay que postular una *moral integral*, para ella la comprensión es «un claro y primario deber», con él aumentamos nuestro «radio de cordialidad» (21, *ibidem*; 45) de nuestro amor, porque con la comprensión empezamos a extender lo que el otro y nosotros mismos somos, y sólo así podré tomar decisiones correctas; como dice Ortega, crecen «nuestras probabilidades de ser justos» (*ibidem*), incluso lo compara con una actitud religiosa (*ibidem*). No porque la ética que Ortega defiende sea religiosa, sino porque nos ponemos en contacto con el mundo en todas sus conexiones. Yo diría que en esa actitud estamos *religados*, y esa es la esencia de la religión, la religación. Ortega lleva aquí, en su teoría moral, a considerar la moral como una religión, como religación necesaria del ser humano con los ideales de perfeccionamiento, que nos da el contenido que ofrece desde el principio.

Marías, que llega a proponer diez puntos sobre la moral de Ortega, – ¿imitando a Aranguren, que también formuló la ética de Ortega en diez puntos? – termina comprendiendo esta «moral integral» como «la afirmativa apertura a la realidad»¹⁶, porque Ortega termina diciendo que «Preparado así [con la esperanza de que se cumpla el deseo del verso del Rig-Veda: «Señor [...] danos conocimiento»], me interno en las horas luminosas o

¹⁵ Ver del autor *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, en «Revista de Estudios Ortegaianos», I (2000), 1, pp. 151-158.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 54, n. 21.

dolientes que trae el día» (*ibidem*), es decir, emprende las tareas diarias. Yo creo que Marías va demasiado lejos, porque no se trata más que de entrar en la realidad diaria con una actitud moral, que es religiosa porque la realidad se nos ofrece conectada, religada a su perfección, a diferencia de la actitud de las morales perversas, bien por perversión del ideal moral, bien por el odio, rencor y resentimiento que empobrecen el mundo, impidiendo su religación y así su perfeccionamiento. El mundo es, casi en exclusiva, el mundo social. Por eso, esta religión o religación es mundana.

De todas maneras, sin que consideremos esta teoría de Ortega como el desarrollo de una teoría moral, hay suficientes elementos para haber tomado muy en serio estas anotaciones de Ortega. En ellas hay un punto clave de orden fenomenológico del que depende el valor moral: el *contacto intuitivo con el valor*. Ortega aplica la fenomenología a la moral, no hay moral sin intuición de lo que para una cosa es su perfección. Esa intuición es la que dirige la acción que ha de ser llamada moral.

El párrafo 22 (752; 45) muy cortito, señalado de modo preciso en las ediciones canónicas – edición primera, *Obras completas* de Revista de Occidente y edición de Taurus – en algunas ediciones va aislado entre asteriscos o con doble interlineado, pero no así en la edición de Garagorri ni en la de Fox¹⁷. En realidad, la coherencia con los otros apartados llevaría a pensar que la edición de Garagorri y Fox encuadran mejor este párrafo en el tema del § 5, pues encaja en directo en este último, que trata de la filosofía como la «ciencia general del amor», y ahí está la comprensión, condición para el resto. Después de esa proclama de la necesidad de la comprensión, en el § 4 – párrafo 22 –, entra ya en el § 5 a explicar qué entiende él por filosofía, la ciencia general del amor, que además no es otra cosa que comprensión, y es éste el imperativo primero, la comprensión, lo primero que se opone al odio, abrir la mente a la comprensión, lo menos que se puede hacer, necesario, por otro lado, para poder hacer lo más.

Y la filosofía, como la ciencia general del amor, busca la «omnímoda conexión» (23, p. 752; 45). Y justo esa *conexión* nos da la clave de la comprensión que Ortega postula como esencial para la filosofía. No tenemos ni una sola referencia de que aquí la “comprensión” tenga algo que ver con Dilthey y la hermenéutica. La oposición con que la presenta frente a la erudición, esta como una forma de saber externa, nos indica que no es la comprensión en el sentido hermenéutico la que está en juego. Ortega es muy explícito:

Erudición	Filosofía
Acumulación de datos (montón: inconexión)	Ciencia general del amor: el mayor ímpetu hacia la omnímoda conexión
Mero saber (saber tantas cosas) (incomprensión)	Comprensión
Sabiduría de hechos	Teoría: unidad de sentido de los hechos
Noticia: primera forma de ciencia, unidad externa (en la cabeza del	Pura síntesis

¹⁷ Me refiero al libro, J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, edición de E. Inman Fox, Madrid, Clásicos Castalia, 1987, para el caso, p. 58, después del segundo párrafo.

erudito)	
Extrarradio de la ciencia	Aspiración céntrica
Masas de hechos	Descubrir en las masas de hechos la unidad (oculta) de su sentido
	Ambición postrera: una única frase que conecte todo: que dijera toda la verdad
	Esa unidad explota de repente: esa iluminación máxima en que se hace patente el “tesoro de significación” es el comprender

Aquí están recogidas todas las frases con que Ortega contrapone la erudición, la ciencia y la filosofía. No queda nada clara la diferencia entre ciencia y filosofía, solo por referencia a su posición en la cadena “erudición, ciencia, filosofía”, la primera sería la primera etapa de la ciencia, la filosofía la última, muy alejada de los hechos. En todo caso, queda muy claro que comprender es la producción de la unidad máxima que conecta todos los hechos dándoles un sentido que a la vez es una «enorme perspectiva del mundo» (26, 753; 46).

Por eso creo que no hay ni el más mínimo atisbo de lo que luego será la comprensión hermenéutica. De ahí que no se entienda el alcance que Marías da a la palabra “comprensión” relacionándola con Dilthey.

Una cuestión importante asoma en esta descripción de la filosofía, su aspiración a sistema¹⁸, porque la comprensión como captación luminosa de ese punto único de referencia da a la filosofía por necesidad un rasgo sistemático. Y es muy importante que Ortega lo dijera nada más empezar su obra. La filosofía tiene por su propia naturaleza como saber un afán de sistema. Nunca abdicó Ortega de esta aspiración. Lo que nada tiene que ver con la forma en que una filosofía se presente, ni mucho menos con la forma o los temas que trate. Esta es la gran responsabilidad de la filosofía profesional española: porque Ortega escribió más artículos de prensa que libros, o dio lo mejor de su filosofía en sus cursos universitarios y conferencias, pensar que no tenía sistema, que no tenía filosofía. Para Ortega, lo diga como lo diga, la filosofía es una «súbita descarga de intelección» (27, 753; 47), de la que vive todo lo que se describa en filosofía. Por eso es sistemática por necesidad. Por eso también podrá decir, cierto, con un alarmante desconocimiento de causa comprensible en el momento en el que lo dice, que lo que él introduce en la fenomenología es el afán de sistema. Aunque eso no vale en absoluto para la fenomenología, pues ésta es sistemática desde el principio hasta el fin. En realidad esa confesión de Ortega¹⁹ es una confesión, una autointerpretación, Ortega se describe ahí a sí mismo, pero no lo hace más que en el sentido de esta definición de filosofía, que además, para que no haya duda queda comparada como

¹⁸ Este será uno de los temas básicos que motivará las críticas de Gaos a Ortega, pues aquel considera que el afán de sistema propio de este lo termina coartando. Ver J. Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 213, en especial los textos *Salvación de Ortega*, p. 135, y *Los dos Ortegases*, p. 149.

¹⁹ La hace Ortega en *La idea de principio en Leibniz*, OC, IX, p. 1119.

el placer sexual, «súbita descarga de energía nerviosa», o la fruición estética: «súbita descarga de emociones alusivas» (*ibidem*).

Aquí termina el § 5, que Garagorri y Fox lo unen con el corto anterior. Ahora, ya en el § 6, Ortega quiere explicar qué tipo de escrito son las *Meditaciones*, que están elevadas por «filosóficos deseos» (28, 753; 47], pero no les quiere dar excesivo vuelo, pues son sólo “ensayos”, es decir, no son ciencia, que es lo que pretende la filosofía; estas *Meditaciones* son ciencia «sin la prueba explícita» (*ibidem*), de la que no carece Ortega, pero prefiere evitar «el rígido aparato mecánico de la prueba», y dejarlas indicado «en eclipse» para que aflore la emoción con que estos pensamientos fueron escritos. Por eso, estos ensayos son «maneras nuevas de mirar las cosas» (29, *ibidem*) y, así, son más una invitación a que el lector pruebe a miraras de esta manera. Es cierto que la filosofía, para el autor, implica convicciones científicas, no podía ser menos desde el momento que supone aquella descarga súbita de intelección en la que se incluye una nueva perspectiva sobre el mundo. Pero esta seguridad que la filosofía tiene para el filósofo no debe imponerla a los demás, debe exponer el sentido de la misma para que los otros ensayen, prueben a ver el mundo de la misma manera, convenciéndose a sí mismos de la fuerza de las propuestas.

Yo diría que Ortega con estas apreciaciones está aludiendo a un carácter muy importante de la filosofía, su carácter *retórico pedagógico*. No se trata de imponer verdades sino de proponer rehacer una experiencia. El punto de partida es el amor al otro como persona, la asunción de su responsabilidad para la verdad y, por tanto, su capacidad para rehacer el camino de la experimentación de la verdad. Como aquí se trata de experimentos de Nueva España, sólo si el lector se autoconvence serán eficaces; si no se autoconvence, por más diáfana que estuviera la prueba, no habría nada que hacer. Por eso Ortega define con modestia el modo como en España se ha de exponer la filosofía: como posibles maneras nuevas de mirar las cosas; invitaciones al lector a que lo ensaye por sí mismo; propuestas para despertar «en almas hermanas otros pensamientos hermanos» (30, 753; 48]; «pretexto y llamamiento para una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales» (*ibidem*).

No conviene pasar por alto esa modestia, que va acompañada con la seguridad que al autor da el disponer de las pruebas. Ortega está diciendo que, si quiere el lector, le puede decir todo sobre el tema, pero no conviene que se lo diga en directo y en una primera entrega. Ortega tiene en cuenta que escribe en un país en el que, a esa hora, la filosofía es en la práctica una desconocida; pero a mí me parece que no sólo cuenta eso. Tal vez tenga más importancia el hecho de que los españoles estuvieran en ese momento tomados por el odio y el rencor, que impiden la apertura. Sería incoherente querer cambiar eso sin empezar por reconocer al lector en su autonomía, y eso significa que es él el que tiene que asumir los experimentos de Nueva España.

4. El núcleo de la filosofía de Ortega (II parte, § 7)

Una vez que el filósofo madrileño ha expuesto su noción de filosofía y qué tipo de exposición va a hacer en estos ensayos, se adentra en un nuevo apartado, el más decisivo de su obra, en el que expone ese núcleo filosófico, cuyo desarrollo es en realidad su obra. Cuando se dice que en *Meditaciones del Quijote* está *in nuce* la filosofía de Ortega, hay que

referirse a este apartado, que además coincide con el § 5²⁰ de la “Meditación preliminar” en un tema fundamental, en que en todo hay un logos divino que hay que descubrir, o como dice allá, reprochando a la Restauración, cuando uno se pone en «aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo de modo absoluto de algo – llámese este algo como se quiera» (772; 72 sg.). Esta llamada de atención a la nueva sensibilidad, al principio de este § 7 del prólogo, y en el número 5 de la «Meditación Preliminar», no puede ser casual, en ambos apartados se alude al sentido metafísico, primero, de la filosofía, y luego del método que va a emplear Ortega, tratar de desentrañar el *Quijote*. De ese modo Ortega apunta a la nueva filosofía.

Antes de entrar en el comentario concreto de estas páginas centrales de la filosofía española del siglo XX, veamos un resumen, en doce puntos, de las ideas fundamentales de este apartado. El primer punto [1] es la *nueva sensibilidad* propia del siglo XX, frente al XIX, heredero de la Ilustración. Segundo, lo fundamental de esa nueva sensibilidad es atender a lo que está en nuestro entorno, a la *circunstancia* [2]. Tercero, hay que reconocer *carácter cultural* [3] a la circunstancia. En consecuencia, y cuarto, se esfuerza Ortega en dar un *concepto de cultura* [4]. Quinto, como la cultura ya está algo alejada de la vida, reivindica Ortega la *vida individual* [5] como asiento de todo. Sexto, se esfuerza por dar una visión sobre la *relación de la cultura y la vida* [6]. En este contexto, y séptimo, aparece la teoría del *perspectivismo* [7]: el mundo es una perspectiva. Como consecuencia, y octavo, se impone la necesidad y el deber de *reabsorber la circunstancia* [8] en la perspectiva. Porque, noveno, *mi circunstancia es parte de mí* [9]. Así, la tesis octava y novena dan la síntesis de la filosofía orteguiana, y sería el décimo punto: «*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*» [10]. Undécimo, el sentido del mundo está en cada momento de éste, en *cada circunstancia, que por eso es hontanar* [11]. Duodécimo, darse cuenta de esto es la *nueva noción de heroísmo* [12], frente a la primera, que se olvidaba de las circunstancias.

Veamos ahora con más detenimiento estos doce puntos. Empieza Ortega anunciando el nuevo carácter de su filosofía, que se desenvuelve en una nueva sensibilidad [1]²¹. Al lado de gloriosos asuntos, tenemos «las cosas más nimias» (31, 753; 48). La filosofía no tiene un tema privilegiado, todo es tema filosófico, sólo hace falta enfocarlo desde una perspectiva filosófica. Ese es uno de los elementos fundamentales de la nueva filosofía, a diferencia de la filosofía de corte kantiano, que sólo se ocupaba de los grandes sistemas culturales, la ciencia, la moral y el arte. La nueva sensibilidad se ocupa de cualquier cosa. No entender esa nueva actitud, que es propia de la nueva sensibilidad, es lo que ha llevado a ver en Ortega una dispersión asistemática, de la misma manera que se acusa de lo mismo a la fenomenología.

Siempre se ha dicho que Husserl se perdía en la descripción de los fenómenos concretos. Tal vez fuera así, pero es que la fenomenología, partiendo o estando en una comprensión del mundo procedente de una de esas “súbitas descargas de intelección” que hemos visto que es la filosofía y que le dan rasgo sistemático, hacía filosofía fenomenológica de cualquier cosa, lo mismo que Ortega, que la hace en la cátedra, en la política, en la prensa, sin por ello dejar

²⁰ Los §§ 4 – este «Es, por ventura (752; 45) – de un solo párrafo de cuatro líneas, 5 y 6, podría unirse, y entonces el § 7 sería el § 5, y así coincide con el apartado 5 de la «Meditación preliminar». También seguí esa distribución en el libro en el que salió este trabajo. Ver ob. cit. pp. 666 sg. En este texto corrijo esa ligera manipulación para respetar el texto de Ortega.

²¹ Los señalo todos con este formato, paréntesis cuadrados.

el ámbito de la filosofía informada desde aquella «súbita descarga de intelección». Sólo que es una manera nueva de entender la filosofía.

Pero Ortega va más allá, porque para él la filosofía que va a exponer es de cara a la “salvación” de España, por eso le interesan los asuntos españoles que le sirvan como revelación de la «intimidación de una raza» (31, 754; 48), de la raza española. La palabra “raza” equivale a pueblo con una cultura, pues no tiene un sentido biológico sino cultural. En el escrito sobre Baroja, que en el proyecto inicial del que provienen las *Meditaciones*²² antecedió a la «Meditación primera», lo había dejado muy claro: «No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar»²³. No se trata de confundir niveles, sino de atender a lo que está más cerca porque ahí es donde más somos más competentes, es decir, más rendimos, cuando adquirimos «la plena conciencia de sus circunstancias» porque por ellas nos comunicamos con el universo (33, 754; 48).

Y ahora empieza Ortega a exponer su doctrina, su filosofía fundamental. Lo que está a nuestro alrededor es [2] *nuestra circunstancia*, desde la que vemos el universo, por eso es importante conocerla, porque sólo así tendremos una correcta visión del universo. El párrafo 34 (754; 48) es un canto a la circunstancia, a esas circunstancias que nos rodean y que de continuo olvidamos porque nos entregamos a las grandes aventuras, somos héroes en ese sentido, que será un aspecto de carácter heroico de Don Quijote, no asumir las circunstancias, somos héroes por entregarnos a las aventuras, evadiéndonos de las circunstancias. El héroe aparece aquí en un sentido negativo que el prólogo pretende superar. Porque esa heroicidad nos lleva a hollar «a nuestro paso aromáticas violas» (*ibidem*), y hace que nos olvidemos de comprender y así poder buscar la perfección de nuestro derredor.

Y este es el tema de la nueva sensibilidad, el cambio del XIX al XX (35, 754; 49), de la Modernidad a la “Posmodernidad” que representa Ortega, el «Nada moderno y muy siglo XX» que dirá en *El Espectador I*, el pasar de unas filosofías que sólo se preocupaban por lo grande y sublime, a una actitud filosófica en la que todo entra, sobre todo nuestras más humildes circunstancias. Este tema es el que ejemplifica Ortega en el apartado 5 de la «Meditación preliminar», proponiendo el período político de la Restauración²⁴ como el momento cumbre de la vieja sensibilidad, aunque fuera ya como un *detritus* de los grandes vuelos de la Modernidad, por tanto, sin ningún rasgo de elementos sublimes, como se dieron en la Modernidad. Hay que leer este párrafo 35 de este prólogo con el apartado 5 de la «Meditación preliminar», pues ambos se refieren a la segunda mitad del XIX, a la vieja sensibilidad, sólo que en la «Meditación preliminar» es la España de la Restauración la que ejemplifica la vieja sensibilidad que hay que superar o que es superada por la nueva. La contraposición entre las dos sensibilidades ocupa varias líneas de este importante párrafo.

No todo es negativo en ese siglo, se aprendió la política como preocupación por lo social, pero justo por ese aprendizaje, la vida individual, que es la de cada uno, queda relegada y sólo aparece el individualismo como doctrina política. La filosofía no hubiera podido

²² Ver al respecto, I. Fox, *Revelaciones textuales sobre las ‘Meditaciones’ de Ortega*, en «Ínsula», 1984, 455, p. 4 y también J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Editorial Tecnos, 1998, pp. 91 sgg.

²³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, cit., p. 131. En adelante citaré Fox, seguido de la página. Ver también *OC*, VII, p. 280.

²⁴ Se trata de la restauración de la Monarquía en la figura de Alfonso XII, que siguió con la regencia de su madre, María Cristina y, luego, con el reinado de Alfonso XIII.

dedicarse al estudio de las nimiedades de nuestro alrededor, ni hubiéramos podido dedicar nuestros esfuerzos a lo que no fuera político, por ejemplo «a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores» [36, 755; 50].

Y antes de terminar el párrafo da una orientación sobre la dirección de su trabajo, muy en la línea de toda su preocupación desde la etapa de mocedad y del neokantismo: Ortega está inmerso en la preocupación por el concepto de cultura. Aquí empieza el primer signo de esa preocupación, que además nos indica el cambio que representa *Meditaciones* sobre el concepto de cultura anterior. A esas pequeñas cosas que están a nuestro alrededor, cosas de todo tipo, cosas materiales, personales, interpersonales, pero que constituyen la intimidad de un pueblo, no se les quería «otorgar ciudadanía», es decir, no se les quería conferir «sentido cultural» (*ibidem*). En mi opinión, en esta proclama se esconde un nuevo concepto de cultura, del que Ortega toma nota, más allá incluso de ciertas ambigüedades que aún se pueden detectar en el texto sobre Baroja²⁵.

En efecto, cuando habla de cultura o civilización en el texto sobre Baroja, dice que «Sobre el áspero islote de los instintos naturales levanta la cultura los edificios de sus formas, de sus mecanismos, de sus artejos»²⁶, lo que es resultado de «un instinto peculiar, tan natural como otro cualquiera» (*ibidem*), pero que a diferencia de los otros se dirige «a fomentar la expansión de los demás, al aumento y ostentación de la vida» (*ibidem*). Pues bien, este texto es reelaborado para la publicación posterior *Ideas sobre Pío Baroja*²⁷, y justo en el lugar donde habla de los edificios que la cultura levanta, habla ahora de «Los organismos por la cultura creados –ciencia o moral, Estado o Iglesia –»²⁸. El objetivo que les asigna es el mismo: «no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida» (*ibidem*). Como se ve, la cultura es tomada aquí en el sentido de los sistemas de lo que deberíamos llamar “cultura superior”, la *Kultur*, porque es el concepto neokantiano de cultura. Esto quiere decir que en esos años, de 1912 a 1914, está madurando un nuevo concepto de cultura, pero que tampoco se puede decir que se sea consciente del mismo con plinitud²⁹.

En todo caso el sentido del prólogo y luego de la «Meditación preliminar» será que la perspectiva del mundo, que es el modo como una raza ve y constituye el mundo, es la cultura, y ahí están ante todo las menudencias de mis circunstancias, por las cuales yo conecto con el universo y a las que tengo que reconocer estatuto cultural, sentido cultural [3]. El párrafo 37 lo expresa de manera muy clara: «toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión» (37, 755; 50). Por tanto, cultura no son sólo los valores superiores descubiertos hasta aquí. Sin embargo, la terminación del párrafo nos deja con la duda sobre el concepto de cultura, porque parece que si no nace un Newton del placer, es decir, alguien que sistematice de manera científica el placer, o un Kant de las ambiciones, que sistematice el mundo de las emociones, no tendríamos cultura en estos campos; por consiguiente, que la cultura exige algo así como una *sistematización científica* del ámbito al que se refiere, lo que no parece

²⁵ Como muestro en el texto *Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada*, en «SCIO. Revista de Filosofía», 2014, 10, pp. 127-143, en ese libro se hallan presentes dos conceptos de cultura, el nuevo y el anterior.

²⁶ Fox, 145 sg.; *OC*, IX, p. 291.

²⁷ En *El Espectador I*, *OC*, II, pp. 211-241.

²⁸ Fox, 278; *OC*, II, p. 226.

²⁹ Es lo que demuestro en el artículo citado en la nota 23.

necesario a tenor de lo que se dice en la «Meditación preliminar»; si no fuera así mantendríamos, de modo incoherente, el esquema que trasmite el mito de *Pan*, que Ortega expuso en su artículo *Sobre los estudios clásicos*, del 28 de octubre de 1907³⁰. De ahí que *Meditaciones* sea en realidad un libro de encrucijada³¹.

Justamente esto se ve ante todo en el concepto de cultura [4], que mantiene en su seno una ambigüedad. Marías, que no asume la función que el concepto de cultura cumple en este escrito ni toma nota de la importancia de ese concepto, nos recuerda un punto interesante en el párrafo sobre la circunstancia, pues circunstancia son las cosas «*mudas*», que levantan sus «*tácitas fisonomías*»³² (34, p. 754; 48; cursivas mías), que por tanto aún no tienen *logos*, porque ahí va a estar la cultura. Pero si ponemos la cultura ahí, el concepto de cultura con que está operando Ortega tiene que explotar.

El párrafo 38 inicia la definición de la cultura: la cultura nos da «objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata», y para que pasen a ser cultura debe existir «reflexión» que los rescate «del espacio y del tiempo, de corrupción y del capricho» (38, 755; 50). Frente a la cultura, lo individual, lo inmediato y la circunstancia son «diversos nombres para una misma cosa». Esta equiparación de las tres realidades, lo individual, inmediato y circunstante, irrita a Marías, que exculpa la imprecisión de Ortega³³. Pero la imprecisión no está en que equipare la vida inmediata, lo individual y la circunstancia, sino en que éstas son aquellas «porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *lógos*», por tanto, parecen ser preculturales, y esa es la razón de que las cosas de la circunstancia sean mudas y tácitas, como hemos visto.

Porque cultura es ante todo el sentido que se extrae, por eso el acto específicamente cultural es el acto creador de sentido (41, 756, 51). Cultura es ante todo el resultado de la creación de sentido, por eso ante la vida individual, inmediata y su circunstancia, lo cultural es un objeto purificado: «La cultura nos proporciona objetos ya purificados» (38, 755, 50), que tuvo que ser antes vida espontánea, de la que el creador de cultura tuvo que extraer el *logos*, convirtiéndola en parte de la cultura. La ambigüedad del concepto de cultura que aquí ofrece Ortega está en la naturaleza de la «reflexión» necesaria para esa creación, así como en una contraposición cuyo alcance no conocemos, pues parece darse en términos absolutos entre lo individual (inmediato y circunstante) y lo cultural. En cuanto a lo primero, parece indicarnos que se trata de una reflexión de carácter científico-filosófico, lo que restringiría la cultura en un sentido evolucionista inadmisibles, del tono del mito de *Pan*.

Lo segundo choca contra la experiencia más elemental y contra lo que nos expondrá en la «Meditación preliminar», porque todo pueblo, toda «raza» tiene su cultura, es decir, una vez creados esos objetos purificados, creación que es independiente de aquella operación científica anunciada en el mito de *Pan*, hasta la visión más elemental de una naranja, manzana, mesa, martillo, se da en términos culturales, por ejemplo, mediante el lenguaje. La vida más inmediata está ya culturalizada, la circunstancia es un conjunto de estructuras de

³⁰ OC, I, pp. 116-119. Ver una exposición en *Fenomenología y cultura en Ortega*, cit., p. 41; (la paginación de ese texto se refiere a la edición de *Obras completas* en Revista de Occidente y Alianza Editorial). También en el artículo de la nota 12. El núcleo del mito es que sólo por la cultura superior surge el ser humano, y esto ocurriría en Grecia. Las consecuencias de esta teoría son erróneas y eurocéntricas, en el peor sentido, y de lleno fuera de lugar.

³¹ Ver J. Zamora, *Ahora hace un siglo*, estudio introductorio a *José Ortega y Gasset. Meditaciones del Quijote*, 1914-2014, edición conmemorativa del centenario, facsímil de la primera, segundo volumen, Estudio introductorio de J. Zamora y apéndice de variantes (edición crítica) de J.R. Carriazo, Madrid, Alianza Editorial / Residencia de Estudiantes/ Fundación Ortega-Marañón, 2014, pp. 11-55; esp., pp. 34 sgg.

³² J. Marías, ed. de *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 65, n. 33.

³³ Ivi, p. 68, n. 38.

acción, como más adelante dirá, es en realidad mi mundo, y el mundo es el conjunto o repertorio de facilidades y dificultades. Es decir, una vez creada la cultura, para la que es necesaria una reflexión, el sentido cultural se sedimenta en las palabras, en los comportamientos, y ya no se puede prescindir de ella. Somos, como dirá Ortega y ya hemos visto al hablar de la raza, productos de la cultura. Esto es un principio universal de la antropología, de las ciencias sociales, e incluso de la antropología biológica, que no tiene más remedio que atribuir la propia evolución de la figura humana al manejo de los instrumentos culturales y, no menos, al manejo de la información en el seno del grupo. Por eso el párrafo 39 hay que tomarlo en la literalidad de lo que dice: «todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falta de significación» (39, 755; 50). “Parece” quiere decir que, si lo aislamos de lo cultural, que le presta la significación, “parece” – de modo analítico – «falta de significación», pero no es posible esa vida más que de modo aislado y abstracto, por lo que en realidad no es viable.

Lo que se podría decir es que Ortega quiere luchar contra la hipostatización o sustantivización de lo cultural, de lo superior, olvidando que la cultura sólo está en dar sentido a lo inmediato, lo individual y circunstante. Por eso, de lo que se trata es de convencerse de que los significados sólo tienen encarnadura en lo individual, en la vida concreta. De ahí una de las tesis básicas de Ortega, aunque expuesta de un modo un tanto ambiguo: [5] que «la vida social como las demás formas de cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato» (40, 755; 50). Quiere decir eso que detrás de toda estructura, de todo lo humano, hay una persona individual; que, por ejemplo, la ciencia exige al científico que la cree y la comprenda, que no es posible prescindir, de modo que no sea abstracto, del sujeto individual que está siempre detrás de todo. Esta es la tesis fundamental de la fenomenología, que siempre pone detrás de cualquier producto la subjetividad constituyente sea en la forma de la creación del sentido, o en la asunción, por ejemplo, instrumental, de lo creado o inventado por otros. Pero eso vale también para la vida social: no hay vida social sino desde los individuos, ellos, nosotros, cada uno de nosotros somos el punto de partida de cualquier vida social. No hace falta decir que en esta tesis está anunciada con claridad la teoría que, a la altura de 1929, en *¿Qué es filosofía?* será la “realidad radical”, esa realidad que siempre está detrás de todo, a la que se refiere todo, o en la que está el principio, la raíz de todo. No es otra la tesis fundamental de la fenomenología.

Una consideración, desde esta perspectiva, sería importante: [6] ver la relación de la vida espontánea e inmediata – no creo que ahí haya que meter la circunstancia, porque ésta no es de modo necesario precultural, más bien todo lo contrario, está ya informada por lo cultural, por ejemplo, por el lenguaje – y la cultura. Ortega la define como «la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (42, 756; 51). El ejemplo que pone es muy ilustrativo de lo que Ortega quiere decir: frente a la vida la cultura es abstracta; frente al uso del martillo (martillazos) (41, *ibidem*) – vida –, el martillo – cultura – es abstracto (*ibidem*). El ejemplo es muy ilustrativo³⁴, por dos razones, una porque Heidegger utilizará el mismo ejemplo para ilustrar el sentido del mundo técnico, que no es otro que el mundo del primer nivel cultural. Segundo, porque en ese ejemplo vemos qué significa “la vuelta

³⁴ Los ejemplos son muy importantes, por más que puedan ser traicioneros, porque muchas veces llevan más de lo que su autor gustaría. En este caso, el ejemplo del martillo destroza el concepto de cultura como solo cultura superior, al estilo neokantiano, o al estilo que inspira el mito de *Pan*. Lo mismo pasará con los ejemplos que Ortega usa para su teoría de ideas y creencias, que destrozan el predominio y exclusividad que en el Ortega de la segunda navegación se da a las creencias propias de la razón histórica. Ver del autor *Creencia y realidad* (Madrid, Sicómoro, 2025).

táctica”, de la que habla en el párrafo siguiente (42), que debemos realizar; en efecto, para clavar o juntar algo necesitamos un instrumento, necesitamos o facilitamos nuestra acción recurriendo a algo cultural, pero esto cultural, sin esa acción, queda abstracto, es decir, es inerte. Pero también nos dice ese ejemplo que la vida espontánea está vinculada a lo cultural, no hay martillazos, esa forma de vida espontánea e inmediata, sin martillo. Y una vez emprendido ese viaje no hay vuelta atrás.

Deja ahora Ortega ese tema tan interesante de la relación entre vida espontánea y cultura, en unas líneas en las que pone la base de la reivindicación de lo individual, inmediato, espontáneo y circunstancial, a lo que ha reconocido su derecho fundante, en una tesis que ya no abandonará, por más que la complemente y perfile, para pasarse a limitar sus derechos. Porque si es cierto que la vida individual en su circunstancia está siempre detrás, la mayor monstruosidad consistirá en decir que esa circunstancia es el mundo entero. La circunstancia es nuestra inmediatez, pero sólo tiene sentido si la asumimos como lo que es, mi perspectiva sobre el universo, porque eso es en realidad el universo, una perspectiva [7].

Aquí dice Ortega esa famosa frase, en mi opinión, tan mal entendida, porque a lo que se está refiriendo es a la cultura que es la vuelta táctica para «convertirnos a lo inmediato» (42). Absolutizar la circunstancia es un tipo de «idealismo mucilaginoso» [43, 756; 51], porque pone un unguento, el mucílago, entre mi circunstancia y aquello de lo que ésta puede tomar sentido pleno. Lo que quiere decir que la circunstancia ya está en el sentido, ya es cultural, no hay circunstancia que no sea cultural. Pero si la afirmamos como autónoma, como siendo el mundo entero, la cortamos de las fuentes del sentido, y es un monstruo, a eso llama aquí Ortega idealismo, que además de mucilaginoso, por la razón que he dado, es «pueril» (*ibidem*), porque ése es el rasgo de los niños, no hacerse cargo de la relatividad – que no relativismo – de las circunstancias, tomar su entorno como si fuera el mundo entero³⁵.

De ahí que la tarea fundamental de la filosofía sea reabsorber la circunstancia [8], ponerla en su lugar: si uno es capitán, necesitará de los soldados, éstos dan sentido al carácter de capitán (*ibidem*). El otro ejemplo es el inverso, el todo tampoco es concreto, su sentido está en las partes, lo mismo que el sentido de lo mejor está en lo bueno (*ibidem*); ¿cómo decir que algo es mejor si no sé lo que es bueno? Este ejercicio de relativizar, es decir, encajar la circunstancia en su contexto, multiplicar las perspectivas, es la obligación que asume Ortega.

Salvar las circunstancias, porque ya se está viendo desde hace rato que las circunstancias son parte de mi vida. Por eso no es en cuestión de método erróneo vincular la vida inmediata y la circunstancia, como lo hizo Ortega al hablar de la relación de la cultura y la vida. Él ya tenía claro que la vida sólo se da en su circunstancia, y si la vida era precultural, también lo es la circunstancia. Ahora va a sacar la consecuencia, o va a hacer explícita la convicción que estaba detrás de esas afirmaciones, que la circunstancia es parte de mi vida [9]. Y de ahí viene ya la síntesis de las dos últimas proposiciones, la que será la idea fundamental de Ortega, que respondería a aquella descarga súbita de intelección, desde la cual todo adquiere pleno sentido y es que «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a

³⁵ Podríamos poner esto en relación con la irresponsabilidad del hombre-masa que actúa como un niño mimado según *La rebelión de las masas*. Hay dos diferencias, aquí estamos en un nivel de conocimiento, de ahí el idealismo; en *La rebelión*, se habla de conducta, aunque con ello no quiero decir que en definitiva las dos posiciones lleven al mismo defecto. Pero hay otra dificultad que complica la aproximación, que la palabra ‘pueril’ no es original (ver primera edición, p. 41), sino un cambio introducido en la segunda edición (ver edición facsímil, vol. II, p. 76) por ‘femenil’. Por otro lado, no es momento para seguir las implicaciones de este incidente.

ella no me salvo yo» [10] (48, 757; 52). Ése es el sentido filosófico de las “Salvaciones”, salvar mis circunstancias porque eso es fundamental para salvarme yo mismo. En el caso de España, habrá que “salvar” sus circunstancias para “salvarla”. Y “salvar”, en este contexto, no significa sino “recuperar la salud”. Por supuesto, podríamos extendernos todo lo que quisiéramos en la explicación de esta frase, pero toda la filosofía de Ortega no es sino el desarrollo de esa frase. Prefiero aquí dejar constancia del contexto y lugar de la misma.

En los párrafos finales Ortega propone una nueva idea de héroe [12], porque el heroísmo no está en dedicarse a las aventuras, como hará don Quijote, hollando las margaritas del camino, sino en encontrar la veta divina que conecta mis circunstancias con el universo, porque cada circunstancia [11] es un hontanar. En esta exhortación rinde Ortega al máximo incluso desde una perspectiva literaria. El párrafo 49 (757; 52 sg.), en el que se descubre el logos del Manzanares, es espléndido. Pocas páginas, tal vez ninguna, de la literatura filosófica la pueden igualar. Por todo bulle «alguna gota de espiritualidad», «algún nervio divino» (50, 757; 53), en todo hay “dioses”, «lo divino *in herbis et lapidibus*» (*ibidem*), encontrarlo es el heroísmo. No olvidemos lo que he dicho del § 5 de la «Meditación preliminar», que cuando uno se pone en intimidad consigo mismo entra en contacto con este nervio, «se siente flotar en el universo». Es muy interesante que termine Ortega con la advocación de Giordano Bruno. También Eugen Fink empezó su reflexión más filosófica y personal con una consideración de la noción de mundo de Giordano Bruno.

Y para terminar el comentario de esta parte, quiero referirme a modo de conclusión a un párrafo que no he citado, pero que es la clave de todo el edificio, se trata del párrafo 44 (756; 51), leído además con el principio del párrafo 39, en el que se da una definición formal de cultura que, siendo el resultado de la extracción de sentido, es porque la cultura es sentido: «... espíritu, logos no son más que “sentido”, conexión, unidad» (39, 755; 50). Centrémonos ahora en el párrafo 44: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?» (756; 51). Por lo general, estas líneas han sido muy mal entendidas; la deficiencia fundamental está en fijarse solo en la perspectiva e ignorar la primera frase³⁶, porque la condición de comprender el mundo como perspectiva es que no sea ni materia ni alma, y esto indica la nueva posición de Ortega, que comprende el mundo desde la nueva sensibilidad filosófica, en la que el mundo ya de siempre se nos aparece en el sentido cultural del que está hablando. Con ello Ortega supera la tesis cartesiana de que la realidad es *res extensa* o *res cogitans* –materia o alma³⁷ –, porque el mundo ya siempre se nos presenta en una perspectiva, en un sentido, en una cultura³⁸.

³⁶ El caso más sintomático es el de Julián Marías. Ver su edición (cit., p. 71, n. 45). Es cierto que aquí se confiesa Ortega como perspectivista; lo que no comenta Marías es que Ortega asume que el mundo es una perspectiva después de leer *Ideas I*, donde dice que «la simple figura espacial de la cosa física solo puede darse, por principio, en meras matizaciones [*Abschattungen*] unilaterales» (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. de A. Ziriñ Quijano, México, UNAM / FCE, 2013, p. 91). La cuestión es entender que la *Abschattung*, que se traduce de modo habitual por ‘matizaciones’, es una metonimia porque significa el sombreado con el que los pintores trasladan al lienzo una buena parte de las perspectivas. Pedro Cerezo subraya con decisión y contundencia el origen fenomenológico husserliano del perspectivismo de Ortega. Ver su *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 232 sgg.

³⁷ Otro error frecuente es comprender el alma como espíritu. Pedro Cerezo, que no conoce la intertextualidad de este texto, lo encuentra «enigmático» y «con aire cabalístico», en *La voluntad de aventura*, cit., 233.

³⁸ En mi libro *Teoría de la cultura* (Madrid, Síntesis, 1999) expongo la intertextualidad de esta frase de Ortega. Ver esp., pp. 5, 132, 138 sg., 141.

Como es fácil concluir, en estos pocos párrafos está incoada toda la filosofía de Ortega, lo que relativiza mucho el cambio de nivel filosófico que se atribuye a la segunda navegación, considerando la anterior, la de *Meditaciones*, “naturalista” y psicológica.

5. Los temas de las “Meditaciones y Salvaciones” (III parte)

Los tres apartados siguientes, los §§ 8, 9 y 10, están dedicados a la presentación de las “meditaciones” que Ortega ya debía de tener escritas, porque de ellas se dirá que estaban «en prensa»: la de Azorín³⁹, la que versaba sobre Baroja (§ 9)⁴⁰ y las del *Quijote* (§ 10)⁴¹. No voy a entrar en grandes comentarios de estos párrafos, sólo algunas indicaciones al paso. Con lo que sabemos llama la atención el lugar de la Meditación sobre Azorín, el espacio que le dedica en este prólogo si se compara con el de Baroja, sobre el que ya estaba escrito todo el texto. En el primer boceto de las *Meditaciones*, el de 1912, *La anatomía de un alma dispersa* aparece en primer lugar. A esa meditación corresponde el texto sobre Baroja y lo que será la primera meditación, pero con el título *La agonía de la novela*, en el que se toma El *Quijote* como el ejemplo de la novela para explicar la mecánica del fracaso de las novelas de Baroja. Ahora, Baroja pasa a la tercera meditación, después de Azorín, que en el proyecto estaba en cuarto lugar, y se le dedica unas líneas:

En Pío Baroja tendremos que meditar sobre la felicidad y sobre la “acción”; en realidad, tendremos que hablar un poco de todo. Porque este hombre, más bien que un hombre, es una encrucijada. [...] Así, por un estudio crítico sobre Pío Baroja, entiendo el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significación potenciada. No extrañe, pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle la atmósfera más favorable (60 y 63, 759 sg.).

Si se leen los párrafos 61 y 62, nada dicen sobre Baroja, y el primero lo único que asegura es que se va a hablar de todo. Teniendo en cuenta lo que ahora sabemos en torno al texto sobre Baroja, sobre la relación de Ortega con él y lo que ocurrió con ese texto, tenemos que llegar a la conclusión de que Ortega estaba inquieto con su desarrollo, que no quería que se supiese de qué iba, y que en todo caso en los términos en que estaba redactado no estaba del todo decidido a publicarlo. Veremos luego con brevedad qué hizo con ese texto.

De Azorín se dice bastante, primero, que este lleva a la consideración literaria las cosas humildes desechadas por la Modernidad; ahí se ve en acción la nueva sensibilidad, además, una vez que hemos «llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano» (53, 758; 54). En ese sentido, Azorín es un magnífico ejemplo de la nueva sensibilidad. Además, Ortega señala la situación a que lleva esa fijación en los grandes temas de la cultura moderna (los tres grandes sistemas, «ciencia o arte o sociedad» (*ibidem*; 53), – en este caso sociedad equivaldría a política –, que, si no se atiende a esos temas, – infrahumanos, es decir instintuales – terminan por imponerse: «a vuelta de sigilos e hipocresías, acaban por triunfar en la conducta de su vida» (54, 758; 54). En los últimos años estamos viendo hasta qué punto estos temas menos reconocidos como

³⁹ § 8, párrafos 53-59, pp. 757-759; 53-56.

⁴⁰ § 9, párrafos 60-63, pp. 759 sg.; 56 sg.

⁴¹ § 10, párrafos 64-73, pp. 760 sg.; 57-59.

fundamentales terminan por ser los que movilizan grandes energías de los individuos, bien con carácter particular, bien organizados al margen de los grandes movimientos o preocupaciones “oficiales”. Ortega alude a la sexualidad; podríamos citar también las emociones más movilizadoras, por ejemplo, el miedo al diferente tan manipulable.

Pero aprovecha Ortega para glosar una característica de los españoles a partir del hecho de que Azorín se dedica de manera principal a comentar temas del pasado. El filósofo madrileño aprovecha para presentar las bases psicológicas del reaccionarismo español, que vive del pasado. Marías comenta muy bien este tema, indicando que su maestro aquí anuncia su teoría del pasado y de la historia⁴². Tiene razón, pero lo que calla es que Ortega presenta una teoría fenomenológica del pasado. Todo parte de la vitalidad que vive en el presente y para la que el pasado es el modo, primero, de la retención que lo va desrealizando (despresentificando), y, luego, de la reminiscencia, del recuerdo en el que el pasado está desactivado y que se mantiene en nosotros como recuerdo, por tanto, viviendo de nuestro presente. Así, el pasado es un modo de vida, es decir, de la vitalidad. El reaccionarismo español, o España como país de los antepasados, absolutiza el pasado: «y bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas» (58, 759; 55). Por tanto, no son capaces de dejar morir a lo muerto, que, a pesar de haber muerto, sigue dominando la vida.

Para terminar, me gustaría hacer una referencia a lo que ocurrió con el texto anunciado sobre Baroja *Anatomía de un alma dispersa*, pues resulta muy azaroso, y por tanto sintomático de una actitud dudosa de Ortega respecto a ese texto, que por otro lado debería ser estudiado con mucho detenimiento.

La primera noticia del interés de Ortega por Baroja y este libro es un comentario que publicó en *La Prensa* de Buenos Aires en septiembre de 1912, (OC, I, 540 sg.), cuando Baroja publica su novela *El árbol de la ciencia*, que será una de las más comentadas por Ortega. En 1915 publica una parte en la revista *La Lectura*, con el título «Observaciones de un lector», que retitulado «Una primera vista sobre Baroja» lo añade Ortega como Apéndice a la tercera edición de *El Espectador* I en 1928 (OC, II, 242)⁴³, con una nota, en la misma página, en la que Ortega lo atribuye a 1910, pero eso no es posible porque, como ya he indicado, la novela de Baroja que está en la base sale en 1912. La publicación abarca desde la sección titulada «Unos cuantos datos»⁴⁴ hasta la sección «La picardía original de la novela picaresca», del que publica veinticuatro párrafos – uno, de una línea –, hasta «El vagabundo... olvidado su blanco» (Fox, 178). El texto a continuación de ese párrafo, bajo el título «Variaciones sobre la *circum*-stancia», lo publicó por primera vez P. Garagorri como Anejo I⁴⁵ en la edición que hemos citado antes (p. 125), como el texto que antecedió en la redacción original a la «Agonía de la novela», retitulado después, con algún ligero añadido, como «Breve tratado de la novela». En cuanto a los primeros apartados, no se publicaron hasta que Paulino Garagorri los sacó a la luz, primero, en el tomo de la edición de bolsillo *Ensayos sobre la “generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos* (Alianza Editorial, 1981), y, luego, ya en el tomo IX de las *Obras Completas*⁴⁶. Pero ¿no se sabía nada de estos primeros párrafos? Primero, Ortega publicó en 1916, en el primer tomo de *El Espectador*, un largo texto, *Ideas sobre Pío Baroja*, que en cierta manera es una

⁴² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 81 sg., n. 65.

⁴³ OC, II, p. 842.

⁴⁴ Ivi, p. 242; Fox, 151.

⁴⁵ También está incluido en la edición italiana de G. Cacciatore y M.L. Mollo que estamos citando, pp. 185-189.

⁴⁶ OC, IX, Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 477-501. El texto ha sido incluido como anejo en la edición italiana que venimos citando, pp. 149-183.

reelaboración del texto anterior y que habría que estudiar con detenimiento, en todo caso con mucha más morosidad que la que los eruditos en la obra de Ortega han o hemos dedicado a estos temas tan importantes.

Pero hay en concreto un tema que quiero subrayar. En el apartado «Méritos del balbucir»⁴⁷, hay unas referencias al *Mío Cid* muy interesantes porque, con algún ligero cambio, habían aparecido en un texto de 1911, por lo demás, muy significativo, escrito con seguridad cuando Ortega está en Alemania, inmerso en la emigración del neokantismo a la fenomenología, y es un texto muy cercano a un tema que nos ha salido en el § 7 del Prólogo, y aludido también en el apartado 5 de la «Meditación preliminar». En él dice que el cantor que compuso el *Mío Cid* «supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad enérgica, es decir, activa, actual. Y aunque no sea esto sólo arte, es esto por lo pronto el camino más corto entre nuestro corazón y el corazón tremante de las cosas»⁴⁸. En el texto de 1911 habla del «íntimo fondo de una realidad eterna»⁴⁹.

Pero lo más interesante es que cuando en el texto de 1916 empieza a hablar en serio de la obra de Baroja, utilizando el material de 1912, usando incluso algunas expresiones de ese año, por ejemplo: «Baroja vive como un hongo»⁵⁰, de inmediato, en la publicación de 1916, inicia Ortega su teoría del “fondo insobornable” en el cap. IX, que constituirá una de las teorías más importantes del filósofo madrileño, y lo hace para aclarar el sentido del primer yo de la frase «yo soy yo y mi circunstancia». Pero ese capítulo del “fondo insobornable” está trabajado sobre el texto de 1912, se dice⁵¹: «Hay una palabra que en todas sus posibles complicaciones aparece con insistencia [...] La palabra es esta: ¡Farsa!». En 1916, en *El espectador I* (OC, II, 225) aparece, con alguna variación el mismo párrafo⁵², y ahí hay toda una teoría de la cultura, que sería muy interesante estudiar. En el texto de 1912, incorporado en la práctica sin cambios, altera el párrafo 4 de p. 146, de la edición de Fox: «Reconozcamos, sin embargo, que España ha necesitado... La sinceridad es la nueva tabla», por el párrafo también 4 de 278: «Ese carácter de ficción, de cosa insinceramente vivida y a la que no presta espontánea anuencia nuestro fondo insobornable cree Baroja descubrir en las ideas de nuestra época» (OC, II, 227). Así, la teoría del “fondo insobornable”, que será parte de la metafísica de la vida humana, será también parte de la teoría moral y de la filosofía de la cultura de Ortega.

Por fin, los últimos párrafos, desde el 64 hasta el 73, están dedicados ya al *Quijote*, a explicar que a Ortega no le interesa tanto el personaje don Quijote, como la intención de Cervantes al escribir el libro, el quijotismo de Cervantes. Ortega está respondiendo aquí de modo directo a Unamuno, que está interesado en el personaje don Quijote, olvidándose de modo total de Cervantes, lo que ha llevado a errores «grotescos» (66, 760; 58). A Ortega le

⁴⁷ OC, VII, p. 272; Fox, p. 120.

⁴⁸ Ivi, p. 121; OC, VII, p. 273.

⁴⁹ OC, II, p. 186. Ver también Fox, p. 121, nota del editor, 2. Es muy interesante leer también la página OC, I, p. 436, donde Ortega compara la relación de las catedrales románicas, como la de Sigüenza, con las góticas. En las primeras «El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridiscencias y un poco de esplendor». En la época del *Mío Cid*, que es de cuando proviene esa catedral de Sigüenza, el otro mundo aparece en las iridiscencias de este mundo.

⁵⁰ Fox, p. 274 – escrito de 1916 –; OC, II, p. 223; y Fox, p. 142, – de 1912 –; OC, VII, p. 288, ed. italiana, 174: «vive come un fungo», aunque en 1912 se refiere al protagonista de la novela, Andrés Hurtado, por lo que Ortega escribe en 1916, se ve que toma la novela en sentido autobiográfico.

⁵¹ OC, VII, p. 290; en Fox, p. 144; y en la ed. italiana citada, p. 176, segundo párrafo: «vi è una parola che in tutte le sue possibili complicazioni appare con insistenza, [...] La parola è questa: farsa!».

⁵² Fox, p. 276.

interesa el «estilo cervantino» (68, 761; 58). Pero acercarse al Quijote de ese modo no es tarea fácil, ya que necesita «culto meditativo» [71, 761; 59] para arrancarle el secreto a la genial obra. Cervantes aguarda todavía «a un nieto capaz de entenderle» [72, 761; 59].

Y con esto, en el último apartado, § 11, vuelve el hombre Ortega, que se nos entrega con su corazón, con unos latidos que niegan una España caduca [74, 762; 59], para «hallar otra», por lo que estos textos no son más que «experimentos de nueva España» [75, 762; 59], que Ortega lanza a su sociedad y a sus “nietos”.