*SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 10, Noviembre de 2014, 127-143, ISSN: 1887-9853

# *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*, UN LIBRO DE ENCRUCIJADA

*Javier San Martín*[a]

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 11 de febrero de 2015

*Resumen*: *Meditaciones del Quijote*, el primer libro de Ortega y Gasset, es un libro de "encrucijada", palabra que significa cruce de caminos. El presente texto analiza el concepto de cultura, que por un lado viene de la fenomenología, pero por otro mantiene la matriz neokantiana. Por un lado es el modo de ver y apreciar el mundo, mas por otro se refiere a los modos superiores de la cultura, tal como se entendía en el mundo académico alemán.

*Palabras clave*: Ortega y Gasset, cultura, neokantismo.

*Abstract*: *Meditations on Quixote*, Ortega y Gasset's first book, is considered a "crossroads" book. This article examines the concept of culture, which is on one hand of phenomenological provenience, but on the other hand it keeps a Neo-Kantian matrix. Culture is on one side the way we see and appreciate the world, but on the other

[a] Profesor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en Madrid.

Correspondencia: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Paseo Senda del Rey, 7. 28040 Madrid. España.

E-mail: jsan@fsof.uned.es

it refers to the higher modes of culture, science, ethics and art, as it was understood in the German academic world.

*Keywords*: Ortega y Gasset, culture, Neo-Kantianism.

## §1. Introducción

Este breve trabajo es el texto que el autor leyó en las jornadas que varias instituciones universitarias de Madrid, fundamentalmente la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, donde Ortega había sido catedrático, y la Facultad de Filosofía de la UNED, dedicaron a conmemorar el centenario de la publicación del primer libro de Ortega. No fue fácil organizar el evento, parecía como si la fecha no fuera importante. En 1905 se quejaba Ortega de la pobreza de la celebración del III Centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*. También a principios de 2014 podríamos expresar la misma queja, aunque aplicada ahora a la celebración del centenario de la aparición del primer libro de Ortega. Al final, sin tirar la casa por la ventana, se consiguió un encuentro de mínimos.

Puesto que son ya varios los textos que he escrito sobre este libro de Ortega[1], en mi trabajo, breve, voy a dedicarme a un punto muy preciso: justificar por qué, en mi opinión, *Meditaciones del Quijote* es un libro de encrucijada. El primer apartado estará dedicado a enmarcar el libro desde la consideración de su significado, posición en la obra de Ortega, así como a recordar su intertextualidad porque sin ella no entenderíamos la importancia del siguiente punto, en el que me centraré en la explicación de la noción de cultura que Ortega maneja en la disputa con Unamuno. En el tercer apartado me centraré en el texto de *Meditaciones* en el que se ve el carácter de encrucijada del libro.

[1] Permítaseme remitir al lector a los textos que he dedicado a este libro. A su intertextualidad, el cap. I de San Martín (1998), titulado "La polémica entre Ortega y Unamuno. Datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*". A aspectos de la "Meditación preliminar", el cap. III del mismo libro, titulado "Mundo y trasmundo: un fragmento de *Meditaciones del Quijote*". A la "Meditación primera" he dedicado San Martín (2005*b*). Pronto saldrá el texto "Il Chisciotte come un trattato sulla realtà. A partire dalle *Meditazioni del Chisciotte*". Esperamos que en México salga también el texto en español. Respecto a la cuestión ética anunciada en el prólogo he escrito el texto San Martín (2000).

## §2. Problematicidad e intertextualidad de *Meditaciones del Quijote*

El año 1914 no es una fecha cualquiera. Además del año en que Europa ardió en la Primera Guerra Mundial, es el año en que Ortega y Gasset, joven de 31 años, publicó su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que representa el germen de la que terminará siendo llamada "Escuela de Madrid", y que tuvo también un gran influjo en la Escuela de Barcelona, pues Joaquín Xirau, que sería el referente principal de esta, llevaría a su ciudad ese impulso[2]. Que luego, por razones de las posiciones de Ortega sobre el Estatuto catalán, de rabiosa actualidad, declinara la estima en Cataluña, no empece en nada que la Escuela de Barcelona se configurara también en la estela de la filosofía inaugurada con *Meditaciones del Quijote*[3]. Incluso sabemos que Ferrater Mora, otro miembro ilustre de la Escuela de Barcelona, además de un gran admirador de Ortega, fue de los primeros que intentó ver su filosofía de conjunto. Se levantaría del mundo de los muertos si supiera que el primer y único detentador de la cátedra que lleva su nombre es uno de los portaestandartes en Europa del independentismo catalán.

He citado a Ferrater como uno de los que primero intentó sistematizar la filosofía de Ortega (Ferrater, 1956). Pero antes que él lo hizo otro querido paisano nuestro, por más que su texto no fuera leído entre nosotros como moneda corriente por razones del exilio (o transtierro) en que vivió. Me refiero a José Gaos, catedrático y rector de esta misma universidad[4]. Gaos, en uno de sus primeros textos sobre Ortega escritos en México, en 1946 y 1947, es el primero que intenta sistematizar la trayectoria de Ortega con unos muy pertinentes apuntes procedentes de quien conocía al maestro desde la más cercana amistad y reconocimiento. Ahí habla Gaos de que "las producciones de Ortega se articulan en

[2] Joaquim Xirau (1895-1946) llegó a Madrid en 1919, siguiendo los cursos de doctorado con Ortega y Gasset. Después presentó sus tesis de doctorado sobre Leibniz y Rousseau (Mc Cadden, 2003), en la que se percibe con claridad la visión orteguiana sobre la historia de la filosofía. El influjo de Ortega sobre él es intenso y decisivo (Sánchez Carazo, 1996: 73 y ss.). Sobre la "Escuela de Barcelona", *cf.* Mora (2005).

[3] Uno de sus críticos en la época del exilio será justo el propio Joaquim Xirau, sobre todo por sus actitudes y la de algunos de sus discípulos (Sánchez Carazo, 1996: 74).

[4] Ya he dicho que este texto se leyó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en las jornadas de varias instituciones universitarias de Madrid, fundamentalmente dicha universidad, donde Ortega había sido catedrático, y en la UNED.

cuatro etapas" (Gaos, 2013: 61). Pues bien, lo que de ese texto en este momento más nos interesa es que en él reconoce Gaos que, incluso frente a Ortega, *Meditaciones del Quijote* representa el punto de partida de la filosofía orteguiana, lo que su autor inicialmente veía más en *El tema de nuestro tiempo* (Gaos, 2013: 65, n. 4).

Es interesante ver ese distanciamiento que Ortega tendría, de acuerdo a Gaos, respecto a su primer libro. No refiere Gaos de cuándo es la conversación con Ortega en que le hace ver esa tesis. Sí sabemos algo interesante, que en el "Prólogo para alemanes" Ortega dice que no estima el libro *El tema de nuestro tiempo* "como tal libro" (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX: 125). También sabemos que muy pronto, después de la publicación de *Ser y tiempo*, Ortega tomará nota de que algunas de las tesis del libro de Heidegger están anunciadas en su libro de juventud[5]. Pero tal vez, el hecho de que *Meditaciones del Quijote* fuera un ensayo al que le falta la prueba[6] le hiciera estimar apuntes parciales del libro pero no considerarlo globalmente como un libro fundamental en su presentación filosófica. Hay además otro dato básico al respecto que es preciso tener muy en cuenta. En la selección que Ortega hizo de sus obras para las *Gesammelte Werke* en alemán[7], no seleccionó las *Meditaciones del Quijote*, que por eso no salieron en alemán

[5] Ver la carta del 30 de enero a su traductora Helene Weyl (que Ortega no mandó), donde Ortega remite a Weyl a "El origen deportivo del estado", en el que ya aparecía algo similar al concepto de *Dasein* de Heidegger (Märtens, 2008: 91), pero sobre todo el último párrafo de esa carta, en el que Ortega le pide ir a la tesis de *Meditaciones del Quijote* de que "Yo soy yo y mis circunstancias" (Ortega y Gasset, 1995: 93).

[6] Es, según Ortega, la diferencia entre la ciencia y el ensayo: "el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita" (Ortega y Gasset, 2004-2010: 753). Hoy en día no nos tomaríamos de modo tan rígido la diferencia pues llamamos ensayo a un género mucho más amplio que el que define Ortega, porque el término *ciencia* tiene ahora un significado más preciso que a principios del siglo.

[7] En el primer tomo de la edición *Gesammelte Werke*, en seis tomos, de 1978, hay una "Vorbemerkung des Verlags" ['Nota de la editorial'], en la que se dice que "La selección de los cuatro primeros tomos la ha realizado aún el propio autor" ['Die Auswahl der ersten vier Bände hat der Autor noch selber getroffen']. La primera edición de las *Gesammelte Werke* es en cuatro volúmenes, los seleccionados por Ortega, y procede de 1954-1956, también en la Deutsche Verlag Anstalt. La siguiente edición, de 1978, la que lleva la nota incluye dos tomos más con una selección de los escritos políticos y *Qué es filosofía* (tomo V) y *El hombre y la gente* (tomo VI). En las cartas de Hellene Weyl en ningún momento aparecen referencias a esta edición. Hay que anotar que la editorial, al ampliar la edición de cuatro a seis tomos, respetó el hecho de que Ortega excluyera *Meditaciones* de las *Gesammelte Werke*, a pesar de que ya había salido el libro en alemán en la misma editorial.

más que póstumamente (en 1958). Hay, por tanto, un vaivén en la apreciación de Ortega respecto a su libro: en los años veinte, el texto preferido es *El tema de nuestro tiempo*, en los años treinta vuelve *Meditaciones*, pero en los cuarenta o cincuenta no lo selecciona para las *Gesammelte Werke* en cuatro tomos.

Además, que sepamos, no hay ni un indicio en sus discípulos de que él hubiera jamás hablado de la génesis del libro. De haberlo hecho, habría cambiado la percepción que Julián Marías, Rodríguez Huéscar o el propio Gaos tenían del libro, si tenemos en cuenta los descubrimientos de Fox sobre esa génesis (Fox, 1984). En efecto, desde las investigaciones de este (Fox, 1988*a*; 1988*b*), sabemos de la importancia que en la gestación del libro tiene la disputa con Unamuno sobre la cultura. Sabemos también la importancia que, en esos años de elaboración del libro o de sus partes, tiene la fenomenología. Ni de una cosa ni de la otra hay ni el más mínimo indicio en Gaos; en Marías apenas hay referencias a Unamuno en las notas de su *Comentario*, solo una en la que se dice: "No me parece excesivamente aventurada la conjetura de que el *Sentimiento trágico* fue un estímulo polémico para Ortega, que lo llevó acaso a tener que madurar su incipiente teoría de la razón vital" para enfrentarse al irracionalismo de Unamuno (Marías, 1995: 151), y aunque en su libro *Ortega. Circunstancia y vocación*, hay unas páginas dedicadas a la polémica entre Ortega y Unamuno (Marías, 1973, 1: 167 y ss.), nada se dice sobre el origen concreto de *Meditaciones del Quijote*.

La importancia de los estudios de Fox es haber descubierto que la "Meditación primera" pertenecía a otro proyecto, que no era la compresión o interpretación del *Quijote*, sino una especie de ajuste de cuentas con la novelística de Baroja, que, por otro lado, era un autor cuya obra había leído Ortega prácticamente entera. Sobre ese trasfondo de Fox, los certeros comentarios de Pedro Cerezo sobre el alcance de la polémica con Unamuno (Cerezo, 1984: 88 y ss.) nos llevan a ver el motivo concreto de la fragmentación del manuscrito sobre Baroja en las acusaciones de Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, en el que llama a los jóvenes europeístas "bachilleres carrascos" [más en San Martín (1998: 51)].

De la polémica de Ortega con Unamuno se pueden destacar muchos puntos, que están relacionados. Uno de ellos es el del tema de la cultura. Al ser el punto nuclear de la polémica la salvación de España por la europeización, la discusión ha de enfocar a la cultura que hay que importar en esa europeización. Por eso el concepto de cultura adquiere en *Meditaciones del Quijote* una importancia especial, tanto que, si hubiéramos de catalogar el libro de Ortega en una categoría

filosófica, la de filosofía de la cultura le sería la más adecuada. Otro es lo que supone el cambio de proyecto que es, en última instancia, resultado del debate. Pues bien, sobre las consecuencias que el desconocimiento de la génesis de *Meditaciones* tiene en la interpretación posterior de *Meditaciones*, me van a bastar dos apuntes. El primero está en relación con la estima en la que Gaos tenía este libro y la distinta visión de Gaos y Ortega acerca de *Meditaciones*. Pero aún hay otro punto esclarecedor. En un interesantísimo artículo sobre la filosofía en España, escrito al filo de su llegada a México, comenta las *Meditaciones* de Ortega, de las que señala la diferencia entre, por un lado, el prólogo "Lector…" y la "Meditación preliminar" y, por otro, la "Meditación primera", tanto que sugiere que el lector edite por su cuenta las dos primeras con el nuevo título de "Ensayo de una nueva teoría de la realidad y de la filosofía" (Gaos, 1990: 236). Gaos percibía, así, la profunda diferencia de las dos partes señaladas. Pues bien, respecto a este comentario, Marías –que alude a Gaos, primero, en la introducción general pero sin citarlo (Marías, 1995: 20), y, luego, en la nota 1 a la "Meditación primera" (Marías, 1995: 177), aquí sí, citándolo– da por hecha la unidad de la obra, por lo que las partes señaladas "no son separables" (*ib*.), con lo que "Hay que afirmar, pues, la unidad de las *Meditaciones del Quijote*" (Marías, 1995: 178). Los descubrimientos de E. I. Fox mostraron la pertenencia de la "Meditación primera" a otro manuscrito. Gaos, sin conocer la diferente génesis de ambas partes, por un lado el prólogo "Lector..." y la "Meditación preliminar", y, por otro, la "Meditación primera", había previsto su diferencia. Marías, por el contrario, enfatiza una unidad que no existe, por lo menos en algunos conceptos, como el de héroe. La profundización de Pedro Cerezo (Cerezo, 1984), por su parte, nos da la clave para entender las razones del cambio de proyecto.

El segundo apunte al que me quería referir y que he anunciado es el tratamiento que Marías da al tema de la cultura. Ya hemos dicho que desde la polémica con Unamuno, el libro se muestra como una filosofía de la cultura. Pues bien, este punto pasa desapercibido para Marías. Y aunque volveré sobre ello al final, quiero subrayar ahora que los lugares del prólogo en los que Ortega da una definición formal de cultura –al decir que "El acto específicamente cultural es el acto creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 756)– no merecen ningún cometario por parte de Marías que se refiera a la definición de cultura. En la nota 41 se alude a la cuestión de la ejecutividad y a la semejanza con la teoría del instrumento

de Heidegger (Marías, 1995: 70); en la 42, que se acerca algo, comenta la teoría del método filosófico de Ortega, no dándose cuenta de que ahí se describe lo real, no la filosofía. Luego, habla de la "acción intelectual" que tengo que ejecutar para hacerme cargo de las cosas y que me aparta "de eso que pretendo conocer", y ahí entre guiones pone: "–idea, concepto, cultura en suma–" (Marías, 1995: 70 y ss.). Sin embargo, nada se dice de que cultura es precisamente el logos extraído de lo inmediato, que es lo relevante en este texto, porque el logos es el concepto, el sentido y, en definitiva, la perspectiva en que abordaremos siempre lo inmediato. Marías no ha percibido la inmensa problemática que ahí se encierra respecto a una filosofía de la cultura.

Gaos, por su parte, considera el libro en la esfera neokantiana. Primero dice, comparando a Ortega con Heidegger: "Kantiano [es] también el origen de la filosofía de las *Meditaciones*" (Gaos, 1990*c*, X: 240), y un poco más adelante: "Los principales filosofemas de Ortega son oriundos del idealismo de sus maestros neokantianos, y de su reacción antiidealista, «raciovitalista», a él, oriunda, a su vez y además, de Nietzsche, de la biología, de su propio sentido de la vida" (Gaos, 1990*c*, X: 241). Como se ve, no hay alusión alguna ni a Unamuno ni a la fenomenología, que es la que determina el nuevo sentido de cultura que aparece en la "Meditación preliminar". Si a todo esto añadimos la clara desafección de Ortega por el libro, nos daremos cuenta de su problematicidad. Y, sin embargo, el libro, que tardó varios años en agotar su primera edición, está ahí, creciendo en valor en la historia de la filosofía.

## §3. El doble concepto de cultura: la cultura con "k"

Después de estos preámbulos, necesarios para hacer ver las raíces de la problematicidad y flancos para la interpretación que el libro ofrece, voy a explicar la razón que tengo para afirmar que es un libro de encrucijada, razón por la cual el libro tiene algún problema de base, que terminaría por aparecer, y que muy bien podría ser la razón de que Ortega prefiriese no incluirlo en la selección de sus obras para la edición alemana.

"Encrucijada" significa cruce de caminos. En *Meditaciones del Quijote* se cruzan varias corrientes o influencias. Las principales, independientemente de lo que dijera Gaos, me parece que son las procedentes del neokantismo y de la fenome-

nología, pero lo hacen de una manera que la determinación del concepto fundamental de *Meditaciones*, que no es otro que el concepto de cultura, provendrá de ambas corrientes, sin mezclarse, por lo que ambas seguirán vivas en Ortega, lo que dará a su pensamiento una tensión justo en ese concepto, que antes o después terminará por hacerlo explotar en su obra, hasta prácticamente eliminarlo, lo que ocurre cuando Ortega, después de las lecciones *En torno a Galileo*, lo sustituye por las creencias y los usos. La inestabilidad no es difícil de percibir en *El tema de nuestro tiempo*, un texto que en muchas de sus afirmaciones ha envejecido mal, precisamente por la ambigüedad del concepto de cultura en él manejado[8]. Lo mismo ocurre en *La rebelión de las masas*, donde la cultura se plantea en dos ejes, como contraposición bárbaro/civilizado, y como contraposición naturaleza/cultura, que pueden resultar entre sí incompatibles, porque, desde el eje naturaleza/cultura, el bárbaro es culto, mientras que, en el eje bárbaro/civilizado, no es culto.

Mi tesis es que el concepto de cultura de *Meditaciones del Quijote* participa de los dos paradigmas de interpretación que se cruzan en el libro, que, siendo paradigmas contrarios, generan una tensión que Ortega no resuelve, de manera que arrastra esa problemática hasta incluso "Misión de la Universidad", donde aparece de nuevo la diferencia, aunque en este sin consecuencias en la redacción, como la tiene en *Meditaciones*.

De este doble concepto de cultura depende también el concepto de héroe, que es uno en la "Meditación primera", la más antigua, y otro en la "Meditación preliminar". En aquella el héroe es Don Quijote, que es precisamente el modelo de héroe frustrado y tragicómico, coherente con la noción kantiana de voluntad pura, de una voluntad que es real pero que, por ser pura, no tiene objeto. Por el contrario, en la "Meditación preliminar", el héroe es el creador de cultura, el que no se conforma con vivir de acuerdo a los moldes que se nos ofrecen porque quiere ser él mismo.

Para ver los dos conceptos de cultura presentes en *Meditaciones* debemos partir del origen de *Meditaciones* desde el debate con Unamuno sobre la europeización de España, que ponía sobre el tapete el concepto de cultura que Europa había convertido en una cuestión de Estado. El neokantismo toma la cultura, que lla-

[8] *Cf.* San Martín (2013).

ma *Kultur*, como los tres grandes sistemas que se generan fundamentalmente en Europa, el sistema de la ciencia, el de la moral y el del arte, constituyendo estos tres conjuntos su sentido principal. La europeización consiste en la importación de esa *Kultur*, que no es otra cosa que la modernización, la incorporación de la ciencia, con lo que ello conlleva de ilustración, en un país sumamente retrasado por el dominio de organizaciones religiosas, que convertían una política cultural en difícil, si no en inviable. Una remoralización desde un sistema moral que debía cambiar la sociedad, permitiendo también una política inspirada por la moral. Y en tercer lugar, el conjunto de productos artísticos, el arte, aunque Ortega siempre tuvo claro, primero, que, en cuestiones de arte, la razón no está tan segura, más bien no existen progresos. Segundo, que en ese terreno España no tenía nada que importar de Europa, más bien llevaba mucho tiempo enseñando a Europa. En todo caso la cultura es ante todo *Kultur*, los sistemas superiores de cultura, la alta cultura.

Así pues, en la polémica con Unamuno cultura es ante todo cultura superior, los sistemas de ciencia, moral y arte propios de Europa. Eso entraña una consecuencia de la que Ortega era consciente, porque sobre ello se había pronunciado en un artículo que pertenece al grueso de la polémica con un Unamuno que apostaba por un iberismo africanista, una teoría según la cual el euskera era un residuo del antiguo idioma que hablaban en la Península los primeros habitantes de que tenemos noticia, los iberos, procedentes de África, mientras que Ortega pensaba que todo lo que nos acercara a África nos alejaba de Europa y, por tanto, de nuestra plenitud. Esta teoría se basaba en una concepción sobre la filosofía de la historia que trasparece en los artículos sobre el clasicismo de la época de la polémica.

Los artículos que pertenecen al grueso de la polémica son "Sobre los estudios clásicos" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 116-119) y "Teoría del clasicismo", este con dos entregas (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 120-126), en ellos se habla de una "filosofía de la cultura", por eso lo que subyace tras el nuevo proyecto de *Meditaciones* es la pregunta qué es la cultura. Para exponer la filosofía de la historia con la que trabaja, usa Ortega un relato mítico, según el cual Europa solo es tal fecundada por el amor de Siringa, de acuerdo con una frase que no puede menos que recordarnos otra del terrible apartado 12 de *Meditaciones*, que creo que es el que le pesó a Ortega como una losa para preferir no seleccionar su libro para la edición alemana. Antes del amor por Siringa y de que sea fecundado por la muerte de esta, Pan era "una bestia melancólica" (Ortega y Gasset, 2004-2010,

I: 116), y en Pan ve Ortega: "un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia", de manera que "se hizo hombre en Grecia la blanca bestia". "Sin la disciplina helénica solo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 117). Y para que no quede duda, aclara: "Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas; en suma, vibraciones humanas" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 117).

Por tanto, según el relato mítico, cuyo sentido Ortega hace suyo, antes de Grecia no hay seres humanos, sino prehumanos. De ahí el peligro de la "desviación africanista" de Unamuno, porque nos llevaba a un estadio prehumano. Cultura es, pues, la cultura superior (= vibraciones científicas y vibraciones éticas), pero solo somos humanos plenos por esta cultura.

## §4. La cultura en *Meditaciones del Quijote*

Unamuno es plenamente consciente de la limitación de ese concepto cuando desafía a los europeizantes a importar la *Kultur*, o mejor a "traducir" la *Kultur*, porque cegarán las fuentes del sentido de la vida. En el desafío llama a los europeizantes "bachilleres Carrascos", dicho, sin lugar a dudas, con todo el afán de ofenderlos. Sansón Carrasco es el barbero del pueblo de Alonso Quijano encargado de hacer regresar a su paisano al pueblo, lo que consigue al final, pero a costa de la muerte de Don Quijote. Sansón Carrasco representa la ceguera para cualquier ideal, el sometimiento a la vida vulgar y ordinaria de una aldea. El desafío lleva a Ortega a acelerar la publicación de *Meditaciones*, en las que trabajaba, y que no eran aún tales *Meditaciones del Quijote*, sino sencillamente *Meditaciones*, entre las cuales había una sobre el *Quijote*. Ahora, después del desafío de Unamuno, Ortega convierte el *Quijote* en tema fundamental, pasando de la novelística de Baroja, a la que estaba dirigido el texto que después será la "Meditación primera", "Breve tratado de la novela", a centrarse en el *Quijote*. Nada cambia, sin embargo, más que el añadido de dos parágrafos, uno sobre las novelas ejemplares de Cervantes y otro sobre los géneros literarios.

Con esos pocos añadidos el texto adquiere una función distinta, porque el objetivo, ahora, ya no es tanto mostrar la lucha o agonía de la novela, que así se

titulaba, "La agonía de la novela", como subrayar toda una filosofía de la historia en la que se destacan tres épocas, la de la realidad fundante, cantada o relatada en los mitos; la época de la emergencia de la modernidad con el nuevo sentido, en este caso el científico, de realidad, la que se nos da por los sentidos y que controla la "policía científica". Y por fin, también una época en la que aparece, frente a esa realidad científica, la fuerza de la vida ordinaria, la que compone nuestras posibilidades, y que es el tema de la novela[9]. Don Quijote conecta ambos mundos, el mítico y el ordinario, aunque lo haga como personaje tragicómico[10]. Con eso Ortega se venga de Unamuno, porque Don Quijote aparece como un héroe frustrado y tragicómico; así, frente a Unamuno, para quien Don Quijote es el gran héroe de la modernidad, Ortega expone en su texto el fracaso de ese héroe y, así, deja el hueco a una visión del héroe radicalmente distinta. A mostrar esa nueva heroicidad está dedicado sobre todo el prólogo en el que expone la nueva filosofía, con un nuevo concepto de cultura, que está en sintonía con ese mundo de la vida ordinaria como conjunto de posibilidades en las que vivimos, y que se distancia de los otros dos sentidos de realidad de que trata la "Meditación primera". Pero no es seguro que Ortega tomara plena conciencia de sus dos conceptos de cultura, como cultura superior y como el modo de ver las cosas que se nos da en la sociedad, que coincide con la configuración con que abordamos el mundo y que es el propio tema de la novela, la vida ordinaria, vivida de acuerdo a unas pautas que me son socialmente legadas, y que es el concepto de cultura de las ciencias humanas y sociales.

Pues bien, tomando en consideración la estructura del prólogo "Lector…", la de la "Meditación preliminar" y la de la "Meditación primera", puede no verse la diferencia del concepto de cultura, que es descrito claramente en el prólogo y en los primeros párrafos de la "Meditación preliminar" –el propio de las ciencias humanas, que es el modo de conocer, estimar y actuar en el mundo y que es aprendido en el seno de la sociedad en la que uno vive–, con el concepto neokantiano de cultura. Aquel concepto, presente en el prólogo y en los primeros párrafos de la "Meditación preliminar", aparecerá en Ortega tanto en *Las Atlántidas* como en el magnífico texto en la muerte de Scheler: "Max Scheler. Un embriagado de esencias" (Ortega y Gasset, 2004-2010, V: 216-220).

[9] *Cf.* San Martín (2015).
[10] *Cf.* San Martín (2005*b*).

¿Qué pasa en *Meditaciones*? Que Ortega ha leído en el libro de Schapp *Beiträge zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung* [*Aportaciones a una fenomenología de la percepción*] cómo percibimos las cosas desde una idea que constituye esa cosa en una cosa plena, por más que de ella solo percibamos una parte, o aspecto que es aquello que percibo directamente. Ortega aplicará este esquema, que tiene muchas virtualidades, al modo como se nos dan las cosas. En 1913 lee las *Ideas* de Husserl, y ahí toma conciencia de que el modelo constructivista del neokantismo tiene que ser sustituido por el modelo de la intuición, que nos da las cosas directamente. Pero ese modo de dársenos las cosas es en una idea, concepto o sentido, *logos*, que me viene del modo en que la cultura organiza el mundo.

Y ahí toma nota de que la cultura es el resultado de un acto creador que saca el sentido pleno de las cosas en el que en adelante veré esas cosas. Aquí se anuncia toda una nueva filosofía de la cultura, que, de ser la cultura superior, se convierte en la vuelta táctica que hay que dar para apropiarnos de la vida espontánea y asegurarla. Es decir, esta vida espontánea es insegura, no parece que solo en el nivel inmediato y espontáneo se nos pueda garantizar la supervivencia, por eso necesita someterse a las ideas y conceptos, que permiten acciones ordenadas de cara a la subsistencia. Así, lo que hago con un martillo es vida espontánea, movimiento corporal, golpeo con las manos en movimiento. Pero el martillo encauza esos movimientos en un orden de cara a las necesidades vitales en cuya resolución se encaje el martillo. El martillo es cultura, la vuelta táctica que tengo que dar para encauzar mi fuerza, la vida espontánea, de cara a asegurar mi subsistencia. El martillo, tomado en sí mismo, es abstracto, por eso, si globalmente me quedo en la cultura, al margen de la vida espontánea, me quedo en algo abstracto, porque solo es concreta mi vida individual.

La cultura es, por tanto, el sistema de ideas, conceptos, perspectivas globales en que vemos o interpretamos el mundo, incluidas ahí las valoraciones con que lo apreciamos. De todo esto se habla, de una u otra manera, con más o menos claridad, en el prólogo "Lector…" hasta el que yo considero parágrafo 5 (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 753-757)[11], y en la "Meditación preliminar" hasta el apartado número 5. En ambas partes se pasa, de un análisis general de la filoso-

[11] El prólogo está dividido en parágrafos indicados por un espaciado doble. Hay alguno muy pequeño que no merece la pena considerar. Así llego al 5.º, que menciono en el texto y que empieza con "Al lado de gloriosos asuntos...".

fía, de la teoría del conocimiento o de la filosofía de la cultura, a la circunstancia española; para ello se vuelve a la filosofía de la historia apuntada en los artículos mencionados en torno al debate con Unamuno y a la antropología de carácter evolucionista que subyace a las afirmaciones que he adelantado sobre la relación de Europa y Grecia con la creación del hombre pleno. Parece que Ortega no cambiaría estas ideas hasta, al menos, la época de *Las Atlántidas*. Esa circunstancia española va a estar marcada por la contraposición entre el germanismo y el mediterranismo, que empieza a tratar en ese momento de *Meditaciones*.

En efecto, Ortega inicia, con el tema del germanismo y mediterranismo, un tema muy nuclear de *Meditaciones*, pero no ha revisado su teoría previa de la cultura desde la nueva, pues si el mundo no es alma ni materia, sino perspectiva, como se dice en el prólogo, eso debería valer para todos los humanos, incluidos, por supuesto, los prehelénicos y no europeos. Pero Ortega no ajusta el concepto anterior de cultura al nuevo. Más aún, no lo va a ajustar nunca, y solo desde ese desajuste se entiende *El tema de nuestro tiempo* (San Martín, 2013), o el hecho de que aún perdure en *La rebelión de las masas* el eje que he mencionado de bárbaros/civilizados, aunque exista también el otro eje: la oposición naturaleza/cultura.

Del mediterranismo y germanismo ya venía hablando hacía algunos años, aunque tampoco son temas que vayan a tener gran recorrido posterior, por lo que no es algo recurrente en Ortega, pues quizás solo dura hasta *España invertebrada*[12]. De hecho, el fracaso de la guerra le hace ver que tal vez el germanismo, tal como había creído, no fuera un éxito rotundo. Más aún, llegará un momento en el que sospechará que los países más extrovertidos, como España, tendrán ventajas en el futuro frente a los más introvertidos, como Alemania, una profecía que por otro lado tampoco parece haberse cumplido, aunque nada tengan que ver en ello las razones que esgrime Ortega[13].

[12] Porque ahí atribuirá parte de los males de España a la escasa influencia gótica o a que esa influencia era ya de unos godos romanizados. Sin embargo, pronto esa génesis de los males se hará problemática, porque a los pocos años los males de España no son solo suyos sino de Europa, con lo que el argumento de la peculiaridad de España se derrumba. Esta nueva situación da paso a *La rebelión de las masas*.

[13] En la filosofía de Ortega la superioridad científica de Alemania le garantiza la dirigencia, pero la guerra muestra el fracaso de esa Modernidad, tal como había previsto Unamuno. En consecuencia, Ortega vaticinará que Europa se ha convertido en problema. La Segunda Guerra Mundial será la

Pues bien, la filosofía de la historia, que subyacía tras el texto que he citado, es también la que subyace en el mediterranismo y germanismo, porque la filosofía alemana, que es el corazón del germanismo, es la que mejor cumple las exigencias de la filosofía griega. Entonces, tener parte en el germanismo es tener parte en esa plenitud humana, que se alumbró en Grecia y que el mediterranismo –independientemente de alguna ventaja que pudiera tener– debilita.

Y aquí viene otra vez, sin citarlo, el rechazo de Unamuno, pues asumir como nuestra la herencia africana, como proponía Unamuno, era un retroceso a épocas prehumanas. Y esto es lo que se vislumbra en ese terrible apartado 12, en el que vuelve a aparecer el modelo del artículo de 1907 en el que Ortega reivindica la importancia de Grecia. Ahora se parte de que los españoles participamos del mediterranismo y el germanismo, pero Ortega sigue dando su preferencia y la plenitud humana al germanismo.

Para evaluar el desfase del comentario de Marías a *Meditaciones del Quijote*, por no tener en cuenta o desconocer su intertextualidad, hay que subrayar que este es el único sitio en el que Marías toma nota de la idea de cultura de Ortega, que es claramente la de cultura como cultura superior, como se ve en la nota 86 de su edición (Ortega y Gasset, 1995: 159), que, al hacer de la cultura el comentario, la interpretación (como se dice en ese mismo apartado: "La cultura –arte o ciencia o política–" [Ortega y Gasset, 2004-2010 I: 788] pone la cultura no en el modo como vemos siempre los humanos nuestro mundo, sino en la meditación del sabio, los temblores del poeta o en la voluntad del héroe político, como si las personas ordinarias, que no son sabios, ni artistas ni políticos, no tuvieran cultura. Marías no ha percibido la problemática de la doble vertiente del concepto de cultura en Ortega. Por eso no le extrañan las terribles frases de ese apartado con

mejor prueba del fracaso de Alemania. A pesar de todo, esta resurge y triunfa, pero no por su filosofía, sino por la disciplina funcionarial, que podría constituir lo esencial de lo que Ortega, en su momento, llamaría la segunda Alemania, por otro lado, absolutamente denostada por él. Después no hay que despreciar que Estados Unidos se vuelca en Alemania para contrarrestar toda tentación revolucionaria procomunista, inundándola literalmente con fondos para la reconstrucción. Por el contrario, a la España de Franco, que como vencedora de la guerra había impuesto un anticomunismo sin contemplaciones, asesinando o expulsando al exilio a cuantos pudieran haber mostrado alguna relación con la izquierda, la mantienen en la dictadura, por lo que hubo que rehacer la economía española, primero, con las divisas de los emigrantes y, segundo, con las olas de turistas, es decir, con trabajo de servicios.

las que Ortega rechaza el retroceso que se daría si no reconocemos que nuestra herencia también es germánica y no solo africana.

Recuérdese, y con esto termino, qué decía en 1907: lo prehelénico está en el nivel de la bestia, es decir, no es humano, sino solo "una posibilidad más hacia lo humano" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 117), por tanto, solo posibilidad de humanidad. Ahora, en *Meditaciones* ("Meditación preliminar", ap. 12), si olvidamos la herencia germánica, padeceríamos "un destino equívoco" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 787), que especifica claramente dando contenido a aquella "bestia": el destino equívoco es porque: "Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en este –en los ojos, en los labios asiáticos o africanos– yace como solo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía"; y para ratificar el sentido preciso que para él tiene el prehumano, la bestia de que hablaba en 1907, da un paso ulterior: "Hay en mí una sustancial, cósmica aspiración a levantarme de la fiera como de un lecho sangriento" (*ib*.). La bestia infrahumana ahora vive en un lecho sangriento. Está clara la visión que Ortega tiene en esta época de la historia de la humanidad. Como había dicho en 1907: "el hombre nació en Grecia" (Ortega y Gasset, 2004-2010, I: 117). El germanismo es heredero de aquel hombre de cultura, nosotros llevamos dentro el germanismo, de ahí que ser hombre pleno es apuntarse al germanismo. Y todo viene de considerar la cultura como cultura superior y no como el modo en que percibimos las cosas, el mundo, de modo anterior a la ciencia o a la reflexión del sabio, y que es el concepto de cultura de las ciencias sociales. En raro equilibrio, en los primeros párrafos del prólogo y de la "Meditación preliminar", Ortega se apuntará a este concepto; más tarde ese mismo concepto se hará visible en *Las Atlántidas* y en el artículo sobre Scheler, donde se nos dice que en la fenomenología se puso el sentido en todas las cosas. De ese modo se hace eficaz el concepto fenomenológico de cultura que había aflorado en los primeros párrafos del prólogo y de la "Meditación preliminar", y que en *La rebelión de las masas* aparece en el eje naturaleza/cultura, porque gracias a la cultura se hace viable la vida humana, no la vida humana europea greco-germánica, sino toda vida humana.

Es muy posible que en *Meditaciones* haya otros elementos inestables, pero creo que este es el fundamental. Más aún, soy de la opinión de que las consecuencias de ese punto, que se manifiestan en el nada fino evolucionismo que subyace en el apartado 12 de la "Meditación preliminar", pudieron llevar a Ortega a no selec-

cionar este libro para la edición alemana. También puede muy bien ser motivo de ello el diverso origen del prólogo "Lector…" y la "Meditación preliminar", por un lado, y por otro la "Primera Meditación", teniendo en cuenta que son textos escritos en periodos en que dominan paradigmas diferentes (1912 y 1914). De ese distinto origen, por lo que puedo saber, no hemos tenido noticias hasta las informaciones de E. I. Fox de 1984. Solo Gaos había notado la profunda diferencia de las dos partes, pero, como hemos visto, su atrevimiento fue neutralizado por las contundentes afirmaciones de Marías. Llama mucho la atención que de este tema tan decisivo, siendo un punto crucial, no se hable en los textos de los que se han dedicado a *Meditaciones*. Sin embargo, no hay que olvidar que el tema que hemos considerado, los dos conceptos de cultura que son propios de los dos paradigmas que están operativos en la "Meditación preliminar", es precisamente lo que convierte el libro en un texto de encrucijada.

## Referencias bibliográficas

Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega.* Barcelona: Ariel.

Ferrater Mora, J. (1956). *Ortega y Gasset, an Outline of his Philosophy*. New Haven, Connecticut: Bowes & Bowes [En español, J. Ferrater Mora (1958), *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral. Ahora, una selección, en J. Ferrater Mora (1967), *Obras selectas* (vol. I). Madrid: Revista de Occidente. Cito por esta edición].

Gaos, J. (1990*a*). La filosofía en España. En J. Gaos, *Obras completas* (vol. VI, 235-242). México: UNAM.

Gaos, J. (1990*b*). Los dos Ortegas. En J. Gaos, *Obras completas* (vol. IX, 129-140). México: UNAM.

Gaos, J. (1990*c*). Ortega y Heidegger. En J. Gaos, *Obras completas* (vol. X, 231-270). México: UNAM.

Gaos, J. (2013). La profecía de Ortega. En J. Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset, Introducción y edición de J. Lasaga*. Madrid: Biblioteca Nueva, 57-126.

Fox, E. I. (1984). Revelaciones textuales sobre las Meditaciones de Ortega. *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas* (455), 4.

Fox, E. I. (1988*a*). Introducción a Ortega. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (la manera española de ver las cosas).* Madrid: Castalia.

Fox, E. I. (1988*b*). Nota previa. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (la manera española de ver las cosas)*. Madrid: Castalia, 47-48.

Marías, J. (1973). *Ortega. Circunstancia y vocación.* Madrid: Revista de Occidente.

Marías, J. (1995). Edición y comentarios. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (3.ª ed.). Madrid: Cátedra.

Märtens, G. (2008). *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl.* Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset.

Mc Cadden, C. (2003). El afán de absoluta objetividad de Leibniz y Rousseau. Las tesis doctorales, de Joaquín Xirau (1895-1946). *Estudios. Filosofía-Historia-Letras* (67), 125-131.

Mora, A. (2005). Phänomenologie im Exil I, oder Die Schule von Barcelona. En J. San Martín, *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 288-290.

Ortega y Gasset, J. (1995). *Meditaciones del Quijote* (3.ª ed.). Madrid: Cátedra.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas.* Madrid: Editorial Taurus/ Fundación Ortega y Gasset.

San Martín, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.

San Martín, J. (2000). La ética de Ortega: nuevas perspectivas. *Revista de Estudios Orteguianos* (1), 151-158.

San Martín, J. (2005*a*). *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

San Martín, J. (2005*b*). Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote. En F. Llano y A. Castro, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 193-232.

San Martín, J. (2013). La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo. En J. Zamora Bonilla, *Guía Comares de Ortega y Gasset* (págs. 47-67). Granada: Comares.

San Martín, J. (en prensa). Il Chisciotte come un trattato sulla realtà. A partire dalle Meditazioni del Chisciotte. En G. Cacciatore, *Sulle Meditazioni del Chisciotte.* Nápoles: Universidad de Nápoles.

Sánchez Carazo, J. I. (1996). *Joaquim Xirau: una filosofía de ultimidades.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.