

**EL LUGAR DE LA PALABRA:  
EL ESTILO FILOSÓFICO DE ORTEGA ENTRE MEDITACIÓN Y ENSAYO**

**THE SPACE OF THE WORLD: ORTEGA'S PHILOSOPHICAL STYLE  
BETWEEN MEDITATION AND ESSAY**

**Giuseppe Cacciatore**

Univesità degli Studi di Napoli Federico II, Italia  
[giuseppe.cacciatore@unina.it](mailto:giuseppe.cacciatore@unina.it)

**Resumen:** Se trata de un intento de exponer el significado que la "meditación" tiene en Ortega. Para ello se parte del sentido de la palabra, no sólo en su primer libro *Meditaciones del Quijote*, sino a lo largo de su obra, pues la meditación como estilo filosófico recorre toda la obra de Ortega, lo que se ve ya en las veces en que encabeza trabajos orteguiano. Por otro lado, en la meditación nos cruzamos con temas nucleares de la filosofía de Ortega, tales como la relación de la teoría con la praxis; la relación hombre/animal; incluso el posicionamiento de Ortega en el campo de la historia de la filosofía al hacer depender la teoría de la circunstancia y acción. Al final se explora en qué medida esa meditación se expresa en el estilo del ensayo.

**Abstract:** The author starts from the sense of the word "meditation" not only in Ortega's first book *Meditations on Quixote*, but throughout his work, for meditation as philosophical style runs throughout Ortega's work along his life, what already can be seen in the times Ortega headed his texts by this word. Furthermore, in meditation we encounter nuclear issues of Ortega's philosophy, such as the relationships of theory and praxis and human being and animal; Ortega's positioning even in the field of history of philosophy by making the theory depending on the circumstances and action. In the end it explores the extent that meditation is expressed in the style of the essays.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset | Meditación | Teoría/Práctica | Ensayo

**Key Words:** Ortega y Gasset | Meditation | Theory/Practice | Essay

La gama de significados relacionados con la palabra *Meditación* es amplia y diversificada y cada uno de ellos puede hallarse en el empleo que de ella hace Ortega. Si se abre el cuarto capítulo del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Benveniste —que está dedicado a la raíz *med* y a la noción de *medida*— se puede observar que el término se halla en el griego *médomai* que indica meditar, pero también reflexionar e inventar. En el paso al latín *meditor*, a la

meditación y a la reflexión, se añade el acto de la ejercitación<sup>1</sup>. No se trata tan solo del nexo que la antigua sabiduría griega y latina establecían entre la consideración y el pensamiento (y, al respecto, no puede quedar desatendido el significado acentuadamente filosófico que cobra la derivación del griego *mélei*, cuidar), sino también del significado, testificado por Cicerón, relacionado con el ejercicio, tanto en clave retórica como en clave pedagógica<sup>2</sup>. Tampoco puede quedar desatendido un ulterior significado de meditación que se halla en la tradición filosófica y teológica del misticismo —arraigada precisamente en la cultura española— en la que la ascesis mística se articula en los tres niveles de la *cogitatio*, de la *meditatio* y de la *contemplatio* (que en este contexto representa el acto en el que el alma se ensimisma)<sup>3</sup>. Como acabo de decir, estos usos y significados son ciertamente coherentes con el uso poliforme y polifónico que de ellos hace Ortega en su obra. Por otra parte, no son pocos los ensayos orteguianos que llevan la palabra “meditación” en el título: *Meditaciones del Quijote*; *Meditación de la técnica*; *Meditación del pueblo joven*; *De Europa meditatio quaedam*; *Meditación de las danzarinas*; *Meditación de Don Juan*; *Meditación del marco*, etc., lo que confirma que se trata de un esquema que no solo es formal, sino, según veremos, filosóficamente sustancial.

Tal como ha afirmado con razón un maestro de los estudios orteguianos, Pedro Cerezo Galán, al reflexionar precisamente acerca de las *Meditaciones del Quijote*, si no hay estilo en el pensamiento, no puede haber ningún pensamiento original. «El estilo es la forma generatriz de un campo de experiencias y, por tanto, de ensayar [he aquí otra palabra clave del estilo de pensamiento orteguiano] y experimentar el mundo. *Meditaciones* significa, antes que un programa, la invención de un estilo, y, en consecuencia, el inicio de un nuevo camino de pensamiento»<sup>4</sup>. En un ensayo reciente, Cerezo subraya que las *Meditaciones* representan la conquista de un estilo mental nuevo que supera definitivamente el conflicto entre el ideal objetivo de la verdad y el poder de la imagen. “A la altura de 1914, esta tensión se estabiliza en el régimen fecundo entre el mundo de las impresiones y el poder configurador del concepto, dando lugar a su teo-

<sup>1</sup> *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París: Les Editions de Minuit, 1969.

<sup>2</sup> Cfr. las voces *Meditatio* y *Meditor* en el *Totius Latinitatis Lexicon*, Prato: ed. de E. Forcellino, Giachetti, 1844.

<sup>3</sup> Cfr. N. Abbagnano, voz *Misticismo*, en *Dizionario di filosofia*, tercera edición revisada y aumentada, ed. de G. Fornero, Turín: Utet, 2001.

<sup>4</sup> Cfr. P. Cerezo Galán, “*Meditaciones del Quijote* o el estilo del héroe”, en Id., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 73.

ría de la verdad como *alétheia* o revelación del sentido inmanente en la misma carne de la imagen”<sup>5</sup>.

De esta forma, el estilo orteguiano se manifiesta no solo en el nivel de un ejercicio expositivo o didascálico, sino sobre todo en el de la conquista de una progresiva conciencia de sí mismo, de una autoconciencia, tras la cual se trasluce “un nuevo concepto y método de la filosofía”<sup>6</sup>. Y es así que, aun queriendo remitir, según la perspectiva de San Martín, el estilo de pensamiento de Ortega, escritor de las *Meditaciones*, a las diversas secciones de las *Ideen* de Husserl, ello no puede sino realizarse en el marco de un progresivo y consciente programa filosófico de definición y de construcción de una *teoría filosófica de la cultura*. El estilo de pensamiento que se deriva de la fenomenología husserliana, su aplicación, en las *Meditaciones*, en función de la determinación del dualismo entre latente y patente, virtual y real, se traduce en un primer esbozo de teoría de la cultura. En suma, la pregunta fundamental que el lector agudo de las *Meditaciones* no puede dejar desatendida es la relación «entre la dualidad que las *Meditaciones del Quijote* ponen al descubierto, a saber, la dualidad entre impresión/interpretación, Roma/Grecia, cultura mediterránea/cultura germánica, etc., y la que ha expuesto como propia de la fenomenología, la dualidad entre ejecutivo/virtual, realizado/no realizado, presencia mediada/presencia inmediata»<sup>7</sup>.

Pues solo situándose en un semejante nivel de reflexión teórica podía realizarse la génesis —según ha escrito muy eficazmente Julián Marías— “de una vocación filosófica creadora”<sup>8</sup>, si bien no independientemente de las grandes corrientes filosóficas europeas del tiempo y especialmente de la alemana. A más de esto, la capacidad de crear pensamientos filosóficos originales habría llevado la palabra de Ortega hacia un estilo, el cervantino, caracterizado, ya desde el título de la gran novela, por el ingenio<sup>9</sup>, por la facultad de hallar (*invenire*) lugares e imágenes. Se trataba, según observa Marías, de un estilo que

<sup>5</sup> Cfr. P. Cerezo Galán, “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”, en *Ortega y Gasset*, Guía Comares, ed. de J. Zamora Bonilla, Granada: Comares, 2013, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>7</sup> Cfr. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 69. Acerca de la presencia de la fenomenología en las *Meditaciones* cfr. *Id.*, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, pp. 86 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. J. Marías, “Prólogo” a la tercera edición (1984) de J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2012<sup>9</sup>, p. 10.

<sup>9</sup> Me tomo el atrevimiento de remitir a G. Cacciatore, “Formas y figuras del ingenio en Cervantes y Vico”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, n. 37, 2007, pp. 57-70.

ciertamente se inscribe en un género filosófico (la *meditatio*), pero cuya cercanía con el tema quijotesco debía crear no pocos efectos de desorientación. Y sin embargo, se equivocaría quien buscara la filosofía en las *Meditaciones* independientemente de las páginas y de las partes literarias, como si fuera posible separar arbitrariamente la meditación orteguiana acerca de la teoría del conocimiento y de la realidad de su contexto literario. “Porque *todo el libro* es filosófico, y buscar la filosofía *en él* es perder su mayor y mejor parte; sobre todo perder su *forma* original y propia, su manera peculiarísima de *estar* en ese libro”<sup>10</sup>. Entonces, es posible afirmar que el contenido las *Meditaciones* no se agota en la interpretación del *Quijote*, ni en un primer aproximamiento fenomenológico a la idea de vida, o a la idea de profundidad, así como tampoco las *Meditaciones* son un ensayo acerca de la cultura mediterránea ni mucho menos una reflexión acerca de los géneros literarios o de la novela. Son todo esto conjuntamente y el verdadero denominador común reside, una vez más, en la unidad del estilo de pensamiento con la forma antisistemática que queda confiada —según observa acertadamente el editor italiano de las *Meditaciones*, Otello Lottini — al ensayo, al artículo, a la intervención breve. “Desde esta perspectiva, [Ortega] elabora una estrategia lingüística que confiere a su escritura una tensión intelectual diferida, con articulaciones discretas y tensiones metafóricas, que se dejan explorar como un campo abierto de posibilidades y de sentido”<sup>11</sup>. Se trata ni más ni menos que de la premisa programática que Ortega confía a las famosas líneas introductorias del libro:

Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos [...] sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes—; todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias<sup>12</sup> españolas. Estos Ensayos son para el autor —como la cátedra, el periódico o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto [...]. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le lla-

<sup>10</sup> Cfr. J. Marías, “El primer libro de Ortega”, “Introducción” a la ya citada ed. de las *Meditaciones*, p. 20.

<sup>11</sup> Cfr. O. Lottini, “Introduzione” a Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, Nápoles: Guida, 1986, p. 5.

<sup>12</sup> Observa oportunamente Marías en el espléndido y puntual comentario de su edición de las *Meditaciones* que en este pasaje se manifiesta la primera determinación de la *circunstancialidad* orteguiana. “Desde muy pronto tuvo clara conciencia de lo que, con cierta solemnidad, había de expresar en 1932, en el prólogo a la primera edición de sus *Obras*: “Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial” (*O C*, vol. VI, p. 349)».

maría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector de unos ensayos de amor intelectual<sup>13</sup>.

El párrafo seis de la *Meditación preliminar* está dedicado, como es notorio, a la cultura mediterránea; y el esfuerzo analítico y teórico de Ortega, que apunta a determinar la diferencia entre la cultura latina y la germánica, se basa significativamente en el concepto de meditación. De suerte que no sorprende que el inicio del párrafo contenga una especie de *Meditatio in nuce* (parafraseando el título famoso de un ensayo de Croce). Veamos cómo se desenvuelve, de metáfora en metáfora, el razonamiento de Ortega. “La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y non sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atentos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas”<sup>14</sup>. Es precisamente en el acto de meditar donde se genera esa tensión, ese esfuerzo “doloroso e integral” que ayuda al ánimo a sostenerse. A través de la marcha de la meditación logramos orientarnos en la maraña de los pensamientos, logramos separar y distinguir los conceptos, lanzar la mirada (la pupila) a cada pliegue de lo real. “Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles”<sup>15</sup>. La metáfora marítima es una de las más usadas por Ortega —piénsese, por poner un ejemplo, en la del naufragio<sup>16</sup>— y así es que también en esta página acude a la imagen de quien es acometido por un “intelectual mareo” cuando se da cuenta de que no puede contar con la gúmena de salvamento del esfuerzo meditativo. De esta manera, la meditación viene a caracterizar la diferencia entre la sensualidad mediterránea y el conceptualismo germánico, entre el impresionismo de las cosas y la claridad y la distinción de las ideas<sup>17</sup>. “El Mediterráneo es una ardiente y perpetua justificación de la sensua-

<sup>13</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en Id., *Obras Completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2005, p. 747.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 773.

<sup>15</sup> *Ibíd.* Sobre este aspecto cfr. las páginas de Ortega acerca de “Verdad y perspectiva”, en Id., *Obras completas*, tomo II, Taurus, Madrid, pp. 159-164. Una de las fuentes de Ortega es Platón, quien habla de los *filotheámones*, los amigos del mirar (*Symp.* 201e). Sobre la mirada y la fenomenología de la mirada, cfr. el cap. VI de *El hombre y la gente*.

<sup>16</sup> Me tomo el atrevimiento de remitir a mi ensayo “La ‘zattera della cultura’. Filosofia della crisi in Ortega y Gasset”, en Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bolonia, pp. 47 y ss.

<sup>17</sup> “Lo que hay que hacer es corregir lo excesivo del predominio impresionista, *integrándolo* con el concepto. No olvidemos que la *posesión* sólo se consigue con él: la de las cosas y la de nosotros mismos” (así Marías, nota 93 del comentario a *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 166).

lidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos. La misma distancia que hallamos entre un pensador mediterráneo y un pensador germánico volvemos a encontrarla si comparamos una retina mediterránea con una retina germánica. Pero esta vez la comparación decide en favor nuestro. Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro<sup>18</sup>. Sin embargo, meditación e impresión, esencia y presencia, superficie y profundidad<sup>19</sup> pueden, o mejor dicho, deben marchar juntas hacia el objetivo del reconocimiento, de la convivencia entre dos tipologías de lo humano: entre el ver en superficie del sensual y el pensar en profundidad del meditativo<sup>20</sup>. “¿Qué es meditar comparado al ver? Apenas herida la retina por la saeta forastera, acude allí nuestra íntima, personal energía, y detiene la irrupción. La impresión es filiada, sometida a civilidad, *pensada* —y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad<sup>21</sup>. Ortega, entonces, no niega la función del concepto, que no es la de reemplazar la intuición, lo que el filósofo define “impresión real”, sino la de fungir como instrumento de esquematización y de determinación de los límites de la cosa<sup>22</sup>.

Una vez que han sido aclarados los límites y las funciones del pensamiento y del concepto —que nunca podrá darnos la “carne del universo”— Ortega, a fin de arrojar luz sobre el sentido, vuelve a delimitar el significado de la meditación y del meditar. Y para ello retoma el tema de la luz, de la “claridad”, o mejor

<sup>18</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, cit., pp. 778-789. “Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas” (ibíd.).

<sup>19</sup> Más adelante escribe Ortega: “Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación” (cfr. ibíd., p. 787).

<sup>20</sup> Marías remite acertadamente la dialéctica orteguiana entre *claridad* y *profundidad* a la distinción que Husserl propone, en “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”, entre *Tiefsinn* y *Klarheit*, si bien subrayando la distancia entre la forma en que Ortega considera la relación entre la razón vital y las cosas y el proyecto fenomenológico de reducir lo real a su carácter de objeto (cfr. nota 83 del comentario a *Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 157-158). Sobre la idea de que la reflexión comportaría una objetivación que a su vez sería una pérdida del “intraser” del acto, es decir de su ejecutividad, mucho ha escrito San Martín. Véase, al menos, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 81-82: “No creo que al margen de la influencia heideggeriana, a nadie se le ocurriría decir que en la fenomenología el dolor de muelas que me duele pasa a convertirse en una percepción espectral objetivante de un dolor de muelas”. San Martín cita el famoso pasaje de *Prólogo para alemanes* (se podría decir que “el dolor de muelas” recorre toda la obra de Ortega) y concluye: “detrás está una radical tergiversación de lo que representa la reflexión [...] Aquí se ve hasta qué punto el lenguaje de Ortega es impreciso, porque «acto» es exactamente el equivalente de nóesis, es decir, lo que es la vida activa, la vida que se vive en un conjunto de actos, de nóesis, pero no de actos cognitivos teóricos, sino sencillamente de actos del tipo que sean. Que Husserl les llame «nóesis» no alude más que al hecho de que pertenecen al género del *darse cuenta*, de tener algún tipo de presencia a sí mismos, porque de lo contrario no sabríamos nunca de ellos”.

<sup>21</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, cit., p. 781.

<sup>22</sup> “Muy lejos non sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud” (*Meditaciones*, cit., p. 785).

dicho de sus distintas tipologías: la claridad de las superficies y la claridad de la profundidad, la claridad de la impresión y la claridad de la meditación. Ortega narra y experimenta esta duplicidad constitutiva de la relación del yo con el mundo a partir de su peculiar herencia de la tradición y de la circunstancia: “Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ella se levantan a la vez enérgicas meditaciones”<sup>23</sup>. Retorna aquí —en el lenguaje de una intimidad autobiográfica— el contraste entre el hombre ibérico y el hombre germánico, entre las dos distintas herencias que no dejan de formar parte de la personalidad del filósofo en su integridad que no quiere que lo compriman ni en la una ni en la otra: “No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración»<sup>24</sup>. Al pasar de la experiencia narrativa de la referencia autobiográfica a la reflexión filosófica y meditativa, Ortega aclara inequívocamente de qué forma piensa en la idea de *claridad*, de qué manera esta conquista progresivamente su autonomía respecto del concepto, es decir, siendo en la plenitud de la vida “luz derramada sobre las cosas”<sup>25</sup>. También la obra de arte posee una “misión esclarecedora, si se quiere luciferina”, pero a condición de que en los grandes estilos artísticos —y aquí se evidencia el nexo dialéctico entre estilo del concepto y estilo de iluminación, entre producto de la forma y contenido de la espontaneidad vital— se exhiba “un ambiente estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad”<sup>26</sup>. Es esta una particular forma de meditación expresada por los grandes estilos artísticos que España no ha sabido manifestar, puesto que ha sido dominada casi siempre por la impresión y ha evitado servir-se del concepto. Ortega, sin embargo, es demasiado fiel a su circunstancia y no propone que la cultura española abandone “esa enérgica afirmación de impre-

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 787. A partir de un análisis comparado del tema de la intersubjetividad entre Husserl y Ortega, María Lida Mollo ahonda en la original propuesta orteguiana de la vida del otro como realidad radical, a través de una consciente superación de la centralidad del yo que procede tanto de la tradición neokantiana como de la husserliana (Cfr. M. L. Mollo, “El otro y su pupila. Notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega”, en J. San Martín, T. Domingo Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2010, pp. 81-94.

<sup>24</sup> *Meditaciones*, cit., p. 785.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 788.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 789.

sionismo” que pertenece a su pasado, sino que se espera todo lo contrario del abandono: “una integración”: “Tradición castiza no puede significar, en su mejor sentido, otra cosa que lugar del apoyo para las vacilaciones individuales —una tierra firme para el espíritu. Esto es lo que no podrá nunca ser nuestra cultura si no afirma y organiza su sensualismo en el *cultivo de la meditación*”<sup>27</sup>. Y es precisamente el *Quijote* el ejemplo más representativo de libro que, tras las apariencias del género cómico y burlesco, esconde una profundidad insondable: “Lejos, sola en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española [...]. No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación”<sup>28</sup>. De esta forma, el *Quijote* es un lugar símbolo de la palabra literaria donde puede recomponerse el contraste entre la luz intermitente del bosque y de la superficie y la profundidad de la meditación a la que impulsa la novela. Semejante conflicto —como ya he afirmado en un ensayo— puede traducirse en una relación virtuosa entre los dos niveles, el de la visión y el del pensamiento: “Sin duda, la profundidad del *Quijote*, como toda profundidad, dista mucho de ser palmaria. Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo. Sólo ante éste se presenta el sentido profundo del *Quijote*”<sup>29</sup>.

Pero volvamos al acto de meditar. Dicho acto es, para Ortega, el momento en el que el pensamiento del concepto se impone, si bien nunca completamente, sobre la impresión y con esta trata de realizar un *estatus* de integración, un entrelazamiento simbiótico que caracteriza la esencia misma de la vida, y que es el único capaz de impulsarnos a la búsqueda de ideas claras, de verdad:

Casi todo el mundo está alterado —son palabras que Ortega pronuncia a finales del mes de octubre del año 1939, cuando se hallaba en Buenos Aires— y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la *posibilidad de meditar*, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree y qué es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 790. La cursiva es mía.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 772.

detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo<sup>30</sup>.

Y, sin embargo, la posibilidad de meditar es lo que distingue al hombre del animal, es lo que puede definirse como el atributo esencial del ser humano. En efecto, lo que caracteriza al animal, por ejemplo al simio, es un estado de perpetua "alteración", de perpetua inquietud y alerta ante las cosas y ante los acaecimientos del mundo externo, a diferencia del ser humano que es capaz de suspender el estado de alteración, de distraerse de lo otro y de dirigirse hacia sí mismo. Lo cual no es otra cosa que la operación de pensar y de meditar: "el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*"<sup>31</sup>. Con una modulación ontogenética triádica que recuerda a Vico, Ortega describe el itinerario que recorre el hombre para llegar al último nivel, o sea, el del pensamiento, el de la meditación. El primer momento, según hemos visto, es el de la "alteración", el del naufragio en las cosas; el segundo es "meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad" esforzándose por formarse ideas acerca de las cosas, un estado de *vida contemplativa*, el *theoretikos bios*; el tercero, es el momento en el que el hombre vuelve a sumergirse en las cosas para actuar en el mundo conforme a un plan, la *vida activa*, la *praxis*. "Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura"<sup>32</sup>. Se trata, como resulta evidente, de uno de los pasajes de la filosofía orteguiana que más se acercan al pragmatismo<sup>33</sup>, justamente por la primacía que

<sup>30</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, "Ensimismamiento y alteración", en Id., *Obras Completas*, tomo V, Taurus, Madrid, 2006, p. 534.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 536.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 539. Cursiva en el texto.

<sup>33</sup> Véase la Lección décima de *Sistema de la psicología* (1915-1916), en *OC*, vol. VII, p. 501, donde Ortega apunta lo siguiente: "La verdad es el sentimiento de la evidencia —la creencia, James, la reacción emocional del hombre entero. —La *customory connexion* de Hume". Si bien Ortega asume las *Investigaciones lógicas* de Husserl como modelo del curso impartido entre el año 1915 y el 1916, con la instancia antijetivista y antipsicologista que ello comporta, sin embargo realiza una inversión, más o menos conscientemente, que concierne nada menos que a la relación entre verdad y evidencia. Pues si en la sexta "Investigación Lógica" Husserl afirma que la evidencia es una "vivencia de verdad", que es como decir que es porque hay verdad que puede o no haber evidencia, Ortega, en cambio, en la lección XIII escribe lo siguiente: "Mi visión —mi percepción visual— me da esas cosas. Lo que yo entiendo cuando he pensado lo encuentro en mi visión: advierto, pues, la identidad entre lo pensado y las cosas en mi visión dadas. El acto en el cual veo, hallo esa identidad es la evidencia. Como en la visión veo colores en la evidencia veo la identidad entre lo pensado y las cosas". Hasta aquí no habría otro problema que el de la traducción en términos de "pensar" y "cosas" de lo que en términos husserlianos es "identidad" y "estado de cosas", donde la verdad es la concordancia entre "lo entendido y el dato como tal". Pero luego Ortega afirma: "Toda verdad se funda en un acto de evidencia" (*ibíd.*, p. 521). Lo cual contrasta con la

cobra la acción y por el rechazo de una concepción del pensamiento como una facultad dada al hombre de una vez por todas y para siempre. De ser así, el pensamiento y la meditación perderían una de las condiciones fundamentales del ser humano: el "dramatismo"<sup>34</sup>, ya que el hombre nunca podrá estar seguro de ejercer en cada momento la facultad del pensamiento y de poseer la verdad, la cual se va haciendo, se va construyendo una vez tras otra gracias a una disciplina que no es otra cosa que la cultura, algo que el hombre ha cultivado a lo largo de milenios y que nunca acabará de elaborar en el curso de la historia: "La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad»<sup>35</sup>.

Ortega hace hincapié en la relación entre acción y contemplación y lo hace consciente de navegar contra corriente, de cuestionar toda la tradición logocéntrica heredada de la filosofía griega con sus desarrollos en la moderna europea, de cortar los lazos ahogantes del intelectualismo, de luchar contra el intento, que siempre se repite, de "divinización de la inteligencia", vinculado con los varios nombres de razón, Ilustración, pensamiento, cultura. "Toda mi obra — según escribe Ortega— desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé *beatería de la cultura*"<sup>36</sup>, o sea, contra una manera de presentar tanto el pensamiento como la cultura como algo que hallaba su justificación en la cultura misma. De ello se derivaba y se deriva

afirmación husserliana de que no todo juicio verdadero es evidente (cfr. también *Prolegómenos a la lógica pura*, cap. VIII, § 49 "Tercer prejuicio. La lógica como teoría de la evidencia". Ortega, sin embargo, pretende mantener la instancia antijurivista pero imprimiendo una torsión "raciovitalista" [en estas mismas lecciones aparece anunciado el sistema de la razón vital] a la fenomenología y, un poco más adelante, afirma: "No es, pues, un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quienes dan la garantía a mi pensamiento» (ibíd.). Véase la lección VII, donde el sistema de la razón vital aparece mencionado entre las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, que se distinguen de las ciencias de realidad (como por ejemplo, las ciencias físicas). Entre las descriptivas figuran unas archiconocidas como la lógica, la ontología y la matemática, otras poco conocidas como la «geometría de los colores», y una nada conocida la que yo llamo «sistema de la razón vital», cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes ocultos y trazos de él han andado y andan rodando por otras ciencias o formando esa zona pelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado "pragmatismo"» (pp. 479-480). Recuérdese que la metáfora de los *Dii consentes* aparece al final de la lección VI del mismo curso.

<sup>34</sup> "La estructura *dramática* de todo decir —conferencia, artículo, ensayo, libro— va a ser requisito insoslayable, factor necesario de su verdad y de su eficacia comunicativa", cfr. J. Marías, "El primer libro de Ortega", cit., p. 21.

<sup>35</sup> J. Ortega y Gasset, "Ensimismamiento y alteración", cit., p. 541. También en estas páginas es posible detectar las huellas de la crítica que Ortega dirige a toda concepción lineal e incesante del progreso, típica de gran parte de la cultura romántica y positivista del siglo diecinueve.

<sup>36</sup> Ibíd., pp. 544-545.

la consecuencia negativa de poner la vida al servicio de la cultura. No menos aberrante ha sido el error contrario, el de la posición voluntarista que, al revés, diviniza el momento de la acción. Por ello, Ortega, en años difíciles y trágicos para Europa y para todo el mundo, insta a romper el círculo mágico de la alteración: "Parece cuerdo que nos digamos [...]: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción [...] para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico"<sup>37</sup>.

Pero el acto de la suspensión (una *epoché* de cuño husserliano que, sin embargo, en Ortega amplía su alcance en la cultura y en la sociedad) concierne de manera particular a la meditación, ya que cuando esta es positiva y auténtica invita a suspender el juicio, "aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse «opinión pública» [lo cual muestra hasta qué punto Ortega supo captar con temprana intuición los efectos sociales y culturales de la opinión pública] o «vulgaridad»". El alejamiento del sentido común vulgar es el mismo —otra metáfora natatoria— que experimenta quien se aleja de la costa común y en busca de "lugares repuestos" se sitúa "sobre pensamientos insólitos. Son estos el resultado de nuestra meditación"<sup>38</sup>.

En conclusión, al menos por lo que concierne a la meditación, hay una definición que se puede leer en el texto de una de las lecciones del curso 1930-31, que creo que da el sentido, al mismo tiempo, filosófico y léxico, del término. "La meditación es, pues, un camino que hace la mente desde el aspecto superficial y enmarañado al aspecto profundo y claro"<sup>39</sup>. Pero este pasaje no aparece de repente, sino que sigue los distintos momentos de acercamiento y conserva (casi con gesto hegeliano) la conciencia de los pasos dados. Por ello es necesario "reproducir constantemente los jalones del proceso intelectual que va naciendo con nosotros"<sup>40</sup>. Los hechos de la existencia, como bien sabemos, no permanecen, para Ortega, en su fijeza, por el contrario, se transforman en un perpetuo *faciendum*, en una tarea de orientación entre las muchas, distintas

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 547.

<sup>38</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, tomo VIII, Taurus, Madrid, 2008, p. 235.

<sup>39</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, "¿Qué es la vida?", lecciones del curso 1930-1931, en *Obras Completas*, tomo VIII, cit., p. 413.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 414.

posibilidades de ser en la realidad y en la historia. La vida, tal y como escribe Ortega, es una perenne encrucijada, y, por ende, por su misma esencia, *perplejidad*. Pero justamente porque la vida es perplejidad, ella es, al mismo tiempo, *creencia*<sup>41</sup>, de suerte que si no se manifestara una cierta perplejidad no habría creencia y por eso mismo esta última nunca puede ser un hecho acabado, ya que el hombre tiene que construirla por sí mismo: "Ese retroceder de la situación perpleja, de la vacilación ante la encrucijada hacia nuestro interior para hallar en él una creencia no es ni más ni menos que la meditación, el esfuerzo de conocimiento. En vista de lo que le rodea el hombre se forma una idea del universo y esa idea le significa un plano donde colocar su vida y orientado por el cual resuelve lo que va a ser y supera la perplejidad"<sup>42</sup>. Reaparece de nuevo el tema central de la circunstancia que es tal en tanto que ofrece al individuo un largo e infinito espectro de posibilidades y lo que hace que el mundo de la vida sea complicado y terrible es la facultad de ejercer nuestra libertad, de decidir lo que queremos ser, de ir a la caza del sendero correcto. "Toda meditación es una operación venatoria, *thereuma* decía Platón"<sup>43</sup>.

Pero el estilo filosófico de Ortega no se expresa solo a través de la meditación, puesto que se sirve también de la forma-ensayo. Carlo Bo, historiador de la literatura y crítico literario, uno de los más grandes francesistas e hispanistas italianos del siglo xx<sup>44</sup>, escribió, antes de la muerte de Ortega, palabras apropiadas y esclarecedoras acerca de su estilo ensayístico: "José Ortega y Gasset es el ensayista más vivo de España, el más vivo todavía hoy, aunque su obra ha alcanzado —y desde hace mucho tiempo— una medida ejemplar soportando el peso del tiempo y semejante vitalidad la mantiene por la fuerza del estilo"<sup>45</sup>. El gran crítico italiano da en el blanco cuando halla la diferencia que hay entre Ortega y otros ensayistas europeos en la capacidad de no doblegar el ensayo a las urgencias y a las pasiones del resentimiento y de no perder de vista los puntos esenciales de su reflexión interior y, sobre todo, en la "necesidad de conocimiento", en el "carácter compacto del discurso", en la "estructura espiritual del ensayo". Los ensayos de Ortega no solo son ocasiones de reflexión

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset, "Ideas y creencias", en *OC*, vol. V (1932-1940), Madrid: Taurus, 2006.

<sup>42</sup> J. Ortega y Gasset, "Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social", manuscrito autógrafo del año 1934, en *Obras Completas*, tomo IX, Taurus, Madrid, 2009, p. 178.

<sup>43</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo IX, cit., p. 172 y p. 211.

<sup>44</sup> Carlo Bo (1911-2001) ha traducido al italiano, entre otros, a García Lorca, Ángel Ganivet, Unamuno, Ortega. De este último ha traducido el ensayo acerca de Azorín y *El Espectador*.

<sup>45</sup> C. Bo, "Introduzione" a J. Ortega y Gasset, *Lo spettatore*, Bompiani, Milán, vol. I, 1949, p. 6.

acerca de las circunstancias, no solo son alicientes para la crítica literaria, histórica o política, sino también y sobre todo el lugar de una palabra que no es nunca extemporánea u ocasional, sino elaboración y repropósito de un meditar que se ha formado a lo largo del recorrido interior del pensamiento. El *Espectador* —según asevera Bo proponiendo un paralelo entre Ortega y Montaigne— “de una forma absolutamente nueva responde a esa antigua exigencia del hombre que hallamos en los *Essais*”<sup>46</sup>.

No es por cierto casual que la palabra *ensayos*<sup>47</sup> aparezca en las primeras líneas de las *Meditaciones*, ahí donde Ortega, si bien anunciando la variedad de cualidad e intensidad de los temas tratados y su predominante referencia a las circunstancias españolas, dice que sus ensayos “son para el autor —como la cátedra, el periodismo o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto [...]. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de *amor intelectual*”<sup>48</sup>. Este mismo tema lo retoma unas páginas más adelante, a la hora de reiterar la calificación de ensayos que atribuye a sus meditaciones y proporciona una definición ejemplar de ensayo que es “la ciencia menos la prueba explícita”, es decir, una forma libre de acercamiento al objeto tratado, sin la obligación de tener que dar pruebas de lo que se afirma<sup>49</sup>. En los ensayos que Ortega presenta al lector “las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo —afirma Ortega— ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas”<sup>50</sup>.

[Traducción de María Lida Mollo]

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>47</sup> Estoy plenamente de acuerdo con el análisis léxico y filosófico del término “ensayo” que propone Julián Marías en su comentario de las *Meditaciones*. Del acto de pesar algo, *exagium*, se pasa por transacción al *exigere* y al *examen*. “Es conocida la tradición intelectual del ensayo, desde el Renacimiento, y su florecimiento en España desde la generación del 98” (cfr. nota 28, p. 60).

<sup>48</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, cit., p.747.

<sup>49</sup> Retoma la definición orteguiana del ensayo como ciencia menos la prueba explícita, J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo Serna, Anthropos-Cuajimalpa, Barcelona-México, 2011, pp. 306 y ss. Se trata, según Sevilla, de una «provocación a la inteligencia; incitación al pensar concreto y apelación al valor de la meditación».

<sup>50</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, p. 753.