

*Stoa*

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 101-119

ISSN 2007-1868

FILOSOFAR ES MEDITAR. LA COMPRENSIÓN MEDITATIVA DE  
LA FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET COMO EMPIRISMO  
REFLEXIVO, CIRCUNSTANCIALISMO, AMOR Y ENSAYO

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla  
agpozo@us.es

**RESUMEN:** En esta obra el autor analiza el concepto de meditación filosófica en el pensamiento de Ortega y Gasset. La tesis fundamental de este artículo es que la meditación es el modo de pensar de la razón vital. Para Ortega la filosofía es conocimiento de la esencia y por esta razón la meditación es comprensión. Las características principales de este pensamiento meditativo de Ortega son: empirismo, contemplación o reflexión, circunstancialismo, erotismo y ensayismo.

**PALABRAS CLAVE:** Ortega y Gasset · meditación · filosofía · empirismo · reflexión · circunstancia · amor · ensayo

**ABSTRACT:** In this work, the autor analyzes the concept of Philosophical Meditation in Ortega y Gasset's thought. The fundamental thesis of this article is that the meditation is the way of thinking of vital reason. For Ortega, philosophy is essence's knowledge and for this reason meditation is understanding. The principal characteristics of this Ortega's meditative thought are: empiricism, contemplation or reflection, circumstantialism, erotism and essayism.

**KEYWORDS:** Ortega y Gasset · Meditation · Philosophy · Empiricism · Reflection · Circumstance · Love · Essay

### 1. Introducción: la meditación como modo filosófico de pensar en Ortega y Gasset

Con el análisis del término “meditación” nos adentramos en lo más íntimo de la filosofía raciovitalista de Ortega. Aunque es indudable que “meditación” emparenta el pensamiento de Ortega con el de Descartes y Husserl, también es evidente que representa su actitud filosófica más personal. El concepto de meditación expresa el sentido más genuino de su modo de entender el pensar filosófico. Por eso no es casual que el libro con el que Ortega en 1914 presenta por primera vez su filosofía personal lleve por título *Meditaciones del Quijote*, lo que incluye el concepto de “meditación”, del que Cerezo afirma que posee “sabor fenomenológico” (Cerezo 1984, p. 218n).<sup>1</sup> No es casual que Ortega conserve el uso del término “meditación” a lo largo de toda su trayectoria filosófica. El pensamiento orteguiano es un constante meditar, una serie de meditaciones que va desde el proyecto incompleto de meditaciones sobre el Quijote trazado en 1914 hasta la “Meditación del saludo” en *El hombre y la gente* de 1494/1950, pasando por la *Meditación del Escorial* (1915), los volúmenes de *El Espectador* —que no son sino meditaciones— (desde 1916), la *Meditación del marco* (1921), la *it Meditación de nuestro tiempo* (1928), la *it Meditación de la técnica* (1933/1939), la *Meditación de la criolla* y la *Meditación del pueblo joven* (ambos de 1939), y la meditación sobre Europa, *De Europa meditatio quaedam* (1949). En otros textos, como por ejemplo *La deshumanización del arte*, Ortega no usa explícitamente el término “meditación” en el título de la obra, pero no por ello deja de serlo. De hecho, en el propio texto Ortega advierte que lo es, puesto que “la nueva sensibilidad estética reclama alerta meditación” (Ortega 1925a, p. 874). Y el resultado de la misma es precisamente *La deshumanización del arte*. Lo mismo podemos decir de *Ideas sobre la novela*, una obra del mismo año (1925) y muy próxima al espíritu y al punto de vista de *La deshumanización del arte*. En ella, Ortega confiesa que “me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que han constituido la fauna poética más característica de los últimos cien años” (Ortega 1925b, p. 879), la novela por supues-

<sup>1</sup> Un balance reciente y bien documentado sobre *Meditaciones del Quijote* puede consultarse en De Llera 2017.

to. Tengamos presente que *Ideas sobre la novela* se corresponde con *La deshumanización del arte* sólo que centrada específicamente en la novela, o sea, equivale a una meditación sobre la “deshumanización de la novela”.

Aquella meditación filosófica realizada por Ortega en 1925 sobre el arte de vanguardia o, tal como él lo denomina, “arte joven”, nos enseña ya que la meditación consiste en comprensión: “Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender” (Ortega 1925a, p. 876). Ahora bien, dado que la meditación es para Ortega la esencia del filosofar, se puede afirmar que la filosofía es comprensión, porque sólo comprendiendo podrá satisfacer su objetivo fundamental, “la aprehensión de las esencias” (Ortega, 1928, p. 219). Platónicamente y al margen de toda filosofía deconstructiva posmoderna con la que se le ha querido conectar,<sup>2</sup> Ortega considera que la filosofía no tiene otro fin que captar el sentido o esencia de las cosas, su logos, su modo radical de ser, y que esa operación no puede consistir sino en comprender. Es natural entonces que la meditación, como esencia de la filosofía, sea comprensión, la ejecución de la praxis del comprender. No podemos entrar aquí en el estudio de la riqueza significativa del término logos. Sólo hacemos constar que Ortega lo identifica con esencia o sentido: “Y como espíritu, *logos* no son más que un ‘sentido’, conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falta de significación” (Ortega 1914, p. 755). Y añade que “el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás” (p. 782). Por tanto, esencia, sentido o logos de una cosa es su conexión o relación con el resto de los elementos que componen la realidad. Contra el sustancialismo estático e incorporando el aristotelismo a su idea platónica de la filosofía, Ortega defiende un concepto relacional y dinámico del ser.<sup>3</sup> De aquí se desprende que comprender algo es ponerlo en contacto con el resto de las cosas. Sólo entonces se podrá decir que hemos captado su esencia. El intuicionismo platónico de las esencias se ha convertido en Ortega en un relacionismo de la comprensión. Por tanto, la “delicia de intentar comprender” que ponía

<sup>2</sup> Esta aproximación de la filosofía de Ortega a la posmodernidad puede encontrarse en Martín Serrano 1999, pp. 243-304 y La Rubia Prado 2005, pp. 239-257.

<sup>3</sup> Sobre este concepto relacional/dinámico de ser en Ortega y su conexión con Aristóteles puede consultarse Armenteros Cuartango 2006, pp. 24s, y De Nigris 2012.

Ortega en práctica en *La deshumanización del arte*, no tenía la finalidad de describir la vanguardia artística sino su comprensión filosófica, el desvelamiento de su *eidos*. Por este motivo resulta lógico que, como sostiene Bozal, no tuviera demasiado éxito en su —supuestagüicde misión de referir ese fenómeno histórico-artístico (Bozal 2000, p. 11). Se equivocan entonces quienes buscan en el libro una teoría artística positiva sobre las vanguardias. Quien lo examine desde esa perspectiva lo encontrará desde luego como un texto decepcionante. Lo que Ortega busca es el sentido del arte joven, porque en él encuentra recobrada la esencia del arte. La deshumanización del arte ni expone la poética de ningún movimiento artístico concreto de vanguardia, ni de todos ellos en su conjunto, como si fuera una teoría general positiva de la vanguardia; su meta es ofrecer, al hilo de las producciones del arte joven, su propia comprensión de la esencia del arte en general, que encuentra en las obras del arte joven en forma de tendencia.

## **2. La meditación filosófica según Ortega y Gasset**

### **2.1. La meditación es filosofía empirista reflexiva**

Filosofar para Ortega es meditar. *La deshumanización del arte* es una muestra más de esta filosofía meditativa aplicada al arte y, particularmente, a la vanguardia de principios del siglo xx. La filosofía como meditación es captación de las esencias o sentidos de las cosas mediante la comprensión. Ahora bien, qué es la meditación, en qué consiste el estilo filosófico orteguiano, su modo de pensar, cuáles son sus rasgos fundamentales. Describir estos rasgos equivale a describir las características fundamentales que definen la idea orteguiana de la filosofía. Despleguemos la idea de la meditación en cuatro características fundamentales. En primer lugar, la meditación orteguiana es filosofía empirista/contemplativa y nada trascendental, y por ello mismo su objeto es el mundo natural e inmediato que nos rodea o mundo de la vida, la circunstancia. Lo que constituye este mundo son, en palabras de Ortega, “las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio” (Ortega 1914, p. 747). Frente al construccionismo idealista antiempirista, que construye el mundo de espaldas a él y desde los conceptos, la meditación mira la realidad mundana, la contempla, y frente al trascendentalis-

mo, que abandona el mundo natural y vital para reducirse a la pura y absoluta conciencia de husserliana, la meditación se encuentra permanentemente volcada sobre el concreto mundo de la vida que nos rodea a cada uno, “lo que halla cerca de nuestra persona” (Ortega 1914, p. 754). Lo que quiere decir Ortega, en clave empirista y antiidealista, es que no se puede pensar sobre algo sin partir de ese algo, sin contar con ello. El pensar sobre las cosas de espaldas a ellas mismas ha sido lo propio del idealismo culturalista, que ha creído que la realidad se construía desde la cultura, en lugar de obtener la cultura desde la realidad.<sup>4</sup>

Filosofar meditando sobre la realidad vital es lo que practica Ortega en los ocho volúmenes de *El Espectador* que publicó desde 1916 a 1934, pues eso es el meditador, un espectador que “lo que quiere es ver la vida según fluye ante él” (Ortega 1916a, p. 162). Meditar para Ortega es ver, intuir, contemplar el mundo de la vida, el cual consiste en la relación inmediata y real —y no meramente intencional o intelectual— entre un sujeto y un objeto, es decir, entre un ser humano determinado y su concreta circunstancia. Como ha puesto de relieve Cerezo, la meditación orteguiana posee un indudable espíritu fenomenológico, pero a diferencia de la meditación husserliana, que se reduce a la conciencia absoluta del sujeto trascendental,<sup>5</sup> Ortega considera que meditar es usar los conceptos que podemos hallar en esa conciencia de (“lo que” son las cosas puramente en la conciencia de, “lo que” son como puras presencias inmediatas ante la conciencia) para volver a la vida real fluyente. En lugar de quedarse en la conciencia de del sujeto trascendental, la meditación siempre es “visión”, experiencia intuitiva, de la realidad vital; siempre está en contacto con lo real, siempre tiene delante el objeto del texto eterno de la vida, que es la verdade-

<sup>4</sup> La crítica de Ortega al idealismo culturalista puede ampliarse en Sánchez Villaseñor 1943, pp. 172ss; Cerezo 1984, pp. 18-39, y De Haro Honrubia 2009, pp. 152ss, 158.

<sup>5</sup> No olvidemos que Husserl funda su fenomenología sobre “el retroceso (*Rückgang*) a esta subjetividad trascendental que constituye el mundo predado” (Husserl 1938, §11, p. 49), de modo que entonces “la en sí primera de las disciplinas filosóficas sería la egología (*Egologie*) delimitada solipsísticamente (*solipsistisch*), la ciencia del ego reducido primordialmente” (Husserl 1929a, §64, p. 181), o sea, la “ciencia universal de la subjetividad trascendental como único ente absoluto” (Husserl 1929b, §103, p. 278). De ahí que Husserl defina la fenomenología como “la teoría eidética (*Wesenslehre*) de los fenómenos puros de la conciencia pura en un yo puro (*reinen Ich*)” (Husserl 1901, Beilage §5, p. 765), “una disciplina puramente descriptiva que investiga (*durchforschende*) el campo de la conciencia pura trascendental en la pura intuición” (Husserl 1913, §60, p. 127).

ra sustancia, para volver constantemente sobre él. Ortega escribe que “la vida es el texto eterno, la retama ardiendo del borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte, ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (Ortega 1914, p. 788). Contra el idealismo, la meditación es empirista pues está volcada sobre el mundo vital de las experiencias, y precisamente por serlo es contemplativa o reflexiva. Cuando se afirma que el sentido de las cosas está en el mundo empírico natural o mundo de la vida, en las circunstancias, el método no puede ser otro, con el idealismo, que la reflexión, la contemplación reflexiva. Ahora bien, esta reflexión propia de la filosofía meditativa raciovitalista, por partir de aquella base empirista, corrige la reflexión idealista, pues no puede ser otra cosa que un movimiento secundario, supeditado al mundo empírico donde se aloja el sentido (razón) de las cosas y al que nunca podrá sustituir erigiéndose en su verdad: “Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad” (Ortega 1914, p. 785). Cuando la razón está –es– en la vida, en el mundo vital, cuando la racionalidad es vital, el pensar meditativo sólo podrá consistir en un movimiento reflexivo segundo –comentario– que constantemente se vuelva sobre aquella razón vital primera, sobre la vida que es razón, fuente permanente de significados.

La meditación orteguiana no es, en efecto, pura construcción conceptual de las cosas sino experiencia intuitiva de las mismas, atención a las cosas de nuestra circunstancia; pero tampoco es mero empirismo, no es un simple ver pasivo: “¿Qué es el meditar comparado al ver?”, se pregunta Ortega (1914, p. 781). La meditación es un ver activo, un “ver conceptual”, “atención reflexiva” (p. 754), escribe certeramente.<sup>6</sup> La idea de la meditación significa para Ortega que ni hay visión sin conceptos, sin pensamiento, ni hay conceptos que no miren y se vuelquen sobre las cosas: “No miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos” (Ortega 1914, p. 788). Meditar para Ortega es ver la vida según fluye y pensarla, ver pensándola y pensar siempre sobre el mundo vital visto, experimentado intuitivamente. El espectador (meditador) no mira simplemente la

<sup>6</sup> Puede ampliarse esta noción del “ver conceptual” en Martínez Carrasco 2014, p. 529.

vida sino que la ve con conceptos. Meditar en suma es atender reflexivamente a lo que se encuentra en “nuestro próximo derredor” (Ortega 1914, p. 754), la circunstancia, asistir lúcidamente la vida que fluye ante nosotros y a la que pertenecemos. La meditación, la filosofía, es visión reflexiva. Sólo entendida así puede la meditación satisfacer “el afán sempiterno de la filosofía, la aprehensión de las esencias” (Ortega 1928, p. 219). Esta definición de la filosofía que defiende Ortega y que le conecta con Platón precisa el concepto de la meditación como esencia misma del filosofar. Según Ortega, “la filosofía, que busca el sentido de las cosas” (1914, p. 782), no puede ser ni mero ver, porque se queda en la superficie de las cosas y no accede a su profundidad o sentido, ni sólo concepto, porque le falta el mundo vital, que es donde está latente —profundo— el sentido, la esencia, y no en el sujeto trascendental. Frente al culturalismo neokantiano y el positivismo dominantes en el siglo XIX que hallaban el significado sólo en la cultura y no en el mundo, esta ha sido, escribe Ortega, la “gigantesca innovación” de la fenomenología husserliana, con independencia de su orientación trascendentalista: “De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes —Dios, los astros, los números—, lo mismo que las humildes y más próximas —las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una ‘esencia’, a consistir en algo fijo” (1928, p. 218). El mundo vuelve a tener sentido, pero está latente, esperando ser desvelado, sin duda mediante la meditación: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*” (Ortega 1914, p. 755).

Ni el ver ni el concepto valen por sí mismos, solos y aislados. En efecto, el ver es mero reflejo, nos da lo visto sin más, la realidad en su superficie, pero no su sentido; y el concepto solo y aparte se piensa a sí mismo como sustancia y deviene pura construcción abstracta que legisla el sentido del mundo, pero la sustancia es el texto eterno de la vida donde se aloja el origen de todo significado cultural. Sólo a partir de la mediación e integración del ver y del concepto puede surgir la

meditación, que entonces no puede ser ni simple empirismo, ni conceptualismo abstracto, sino empirismo reflexivo. Cerezo destaca que el raciovitalismo orteguiano es una “filosofía de la reflexión” (Cerezo 1984, p. 250), pero hay que precisar que esta filosofía, en tanto meditativa, se aleja radicalmente del concepto idealista de la reflexión que pretende “hacer de la reflexividad substrato del universo” al sustituir la vida por la propia reflexión (Ortega 1924, p. 268). Frente a este idealismo reflexivo, ya en 1914 Ortega subraya que “la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”, porque “no todo es pensamiento”, porque “claridad no es vida” (1914, pp. 784s, 788). Recordemos: “Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad” (Ortega 1914, p. 785). En vez de eso, la reflexión no puede ser otra cosa que vuelta sobre el mundo de la vida, sobre la experiencia de las cosas de la circunstancia, empirismo reflexivo. Una vuelta necesaria para captar el sentido de lo vivido: en efecto, “no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud” y “claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida” (1914, pp. 785, 788).<sup>7</sup> Esto es la filosofía como meditación, un movimiento secundario, reflexivo, subordinado al texto *primario* de la vida, pero imprescindible para comprenderlo, extrayendo su verdad.

La filosofía por tanto, entendida como búsqueda del sentido de las cosas, se realiza como meditación, esto es, como atención reflexiva, visión conceptual, lúcida o inteligente. La meditación ha de atender al mundo de la vida pero no como mera visión o espejo, no como un simple reflejo que reproduzca sin más su superficie, sino reflexivamente para poder extraer su *logos*, el sentido de lo visto. Ortega distingue dos tipos de seres humanos, “los meditadores y los sensuales”, y aclara que para los sensuales, que sólo ven, “es el mundo una reverberante superficie”, pues se reduce a lo inmediatamente dado por la pura impresión; mientras que los meditadores “viven en la dimensión de profundidad”, que es lo latente e interior de la cosa, es decir, “el ‘sentido’ de una cosa (...) su dimensión de profundidad” (Ortega 1914, pp. 781s). Si el sensualista vive atenido a la superficie de las cosas, a su patencia, Ortega precisa que “la meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies” (1914, p. 773), para desvelar lo profun-

<sup>7</sup> Las nociones de claridad y plenitud en *Meditaciones del Quijote* pueden ampliarse en De Llera p. 12.



do y latente de las cosas, su sentido. Por tanto, queda claro que según Ortega lo que se pretende con las meditaciones es lo siguiente: “Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (p. 747). Ortega afirma que “hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” (p. 747), es decir, que toda cosa lleva dentro de sí —en su profundidad latente— su sentido o esencia, que no consiste sino en ella misma en su máximo poder ser, en su perfección. Meditar es desvelar este logos o plenitud posible que late en cada cosa. Si “para el sensual el órgano es la retina, el paladar, etc.”, o sea, los sentidos, que son los que nos dan la superficie del mundo, “el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad” (Ortega 1914, p. 781).<sup>8</sup> El sentido lo da el concepto según Ortega, pero no olvidemos que hay que buscarlo donde está, esto es, en la superficie del mundo de la vida: “Lo categorial es ‘empírico’, es hecho” (Ortega 1934, p. 140). Esto significa que cambia “el sentido mismo de lo categorial, es decir, no sólo los conceptos, sino su función” (Rodríguez Huéscar 1982, p. 25). Por eso el concepto no se puede desligar ni de la experiencia del mundo, ni de la visión que le da la cosa real sobre la que puede volcarse para descubrir su logos. El concepto en Ortega es desvelador de la experiencia, no su legislador; no pone el sentido, el logos, lo categorial, como ocurre en el idealismo trascendental kantiano, donde el concepto proyecta logos sobre lo que no lo tiene, sobre un mundo desordenado y caótico; aquí el mundo, en cambio, tiene sentido.

## 2.2. La meditación es filosofía de la circunstancia

En segundo lugar, es preciso subrayar, aunque ya ha quedado manifiesto, que la meditación orteguiana se dirige hacia la vida inmediata, al ámbito concreto de la circunstancia, el mundo de la vida que rodea a cada sujeto humano particular. No puede tener ciertamente otro objeto salvo este texto eterno de la vida, porque en él, en las cosas concretas del mundo vital y no en la conciencia trascendental husserliana, está la fuente de todo sentido, aunque esté recubierto ese tesoro de significado por la prosaica sencillez de las cosas pequeñas: “Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores”

<sup>8</sup> La relación entre concepto y profundidad pueden consultarse en Revilla 1999, pp. 83s.

(Ortega 1914, p. 748). Meditar es filosofar sobre la circunstancia.<sup>9</sup> Los significados no están en el ámbito trascendental, más allá del mundo de la vida, sino que están —latentes— en las cosas inmediatas que componen dicho mundo, en nuestra circunstancia, cosas que Ortega comprende metafóricamente como minas provistas de sentido que esperan ser desvelados —extraídos— por la meditación: “Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas” (Ortega 1916b, p. 171). Ahora bien, esto no implica alejarse de las verdades filosóficas sino, más bien, todo lo contrario porque sólo desde lo particular y finito, que es donde siempre estamos los seres humanos, podemos llegar de verdad a lo esencial y universal, puesto que es ahí, en la humilde circunstancia, donde está alojado el sentido, la racionalidad: “Hay también un logos del Manzanares” (Ortega 1914, p. 757). Ortega ha subrayado esa localización del significado, lo infinito, en lo cercano y finito, “pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino” (p. 757). Así interpreta la famosa exclamación de Heráclito “¡Entrad, entrad!. También aquí hay dioses”, el texto que le escribe Goethe a Jacobi: “Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*”, y finalmente la afirmación de Bruno: “*Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*” (p. 757). Si pensamos en abstracto, desde fuera de nuestra circunstancia, como si fuésemos seres no finitos ni situados que piensan *sub specie aeternitatis*, sólo obtendremos errores, abstracciones: “La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno” (Ortega 1923, p. 614). Sólo desde nuestro particular mundo vital, sólo desde la humilde ribera del río Manzanares en el caso de Ortega, y con conciencia de nuestra circunstancialidad o finitud situada, podemos realmente acceder a verdades filosóficas universales: “El hombre rinde al *máximum* de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (Ortega 1914, p. 754).

Las distintas preguntas por las esencias o sentidos de las cosas que Ortega formula a lo largo de su obra, sea sobre el Quijote, el amor, el marco de un cuadro, la filosofía misma, el arte joven o la novela por

<sup>9</sup> Más sobre la meditación como filosofía de las circunstancias en Gaos 1957, pp. 144, 147.

ejemplo, no se plantean entonces en abstracto, desmundanizadas, sino desde una circunstancia concreta. Sólo desde lo particular y específico se puede llegar a lo general y esencial, lo que revela la vocación de actualidad del pensamiento de Ortega, la voluntad de medirse con los registros culturales de su época. Ortega es un pensador circunstancial, o sea, un filósofo a la altura de los tiempos, y lo es conscientemente, porque sin voluntad, queramos o no, todos vivimos en y desde una circunstancia: “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” (Ortega 1932, p. 93). Por tanto, “todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial” (Ortega 1932, p. 93). En consecuencia, sólo desde la circunstancia de origen pueden ser entendidos todos los significados culturales surgidos desde ella, algo aplicable a la propia meditación filosófica de Ortega. Esto responde, escribe Gracia, al “viejísimos afán de entender la filosofía desde la experiencia contingente, social e histórica, circunstancial, de cada pensador, atendiendo por tanto a su paisaje humano” (Gracia 2014, p. 413). Como pensador atento a la actualidad del mundo vital, Ortega no sólo parte desde las experiencias reales de su mundo histórico concreto, sino que en ellas fundamenta su filosofar. De ahí el carácter periodístico de su filosofar.<sup>10</sup> No es raro encontrar en la filosofía esencialista una especie de brecha entre periodismo —junto a la novela— y filosofía debida a que aquél trata las protuberancias superficiales, mientras que ésta, representada según Rorty especialmente por Platón, Hegel o Heidegger, busca como su objeto privilegiado la verdad esencial y última, oculta tras esos accidentes que ocurren en la superficie y, por supuesto, inaccesible al entendimiento periodístico (Rorty 1991, pp. 69ss). El periodismo se movería en el mismo plano que la novela, en la superficie donde están los seres humanos concretos en sus circunstancias, a diferencia de aquella filosofía esencialista que sólo volviéndose de espaldas a esa apariencia podría pensar la verdad esencial y originaria. Por eso resulta destacable la innovación que representa Ortega, un pensador de las esencias,

<sup>10</sup>Más sobre la relación entre filosofía y periodismo en Ortega en Blanco Alfonso 2006ab.

platónico, pero, al mismo tiempo y sin contradicciones, un pensador circunstancial, periodístico, atento a la actualidad. Y es que sólo dando vueltas a lo superficial podemos de verdad acceder a una esencia real, porque si buscamos el sentido sin fundarnos en las circunstancias sólo hallaremos abstracciones, ficciones. Así es como Ortega sintetiza filosofía y periodismo —y novela.

### 2.3. La meditación es filosofía erótica

En tercer lugar, la meditación es *amor intellectualis*, presupone una actitud intelectual de respeto y amor a las cosas, y sólo por eso puede ser finalmente salvación de las mismas (Ortega 1914, p. 747). El eros es el *pathos* en el que se desenvuelve la meditación orteguiana, su temple de ánimo propio, su condición sentimental de posibilidad.<sup>11</sup> Este eros que Ortega concibe como fundamento sentimental del pensar es, en palabras de Cerezo, “el amor que busca y comprende, el genio tutelar de toda filosofía” (2007, p. 16). Para esclarecer esta dimensión pática de la meditación orteguiana es necesario determinar con más exactitud su concepto de sentido. Ya advertimos que para Ortega “el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás” (Ortega 1914, p. 782). Esto quiere decir que el sentido de cualquier realidad es el conjunto de relaciones que tiene con las demás cosas del mundo, es decir, “la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”, de manera que entonces preguntarse por el sentido de algo, de una cosa, es como colocarla en “el centro virtual del mundo” y descubrir cómo se relaciona con todas las demás cosas (1914, p. 782). Por tanto, el amor es conexión, ligazón, y por ello, ampliación de la singularidad de cada cosa.<sup>12</sup> Ahora bien, se pregunta Ortega, “¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros el centro del universo (...) son expresiones equivalentes” (Ortega 1914, p. 782). Por tanto la filosofía, como captación del sentido o esencia de las cosas que se realiza en la meditación, no puede cumplir su misión sino alentada por el *pathos* del amor: “La filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el ‘eros’. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso” (1914, p. 782).

<sup>11</sup> Más sobre el *pathos* que alienta la filosofía de Ortega y una comparación con la ironía como otro posible temple de ánimo orteguiano en Regalado 1990, pp. 97-126.

<sup>12</sup> Puede consultarse esta idea orteguiana del amor como ampliación de la individualidad en Revilla, 1999, pp. 81, 91, 94.

Así que la meditación es conceptual, reflexiva, pero no es impositiva, ni legislativa; es un uso no idealista/construccionista del concepto, no impone el *logos* a la cosa, sino que, lejos de ello, es respetuosa con los perfiles de la realidad que piensa, y ese respeto amoroso es lo que le permite alumbrar el sentido que encierra. La meditación es reflexión respetuosa, concepto erótico.<sup>13</sup> No es un pensar invasivo, esto es, un pensar que invade la realidad de la cosa con su propia lógica construida al margen e impuesta sobre aquélla; más bien, meditar es como un culto sin urgencias de la cosa que, mediante una reflexión paciente y amorosa, espera que la cosa misma entregue su verdad latente, su *ei-dos*. Así, refiriéndose a su propio meditar sobre *El Quijote*, advierte que “el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza (...) no se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango de *El Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de ir la estrechando lentamente” (Ortega 1914, p. 761). La pura inteligencia abstracta no puede ofrecernos la verdad de las cosas. Necesita del concurso de eros. Sólo el amor puede hacer que la cosa nos descubra sus tesoros interiores, su sentido. Ortega, tras señalar —recordemos— que cada cosa recubría de miseria y vulgaridad su tesoro latente de significado, añade que “es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (p. 748). El sentido de las cosas no se desvela tras una acción invasiva del intelecto que se imponga a la cosa, sino que sólo cabe amarla para que sea ella misma la que se nos desvele. El amor es la fuerza que ha de nutrir la meditación para que dé frutos. Sin amor no hay verdad, apunta García Gómez, no hay posibilidad de acceder a la posible plenitud de las cosas; sin eros no hay *alétheia* (García Gómez 2002, pp. 81ss). Esta actividad meditativa de naturaleza erótica que desvela el ser en plenitud de las cosas, su sentido, su verdadero ser en forma, es lo que llama Ortega “salvar” y por eso sus *Meditaciones del Quijote* son calificadas por él mismo como *salvaciones* (Ortega 1914, p. 747). Salvar —meditar— es “buscar el sentido de lo que nos rodea”, o sea, de la circunstancia, de lo próximo y pequeño que está a nuestro alrededor, y para ello, insistimos, hay que extraer lo universal que

<sup>13</sup>Más sobre esta noción cordial de la reflexión meditativa en Múgica Rodríguez 2008, p. 452.

late en lo particular: “Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado” (Ortega 1914, pp. 757, 748).

#### **2.4. La meditación es filosofía ensayística**

En cuarto lugar, todas las notas con que Ortega ha caracterizado esencialmente a la meditación valen para describir el ensayo, de manera que entonces la meditación equivale al ensayo. No se trata sin más de que el ensayo sea la forma literaria o expresiva del ensayo, sino de que dicho estilo ensayístico es realmente un modo de pensar, el meditativo por supuesto, el que corresponde al pensar de la racionalidad vital.<sup>14</sup> Muy acertadamente, Martín ha señalado que el ensayo ni es un “camino intermedio entre lo literario y lo filosófico”, ni una “filosofía menor”, como suele a veces entenderse, sino una “forma textual propia de un modo de pensamiento que se funda en la inseparabilidad de la literatura y de la filosofía” (Martín 2014, p. 16). Ya en la primera línea del texto sobre *El Quijote*, Ortega escribe que “bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos” y añade que son “ensayos de amor intelectual”, “salvaciones” (Ortega 1914, p. 747). Poco después, Ortega precisa que estas meditaciones sobre el gran libro cervantino “no son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita” (p. 753). La meditación es la praxis filosófica, el modo de pensar propio de la filosofía, y se materializa en el ensayo. El meditador o ensayista posee por supuesto las pruebas racionales de cuanto afirma, “pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados” (Ortega 1914, p. 753). La meditación es un pensar tan cercano a las cosas concretas e inmediatas, está tan sumergido en el mundo vital, que no puede dejar de estar en contacto con la carne de la vida. La realización de este pensar meditativo y antitrascendental arraigado en la presencia material

<sup>14</sup>Más sobre el ensayismo como modo de pensar de la filosofía de la razón vital de Ortega en Hernández Sánchez 1997; Arenas Cruz 2005; Chamizo Domínguez 2015, y Villanueva Prieto 2015.

de las cosas es el ensayo. El sujeto del ensayo no es una conciencia privilegiada, absoluta y trascendental, que accedería a la verdad absoluta, sino una conciencia situada, circunstancial, que sólo ve un trozo de la verdad de lo real si es honesta, o sea, si experimenta las cosas que le son accesibles desde su perspectiva y se ajusta con exactitud a lo que ve reflexivamente. De ahí que afirme en 1925 que, como fruto de su meditación sobre la novela, expone sus ideas “sin pretender adocinar a nadie” (Ortega 1925b, p. 879). Y ya en *Meditaciones del Quijote* había escrito que son ensayos que “no pretenden ser recibidos por el lector como verdades”, sino como “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas” (1914, p. 752). Esto es precisamente lo que hace Ortega con el arte joven, pretende desvelar su sentido, pero no se autocomprende como palabra definitiva sino como una voz que desde su perspectiva revela una verdad, o sea, una verdad parcial que invita al diálogo con otras voces. Por ello afirma que puede que *La deshumanización del arte* “no contenga sino errores”, pero que abriga la “esperanza de que tras él se hagan otros más certeros”, de modo que, lejos de creerse la palabra absoluta, considera ese ensayo como una voz más en la discusión acerca del novedoso fenómeno artístico: “Entre muchos podremos repartirnos los diez mil nombres” (Ortega 1925a, p. 876). Nadie tiene ‘la’ verdad, pero todos pueden aportar una verdad parcial. Por eso, según Jarauta, forma parte del ensayo “la conciencia de la propia posibilidad y provisionalidad” (Jarauta 2005, p. 39). Nunca es última palabra. Sólo un pensamiento que se autocomprende de esta manera es, en sentido estricto, ensayístico, y así, como ensayo, se presenta el pensamiento de Ortega en general. El ensayo, la meditación orteguiana en suma, es experiencia efectiva, pasar a través de las cosas mismas o experimentarlas reflexivamente, es decir, empirismo reflexivo, y por eso cada uno ha de realizar la experiencia meditativa por sí mismo. Sólo eso es verdaderamente filosofar.

### **3. Conclusión: la meditación como pensar mundano en Ortega y Gasset**

El pensar filosófico de Ortega siempre se presenta bajo la forma de la meditación. Para Ortega filosofar es meditar y la meditación consiste

en un pensar fenomenológico no trascendental sino mundano.<sup>15</sup> El objeto de la filosofía para Ortega es el mundo vital, la circunstancia, porque el mundo es para él maravilloso, divino, sagrado, o sea, fuente de todo sentido y razón (1914, pp. 757, 794). La mundanidad de la meditación se debe a este panteísmo ilustrado que expone Ortega y que se funda en la idea de que la vida, el mundo vital, es el origen de toda razón y significado. No hay *logos* que no sea mundano, aunque se localice en él de forma latente, indicada, como una posibilidad que necesita la meditación para verificarse. De ahí que esta fenomenología antitrascendental que representa la meditación orteguiana, frente a la husserliana, signifique atención intuitiva a las cosas de todo orden que componen el mundo vital, la circunstancia, pero no para reflejarlas o describirlas meramente sino para reflexionar conceptualmente sobre ellas y extraer su sentido. La meditación es pensar la circunstancia del único modo posible si pretendemos ser respetuoso con ella: empírica y reflexivamente. Toda filosofía lleva consigo, junto a los conocimientos o *mathemas*, un *pathos*, y en el caso de la meditación es el eros. El clima sentimental de la filosofía de la razón vital orteguiana, su *pathos*, es el amor. Sólo eros puede dirigir un pensar “lleno de asombro y ternura por lo maravilloso que es el mundo” (Ortega 1914, p. 794). Esta filosofía meditativa empirista, reflexiva y erótica es, según Ortega, el ensayo. La meditación filosófica sólo puede realizarse ensayísticamente. No podían ser otras las características de un pensar que, como el de la meditación, es esencialmente mundano.

### Referencias

- Adsuar, M. D., V. Cervera y M. B. Hernández (eds.), 2005, *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia, España.
- Arenas Cruz, M. E., 2005, “El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset”, en Adsuar, Cervera y Hernández (eds.), pp. 43-62.
- Armenteros Cuartango, E., 2006, “Retazos de una ‘gigantomaquia’: Ortega versus Descartes. La ‘impronta pragmática’ de la filosofía de Ortega”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI, pp. 13-28.
- Atencia, J. M. (ed.), 2015, *Ortega y Gasset: el imperativo de la intelectualidad*, Universidad de Málaga, España.

<sup>15</sup> Puede ampliarse esta mundanidad del pensamiento de Ortega en Marrero 1961, y Silver 1978, pp. 73-142.



- Blanco Alfonso, I., 2006a, "Ortega o el periodismo circunstancial", en *Revista de Occidente*, núm. 300, pp. 49-70.
- , , 2006b, "El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset: (en el cincuentenario de su muerte)", *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales*, núm. 4, pp.13-36.
- Bozal, V., 2000, "Prólogo", en Ortega y Gasset 2000.
- Cerezo, P., 1984, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
- , 2007, "Cervantes y el Quijote en la aurora de la razón vital", en *Revista de Occidente*, núm. 312, pp. 5-34.
- Chamizo Domínguez, P. J., 2015, "Ortega y el ensayo", en Atencia (ed.) 2015, pp. 61-88.
- De Haro Honrubia, A. 2009, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- De Llera Esteban, L. R., 2017, "Ortega y las *Meditaciones del Quijote*", en *Arbor Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 192, núm. 782, a367, pp. 1-13.
- De Nigris, F., 2012, "El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, núm. 2, pp. 625-648.
- Gaos, J., 1957, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América española*, en *Obras completas*, v, 1992, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gracia, J., 2014, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid.
- Gracia, J. y D. Ródenas, 2015, *Ondulaciones: el ensayo literario en la España del siglo xx*, Vervuert/Aberoamericana, Madrid.
- Hernández Sánchez, D., 1997, "La teoría del ensayismo: Musil y Ortega", *Volubilis*, núm. 5, pp. 42-56.
- Husserl, E., 1901, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil*, *Husserliana* (Hua), Bd. XIXA, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.
- , 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halband: Text der 1.-3. Auflage*, Hua, Bd. III/1, 1976.
- , 1929a, *Cartesianische Meditationen*, Hua, Bd. I, 1973.
- , 1929b, *Formale und transzendente Logik*, Hua, Bd. XVII, 1974.
- , 1938, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburgo 1999.
- Jarauta, F., 2005, "Para una filosofía del ensayo", en Adsuar, Cervera y Hernández (eds.), pp. 37-41.
- La Rubia Prado, R., 2005, *Una encrucijada española. Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Marrero, V., 1961, *Ortega, filósofo "mondain"*, Rialp, Madrid.

- Martín, F. J., 2014, “Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la tradición velada”, en *Revista de Occidente*, núm. 394, pp. 5-19.
- Martínez Carrasco, A., 2014, “Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega”, en *Pensamiento*, vol. 70, núm. 264, pp. 515-535.
- Música Rodríguez, C., 2008, “Apuntes para pensar las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset con el psicoanálisis”, en *Acta poética*, vol. 29, núm. 2, pp. 439-459,
- Ortega Y Gasset, J., 1914, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, v. I, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1916a, *Verdad y perspectiva*, en *Obras Completas*, v. II, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1916b, *Leyendo el Adolfo, libro de amor*, en *Obras Completas*, v. II, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1923, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1924, *Kant. Reflexiones de centenario (1724-1924)*, en *Obras Completas*, v. IV, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1925a, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1925b, *Ideas sobre la novela*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1928, “Max Scheler. Un embriagado de esencias”, en *Obras Completas*, v. V, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1932, “Prólogo a una edición de sus Obras”, en *Obras Completas*, v. V, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1934, “Prólogo para alemanes”, en *Obras Completas*, v. IX, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 2000, *La deshumanización del arte*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Regalado, A., 1990, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid.
- Revilla, C., 1999, “De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas”, en *Convivium. Revista de filosofía*, núm. 12, pp. 76-95.
- Rodríguez Huéscar, A., 1982, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
- Rorty, R., 1991, “Heidegger, Kundera and Dickens”, en *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge pp. 66-84.
- Sánchez Villaseñor, J., 2007, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Universidad Iberoamericana, México.
- Silver, Ph. W., 1978, *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza Editorial, Madrid.

Villanueva Prieto, D., 2015, "Ortega y Gasset en los años veinte: del ensayo carpetovetónico al ensayo global", en Gracia y Ródenas (eds.) 2015, pp. 101-134.