

Cervantes y Ortega: "El secreto de España"

Agustín Andreu

Resumen

El autor describe el estado de ánimo del joven Ortega en los primeros años del siglo como consecuencia del 98: una letanía catastrófica de un pueblo acabado. En el trabajo de los hombres del 98 y, antes, en los de la Institución, ve que empieza a moverse algo. Desde la metafísica panenteísta del "Uno y el Todo" y el nexo fundamental del "amor Dei intellectualis" construye un nuevo concepto de pueblo basado en las corrientes de subsuelo que determinan una sensibilidad metafísica. *El Quijote* revelaría el desesperado amor a lo trivial como manera de sentir el Universo y estar en el mundo. A partir de ahí, se podría construir una visión de las cosas según las "realidades perennes", una "historia filosófica". Habría habido, pues, resistencia a los valores de la modernidad; no decadencia, sino desistimiento.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Cervantes, Panenteísmo, Institución Libre de Enseñanza, pueblo, mística, divino, historia, eterno, Quijote, Velázquez, El Greco

Abstract

The author describes the state of mind of the young Ortega during the first years of the century as a consequence of the events of 1898: the catastrophic litany of a wrecked nation. He perceives something that begins to evolve in the works of the men of the generation of 1898, and before these in the men of the Institución Libre de Enseñanza. Starting from the pantheistic metaphysics of the "One and All" and the fundamental link of the *amor Dei intellectualis*, he builds a new concept of people based on the underground currents that determine the metaphysical sensibility. *Don Quixote* would show the despairing love of trivial things as a way of feeling the Universe and being in the world. Based on this, a vision of things according to "perennial realities", a "philosophical history", could be built. There would have been, therefore, resistance to the values of modernity, not decadence, but desistance.

Keywords

Ortega y Gasset, Cervantes, Panentheism, Institución Libre de Enseñanza, people, mysticism, divine, history, eternal, Quixote, Velázquez, El Greco

Nuestra exposición versará sobre el joven Ortega o el Ortega joven (no es exactamente lo mismo pero me quedo en el equívoco) y lo que significó para él el libro de Cervantes –para entenderse a sí mismo y entender la España y el Occidente en que tenía que vivir. Este joven español que, en 1900 tenía diecisiete años, en 1914 se había puesto en condiciones filosóficamente revolucionarias de decir un rotundo "no" al pasado inmediato (*Vieja y nueva política*) y un atrevido "sí" a la posibilidad de una España quijotesca (*Meditaciones del Quijote*) en una Europa revisada a fondo. Lo hizo dando un vuelco a la vi-

Cómo citar este artículo:

Andreu, A. (2005). Cervantes y Ortega: "El secreto de España". *Revista de Estudios Orteguianos*, (10/11), 153-175.
<https://doi.org/10.63487/reo.658>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 10/11. 2005
 mayo y noviembre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

sión de la historia de España que, aún hoy, no ha merecido la atención de las nuevas metodologías. El vuelco, la inversión, consistía en ver la realidad de fondo y juzgar desde sus valores humanistas, desde una "historia filosófica" y no sociológica o levantada con esa especie de "estadística moral" ya entonces en otras latitudes al uso (111)¹. Para atreverse a tal empresa, se agarró, como un Ulises resuelto, al mástil que es Cervantes, que mantenía a flote una cultura náufraga, que presentaba todos los visos de fracasada. Ello le permitió mantener, con un ideal que posibilitó entender a fondo la circunstancia y mirar al futuro, la dignidad.

Ortega fue un joven excepcional por su precoz talento, su seriedad y lucidez: llegaría a convertirse en una de las cabezas más claras y amplias del siglo XX. Decía hace poco un alemán vigilante de su propia casa: "necesitamos un Ortega", como un eco del Goethe que decía: "necesitamos otro Lessing". Lessing y Ortega fueron en efecto lo que llamaba este último "inteligencias desinteresadas" (591), de esas que trabajan con amor y generosidad señoriales, marcando caminos no andados, y que corren suertes parecidas en sus respectivos pueblos, los cuales no se los merecen, cosa que por lo demás no sucede raramente (sea dicho con total isegoría).

Hacia 1914 se sentía Ortega, con sus treinta años, en "la mitad del camino de la vida", en su "media vita" (607) —la expectativa de vida rondaba entonces los 60 años, que, como decía Machado, son en España muchos años. Recuerda él que sus "recuerdos claros se extienden ya a trece o catorce años" (612). Debíó de ser por entonces, cuando en una conversación de gente mayor oyó referir en su casa ciertas palabras. Dejémosle contarle a él mismo:

No olvido ni olvidaré, con ser niño cuando la escuché en 1898, aquella frase de un marino *yankee*, Mahan: "hay que proclamar la expropiación de las razas incompetentes" (461).

Expulsaron a esa raza completamente del Caribe y del Pacífico, mientras se quedaban por allí no sólo Inglaterra o Francia, sino Holanda y Portugal. Se le quedará grabada la frase, y en *Vieja y nueva política* reclamará como prioridad absoluta en la vida pública "justicia y competencia". En toda vida despierta hay alguna frase y alguna mirada de éstas que no le es posible olvidar al alma generosa. Son rejonazos que dejan marca. Y su trabajo de carcoma en el alma explica la letanía de lamentaciones y juicios descorazonados que el adolescente sintió brotar de su alma, no sin escucharlos y leerlos también en los día-

¹ Las citas del texto se refieren a la edición en curso de las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, tomo I).

rios a cuenta sobre todo de lo del 98, de su propia pena y angustia. Recordaré unos pocos.

“España no existe como nación” (403), no es un sujeto con el que haya que contar, no aporta nada. Es una “raza descalificada que ha descendido de sujeto y protagonista histórico a materia con que otros pueblos van haciendo su historia” (402). “España es una raza espiritualmente muerta” (238). Somos “una raza cansada” (466). “Hoy somos hospicianos que no sabemos de fijo quiénes somos” (173). La decadencia española no es sólo política y económica; es “integral” (236). Eso que llamamos España es “una turbera de detritus histórico” (596). “Cinco siglos de historia de España han acumulado sobre nosotros una grave pátina de ineptitudes” (355).

Difícilmente podemos hacernos cargo ahora de que, de un alma joven, sensible y alerta, no pudiera menos que salir semejante letanía de impropiedades y descalificaciones. Se hacía lastimosamente daño a sí mismo ese joven, castigaba su amor propio y su dignidad agotando el repertorio de reniegos. “Esta raza sin fortuna ni esperanza” (226), “esta España nuestra penetrada de abyección hasta la medula” (251), “la lepra de la historia de España” (211), “la sórdida realidad ibérica” (337)... A los 25 años escribe que, los que son jóvenes entonces, no han presenciado en su vida “otra cosa que derrumbamientos, errores, angustias nacionales, ni hemos respirado más que desconfianzas, irresoluciones, ni aprendido sino desesperanza en este panorama de sordidez ideal” (160)..., “en la penuria de pan, de ideas, de amor...” (602). Así que no hay que extrañar que al mismo tiempo que alude a su generación considerándola todavía joven, la tenga por “no demasiado vieja” (176) pero ya vieja y obligada a intervenir antes de hora, a dar el do generacional de pecho. La caída o decadencia era miserablemente enorme porque la nación se había despeñado históricamente muy desde lo alto, y eso se les recordaba con su silencio cada día a los españoles, por quienes los querían, que los había. En 1911 escribirá aún que “los motivos particulares de nuestra decadencia nos son desconocidos” (460).

Mas, llamaba poderosamente la atención que el territorio donde vagaba, sintiéndose maldita, esa raza irremisiblemente desplomada a juzgar por el diagnóstico, estaba lleno de maravillas a los ojos de los visitantes que venían a comprar obras de arte de valor universal, hasta castillos, para llevárselos enteros y contratar encima a los pocos científicos que por aquí se encontraban. Ha habido “esfuerzos honrados, meditaba perplejo, en nuestra historia, esfuerzos por regenerar «esto»” (183). La misma generación educada hacia 1898 “traerá algunos hombres virtuosos y sabios, hechos en la turquesa de la amargura” (227). En todo caso, uno “viene a nacer donde le toca” (607). Y como “no hay vida individual sin vida nacional” (60), a esa organización de la cultura y el ar-

te para la vida que es una nación, hay que arrimarse, y hay que hacerlo agradecidamente, buscando lo positivo donde latan las íntimas posibilidades con que puede contar uno.

Mas, ahora, en 1910, tiene definitivamente claro que el programa de la necesaria regeneración, del nuevo nacimiento de su sociedad, ha de seguir criterios de humanidad, pues no se trata más que de ser universalmente hombre según el nacimiento al logos de humanidad que se produjo en Grecia. En su primer trabajo publicado, esa certeza es ya axial. A Ortega le toca vivir en un siglo de desastroso nacionalismo protagonizado con excelente torpeza por las grandes naciones de la Europa occidental, pudiendo observar el panorama desde una nación que, como irá viendo poco a poco, lo ha sido todo antes de que se pueda decir que ya no es nada. Ahora ya, claramente, el futuro del hombre, para el Ortega joven, se ha de construir con patrones y medidas de humanidad, de universalidad, y esa es la razón de su preferencia por la idea socialista y sindicalista en aquellas fechas. Así que "es un deber también ser español" (153), pero por cierto en busca de una forma de humanidad superior. "A los ojos salta la necesidad de superar las formas diferenciales que constituyen las culturas particulares, francesa, italiana, española, alemana, salvarse de esta confusión de pretensiones análogas y fijar con inequívoca fórmula, la cultura esencial, la única cultura verdadera" (417). "Va el mundo poco a poco hacia una organización superior" (177). Acerca del tono y sentido del planteamiento de su patriotismo, no ha de caber pues ninguna duda. Detrás de ese universalismo antropológico y político, habrá operando una metafísica como veremos, en un ambiente europeo de grande y varia "presión metafísica" positivista, materialista, agnóstica...

En esta perspectiva, su alegato en favor de "la gran modestia nacional, la espléndida sacra anonimidad" (723) que irá percibiendo, ese pueblo disperso en la anchura de la península, en especial los labriegos abandonados en una España fundamentalmente rural todavía, lo harán pasar de los trenos jeremíacos a las maldiciones de los responsables de la inercia, la esterilidad y la incompetencia. Ha de contar "la piedad histórica [esa] gran virtud que ha de sentir y ejercitar todo el que quiera renacer" (227). "La piedad histórica", la manera agradecida de entender el pasado y de valorar el esfuerzo de los hombres honrados que hicieron cuanto pudieron en las peores horas..., anónimos los más de ellos, nobles de alma.

En los años 50 del siglo pasado, quienes estaban en edad de recibir rejonazos como el del niño Ortega, después de pasar la guerra civil más la guerra mundial más la primera postguerra y la guerra fría verdaderamente calentable, los recibían a granel entendiendo en vivo el dolor y vergüenza del joven Ortega. No sé si es posible revivir hoy aquel tremendo malestar y aquella humilla-

ción histórica sin relatos orales de la gente mayor, sin la novela, sin buenos filmes evocadores, y, por supuesto, con voluntad de entender piadosamente el propio pasado.

Como dice Ortega mismo, “una biografía es siempre, al cabo, una labor estética en que el acierto permanece eternamente dudoso” (185). La autobiografía, con mayor razón. Y una historia general, se dobla de dudas e incertidumbres. El ayer no está escrito tampoco, que dirá Machado. Así que iban haciéndose lugar en el ánimo las dudas que surgían sobre la realidad de la historia de España. A lo mejor, lo que nos ha pasado en *esta* Edad Moderna tiene causas históricas y ocasionales pero, fundamentalmente, tiene causas trascendentales, es decir, relacionadas con un trasfondo pre-metafísico que explica de otro modo las cosas. Llama “bestias” a las entidades étnicas de amplitud y duración prehistórica: la bestia Pan, la bestia totémica, la bestia asiática..., correspondientes a profundamente distintos modos de ser y de instalarse o alojarse, como diría con su lenguaje, en el Universo. También podría tener su sentido pues, lo que le está pasando a don Julio Cejador, se decía, que puede que tenga un modo de saber romántico, inaceptable para la academia transpirenaica (117). Así que la realidad verdadera, la de fondo, se le fue haciendo presente por su propio peso y sentido. La vida era más que la historia, y la vida de una nación se expresaba soberanamente de maneras inesperadas. Fueron surgiendo graves dudas. Pero siempre dando firmemente por supuesto que el nivel de humanidad desde el que partir para comprender y orientarse, era el de la Hélade, donde el hombre naciera. El abandono de la “disciplina helénica” podría llevar a Europa y a una España que busca su nueva posibilidad, a una “regresión bestial” (*idem*).

II

La situación personal del joven Ortega, inserto en la destinación de su patria tal como en la circunstancia del comienzo del siglo XX podía divisarse, contaba, en virtud de esfuerzos que venían de los años 40 del siglo que quedaba a sus espaldas, con una metafísica de alto porte. Fue expuesta por los pre-institucionistas con escasa brillantez; mas realizada con sobriedad fecunda y aliento sincero y verdadero. Era mucho en un momento en que se había perdido “el contacto con la actualidad, y el pasado y el futuro disputa[ban] entre sí por imponer sobre nosotros cada cual su hegemonía” (468). Esta metafísica, el parenteísmo de Sanz del Río y sobre todo de Francisco Giner, le permite pensar el momento histórico desde una ontología que abarca el horizonte de la humanidad, y en él a la nación (con esas enfermedades que representan los nacionalismos arcaicos), y la vida individual, circunstanciada en perspectiva

humana universal y totalitaria en el sentido en que esta palabra se empleaba entonces por los afectos al Uno y el Todo.

El joven Ortega guarda, de la Institución, mucho más de lo que se suele recordar. Después de caracterizar al siglo XVIII como el re-unidor de los hombres en lo normal y humano, en la razón común, y al XIX como particularista, peculiar y nacional, de la general e irresistible corriente romántica salva sólo a los krausistas, que bien él conocía, los cuales siguieron diciendo, frente al particularismo: más pedagogía, más educación, más humanidad, y menos casticismos vanidosos que acabarán en soberbia (cfr. 408). En 1913 acusa, esperanzado, que algo empieza a moverse y, por cierto, hacia la monarquía, y comenta que el Rey ha llamado a consulta a tres presidentes: al del Instituto de Reformas Sociales, al de la Junta para Ampliación de Estudios, y al del Museo de Pedagogía. Tres hombres con los que no se forma gobierno; se forma inteligencia y corazón: Azcárate, Ramón y Cajal (acompañado del secretario Castillejo) y Cossío (604). Hombres de la Institución. No hace falta decirlo. Y que Ortega no lo diga en ese momento satisface al recoleto y automarginado Giner.

La metafísica: "Sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita, a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo" (99). Éste es "el Uno y el Todo" del Espinosa de Lessing, leibnizianamente leído. Y reaparecerá definitivamente como el fundamento de la filosofía de las *Meditaciones del Quijote* (747). El joven Ortega llega a hablar panteístamente hasta de "la ilusión de nuestro albedrío" (100) como si la individuación de la conciencia y libertad fuese aparente, fenoménica, predominando en el ser originario la realidad de la totalidad unida.

Hay un dolor, una dificultad en ese Uno y Todo que es el Universo. No está dado como Uno y Todo en cada momento para el individuo que se encuentra en él, que abre los ojos y se encuentra arrojado o presente en el mismo. Esto explicaría "la vacuidad de la existencia" (98) que dará de sí una vida como vemos que está siendo la vida humana. Un dolor cordial, un dolor de amor, cuyo silencioso rumor habrá que saber comprender. Porque esa individualidad insuficiente adolece de amor. Pero no de cualquier clase de amor, si le hay: sino de amor de la realidad ideal: del espinosiano *amor Dei intellectualis*. Lo que unifica en el mundo y el Universo, en la vida, es "el afecto", "el amor"; lo que dispersa y desunifica, lo que rompe la unidad del horizonte, es el rencor, el odio y sentimientos parejos que se instalan en la intimidad última de ese individuo deficiente que es el individuo humano². "La

² Eugenio D'ORS, *Gualba, la de mil veus*, cap. XXVI: "Es ben bé un català, un esperit de la família d'Auzias March, aquell que, pensant, s'enamorava".

unidad de los hombres está en formación, no existe aún; no existirá mañana todavía, cierto, pero la vamos haciendo" (321)³.

Repitamos esta metafísica del Uno y el Todo. Hay un universo único, ilimitado, es decir, infinito, porque a cualquier magnitud que se le asigne cabe asignarle otro tanto. Esta infinitud significa que el Universo ha de ser un aspecto del absoluto, de algún modo. Entonces, cada individualidad –rosa o estrella, arroyo o pájaro, gesto o tendencia...– es un reflejo, en perspectiva única, del Uno y el Todo. Esto es un océano de misterios. La palabra místico, que tanto emplea Ortega, no tiene ningún significado vago y confuso; llama místico al reflejo del Uno y el Todo (del Universo y su Razón de ser, la que sea) en cada individualidad y sus aspectos y movimientos, sobre todo humana.

Por otra parte, el fondo de esas existencias que se diría ilusorias en cuanto aparecen en un predominante compacto de unidad y totalidad y están, además, en difícil y a veces desesperada realización, está constituido por "las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres" y que son "las realidades perennes" (98). Realidades perennes, éstas, que no están en manos del hombre: "se unen en divinas asociaciones" y "mantienen una solidaridad fatal" (100), haciendo así destino de los grupos cuyo subsuelo cruzan. ¿Qué ha de hacer aquí el lector, con los adjetivos "divinas" y "fatal"? ¿Estamos en literatura o en precisión, en retórica ornamental o en la filosofía estricta del ensayo responsable?

Rubín de Cendoya, "místico español... y hombre ferviente", que si se hubiera hecho monje hubiera amado a las ideas como a mujeres olvidándose de éstas, ve "la arista de la Sierra del Guadarrama", se acuerda de "las miradas de los padres celtíberos", las relaciona con las miradas de las figuras del Greco, intenta adivinar las corrientes de fondo, las realidades perennes de que brotan esas miradas, y dice sentir en su alma "un grumo metahistórico" (100), un temblor de eternidad, "una voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza" (*idem*): "un ansia de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros". Y, así, siglos y siglos de miradas de sucesivas generaciones, se compendian en esta mi mirada individual. Y frente a ese problema trágico que es el ansia infinita de permanencia y la muerte cierta, "se evapora el individuo" (*idem*), se funde su existencia con la profunda corriente del sentir celtíbero y éste con el sentir humano esencial. Rubín de Cendoya es a Ortega lo que los apócrifos a Machado. Rubín de Cendoya es Ortega pensando para sí, sintiendo para sí. Se lo está permitiendo a sí mismo el joven Ortega porque necesita saber quién es⁴.

³ El tema del amor fundamental del Universo es capital en Ortega y tiene aire presocrático más que "místico". Pero trasciende luego a la ética, al acceso a las cosas mínimas incluso y entonces determina el conocimiento mismo.

⁴ Por entonces la lírica machadiana se presentaba ya con la metafísica de Ibn Arabí unificando las miradas de los hombres en una sola en el fondo, la divina. Y uniendo las miradas

¿No seré un bereber? ¿No habré recibido como tal en el fondo y desde el fondo una formación moruna? Imposible saberse del todo, y necesario intentar comprender y comprenderse. Comprenderse también; no vamos a comprender a los demás, incluidos los adversarios que ejercen su rencor incluso, y al mismo tiempo a negarnos a nosotros la misma consideración. "Tú y yo somos una casualidad" [...] "de la mecánica universal" se dice Ortega en Rubín, contemplando la solidez, la duración, la perennidad de la silueta del Guadarrama. Este paisaje, esta naturaleza, en su estabilidad y lentísima configuración, "me hace descubrir una porción de mí mismo, más compacta y nervuda, menos fugitiva y [menos] de azar" (101). Un día le asaltará la duda de si hay pueblos-naturaleza cuyas obras serían "acciones lentas y colectivas" (173) y no proezas individuales en contra de sus ilusiones. Esta lentitud transformadora de la Naturaleza puede ocultar un secreto de la vida íntima de algunos pueblos, que tienen un ser por lo visto y un hacer cercanos a la Naturaleza y menos dado a la fluidez y a veces a la vertiginosidad cambiante y superficial las más veces, de la historia; hacen grandes cosas continentales y se agotan en encuentros con civilizaciones, transformando lo que se les pone por delante con una actuación lenta, como biológica, compenetrante, natural..., tan inconsciente a veces como generosa⁵. "Este paisaje me ha iniciado... en una religión", dice (101). La Naturaleza nos permite lo que la Historia a veces nos dificulta: "el misterio de la sinceridad" (102). Sucede a veces que la historia organiza una "matanza de misterios" (8) y nos aleja del Uno y el Todo, de las corrientes de la realidad perenne, de la naturaleza que las realiza con mayor lentitud y necesidad pero con fidelidad... El joven Ortega que tanto vocabulario religioso conoce de boca de sus educadores –tanto los jesuitas como los hombres de la Institución– dice sentir "religioso temblor" cuando se ve ante "esas oscuras incertidumbres que emergen de hondura de siglos..." (113).

La historia, pues, es "el engrandecimiento de la cultura, la aproximación a una imagen y humanidad virtuosa y sabia" (355 y ss.). Piensa según el esquema inmanentista rechazando que sea "el proceso de encarnación de una fe escatológica" (355 y ss.), es decir, algo que viene de fuera y que marcará un punto final al desenvolvimiento de lo humano. Lo "específicamente humano" está "en elaboración y henchimiento o perfeccionamiento «progresivo»" (118)⁶.

humanas en virtud de la fuerza divina de la divina mirada única. Cfr. Agustín ANDREU, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Valencia: Pre-textos / Universidad Politécnica de Valencia, 2004.

⁵ Me parece que se refiere a la obra de España en América, a la incorporación al mundo occidental de las tres civilizaciones americanas (azteca, maya, inca) mediante una labor secular de enseñanza y encuadramiento jurídico con todas las operaciones que en la historia universal llevan semejantes lentos procesos de compenetración y transformación.

⁶ No es el único lugar donde emplea Ortega la palabra "escatología". La conocía de Hegel y

El pueblo es la porción de sociedad que vive más cerca de las corrientes de subsuelo, la “menos sujeta a la moda, [la] de alma sagrada y milenaria” (113); son los pueblos como “mares étnicos”, “lo castizo en cada casta” (*idem*), ímpetu vital puro, con un mínimo de conciencia. El pueblo necesita de la cultura para convertirse en energía social, y sin los nervios medulares de la cultura “queda reducido a una masa reptante que vive la oscura existencia de lo infrahumano” (242).

Un pueblo está vivo si la cultura está viva: si procede de un verdadero nacimiento del hombre, o lo está preparando. Un nacimiento nacional o nativo es un nacimiento que viene de los propios fondos, del propio subsuelo, de la sensibilidad de ese grupo celtíbero en su caso, y consiste esencialmente en el alumbramiento de una genuina o propia forma de vida, una forma de “humanidad” por encima de peculiaridades y utilitarismos.

De esas corrientes constitutivas de un pueblo y una nación, no cabe un programa. El amor y su sensibilidad no tienen programa. Lo que hay que hacer es comprender la propia historia como forma de humanidad lograda o malograda, entendiendo los porqué. Así, esta historia puede resultar incómoda, pero puede ser preferible desde lo esencial humano y sus movimientos. El joven Ortega cree que su destino va “por la senda contemplativa” (613) y “especulativa” que piensa la realidad, la realidad verdaderamente humana, la que se mueve por motivos de humanidad. A un hombre que en 1902, a los 19 años, habla con ese tenor, en medio de una “presión metafísica” europea positivista, mecanicista..., habrá que hacerle caso, dado que la metafísica no puede ser banal: o eleva e intensifica, o degrada y ahueca. El siglo XX se encargará de decir cuál de las dos sendas metafísicas va a seguir. Un día se entregará a la política y a la historia, por deber más que por gusto, pero no por olvido de esta metafísica. Esta metafísica es fundamentalmente un sentir el amor por todo, desde la patria al perfil de lo más humilde. ¿Cuándo se olvidó Ortega de Espinosa?

Hacia 1910, cree Ortega que “el pueblo se ha elevado súbitamente hasta hacerse consciente de una idea” (318). Algo se mueve. Las elevaciones de los grupos humanos suceden así: súbitamente. Hay trabajos previos y largos días. Hay dolor y esfuerzo. Y de repente los espíritus hacen un gesto, se les asoma una mirada, y son otros siendo más aún sí mismos.

La cultura es la forma humana de “lo divino, [de] lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación” (333). Porque lo sagrado se ha desplazado

Kant en particular, por la interpretación trascendental y no cronológica o temporal que hacían las Ortodoxias hasta la irrupción de la exégesis de Weiss y Schweitzer. Cfr. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969.

hoy hacia "los asuntos humanos" (354). Y hay actitudes y hábitos que tienen en sí mismos su valor, y una justificación perenne. De este modo, la perfección, el crecimiento, la alegría de la vitalidad mayor y mejor es la sensación directa que el hombre tiene de lo divino. A lo divino se lo ha sentido y visto y se lo ve y siente de muchas maneras. La idea del Uno y el Todo desplaza el fondo de lo divino hacia la vitalidad de lo individual, en un movimiento de intensificación de la vida universal en cada una de las criaturas, animándolas a perfeccionarse, a aumentar su ser y su gloria, su placer y su gozo, dándose así cada vez más los unos a los otros. Y así puede entenderse que "Dios, en una palabra, es la cultura" (334).

Cuando Renan ve a Dios en "toda cosa elevada al colmo de su perfección e identidad" (333), no se sale ni del catecismo ni del platonismo de toda la vida, los cuales enseñan ser Dios el ser infinitamente perfecto, sabio, bueno..., cuyas perfecciones refleja en su propio ser el hombre de una manera creciente. Explicando a Renan, llega así a decir Ortega que la cultura asimilada es lo que nos hace perfectos, santos, divinos. Así llega a decir que Dios es la cultura. Es una posible manera de traducir que Dios es el Logos, como dice san Juan. Y por eso habla Ortega de "la religión de la cultura" (51), especialmente con los alejandrinos. Con éstos, ve el pasado de la filosofía griega como imprescindible para el hombre, pues que el logos no se presentó por primera vez en cualquier sitio, sino en Grecia, donde nació el hombre. "No asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre" (334).

Y éste habrá de ser el nivel cultural de partida y referencia hoy. Desde el nacimiento al logos de Grecia, hacia arriba.

Este panenteísmo de la Institución que ha repensado Ortega en Renan y que conduce a una visión inmanente de lo divino que es bien compatible con el movimiento de encarnación de lo divino, del logos, lo expresa con la metáfora de Dios como embrión y la historia como seno y placenta: "la historia es la embriogenia de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma de este modo en un misterio religioso" (335). La memoria como acto de culto. Otra vez, ¿literatura o precisión? Lo divino como perfeccionamiento y salvación del hombre, y la historia como el esfuerzo donde se cumple mediante el logos, mediante el pensamiento, lo divino en el mundo. Lo divino se iría formando en la historia creciendo de este modo hacia el grado mismo de unidad que se da en el Uno y el Todo.

La manifestación de lo divino en la historia no es una idea extraña al judaísmo y al cristianismo, en cuya tradición hegelianizada están Renan y Ortega, teologizando y no a su pesar. Lo divino se va manifestando, no sin la libertad del hombre, como amor que va buscando la unión amorosa de todos los hombres, de toda la humanidad, de suerte que cuanto lleve en esa dirección es bueno y

santo, y cuanto retrocede bajo señuelos de la carne y la sangre, de arcaísmos, es inhumano, insano.

“Un pueblo, más que una variedad anatómica, es eso: una genuina manera de pensar” (543), una manera de sentir y situarse en el Universo ante lo necesario y esencial de la vida, “una sensibilidad para los temas esenciales humanos” (532). Con ello está dicho que el vocabulario orteguiano usual (raza, etnia o masa étnica, nación, pueblo, etc.) no tiene sentido biologista sino espiritual, intelectual. Entre lo eterno del hombre, ese cruce y combinación de las corrientes de subsuelo, y entre la historia temporal y fugitiva, están los pueblos, las naciones.

III

Aquel joven de 20 años, el de la letanía maldita, el de la jeremiada deprimente, había ido desplazando su valorativa, poco a poco, en un proceso de reflexión y lecturas difícil de reproducir, pasando desde “la planicie moral e intelectual europea” (534), desde la consideración europea (según valores europeos que se daban por indiscutibles) desde esa superficie siempre cambiante, hacia las honduras lentas de los procesos de subsuelo y las corrientes constituyentes del alma de las razas, procesos éstos que escapan a las manos del hombre. Ahora se le antojaba encontrar una cierta lógica en la resistencia profunda a cambios que tal vez no valen la pena, o no la valen en el fondo precisamente, no la valen incondicionalmente.

Ahora, en 1911, dice que España “se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna” (533); que esa negativa puede tener su sentido precisamente hondo si los demás pueblos occidentales “han vendido su alma, o porciones de ella, para mejorar de fortuna”, para aumentar en “bienestar, poderío, moralidad y saber” (534); y que habrá que ver qué moralidad es ésa que se adquiere al precio de vender el alma. Y dice que nuestro pueblo se ha resistido a todo eso hasta el punto de que la historia moderna de España es “la historia de su resistencia a la cultura moderna” (534)⁷.

⁷ Como el tiempo pasa y la vida apremia, hay de aprovechar las ocasiones –y más las que encuentra uno en virtud de su trabajo mismo– para dejar escrito que, desde mi adolescencia, esta objeción a la modernidad había prendido en mí, tal vez por una corriente de fondo alimentada por la lectura de Unamuno y Ortega. Desde mi primera salida de España, recién acabada la segunda guerra mundial, miré a Europa con la distancia de esta sospecha que no hizo más que confirmarse con el tiempo y que, me parece, ha sido estrictamente decisiva en mi vida, en lo que he hecho y en lo que no he hecho. La objeción la encontré sobre todo en Alemania y Francia. En Holanda, a pesar de sus aspavientos antihispánicos, me costó mucho más de ver y creo que por mi instintiva simpatía y afinidad con Espinosa.

En una cultura europea vivaz y exitosa técnicamente, alguien tenía que correr con el sino de ejercer de freno o de resistencia, con el sino menos simpático o heroico aparentemente. Mientras esa civilización y cultura crecía y aparecía como liberadora y creadora de aspectos o dimensiones atractivas y eficaces, alguien tenía que correr con ese desgraciado albur que consiste en resistirse a una modernidad que tampoco es desde luego un paseo en góndola envuelto en arrullos de gondolita, como bien deja ver hasta a los cegatos el siglo XX, el siglo que más muertos de guerra ha producido en toda la historia universal. Pero entonces hay que preguntarse –si se quiere entender a esa cultura europea en su conjunto y, en particular, a su sector resistente por destino– qué significa ese destino particular, comparado con el de Inglaterra, Alemania y Francia, en el plano de lo trascendente, de lo ascendente en grados de humanidad.

El sentimiento que lleva a esta revisión no es el de la gloria nacional o su desquite; esto está perfectamente superado en Ortega desde su primera juventud: el horizonte predominante es ya el *Ideal de Humanidad* tal como lo ha visto predominar en la Institución Libre de Enseñanza a la luz de Leibniz y de Lessing en su clásica *Educación del género humano*. Entre los pecados de la izquierda española está el haber juzgado de la religiosidad de los “santos varones” de la Institución como de una especie de coxis, apéndice remanente por primitivismo voluntarioso. Con el ideario y la experiencia de la Institución no cabía ya ser nacionalista, y la Institución se adelantó en esta actitud al Occidente europeo, adelantado en ciencias, incluso en Derecho administrativo y organización social procurados con criterios moderno-científicos y ya no con costumbres y usos de humanidad ancestral anticuada y todo eso del alma y de la dignidad de la persona, sí, pero no adelantado en ideales de humanidad y propósitos supranacionalistas. Repitámoslo: para Ortega, el liberalismo como el socialismo son revolucionarios en cuanto buscan una forma de humanidad, un modo de ser y de vida, superior a lo vigente, búsqueda además incondicional, realizada por medios políticos, es decir, mediante “un progreso en libertad” (149). Sin olvidar que la ley ética rebasa siempre la ley política, va más allá, en liberalidad y en fraternidad, en humanidad (145). O sea que vamos a revisar vida e historia nacionales porque no hay otro lugar donde vernos sino la “propia historia” y “nuestro pasado”. Pero no vamos a reivindicar nada ni a plantear una historia de resentimientos o vanidades nacionalistas.

Ahora; si hemos sido debidamente crudos y desesperadamente sinceros analizando nuestro destino y catalogando nuestros errores, no vamos a limitarnos a incensar y bendecir, o a imitar, el destino que les ha tocado a los primos franceses y alemanes...

“Todo renacimiento es una corrección de la propia historia, una nueva noción del pasado nacional, que señala una nueva misión para el futuro” (579).

Así que una rectificación que, escribiendo ahora una “historia filosófica” de España, nos permita entender mejor la que hemos dado en llamar decadencia (que ha llegado a ser vista por el vecindario europeo como ludibrio que nos ha avergonzado incluso), eso representará una sanación en múltiples aspectos. Nos liberaremos de una tremenda pesadilla, pero sobre todo seremos fieles a las honduras de nuestro ser nativo mismo, nuestro ser de destino, el que constituyen las corrientes metafísicas de fondo que nos imponen una actitud ante el mundo, como veremos a continuación. Sin disimular ni mucho menos nuestras limitaciones más o menos fatales ni nuestras torpezas.

Si la quintaesencia de la actitud histórica del occidental pueblo español ha sido la resistencia a cierta modernidad indiscutida pero discutible, es decir, a la modernidad que ha habido, y no sólo de hecho, según la metafísica orteguiana, la modernidad que hemos tenido que pasar por ser; si la esencia de esa actitud histórica ha sido esa resistencia, eso constituirá “el caso más extraño de toda la historia moderna” (594). Hay que echar una mirada al vecindario, desde la balconada báltica, tan recientemente incorporada al escenario europeo, hasta la Italia que consigue su tardía unidad nacional con ese fantasma que llaman “Risorgimento” y que desvía de su supranacionalidad real y de fondo a un territorio cargado de cultura y de genialidad europea, padre de Europa; a ver los tipos de europeidad que se han dado, desde qué punto de partida, a ver los logros respectivos y a costa de qué valores. Esa nuestra “tragedia de secular desarrollo” (596) que ha durado tres, cuatro o cinco siglos (pues la mirada de Ortega oscila tan ampliamente, augurando en esa inseguridad misma, su duda más que metódica), tampoco puede ser puro error, plenamente negativa. ¿Es posible que un pueblo pueda cometer un error tal que lo barra del mapa? Es posible, pero hay que llevar cuidado en el juicio si ese pueblo ha cometido, con toda seguridad, algunas gestas que han determinado hasta hoy la historia universal, porque es que, en ese caso, ese pueblo seguirá haciendo falta. Un Continente con sus tres grandes culturas ha sido incorporado a la cultura greco-romana por ese pueblo andrajo; ha hecho además una pintura que es maestra hasta hoy, con una ratificación que llega hasta la contemporánea con Manet y Cézanne que aprendieron en la calle del Prado, de Madrid, lo que sabían; y que, además de la lírica moderna primera con las canciones “do amigo” y de enseñar a celestinear y tenoriar al mundo, ha escrito el paradigma del idealismo justamente moderno del Quijote...

Así que, donde se clamaba por la europeización de España, por el problema de España y la solución de Europa, Ortega dice ahora: europeización en ciencia y método científico, sí; en forma de vida, en calidad de humanidad, no. Porque nosotros somos “una nación de pasado y presente tan genuinos que es, en hartas grandes cuestiones, excepción dentro del mundo occidental” (569). So-

mos un pasado genuino; genuino viene de genes, genial, referente a las corrientes de fondo, a los modos de situarse ante el mundo, en el universo. Se dice que ese pasado genuino puede ser un presente genuino, está en posible vigencia. Ese carácter genuino no es superficial; se refiere a cuestiones "harto grandes", no a bagatelas de turismos románticos o de agencia contemporánea. Y además, somos eso con toda la incomodidad que representa el serlo precisamente en "el mundo occidental", el mundo triunfante, admirado, rico y poderoso en técnicas y ciencias. Los nacionalismos que le salieron a España en horas de desconcierto son, dice, "un regreso a formas superadas de constitución política", son renunciadas "a un ideal moral" de superior humanidad efectiva (143 y 153); toda "ostentación de nacionalismo" no le parece ni "discreta ni simpática" (235 y 228).

Y se inicia aquí una especie de arrepentimiento que nada tiene que ver con la vuelta a cualquier tipo de historia de lo español en plan de declamación apologetica nacional, que, por lo demás, forma parte también, a su manera, de la resistencia ofrecida a los cambios de la cultura moderna. Se trata de resituarse en las "realidades del subsuelo" (543), en ese lugar que marca la actitud radical otorgada, ante el mundo, ante el Universo, "ante el Uno y el Todo": de moverse desde esa "sensibilidad" metafísica que hay que aceptar y vivir incluso con gratitud, sin olvidar que lo religioso se ha corrido desde cierta estratosfera hacia "los asuntos humanos" en un proceso de imanentización que tiene que ver con la encarnación del logos, una encarnación que no saca de la Tierra con el señuelo de un Paraíso que abandone a la Tierra a sí misma, es decir, escatológico. Y Ortega, que le ha denunciado amablemente a Azorín que se está arrepintiendo de haberse metido en política y que ese arrepentimiento se le nota en su *Lecturas españolas*, dice, hacia sus 29 años, haber descubierto "un día no lejano que se había entregado excesivamente a la política" (545), corriendo así el riesgo de no pensar, pues pensar políticamente no es pensar sino ir soltando no más el trocito de verdad que pueda sentar bien. Y que se va a volver al subsuelo. Con una clase de vuelta imprevisible. Pues se vislumbra una "España como posibilidad" genuina (336), se inicia una "nueva España" (620).

En Costa, el alma más transida de dolor por la España seca y postrada, ve Ortega hacia 1910 al trasluz de lo quijotesco la explicación del enigma del "pesimismo metódico" (403). Escribe: "El corazón de Costa hervía lacerado, tras pasado por España, y Costa proyectaba ese desesperado hervor hacia fuera, en gestos de amencia quijotesca⁸. Cuando yo le conocí, había perdido ya la ecuanimidad: sobre su pensamiento, sobre su palabra, sobre su ademán, sobre sus

⁸ Amencia es forma anticuada de demencia. Mas envuelve un matiz que pone en guardia ante una expeditiva declaración de locura o actitud demente.

sentimientos, pesaba ya un acento de incontinencia enfermiza que, en ningún caso, debo declarar que ni aun en Costa, me parece grato o admisible...". Ejercicio de piedad profunda por Don Joaquín Costa a quien el sufrimiento por su Patria volvió loco, loco de generosidad, de altruismo, de todo lo "bueno y amoroso"...

¿Y en qué consiste esa amencia, esa locura, de hombre de tan amplio corazón e inagotable diligencia? Sigue diciendo Ortega: Es "la amencia quijotesca que, como en el héroe de Cervantes, presenta ante nosotros –hombres tibios, contentadizos, insensibles– la simiente de una realidad profunda, envuelta en cáscara barroca", digo que como Dios manda y no puede menos de ser, pues la simiente de una realidad profunda que está por alumbrar no puede menos de salir envuelta en material de su placenta circunstancial... Y sigue diciendo: "Quijotesca llamo la sensibilidad para acontecimientos ideales, para las realidades abstractas, para las cosas trascendentales que ocurren en el seno de los valores eternos. Y lo que para Don Quijote era la justicia distributiva, era para Costa la decadencia de España" (403).

O sea, hay un seno de valores eternos. Eso de valores eternos ¿se lo tomamos a Ortega como literatura y ornamentación o como filosofía y precisión? En ese seno, pues, de un pueblo, en su alma o subsuelo ocurren "cosas trascendentales". Puede surgir por ejemplo la "simiente de una realidad profunda", de una realidad de la vida y para la vida, que trasciende y va más allá de los valores temporales, habitual y pasajeraamente imperantes por más ruido que hagan y más gloria "superficial" y plana de que se revistan. Don Quijote sería un vencido, un inspirado de esa sensibilidad "para acontecimientos ideales", para la realidad profunda que se hace sentir o presentir. Y la sensibilidad lo es todo: más aún que la intención, más que lo que da sentido a una manera de vivir, como veremos.

Y "esa vaga abstracción que se dice decadencia española" (403). "Vaga" operación de entender, falta de precisión justamente científica, la que se ejerce en el tema de la historia moderna de España. Además, "abstracción" porque el fenómeno histórico en cuestión se saca de su contexto de fondo, que es el real, llevado al contexto de la superficie plana de los valores salidos de Descartes y Hobbes, edulcorados respectivamente por el malebranchismo católico apolo-gético y por el *soidisante* liberalismo de Locke...⁹. Se estaba fuera de lugar, fuera de la circunstancia histórica, ciertamente. Pero, entonces, ¿dónde colocaba esa amencia quijotesca, a qué ideal apunta, en qué consiste?

⁹ Cfr. la crítica de Descartes en Machado (cfr. Agustín ANDREU, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*) y María Zambrano (*Notas de un método*). Y también, del autor, *Shaftesbury. Crisis de la civilización puritana*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2ª. ed., 2005 (1998).

Consiste en la "justicia distributiva"; lo dice nada menos que en la Europa calvinista de holandeses y escoceses predeterminacionistas según una Providencia divina, arbitraria y soberana, que elige a los que quiere y rechaza a los que quiere, y en paz. Y ¿de qué distribución se habla? De la de cultura.

Puestas así las cosas el "¡que inventen ellos!" unamuniano, el "escepticismo positivo" machadiano, "el pesimismo metódico" de Ortega más que de Costa, son formas de resistencia a la demasiado obvia manera de ser moderna, europea..., formas de resistencia más o menos acertadas en su manera, pero que requieren discriminación y valoración esencial.

Con el Renacimiento, Don Quijote ha hecho una revolución metafísica. "La innovación más profunda del Renacimiento" que no podrá menos de socavar el ordenamiento del mundo que se ordena no por su valor humano en sí mismo sino "por la gracia de Dios", consiste en que ya no vale eso de que del ser recibido por nacimiento estamental procede el mérito de cada uno (*operari sequitur esse*). "Al contrario: lo esencial [de un individuo] son los efectos" (588), y uno es así el "haz de acciones y reacciones" de que es capaz (602). "Considera, hermano Sancho, que nadie es más que otro mientras que no haga más que otro" (598), que cada uno es "hijo de sus obras". Así que, "hermano Sancho", el materialismo decimonónico como el marxismo se fueron por los cerros de Úbeda empeñándose en que el individuo no tiene alma, no tiene más que cuerpo, convirtiendo una cuestión justamente humana en una disputa escolástica. Déjese Vd. de almas y vayamos a ver las obras de cada uno, definiendo al individuo por el haz de virtudes o actitudes en su relación a los demás, a los hombres de todo el mundo. Hombre será el sujeto que se presenta, o debe y puede presentarse, con un manojo de virtudes y actitudes justas para con el prójimo, buenas y amorosas.

Así que ¿europeización? "Nada más hipócrita que la monserga de la educación por los pueblos progresivos de los pueblos retrasados y enfermos. Desde Sócrates, es sabido que no hay más que una forma de educación: la educación de sí mismo" (433). Hemos de educarnos desde nuestra sensibilidad. Vamos a ver el fundamento de esta tesis, que se acoge al santo Padre Sócrates. Tendría que haber aludido aquí Ortega a la Institución con sus misiones pedagógicas, la cual veía voluntariosamente pero no acertadamente en Inglaterra el ideal; pero Ortega es sumamente respetuoso con esos hombres cargados de virtud y de bondad que no aciertan en este punto. Machado dirá que los residentes de la célebre Residencia de Jiménez Fraud debían visitar los pueblos, pero no para enseñar sino para aprender. No era una *boutade*; era el lenguaje de la precisión o filosofía de la metafísi-

ca de Machado. (Mas, ese pueblo hace tiempo que ya no existe, según María Zambrano; o que no es patente su presencia; pero esto es otra cuestión¹⁰).

Ortega no cree en la psicología de los pueblos; esa es categoría insuficiente; cree en la metafísica de las razas, entendiendo por raza un grupo humano biológicamente vario y abierto, unido por una cultura de corrientes profundas que le marcan modo de situarse ante el mundo y, así, un “destino” fatal. Y dice Ortega que lo más profundo en lo humano es el modo de ponerse ante el otro, y que el modo de ponerse el español ante el mundo no es ni el del indoeuropeo ni el racionalista clásico (greco-romano y renascimental) ni el místico oriental. Lo de ese hombre que llamaba él bereber en algún momento o celtíbero en otro, la posición propia de esos individuos que miran el Guadarrama o la estepa o el altiplano castellano o las sierras y los valles de esta tierra celtíbera, consiste en la rabia de una afirmación total de lo trivial, de lo contingente y pasajero, de lo más insignificante y cotidiano... (No puedo menos de confesar aquí que comprendo esto desde mi experiencia más íntima. Tanto por las veces que he contemplado ataques sacros de destrucción de objetos queridos fatalmente que no se pueden redimir, como por la sensación desesperada que resulta de la percepción de lo eterno en lo pasajero que se aleja antes de alcanzar la sensación de que has vivido suficientemente el contenido de lo que el viento se llevó). Y dice Ortega: Para el sentir español, lo más admirable es lo vencido por el tiempo, por el uso, por la moda invasora, por el capricho baladí y tiránico, por el egoísmo mercantilista... El hombre de la historia temporal y superficial abandona las cosas, las tira, las olvida, entendiendo por cosas incluso a las personas... La actitud originaria del español habría sentido las cosas y las situaciones en su extremosidad destruida y abandonada, olvidada, reaccionando ante el hecho amencialmente, rebotando hacia los ideales. “La emoción española ante el mundo” no es miedo, no es admiración de la proporción clásica, y no es tampoco *fuga mundi*. No es el miedo del hombre antiguo ante el campo abierto y vacío o el del neurótico hombre moderno ante la plaza o el callejón vacíos. No es la admiración de esa proporción de las cosas que hace su belleza y su plenitud. No es tampoco la *fuga mundi* del asceta y el místico que tolean así la transitoriedad de las cosas de este mundo. Es afirmación y sentir desesperado de “las cosas pequeñas, momentáneas, desconsideradas, insignificantes, groseras...”, derrotadas (446). Y entonces recurre a Cervantes y a una interpretación del Quijote que paso a parafrasear.

¹⁰ Cfr. *Cartas de la Pièce (correspondencia con A. Andreu)*. Valencia: Pre-Textos / Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

Hay en Cervantes, "en su libro, una atmósfera de trivialismo empedernido que nos hace pensar si el poeta se sirve de Don Quijote, del bueno y amoroso Don Quijote, que es un ardor y una llamarada infinita, como de un fondo refulgente sobre el cual se salve el grosero Sancho, el necio cura, el fanfarrón barbero, la puerca Maritornes y hasta el caballero del Verde Gabán, que ni siquiera es grosero, ni sucio, ni pobre; que vive inmortalmente por haber poseído lo menos que cabe poseer: un gabán verde" (446-447).

Una atmósfera es el clima que se respira. Es un ambiente aceptado como presupuesto, en el cual algunas cosas no pueden ser posibles; es un nivel de humanidad, de comportamiento; es el fruto práctico de una sensibilidad irreductible.

Don Quijote es un instrumento de salvación que se ha inventado el poeta. Y vale ese instrumento porque es "bueno y amoroso". En el empleo del adjetivo bueno, parece Ortega a veces un padre espiritual. "Schopenhauer que era un mal hombre, fue, por consiguiente, un mal filósofo" (164), dice. La maldad moral, es decir, el seguimiento de malos propósitos, perjudica a la inteligencia, la enmohece y aroma. En sus escritos políticos apela Ortega indefectiblemente a la bondad; no a la verdad íntegra, pero sí a la bondad que, si no es íntegra, no es bondad.

O sea que Don Quijote pretende salvar, y sirve para salvar a lo despreciable: grosero, necio, fanfarrón, puerco, insignificante. "Es una llamarada infinita", sobre cuyo fondo se salva todo eso, en la amencia de amor e ideal que anuncia una "simiente de una realidad profunda", trascendente a todo esa miseria histórica que conocemos. Porque esa retahíla de bajezas (groseros, bobos, puercos...), no van a ser sólo figuras españolas... El instrumento de salvación vale universalmente. Esa es la creación del poeta Cervantes: la figura capaz de salvar a lo más trivial del mundo, o a este mundo trivial. ¿Y qué le hace sentir a ese Don Quijote para enviarlo a salvar lo trivial, con esa idealidad extramundana? Pues, es que Don Quijote siente lo trivial como hermano.

No olvidemos que Ortega quería presentar la hipótesis de que "la emoción española ante el mundo" no es ninguna de las conocidas y catalogadas: ni la gótica, ni la clásica, ni la romántica. Insistamos: "emoción española ante el mundo" vale tanto como con-moción radical, reacción última, "sensibilidad espiritual" (447), posición originaria de ese sujeto que es un grupo de hombres que, desde la más profunda prehistoria, se sitúa y actúa de una fatal manera. Pues bien; la actitud quijotesca ante el mundo no es ninguna casualidad, como esta concepción de las cosas de España y la cultura no es tampoco la salida de "unas buenas ocurrencias" (655). Esa actitud de "agresión y desafío hacia todo lo supra-sensible" o sublime de este mundo, a favor de lo terreno; ese terrenalismo que pinta la mano sarmentosa, la baba del bobo, la "tierra, tierra,

tierra" del Cristo unamunesco; esa actitud de "afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes y groseras", esa actitud se encuentra en otros españoles cimeros. Y hay uno que "obligado [pues que hay que comer un par de veces al día, digo] a pintar reyes y papas y héroes", además de compensarse pintando tontos y disminuidos de Providencia divina, "va y pinta el aire, el hermano aire, que anda por donde quiera sin que nadie se fije en él, última y suprema insignificancia" (447).

Esto es una religión, como la de san Francisco de Asís. Lo divino se ha corrido hacia lo humano, "hacia los asuntos humanos", dice Ortega. Sucede también en el Renacimiento. Habrá que encontrar lo divino entre los pucheros de la cocina, como acababa de decir Teresa de Jesús y dijera en su día Heráclito según recuerda Lessing en su *Natán el Sabio*¹¹. Este Cervantes lo que quiere es rescatar lo mínimo, lo más desatendido y honrado, lo más olvidado del mundo. Este Cervantes es un franciscano capaz de sentir la fraternidad hasta del aire, eso que se da tan fácilmente por descontado y sin lo cual no vivirían ni papas ni poderosos de este mundo. Quiere que se reconozca lo más insignificante como hermano, como hermano nada menos. Y eso será salvarlo, restituirlo a su dignidad, igualarlo en justicia. Una locura, una demencia. Ahora entendemos "el Quijote": "ese fondo refulgente..., un ardor y una llamarada infinita" sobre el que se dibujan las formas de humanidad que sólo puede salvar la misericordia. Una misericordia infinita. El Quijote sería un "ensayo de salvación", cuyo rastro —en sugerencia de Ortega— estaría siguiendo Azorín salvando todo lo trivial que no se sabe ver en esta tierra de la *Ruta de Don Quijote*.

Esta actitud espiritual originaria estaría en la razón del desistimiento español. Sería una reacción "de agresión y desafío" hacia lo de arriba, hacia lo alto, hacia todo lo que se presenta como supra-sensible. Es una reacción equívoca, sin duda. Pues cuando se vio que los tiempos modernos (*Neuzeit*) se orientaban hacia ciertas alturas y olvidaban lo que dicen sucio, bajo, grosero, ridículo, es decir, lo humano último, al "terreno Sancho" (468), el español, presa de misticismo y de otras cosas, de lo que sea, aprovechó la ocasión (que tampoco era la más grande que vieran los siglos) para retraerse, para retirarse de la historia. ¿No hubo, en vez de derrota o decadencia, no hubo propiamente desistimiento? ¿No faltó lucidez para decirlo con palabras? ¿No acaeció propiamente no entender, por un comprensible amor propio y por la abyección trompeteada de follones y malandrines puritanos y mercachifles, ese quijotismo renunciador, recoleto, de-

¹¹ "Introito, nam et heic dii sunt", habría dicho Heráclito a los amigos que le visitaban y se asombraban de verlo en tareas domésticas. Lessing pone esas palabras en el frontis de su poema dramático. Cfr. *Natán el sabio*, introducción, traducción y notas de A. Andreu. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.

mencialmente retirado luego adonde no llegaría ya la curiosidad, ocultado a los ojos del mundo? Ortega dice, refiriéndose a Flandes y su aventura: Casi ganamos... ¡Ese casi pecador y autoinfel a la demencia ideal!

El nuevo sujeto, el de la Modernidad, postulado por Descartes, no es el de la razón vital que pidió Ortega desde una tradición por cierto que "de Descartes no viene" sino de Dilthey (dirá María Zambrano en *Notas de un método*) y del pietismo retraído y retirado de Halle. Un sujeto sin cuerpo y sin todo lo que en el alma no es *conscience*, que es lo más de la vitalidad y de sus limitaciones necesariamente humanas, un sujeto tal, si va a ser el sujeto protagonista de la historia..., sabe Dios lo que dará de sí. Si eso es el sujeto, no tengo nada que hacer, no sirvo (entiéndase el "no sirvo" como se quiera): *Me* despido.

El régimen visionario quijotesco llevaría a la quiebra a cualquier sociedad, de acuerdo. Hace falta organizarse según el régimen de nuestras deficiencias y en beneficio propio, haciéndose cargo de un sujeto atento a su interioridad de conciencia en Descartes y a su interioridad de justificación por la fe, en Lutero. Sabe Dios lo que saldrá de ese hombre desmontado mecánicamente, y hundido en la conciencia de pecado, dice Cervantes. La Era que se ordena según esos presupuestos es contrapuesto enteramente a la sensibilidad de la vida y la dignidad de todos y en especial de los inconscientes y de los pecadores. Bueno es el tal caballero andante, "para el Cielo y los Altares", que dirá Benavente, pero "dentro de esta Era presente" (503) es inviable. Ahora; este reconocimiento de fracaso actual equivale a confesar que son posible otras Eras; se produce un retraerse, pues, para otras Eras.

Cuando el Ortega joven se enteró de que los *yankees*, como él decía, se estaban comprando todos los cuadros del Greco que podían, protestó por ello. Alguien le espetó que "lo compren «con su Derecho»", y contestó encrespado el joven filósofo quijotesco: "Según, porque a ellos esos cuadros les cuestan mucho dinero, y a nosotros, ¿sabe Vd.?, nos costaron la vida" (525). ¿Nos costaron la vida? ¿Cómo es eso?

Sí; porque para llegar a hacer y entender esa pintura y pagársela en vivo al amente que la pintaba, nos tuvimos que ir con él a la trascendencia, a ese infierno donde el segundo Fausto dice que están las Madres de las cosas, sus formas esenciales, a "la realidad perenne y esencial" (533), abandonando las formas de la "realidad grosera y patente" (532), esa "semirealidad" de la superficie europea plana, sin delirios, que es la región de los negocios, de las formas habituales de las cosas, y según la cual, hasta en los comienzos del siglo XXI, se escribirá la historia moderna, aun en la tierra de Sancho Panza, por quienes no habrán vuelto en sí todavía y andan ajenos a saber que puede haber una nueva Era. Gentes que ni se imaginan andando "la angosta senda de la caballería andante" donde se desprecia "la hacienda mas no la honra". Con

ese Greco emprendimos nosotros un viaje con vuelta muy problemática, o sin vuelta, perdiendo el sentido de lo que llamarán realidad los modernos, imposibilitados nosotros de encontrar la conexión, si la hay, entre las formas trascendentes y las habituales y consagradas. Nos jugamos esta vida sabe Dios hasta dónde; nos costó la vida. Nos dejamos convencer del Greco y nos ausentamos de este mundo en esta Era. Hasta hoy, dice el joven Ortega ofreciendo una explicación asombrosa de la que dicen decadencia de España, de su desistimiento. Ahí está todavía “Zuloaga por debajo de cuya personalidad amenerada se yergue una personalidad anónima [que brota de las corrientes profundas] de artista español. Criado en los entresijos de la raza, que pervive en contacto con la tragedia elemental de nuestra vida” (533), “con los temas esenciales humanos” (533), “con los misterios elementales de la condición humana” (532), “un tema eterno de la historia”...

No dieron un paso en falso yéndose tras del Greco, pintando el aire por declararlo hermano, saliéndose de esta Era y abordando una ínsula barataria –que sabe Dios por qué la llamaría Barataria–. Hicieron lo que tenían que hacer, lo que no podían no hacer, una demencialidad que guardaba la simiente de otra Era. Entre un alma llena de todas las confusiones que caben en ella y entre un subsuelo de corrientes eternas, “el dolor” se iba a convertir en “la suma realidad”, y “las magnas angustias de la realidad” gravitarán sobre “la vida toda del individuo” (98-99). ¿“La España que no pudo ser”?, que tan finamente analizara Antoni Jutglar¹²; la que tuvo que ser acogiéndose como pudo al mástil de “algún hombre grande y bueno”. Se acogió y agarró el joven Ortega a Cervantes como mástil de la barquilla de su vida, cuando se vio a sí mismo en ese océano de desgracias, vergüenzas, calamidades, miserias, roñas, lepras, fantasmas..., toda esa letanía que era como la topografía del alma de quien abría los ojos en su primera juventud. Se acogió a un hombre “grande y bueno”. En este punto de la bondad indispensable de la persona, bondad que es el seguro de la eficacia de la inteligencia de la vida, Ortega no hará más que cerciorarse cada vez más. No sé si se ha estudiado la bondad de este filósofo, no hagiográficamente, sino para mostrar la estupidez crasa, y a veces sacrosanta, de la circunstancia que atravesó en su navegación. Escribió muy pronto que “sólo porque Platón, Cervantes y san Francisco de Asís vivieron, llegamos a creer que nuestro linaje no es idiota ni egoísta” (389). Lo airado que tenía que sentirse este hombre joven que veía ya con tal claridad al género humano, no debe oscurecer su fe en que la nueva Era germinará de una simiente no idiota o

¹² Barcelona: Dopesa, 1971.

solipsista, propietaria, egoísta, Era que responderá a la demencia quiijotesca.

Hay que fijarse en san Francisco. ¿Es literatura, ahí, o es precisión? ¿Qué hace ahí ese joven Francesco, provenzal de querencia, declarando que el sol y las estrellas, las flores y todos los animales, hasta el lobo, son sus hermanos? Dice el joven filósofo ser sensible "a la tradición filosófica de mi raza" (436); dice sentir "un gran respeto y un gran fervor hacia la idea religiosa" (437). ¿Un gran fervor también? Pero dejemos esto.

Ha llegado a ver que en el destino de su pueblo hubo, y hay, algo "necesario y eterno". Se trata desde luego de una resistencia a cierta "amputación de su carácter" y a "cierta cultura" que corre el riesgo de convertirse en resistencia a "la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal" (534). Hay que entender mejor, más profunda y finamente, esa resistencia pues.

In media vita le ha ganado a Ortega la mano, Rubín de Cendoya, místico español. Ser hombre desde ese repliegue, ser espectador sincero, ser honrado trabajador de fondos, sin beneficiarse de la renta de los desmanes de los tiempos modernos, gran tarea, duro destino. La exaltación apasionada del aragonés Costa, el despecho del vasco Unamuno, la observancia precisa del cultivador de palabras que es el valenciano Azorín, la imperturbable ironía del andaluz Machado... dieron un fruto genuino. Por lo pronto, este joven filósofo ha entendido la sentencia del sabio Machado: que el español deje de ser el recogepelotas del campeonato europeo de las modas; lo dice con otra metáfora, pero llama claramente a abandonar al hombre viejo.

Esta "historia filosófica" de España representa una posibilidad de darle la vuelta a la tabla de valores, y ello tiene sus riesgos varios, pero es una tarea inesquivable de salud mental y de respeto a la verdad. Porque tiene evidentemente una intención más que regeneracionista, una intención vital. ¿Cómo es posible que Europa, la Francia del XIX, haya venido aquí a aprender a pintar, así Manet y Cézanne, cuando aprender a pintar es aprender a mirar y a ver? ¿Cómo se puede cobrar un nuevo mirar sin remover los fondos del alma? El joven Ortega fue observando, observando, y consiguió salir del marasmo y la tela de araña de una historia moderna de su Nación abrumadoramente deprimente si se la miraba con criterios de la modernidad calvinista y precapitalista, de la antropología mutilada de Descartes y de la angustiada de Lutero. Ello lo dejó a las puertas de ponerse a escribir, en 1914, las *Meditaciones del Quijote*, su primer gran trabajo sistemático. Con el Quijote vio lanzado al futuro al pueblo que lo escribió, capaz tal vez de hacer al hombre de la nueva Era, hombre correspondiente a

una dignidad que hasta hoy sólo ha sido anunciada pero no enunciada y llevada a exhortación y guía. Y como “la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse” (764), habrá que ver cómo lo profundo que sienten Cervantes, Velázquez, el Greco..., puede genuinamente manifestarse en una forma de ser hombre superior a lo hasta hoy visto. A partir de ese programa, se desenvolverán las *Meditaciones del Quijote* como una obra “de amor” (766), de “la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene” (765) y con la conciencia de que “es forzoso transmutar los valores” (656). ●