

Antonio Machado presenta las Meditaciones del Quijote

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

*Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con que los veo*

Abel Martín

I

Sabemos por la carta, fechada en Baeza a 14 de septiembre de 1914, en que Machado acusa recibo a Ortega de su envío de un ejemplar de *Meditaciones del Quijote*, que el poeta ya lo estaba leyendo y preparaba una reseña para la revista *La Lectura*¹: “Cuando recibí el ejemplar que me dedica, hacía ya muchos días que meditaba, a mi vez sobre su hermoso libro...”². Había salido éste de la imprenta en junio de 1914, sin tiempo para distribuirlo pues el verano, aquellos largos veranos que duraban acaso más de tres meses, se echaba encima.

Señalan los biógrafos de Antonio Machado que su afición a leer y estudiar filosofía se acentuó con su llegada a Baeza, procedente de la Soria en que había perdido a su amada Leonor Izquierdo. Antes, hacia 1911, había seguido en el Colegio de Francia, en París, cursos con Bedier y Bergson. Sea azar, sea necesidad, el caso es que en 1912, el año de sus instalación en la pequeña ciudad jienense, comienza la correspondencia entre Machado y Ortega. No es nume-

¹ Aparecería en el año XV, tomo primero, 1915, pp. 52-64, y la reproducimos en este número.

² Carta a José Ortega y Gasset, fechada en Baeza, 14-9-1914, en *II Prosas completas*. Madrid: Espasa-Calpe-Fundación Antonio Machado, 1989, p. 1556. En lo sucesivo citaremos esta edición por *Prosas*, seguido del número de página.

Cómo citar este artículo:

Lasaga, J. (2004). Antonio Machado presenta las “Meditaciones del Quijote”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 267-275.
<https://doi.org/10.63487/reo.691>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre



rosa ni significativa. Aunque el poeta (1875-1939) es ocho años mayor que el filósofo (1883-1955), aquél adopta ante éste un tono respetuoso y de reconocimiento –le trata de maestro– que incluso le lleva a sospechar ironía³. Pero probablemente la admiración era genuina y compartida por otros miembros de las dos generaciones de literatos (la del Novetayocho y la de Catorce) con las que se trataba, que veían en el “joven profesor” formado en Alemania no sólo una buena cabeza para la filosofía y una excelente pluma, sino ciertas virtudes poco frecuentes: valentía para decir lo que pensaba, pureza de intenciones, un gesto nuevo, como señalará precisamente Machado en una breve nota: “Ortega representa a mi entender [...] un gesto nuevo: el gesto meditativo; es el hombre que hace ademán de meditar. Este es un estilo, y el estilo es el ademán del hombre”⁴.

Machado leía las cosas que iba publicando Ortega. El motivo de muchas de las cartas es precisamente el dar noticia de la llegada o de la lectura de los escritos de Ortega. Menciona, por ejemplo, el “Ensayo de estética a manera de prólogo” que apareció el mismo año que *Meditaciones*, al frente de un poemario (*El pasajero*) de Moreno Villa. Después llegaron los dos primeros *Espectadores* y antes, en 1913, hay una alusión a unas “Meditaciones de El Escorial” que Ortega convertiría luego en unas conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid en 1915⁵. Ortega había dedicado un comentario a los poemas de Machado, “Los versos de Antonio Machado”⁶, motivado por la publicación de *Campos de Castilla* (1912). Comienza por formular su neta preferencia por la poesía de Antonio sobre la de su hermano Manuel. Si éste “rima los versos con el aventajado tacón”, la de aquél le parece “casta, densa y simbólica” (I, 570). Ortega reconoce al gran poeta que ha roto con la poesía de funcionario, tan del gusto de la Restauración, en la estela de la renovación “técnica” propiciada por Ru-

³ En la respuesta de Machado (20-7-1912) se lee: “Crea, sin embargo, que no he sido irónico con V. La palabra maestro es para mí muy sagrada y nunca la empleo en forma equívoca. Al llamarle *maestro* le digo hoy lo que, acaso, le llamen a V. mañana, cuando haya dejado de serlo. Si maestro es el que influye en el alma del prójimo, no es cosa tan reñida con la juventud que no pueda decirse de un joven” (*Prosas*, ob. cit., pp. 1514-1515).

⁴ El texto pertenece a un escrito titulado “Sobre Ortega y Gasset”. Los anotadores no dan indicación alguna de publicación o procedencia del mismo y lo fechan, con dudas, en 1916 (*Prosas*, ob. cit., p. 1585).

⁵ La primera publicación con éste título es un artículo en *El Imparcial* (1909). Pero la más importante y extensa se basa en las conferencias del Ateneo, dadas a principios de 1915, a las que sigue su publicación en la revista *España*. La alusión de Machado quizá se explique porque ese año había reeditado Ortega el artículo de *El Imparcial* en *La Prensa* de Buenos Aires.

⁶ El texto apareció en los *Lunes de El Imparcial* el 22-VII-1912. Fue recogido por el propio Ortega en la selección que hizo de sus escritos juveniles en *Personas, obras, cosas* (1916). Damos la referencia de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983: I, 570-574.

bén Darío y en la espiritual de Unamuno. Es claro que le ha impresionado el lirismo a la vez íntimo y evocador de realidades que alcanza Machado en *Campos de Castilla*.

Por su parte, Antonio Machado escribió un poema⁷, que junto con la reseña que aquí presentamos y la breve nota ya citada, forman el conjunto de lo que el poeta escribió sobre el filósofo.

Ortega contó siempre con Machado en sus iniciativas culturales, desde el homenaje a Azorín en los jardines de Aranjuez y las colaboraciones en las publicaciones de su influencia (sobre todo, *España y Revista de Occidente*), hasta su adhesión a la “Liga de educación política española”, como no podía ser de otra forma en alguien que se había educado en la Institución Libre de Enseñanza y su entusiasta y esperanzada lectura de *Vieja y nueva política*⁸. El paso del tiempo y acaso diferencias estéticas y políticas crecientes fueron separando a los dos escritores. Valverde señala que la lectura de *La deshumanización del arte* no agradó a Machado⁹. Aún los encontramos juntos –¿por última vez?– en el acto de presentación en sociedad de la Agrupación al servicio de la República, fundada poco antes por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, que se realiza en Segovia. Machado es el anfitrión encargado de introducir a los conferenciantes. Su brevedad invita a citar aquellas palabras: “La revolución no consiste en vol-

⁷ Recopilado en *Elogios* y titulado “Al joven meditador José Ortega y Gasset” (*I. Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado, p. 588). Según refiere Oreste Macrí en nota al poema, éste debió su inspiración a la *Meditación de El Escorial* recién aparecida en *España*, como hemos señalado en nota anterior. En efecto, el ensayo de Ortega se inicia con una “Introducción sobre lo que es un paisaje” y el evocado es el de las montañas del Guadarrama de que habla Machado en los versos 5-8. La misteriosa alusión de los versos finales, a que “Felipe austero [...] asome a ver la nueva arquitectura, / y bendiga la prole de Lutero”, remite a la idea central del ensayo: la filosofía idealista alemana (Kant, Fichte) interpreta, en última instancia, el mundo desde una concepción de la voluntad (razón práctica) que conduce al esfuerzo puro, al fracaso y a la melancolía. El Escorial y don Quijote, productos esenciales de la espiritualidad española, coinciden con las formas del idealismo protestante. La filosofía de Ortega se presenta entonces como una crítica y superación de ambas tradiciones. *Meditación de El Escorial* fue recogida parcialmente en *El Espectador* VI (1927), II, pp. 553-560.

⁸ Véase la extensa carta del 18 de mayo de 1914, en la que comenta el “Folleto” con el texto de la conferencia que acaba de recibir. Asimismo véase la carta a Manuel García Morente (21-10-1913) en que acusa recibo del documento de la Liga para la Educación Política Española. (*Prosas*, ob. cit., 1552 y 1545, respectivamente).

⁹ “Antonio Machado era personalmente muy devoto de Ortega (sobre todo hasta *Nuevas canciones*): en 1925, en sus reflexiones sobre la lírica, discrepa de la estética de la «deshumanización», aunque hace constar, quizá diplomáticamente, que Ortega no se compromete con ella, sino que acaso la expone como fenómeno del tiempo”. Cf. José María VALVERDE, “Introducción” a *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Castalia, 1971, p. 18. La diplomacia era innecesaria si es que Machado había leído correctamente y Ortega no se identifica con la posición estética analizada; otra es que saludara, por saludable, el fin o el comienzo del fin de las estéticas post-románticas.

verse loco y lanzarse a levantar barricadas. Es algo menos violento, pero mucho más grave. Rota la continuidad evolutiva de nuestra historia, sólo cabe saltar hacia el mañana, y para ello se requiere el concurso de mentalidades creadoras, porque, sin ellas, la revolución es catástrofe. Saludamos a estos tres hombres del orden, un orden nuevo" (*Prosas*, ob. cit., p. 1798).

II

En su lectura de *Meditaciones del Quijote*, Machado va a lo esencial, que halla en las dos primeras de las tres partes que componen el breve texto: la carta-prólogo "Al lector" y la "Meditación preliminar". Familiarizado con los escritos de Ortega, según hemos visto, conocería algunas de las ideas de la última, la "Meditación primera", que, en efecto, fue la redactada en primer lugar. El amor spinoziano como clave de la actitud filosófica, del que deriva la comprensión como imperativo moral, la crítica al utilitarismo, tema importante en la obra del poeta, sobre todo en las reflexiones aforísticas referidas a su apócrifo Juan de Mairena, la erudición y Cervantes son los objetos que centran la atención del lector poeta. Quizá los comentarios que dedica a los tres primeros asuntos hayan tomado, con el paso del tiempo, un cierto tono de "obra muerta", de que hablan los arquitectos. No así el motivo de Cervantes, que hace vibrar inmediatamente la pluma de Machado, como si al llegar a ese punto hubiera sentido un cierto cosquilleo y exclamado: "aquí tengo yo algo que decir".

Del amor spinoziano transformado en conexión universal que "salva" a las cosas, destaca Machado la nota novedosa: se habla aquí de un conocer que es un construir conceptual, "compresión de las cosas [...] en firme estructura esencial". Y resume esta dimensión de la obra con la precisa y curiosa expresión de "erotismo gnóstico-constructivo". De la crítica de Ortega a la posición moral utilitaria, que con el paso del tiempo Machado hará suya bajo el nombre de "pragmatismo", destaca que en el clima que lo concibió, Inglaterra, no es necesariamente perverso. Pero que trasplantado a "este sombrío catolicismo español, para quien la vida es un mal, un delito, una porquería" nada rendirá sino que "al punto la idea de utilidad se disminuye y encanalla". El rechazo, un poco brutal, de Ortega a la erudición es constatado por Machado sin convicción, aunque admite que la idea de conocimiento de *Meditaciones* se opone al trabajo del erudito que al cabo no puede amar las cosas sobre las que "se desoja y destapaña".

Machado dedica dos terceras partes de su reseña a hablar del *Quijote*. Al menos por dos razones: porque es un tema absolutamente suyo y porque no ignora que la pregunta por el libro de Cervantes conduce al centro secreto del libro. De principio, Machado se desentiende en apariencia de la obra que pre-

senta y despliega sus opiniones acerca del *Quijote*. Pero se trata de una táctica para llegar al punto en que piensa que topará con la idea esencial: “El Quijote sigue siendo un misterio”, afirma Machado y se pregunta: ¿Es una obra de burlas o de veras? ¿Es lo misterioso el contenido del libro, el perfil de los personajes, o el autor mismo y su poética, su mirada sobre la realidad? Se trata de las mismas preguntas que formula Ortega. Que Machado ha comprendido a fondo los implícitos del libro lo prueba el hecho de que a la ironía que Ortega introduce con la pregunta de su maestro de Marburgo, Hermann Cohen: ¿es el *Quijote* una bufonada?¹⁰, una burla, y, de serlo, ¿quién se burla de quién, qué razón de ser tiene el ridículo?, el poeta responde con otra pregunta: “¿por qué lanzó Cervantes su héroe a las fieras de la risa?”, pregunta con la que descubre el tapado de la ironía: el verdadero destinatario polémico de esas meditaciones, Miguel de Unamuno¹¹. En efecto, Machado, amigo y admirador del rector de Salamanca, no ignora que el dispositivo crítico y analítico de *Meditaciones del Quijote* se puede resumir en una pregunta: ¿dónde está el misterio, en el quijotismo del libro o en el del personaje? Ortega, el “modernista”, el defensor de la ciencia europea, el importador de filosofías germanas, defiende aquí que se trata de buscar por el libro a Cervantes: “Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado” (I, 363). La revitalización de una cultura –y el problema español es un problema cultural– depende de dar con su estilo. Probablemente Ortega había aprendido esto de Unamuno. Por ello cuando éste publicó *El sentimiento trágico...* cambió sus planes y transformó ese primer libro en el que trabajaba desde 1911, un ensayo sobre los géneros literarios como formas de vida, en conexión con un estudio sobre las novelas de Baroja, en la reflexión sobre Cervantes que conocemos. Unamuno no es citado pero su sombra trasparece en muchos lugares. Por ejemplo: “Los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos [...] nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados

¹⁰ La cita completa dice: “¿Es, por ventura, el Don Quijote sólo una bufonada?”, tomada de *Ethik des reinen willens*, p. 487. Ortega la pone como *motto* al frente de la “Meditación preliminar” (I, 329)

¹¹ Sin duda que Machado está, en cuanto a la textura de su pensamiento y obra, más cerca del “espiritual” Unamuno que del “intelectual” Ortega. Así lo reconoce, por ejemplo, en un apunte autobiográfico (1913). “Admiro a Costa, pero mi maestro es Unamuno”. Y en la carta a éste, en que le acusa recibo de *El sentimiento trágico...* le dice: “¡Cuántas veces he leído su soberbio libro *Del sentimiento trágico en los hombres y en los pueblos!*! Por cierto que los filósofos de profesión, parece que no han reparado en él. Es, no obstante, una obra fundamental, tan española, tan nuestra que, a partir de ella, se puede hablar de una filosofía española...”. (*Prosas*, ob. cit., 1525 y 1558-1559, respectivamente).

dos" (I, 326). Antonio Machado no ignoró la alusión. Trae a colación el texto fundacional del quijotismo cultura unamuniano: *La vida de don Quijote y Sancho*, del que cita intencionadamente: "¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro... Quise allí rastrear nuestra filosofía". Machado no tuerce en la liza. Se limita a constatar que no es precisamente éste el propósito de Ortega. Tampoco le hace injusticia pues a base de algunas largas citas ofrece al lector la posibilidad de comprender la finalidad de la meditación orteguiana. No basta con la voluntad que se propone ser esto y aquello si no va dirigida por una cultura de integración que haga llegar a ser los ideales que sueña la voluntad. La integración cervantina (lo real se presenta como suma de perspectivas) y el "realismo" fenomenológico que Ortega acababa de descubrir y que comenzaba a alejarle de las grandes ideaciones neokantianas eran, en última instancia, las comprensiones a que invitaba aquel libro de gesto meditativo.

III

Antonio Machado fue un poeta comprometido antes que con las palabras, con las realidades a que éstas remitían, a la vida humana en su condición temporal. Esa razón profunda es suficiente para explicar la vertiente filosófica que contiene su obra, hasta el punto de desbordar de sus poemas y expresarse en una prosa ensayística de notable riqueza literaria e ideativa. Una historia de la filosofía española del siglo XX habrá de hacer hueco, junto a los textos de Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano, a los de Machado, d'Ors, etc.

Como es sabido el libro de mayor calado filosófico de la obra de Machado no va firmado por él sino por uno de sus apócrifos, Juan de Mairena, cuyas ideas y evidencias filosóficas son a su vez endosadas a Abel Martín, su maestro. La fecha tardía de publicación –1936, recogiendo las apariciones en periódicos de dos años antes– indica que estamos frente a pensamientos bien decantados y meditados por el poeta. No hay un cuerpo sistemático de ideas en estas secciones que oscilan desde la breve de un aforismo al ensayo corto de varias páginas, pero hay mucha filosofía y de alta calidad.

La conocidísima definición de poesía de Machado, "palabra en el tiempo", sirve para engastar sobre ella las preocupaciones filosóficas de Machado (o sus apócrifos). Para Mairena la filosofía ha de aprenderse como retórica y después como metafísica. El guiño a los sofistas es patente y reiterada su admiración hacia Protágoras, de cuyo humanismo se hace eco en varias ocasiones. Sócrates y Platón están igualmente presentes en estos fragmentos de reflexión, guiados por dos actitudes que encierran la clave de la forma en que la entendió

Machado: la ironía y el escepticismo¹². La escena originaria de la filosofía, allí donde todo amigo de mirar las cosas y dar razones sobre ellas ha de volver, es Sócrates hablando por las calles de Atenas. Mairena, *toute proportion gardée*, hace lo mismo: dialoga con sus muchachos en una clase gratuita y voluntaria de Retórica, inversión ensoñada, presumo, de las obligatorias que el profesor de francés había de impartir para ganarse la vida. Por la palabra al pensamiento. La enseñanza más reiterada de este maestro sin pretensiones reza: no es posible pensar bien sin hablar bien. Así, la retórica es practicada como propedéutica, una preparación para la metafísica, esto es, para el saber filosófico que se enfrenta con las aporías insalvables de la realidad humana. Y la principal fuente de esas aporías es para Mairena, el tiempo. El tiempo, el ser que no es y la nada que es, el movimiento y su quietud, la identidad imposible, la imposibilidad de instalar marcas fijas en el río de Heráclito¹³ son algunas de las aporías que gusta Mairena discutir con sus muchachos, rescatando algunas ideas de las enseñanzas de su maestro Abel Martín y de su libro fundamental, *La esencial heterogeneidad del ser*, cuyo título es más preciso y descriptivo de las ideas de Machado de lo que podría pensarse¹⁴.

Es aventurado decidir si hay en Machado algo así como una idea central, un núcleo sistemático que permita situarle en el concierto filosófico de su tiempo. Probablemente la adscripción menos errónea sería el ver sus reflexiones enmarcadas en lo que se da en llamar “Filosofías de la vida”, lo que apunta a un cierto contacto con Ortega. Valverde señala que en el plano estilístico la prosa machadiana se mueve en la estela de Ortega, d’Ors y Gómez de la Serna entre otros, pero no menciona ningún posible vínculo filosófico. Desde luego la presencia de Unamuno, Nietzsche y Scheler es más obvia que la del filósofo madrileño. Pero no conviene olvidar que algunos de los pensadores más importantes en las reflexiones de Mairena lo son también para las de Ortega. Me refiero a Platón, Kant, al Leibniz del que parte la metafísica especular de Abel

¹² En *Juan de Mairena* póstumo (1937-1939) se dice: “[...]que no os abandone ese *minimum* de precaución y de ironía, sin la cual todo filosofar es una preocupación superflua” (*Prosas*, ob. cit., p. 2366). Respecto del escepticismo, se trata a la vez de una convicción filosófica de fondo —la textura de la realidad y de la conciencia humana no nos permiten conocer el ser—, y de prudencia metódica. Para la primera véase en XXIII el párrafo que comienza “Vivimos en un mundo esencialmente apócrifo...”. Y para la segunda: “La inseguridad, la incertidumbre, la desconfianza, son acaso nuestras únicas verdades” (*Prosas*, ob. cit., p. 1998 y p. 2096, respectivamente).

¹³ “Las formas lógicas no son nunca pontones anclados en el río de Heráclito, sino ondas de su misma corriente” (*Prosas*, ob. cit., p. 2033).

¹⁴ Me refiero a la preocupación reiterada por pensar la diferencia, o como el prefiere decir con vocablo de moda (ahora), la alteridad. Si bien la creencia dominante de la metafísica occidental es que lo otro no existe, resulta que “lo otro no se deja eliminar: subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes”. Y concluye que la *otredad* es la enfermedad que padece lo *uno* (*Prosas*, ob. cit., p. 1917).

Martín, y al ya mencionado Nietzsche. Aristóteles, Descartes y Husserl, fundamentales para Ortega están prácticamente ausentes de la reflexión machadiana¹⁵. Pero hay algunas coincidencias entre ambos pensares que indican que los algunos años de leer Machado a Ortega habrían dejado algo así como un sustrato teórico que aflora acá y allá, sobre todo en los temas de metafísica y antropología, no así en las cuestiones prácticas del arte y la política. También hay en Machado una vena teológica que está ausente en Ortega, aunque se trata de una teología nada dogmática y, como todo lo demás, pasada por el tamiz de la ironía. Un ejemplo. Comentando una observación de Spinoza exclama Mairena: “Los grandes filósofos son los bufones de la divinidad” (*Provas*, ob. cit., p. 1917).

Entre los puntos de coincidencia, mencionaré, por ejemplo, la crítica de Abel Martín al *cogito* cartesiano en que hace notar que es más bien verdad la inversa: “existo luego pienso”¹⁶. Ortega define su filosofía como un “cartesianismo de la vida” basándose en una observación prácticamente idéntica¹⁷. También mencionaré la preocupación de Mairena por las creencias, tema que resulta decisivo en la filosofía de la razón histórica orteguiana, expresión que no le va mal a un pensar que, como el de Machado, habla de la historicidad radical del ser y toma el tiempo como una de las dimensiones fundamentales de lo real. Finalmente, la imagen que se hacen de lo humano el filósofo y el poeta tiene puntos de contacto, aunque no terminan de ser idénticas. Coinciden en considerar lo humano como esa especie de “realidad radical” que sirve de asiento a toda reflexión. Es el motivo protagórico del hombre como medida de las cosas, pero en una perspectiva más crítica y desencantada que no les permite valorar lo humano como modelo ejemplar, como lo hicieran el Humanismo o la Ilustración. Para Ortega y Machado se trata de pensar lo humano no sólo como poder sino también y sobre todo como límite. Mairena lo dice muy bien: “el hombre es la medida que se mide a sí misma o que pretende medir las cosas al medirse a sí misma”. Y añade “pobre hijo ciego del que todo lo ve” (*Provas*, ob. cit., p. 2114), evocando en esta metáfora la idea que Ortega pone como carácter central de la vida humana: el ser contingente, la indigencia de la condición humana y de todo cuanto hay. Pero hay una pequeña diferencia que bien me-

¹⁵ Heidegger aparece en *Juan de Mairena póstumo* (1937-1939), en una de las entradas más extensas. Se advierte que la lectura de *Ser y tiempo* fue importante para Machado, antes porque corroboraba algunas de sus intuiciones filosóficas centrales que por la originalidad de los contenidos. Cf. *Provas*, ob. cit., pp. 2360-2368.

¹⁶ Cf. *Provas*, ob. cit., pp. 1957 y 2030.

¹⁷ Véase, entre otros lugares: “Es decir, que [...] del cartesianismo del *Cogito ergo sum*, del *Existo porque pienso* [...] nace renaciendo el cartesianismo de la vida, una de cuyas tesis fundamentales suena así: «Pienso porque existo»” (XII, 194).

rece ser comentada porque es de alcance. Machado ve al hombre como valioso en sí mismo, “no he dudado nunca de la dignidad del hombre”, un hombre “nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre” (*Ibid.*); Ortega piensa la vida humana como ámbito vacío de valor que es menester llenar por el esfuerzo y el acierto. El hombre no vale sino por lo que es capaz de realizar en su vida.

De *Meditaciones del Quijote* hubo de quedar para los apócrifos filósofos de Machado la impresión de que pensar es amar las cosas y amarlas es darles un sentido, ponerlas en la corriente de relaciones que permiten al hombre ciego iluminar un poco su circunstancia.

ANTONIO MACHADO

Las Meditaciones del Quijote

de José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, recientemente publicadas, comienza por una declaración de fe platónica, “Amor es un divino arquitecto, que vino al mundo –según Platón– a fin de que el universo viva en conexión”. Cabe preguntarse si nuestro afán de comprender es una actividad amorosa. La pregunta, en efecto, se ha formulado muchas veces y acaso constituya un tema de eterna controversia. Este que llamó Spinoza *amor intelectualis* se ha reputado también, recientemente, algo contradictorio. No importa. Si amar las cosas no es comprenderlas, siempre será establecer con ellas una relación de intimidad. De todos modos, parece que el problema del conocer –y no de conocer por conocer, ni el de conocer para vivir, sino para construir– es el que preocupa y apasiona al joven maestro. Una preocupación arquitectónica es, a mi entender, la característica de Ortega Gasset.

Dejemos que el propio Ortega nos explique su sentir: “...el amor nos liga a las cosas, aunque sea pasajeraamente. ¿Qué carácter nuevo sobreviene a una cosa, cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallamos esta: que aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no, que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay, pues, en el amor

una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace interesarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces vemos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa que necesitamos de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa (*el amor construye por el conocimiento, es decir, elevándonos a la comprensión de las cosas*), y todo a nosotros en firme estructura esencial". Lejos estamos —quizás no mucho— de aquel amor a que se refería Santo Tomás cuando decía: "Es muy poco lo que el entendimiento puede alcanzar y mucho lo que la voluntad puede amar". La actividad de amar que Ortega Gasset nos recomienda es un ardiente afán de comprensión. Que el amor, en suma, nos induzca a comprender, y esta comprensión amorosa nos revelará la íntima arquitectura del universo. Este erotismo gnóstico-constructivo es la filosofía de Ortega Gasset.

Más adelante dice Ortega: "Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío— lo son todas las morales utilitarias". En efecto, las morales utilitarias son perversas y, especialmente, cuando se las trasplanta a climas morales donde el subsuelo les es hostil. Y digo esto, porque la moral utilitaria de origen anglo-sajón ha sido entre ingleses perfectamente compatible con las más nobles actividades del espíritu y con las empresas más heroicas de la energía humana. Es evidente que los ingleses —definidores del utilitarismo— se caracterizan por una tendencia práctica, por un deseo de apreciar justamente los hechos y, sobre todo, de sacar de ellos el mejor y más lato partido. Pero no olvidemos que el parto espiritual de ese mismo pueblo es la Biblia, es decir, el libro religioso, y al par, el libro humano por excelencia. La religiosidad inglesa —tan sana y tan erguida— ha contribuido en mucho —en mucho más que un Jeremías Bentham— a hacer de ese pueblo de mercaderes, de poetas y de predicadores, el único pueblo capaz de comprender y de sentir plenamente la estrecha relación que puede existir entre la idea de utilidad y la de finalidad humana. Pero elevad este utilitarismo inglés, profundamente religioso, a un pueblo de intelectuales epicúreos... Degradados los fines ¿qué dignidad alcanzarán los medios? Ponedlo enfrente de este sombrío catolicismo español, para quien la vida es un mal, un delito, una porquería, y veréis cómo al punto la idea de utilidad se disminuye y encanalla. Perversas son, en efecto, las morales utilitarias, por insinceras, cuando son adoptadas por pueblos que no pueden sentirlas. De todos modos, yo señalo esta enemiga de Ortega Gasset a las morales utilitarias, para indicar al mismo tiempo otra característica de Ortega Gasset. Para Ortega Gasset, como para todos cuantos tenemos un fondo de educación kantiana, la idea de utilidad y la de moral son perfectamente antagónicas, si bien no somos tan unilaterales

que nos neguemos a comprender las razones que se nos pudieran argüir en contra y aún pretendamos anticiparnos a ellas. La moral es para nosotros aquel conjunto de victorias que a lo largo del tiempo ha obtenido el hombre sobre la utilidad, es decir, sobre lo inmediato e incompleto, sobre todo aquello que tiende a *desuniversalizarnos* o desintegrarnos de nuestro propio universo.

Ortega Gasset, consecuente con su propio pensar, nos dice que no se opone en su alma la comprensión a la moral. “Se opone a la moral perversa la moral integral, para quien es la comprensión un claro y primario deber”. Y añade: “Merced a él –a este deber primario– crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rid-Veda, que contiene unas pocas palabras: «Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento». Nada podemos añadir a estas líneas, que definen con sobrada elocuencia el pensamiento capital de Ortega Gasset.

Pero sigamos con el prólogo de *Meditaciones del Quijote*. Considero –habla el prologuista– “que es la Filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto, que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos!”. Y añade después: “La Filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición”. Sí, esto es corriente. Y no pretendo yo contribuir al descrédito en boga de la erudición. La erudición es muy respetable y hasta necesaria. Lo intolerable es que se nos quiera hacer creer que no hay otra forma de cultura que el saber erudito. El erudito es un rebuscador y aportador de materiales científicos a quien se ha estimado en España con exceso, tal vez por lo poco que abunda, acaso también porque, no obstante esta escasez, haya sido él durante largo tiempo el genuino representante de nuestra cultura en un campo yermo de toda Filosofía. Pero siempre será inadmisibles que este benemérito obrero del edificio cultural pretenda hombrarse con un posible arquitecto, y mucho más que se erija en portero del templo para impedir el libre acceso a los fieles, guardándose las llaves en su bolsillo.

Sí, ha habido en España una tendencia –contra la cual hoy sanamente se reacciona– a desdeñar toda otra forma de cultura que el saber erudito, noticioso y libresco. Y con harta frecuencia reparamos en que muchos pretensos eruditos, que desprecian beociamente a cuantos ponen un poco de fantasía en sus escritos, son gentes, entre otras cosas, de muy escasa lectura¹. Por lo demás, se

¹ Claro está que la erudición representada por hombres del talento poético o de la cultura filológica de un Rodríguez Marín ó de un padre Cejador, será siempre venerable.

ha tomado demasiado en serio aquella ironía, de origen frailuno, con que se pretende denigrar todo lo vivo y espontáneo, de: *Fulano, como Fray Gerundio, ahorcó los libros para meterse a predicador*. Como si el ideal fuese lo contrario: ahorcar al predicador para meterse a libro. Ciertamente que la frase proverbial de: *buenas es la erudición, sobre todo para el que no tiene otra cosa*, es otra ironía que envuelve una injusticia. Pero no la invirtamos si no queremos incurrir en mayor desafuero. Para Ortega Gasset la Filosofía, esta su filosofía de amor y de íntima comprensión, se opone a la erudición. Me parece que era esto a lo que íbamos. Conforme con Ortega Gasset. Tal vez sea ese el martirio del erudito, no poder amar ni aún siquiera aquellas obras sobre las cuales se desoja y despestaña. Y no pudiendo amarlas tampoco puede comprenderlas. De acuerdo otra vez, y vamos a otra cosa.

“En las *Meditaciones del Quijote* intento —dice Ortega Gasset— hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. Don Quijote puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. Generalmente lo que en bueno o en mal sentido se entiende por quijotismo, es el quijotismo del personaje. Estos ensayos investigan el quijotismo del libro”. He aquí un nuevo *point de repère* que nos promete Ortega en su prólogo. “No podemos —continúa el prologuista— entender al individuo sino a través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía, pero las cosas artísticas, como el personaje Don Quijote, son de una substancia llamada estilo. Cada objeto estético es individuación de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes”.

Permítaseme, a título de español, decir lo poco que tengo pensado sobre el *Quijote* para volver luego, tras un leve rodeo, a justificar este punto de vista de Ortega Gasset. Para mí, el *Quijote* es, en primer término, un libro español; en segundo término, un problema apenas planteado o, si queréis, un misterio. Fue Cervantes, ante todo, un gran pescador de lenguaje, de lenguaje vivo, hablado y escrito; a grandes redadas aprisionó Cervantes enorme cantidad de lengua hecha, es decir, que contenía ya una expresión acabada de la mentalidad de un pueblo. El material con que Cervantes trabaja, el elemento simple de su obra, no es el vocablo, sino el refrán, el proverbio, la frase hecha, el donaire, la anécdota, el modismo, el lugar corriente, la lengua popular, en suma, incluyendo en ella la cultura media de Universidades y Seminarios. Con dificultad encontraréis en el *Quijote* una ocurrencia original, un pensamiento que lleve la mella del alma de su autor. A primera vista parece que Cervantes se ahorra el trabajo de pensar. Deja que la lengua de los arrieros y de los bachilleres, de los pastores y de los soldados, de los golillas, de los buhoneros y vagabundos piensen por

él. Desde este punto de vista, el *Quijote* viene a ser como la enciclopedia del sentido común español, contenida en la lengua española de principios del siglo XVII. No es la cazarería de Sancho ni la locura de Don Quijote lo que nos asombra y abrumba en la lectura del libro inmortal, sino la estupenda discreción de ambos. Con esta primera y superficial visión del *Quijote* bien se puede decir que la característica de Cervantes es el *buen sentido*. Don Quijote y Sancho son dos encantadores charlatanes, que derrochan conceptos como el pródigo su riqueza y se recrean en la fácil sabiduría que fluye de los labios. Hay cierta elocuencia en *ambos*, cierta complacencia en la verbosidad que revela la falta de esfuerzo mental, la ausencia de reflexión, la alegría de disparar con pólvora ajena, si se me permite la frase. Jamás descubriréis ni en Don Quijote ni en Sancho el esfuerzo para calcar fielmente la línea sinuosa del propio sentimiento. ¿Para qué este esfuerzo? A una anécdota se contesta con otra, a un concepto con el contrario, contra dos refranes hay siempre a mano otros dos, una sentencia se refuta con otra. Cervantes es, en este primer plano de su obra, la antítesis de Teresa de Ávila. En la Santa, lo rico no es el lenguaje, sino lo que pretende expresarse con él; la materia con que labora Teresa es su propia alma; la materia cervantina es el alma española, objetivada ya en la lengua de su siglo. Es en vano buscar a Cervantes, rebuscando en su léxico, con un criterio filológico o meramente lógico y gramatical. Cervantes no aparece entonces por ninguna parte –y esto ha creado el equívoco cervantino–, sino la mentalidad *omnibus* de la España de su tiempo.

Pero la lengua hablada en España, con su castizo contenido mental, es la materia en que Cervantes ha trabajado, no su obra; como una estatua no es la piedra en la cual se la ha escupido, sino las líneas ideales que en el mármol fue trazando un cincel. Hombres muy sutiles –Gracián, por ejemplo– desdeñaron el *Quijote* porque, sin duda, no vieron la obra, sino su materia bruta. No es, ciertamente, en la vida de Cervantes, en sus andanzas de pretendiente despreciado, de soldado sin fortuna o de mísero alcahalero, donde es preciso buscar el secreto del *Quijote*; pero no es tampoco en su *libro*, entendiendo por tal el abundante caudal de castizos lugares comunes de que está formado. El *Quijote* es preciso verlo, abarcarlo con una visión mental, representárnoslo, para darnos cuenta de la obra cervantina, y formularnos esta pregunta: ¿Qué hizo Cervantes con la lengua española en ese monumento único que se llama el *Quijote*? No se pregunta lo que haya pretendido hacer. La obra de un poeta desborda y supera infinitamente su propósito. Cervantes, acaso, pretendió no más que poner en ridículo los libros de caballerías, empresa al alcance de un Pérez Zúñiga de su tiempo; propósito trivialísimo, muy propio de un ingenio de tercer orden, que nos da, tal vez, la medida del valor en que Cervantes se tasaba a sí mismo al comenzar su obra. Ciertamente que la mezquindad del propósito inicial

contribuirá a mantener el equívoco cervantino. Pero aquí se pregunta por lo que hizo Cervantes en su libro, y esta interrogación no contestada forma parte, a su vez, de la inmortalidad del *Quijote*.

El *Quijote* sigue siendo un misterio. ¿Es *Don Quijote* sólo una bufonada?, como pregunta Cohen. ¿Por qué lanzó Cervantes su héroe a las fieras de la risa? ¿Es Cervantes el que se ríe? Y ¿de qué se ríe Cervantes?, como pregunta Ortega Gasset. ¿En qué estriba lo cómico cervantino?, pregunto yo. Como libro de burla y entretenimiento, parece que el *Quijote* tuvo un éxito inmediato. La España del tiempo de Cervantes rió a mandíbula batiente del pobre hidalgo aporreado. El *Quijote* ha ganado con el tiempo en profundidad, en complejidad, en significación; pero, indudablemente, ha ido empobreciendo en *comiciñad*. Yo he pretendido poner a prueba la *comiciñad* actual del *Quijote*, y he encontrado que el *Quijote* apenas hace hoy reír a nadie. Acaso estamos mucho más lejos de lo que se cree de la España del tiempo de Cervantes. Lo cómico quijotesco es un problema de reconstitución de un estado social que no se ha abordado todavía. *Azorín* señaló con profundo acierto cuánto dista nuestra sensibilidad de hoy de la contemporánea de Cervantes. Pero no basta un cambio de sensibilidad para explicarnos el fenómeno anotado. Es muy posible que los hombres del siglo XVII encontrasen a Don Quijote mucho más absurdo que lo juzgamos nosotros. Es muy posible lo contrario, y que la risa de entonces fuese risa cordial, basada en simpatía; esa risa que olvida Bergson en su ensayo sobre lo cómico, y que es, no obstante, eterna. Lo cierto es que nosotros no hemos hecho sino reaccionar contra lo cómico quijotesco, hasta casi borrarlo, encerrando la figura del héroe en un perfil tan serio, que a todo puede incitarnos menos a risa. Cabe preguntarse si la España de Cervantes y si el mismo Cervantes estaban más lejos del ideal caballeresco que lo estamos nosotros, hombres del siglo XIX, para encontrar a Don Quijote mucho más absurdo que a nuestros ojos aparece. Cabe pensar lo contrario. ¿Eran, acaso, aquellos españoles hombres tan atentos a la realidad inmediata, que perdonasen menos que nosotros la confusión de un gigante con un molino? Con el ridículo se pretende castigar, corregir al menos. ¿Y por qué se castigaba a Don Quijote con el ridículo? ¿Porque era capaz de acometer gigantes? ¿Acaso porque, no existiendo los gigantes, tampoco hay derecho a imaginarlos? ¿Porque, por existir los gigantes, precisamente, no hay derecho a confundirlos con los molinos? De todo esto nada nos dicen los investigadores cervantinos.

El *Quijote* triunfa en nuestro ánimo, como todas las obras eternas, más por el recuerdo y por la evocación de su lectura que por la lectura misma. Necesitamos crearle una lejanía interna, representárnoslo, rememorarle más bien, como a las grandes montañas, una lejanía espacial para percibir las en su totalidad. En el retablo de nuestra mente son Don Quijote y Sancho únicos,

originales, tienen una silueta propia, allí es donde cabalgan y conversan, allí donde se realizan, donde viven. Comentaristas, anotadores, eruditos, filólogos, críticos de épocas distintas y de gustos diversos, caerán, como bandada de esorninos en olivar, sobre el libro eterno, para picar en él y arrancarle a pedacitos su secreto único. Es en vano. Nosotros comprendemos que la obra cervantina queda intacta, aunque sobre ella lluevan Clemencines de punta. Estos ávidos, beneméritos obreros de la crítica literaria, no pueden llegar sino a esta conclusión: hay catedrales que están construidas con la misma piedra con que se adoquinan las calles; *ergo*, con una catedral se puede pavimentar un pueblo. Sin embargo, los adoquines no serán nunca catedrales. Un crítico de arte, examinando las piedras del Partenón a través de una lupa, nada puede decirnos del Partenón. Nada, o casi nada, nos han revelado del *Quijote* sus comentaristas españoles. ¿Quiere esto decir que sus trabajos sean inútiles? No; bajo otros aspectos son interesantes, instructivos. Merced a ellos aprendemos el significado de muchos vocablos que no conocíamos y que enturbiaban nuestra lectura; formas gramaticales en desuso nos recuerdan cuánto ha evolucionado la sintaxis española; por ellos también sabemos determinar las mil alusiones, no siempre claras, a la literatura de la época, etc., etc.

Ahora bien: del *Quijote* que triunfa del propio libro de Cervantes, como una catedral, de los bloques de piedra con que está construida; de ese *Quijote* que vive con nosotros, enriqueciendo nuestra substancia espiritual, se escribió, por primera vez en España, en aquella *Vida de Don Quijote y Sancho*, de D. Miguel de Unamuno, obra amorosa y agresiva, que valió el Centenario del libro inmortal. Merced a ella fue derribado el estrecho recinto de cartón piedra que los cervantófilos de hasta entonces habían levantado en torno al *Quijote*. El egregio ex rector de Salamanca libertó a Don *Quijote*, no sólo de sus rencorosos y mezquinos comentaristas, sino del propio libro en que yacía encantado². “Escribí aquel libro –dice Unamuno– contra cervantistas y eruditos para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más literatura. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo aquí pongo y sobrepongo y sotopongo y lo que allí ponemos todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía”. En suma, Unamuno nos dio su *Quijote* en aquel libro admirable. Ortega pudiera darnos el *suyo* en estas *Meditaciones*. Pero ¿es esto lo que Ortega pretende? No es éste, precisamente, su propósito.

“La figura de Don *Quijote* –habla Ortega Gasset–, planteada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella y, en consecuencia del personaje

² *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.*

mismo. Ciertamente; con un poco de amor y otro poco de modestia –sin ambas cosas, no– podría componerse una parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización románica que fue urdiendo Fr. Luis con teológica voluptuosidad en el huerto de La Flecha. Podría escribirse unos *Nombres de Don Quijote*. Porque, en cierto modo, es Don Quijote la parodia triste de un Cristo más divino y sereno: es él un Cristo gótico, macerado en angustias modernas; un Cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida, que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la arce hostilidad de su provenir, desciende entre ellos Don Quijote, y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. «Siempre que estéis juntos –murmuraba Jesús– me tendréis entre vosotros». Sí; Don Quijote surge entre nosotros, españoles, del fondo de nuestras almas: siempre que interrogamos nuestro destino, es nuestro fantasma familiar. Pero Don Quijote y Sancho, en nuestra mente, cabalgan y conversan sobre el plano manchego como en los buenos días en que Cervantes los lanzó a la aventura. Y nosotros quisiéramos que interrumpiesen su diálogo y que nos hablasen, que nos dijese algo de lo que piensan mientras conversan y cabalgan. Quisiéramos sorprender sus monólogos, y si ellos no saben su propio secreto, que nos revelen, al menos, las remotas estrellas que orientan su camino.

Y añade Ortega Gasset: “Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes”.

Ahora bien, Ortega Gasset vuelve al libro de Cervantes. Pero Ortega Gasset no viene del campo de la erudición, sino del de la filosofía. Por este motivo, el libro de Cervantes ha de tener para él muy distinta significación que para sus anotadores y apostillistas. Para Ortega Gasset la obra cervantina es un lugar obligado para nuestra atención; allí encontraremos los elementos ideológicos que nos permitan intentar una génesis del personaje inmortal. “Conviene –dice Ortega– que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el *Quijote* sólo una condensación particular. Éste es para mí el verdadero quijotismo; el de Cervantes, no es el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en sus Baños de Argel;

no en su vida, sino en su libro". Ciertamente. El alma de Cervantes tiene la expresión máxima y más noble en su obra, no en los tráfgos y peripecias de su vida, en los mil accidentes que fue el azar tramando en su camino; en su obra buscaremos al Cervantes que ideó el *Quijote*, no al que cobró alcabalas y sufrió cautividad en Argel y hambre en muchos sitios. En este Cervantes que su obra y su estilo pueden revelarnos, en este Cervantes esencial y creador está, a su vez, la substancia quijotesca que comunica con nosotros a través de los siglos en la forma de un hidalgo manchego, a quien los libros de caballerías trastornaron el seso.

Es esto, a mi juicio, lo que propone Ortega Gasset. Es evidente que el Quijote vive en nuestras almas y de ellas se alienta. Caben diversas concepciones del *Quijote*, según los espíritus que lo reflejen. El Quijote de un Heine, de un Turgueneff o de un Miguel de Unamuno son Quijotes muy bellos, y no son el mismo; son, sin duda, más verdaderos que los Quijotes de sus comentaristas eruditos; pero no olvidemos la fuente originaria, el *Quijote* cervantino, el quijotismo de Cervantes. Éste es el que trata de investigar Ortega en estas sus *Meditaciones del Quijote*.

La Lectura, 1915