

Ortega y El “Quijote”. Los primeros apuntes

Ortega and “Don Quixote”. The First Notes

Helio CARPINTERO

Universidad Complutense Madrid

Recibido: 18-10-2005

Aceptado: 17-01-2006

Resumen

El trabajo examina los primeros juicios conocidos de Ortega sobre Cervantes y el Quijote, contenidos en diversas cartas de su epistolario con Unamuno y Navarro Ledesma, así como un artículo inédito que data de sus años de estancia en Alemania.

Atribuye a Cervantes una teoría de la ‘simpatía’, que construye el mundo desde la imaginación. Tal doctrina parece guardar estrecha relación con otras ideas de J.F. Herbart, filósofo y educador alemán cuyas ideas expuso con profundidad Ortega en 1914.

Palabras clave: Ortega, Cervantes, Herbart, Don Quijote.

Abstract

This article analyzes Ortega-y-Gasset’s early ideas on Cervantes and his Don Quixote, as they appear in some of his letters to Unamuno and Navarro Ledesma, as well as in a posthumously published article. All these docu-

ments belong to his stay in Germany, in the first decade of the 20th century. According Ortega, Cervantes would have considered imagination as the way man organizes objective data into a conscious world; in doing so, he could largely rely on previous philosophical views suggested by German philosopher J.F. Herbart, whose philosophy was deeply studied by Ortega in 1914.

Keywords: Ortega, Cervantes, Herbart, Don Quixote

A lo largo de toda la obra de Ortega corre una vena nunca extinguida de admiración y atención hacia la figura y la obra de Cervantes. Desde sus años formativos en Alemania hasta sus reflexiones de madurez, cabe hallar menciones y comentarios, puntuales unas veces, más dilatados otras, al universo cervantino, visto siempre como un tesoro de sugerencias que llevan en su núcleo un profundo sentido de lo humano.

Uno de sus primeros logros intelectuales, el primer libro suyo publicado, *Meditaciones del Quijote*, se presenta temáticamente como una reflexión sobre la obra cervantina. Al hilo de la misma, Ortega ofrece un primer ensayo de su propia filosofía, que va entrelazada con otra serie de preocupaciones y meditaciones españolas. En torno al Quijote se anudan, así, sus más hondas reflexiones intelectuales y personales.

La intelección de ese libro ha resultado problemática, cabría decir que desde su aparición. Su forma literaria, incluso su género literario, las intenciones y proyectos que su autor allí explicita, y la falta de acabamiento en que su autor los dejó, hacen complicado el juicio sobre esta obra, y sus posibles haberes y carencias.

Tal vez convenga, para facilitar esa comprensión, comenzar tomando en cuenta los primeros textos y opiniones de su autor sobre temas cervantinos, algo que podría entenderse como la prehistoria del libro. Recientes publicaciones han hecho hincapié en el interés de tales textos, alertando sobre su posible significación y valor hermenéutico (Cerezo, 2005; Lasaga, 2005).

1. Los antecedentes. Cervantismo y Quijotismo de Unamuno en el III Centenario

Las primeras reacciones de Ortega ante la figura y la obra de Cervantes

parecen haber tenido lugar en su primera juventud, dentro del amplio movimiento de discusión y estudio sobre el Quijote que se desencadenó con motivo del tercer centenario de la publicación de su Primera Parte, en 1905.

Ese centenario tuvo en nuestro país una extraordinaria importancia. A ello contribuyó, sin duda, la proximidad con la crisis del 98, recientemente sufrida. Entre tanta crítica y autoexamen, no pudo por menos de surgir un afán de afirmación positiva, apoyado en valores culturales específicamente hispanos, como el que sin duda representaba la novela cervantina. Santiago Ramón y Cajal, Azorín, Rafael Salillas, Francisco Navarro Ledesma, y, muy singularmente, Unamuno, son algunos de los más notables analistas e intérpretes de la novela, protagonistas de ese movimiento en que, más o menos inmediatamente, está el origen de los primeros trabajos de Ortega.

Estos guardan estrecha relación con pensamientos de Unamuno, quien había publicado ese mismo año de 1905 su *Vida de Don Quijote y Sancho*. Este es un libro que busca explicitar una cierta filosofía española contenida en la novela: “¿Hay una filosofía española? Sí: la de Don Quijote.” (Unamuno, 1914, cap. LXVII).

Concentra en Don Quijote su doble afán de pervivencia y de renovación nacional. De los dos se nutre su propia condición humana. Por eso desea promover el quijotismo. Para él, es Don Quijote, y no Cervantes, quien importa, porque es aquel personaje literario el que sigue comunicando energías e idealismo a quienes a él se acercan. Por eso llama a este libro “Biblia nacional de la religión patriótica de España” (Unamuno, 1966, 1231).

En su libro de exégesis Unamuno propone a sus lectores la regeneración y rectificación sociales. “Sigue a la estrella. Y haz como el Caballero: endereza el entuerto que se te ponga delante. Ahora lo de ahora, y aquí lo de aquí” (Idem, 1914, 19). El regeneracionismo y el impulso del 98 se han convertido aquí en un programa de renovación moral personal. La unicidad de mi yo— “¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto” [Idem, 1914, cap.LXIX] — hace que sobre cada cual pese la exigencia de saber “quién se quiere ser” para siempre, cumpliendo mediante las obras con los ideales

De las reflexiones seminales contenidas en esa *Vida* iba luego a salir, tras una ulterior maduración, su obra más madura, en cuanto a pensamiento, *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Ambos libros resultaron ser determinantes de la propia visión de Ortega, que reaccionó enérgicamente a tales estímulos. En la compleja historia de encuentros y desencuentros entre

ambas figuras, el tema cervantino ocupa un lugar singular (Garagorri, 1968, 176 ss).

2. Un precedente: las cartas a Navarro Ledesma

Las primeras huellas del interés del joven Ortega por la obra de Cervantes los hallamos en unas cartas suyas desde Alemania escritas a algunos de sus amigos y maestros, en concreto a Unamuno y Navarro Ledesma.

Ortega tuvo una gran amistad con Francisco Navarro Ledesma (1869-1905) catedrático, periodista y ensayista brillante, quien publicó ese año de centenario una excelente biografía de Cervantes, la *Vida del ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes*, (1905), poco antes de morir súbitamente (Zulueta, 1968).

En una carta escrita en Leipzig en 1905 Ortega hace partícipe a su amigo de los encontrados sentimientos que el libro de Unamuno ha levantado en su espíritu. Le confiesa sus impresiones sobre el libro: "He leído el libro de don Unamuno de Vizcaya; casi todas las ideas de dicha obra me parecen bien, tanto que en un *ensayo* que por vía de *ensayo* había yo aquí compuesto y terminado no hace aún una semana, se hallan casi todas; pero...no tiene la caridad de ofrecer el camino ...por que se llegue a ellas, de suerte que no creo lo entiendan." Pero tiene aún más graves reparos: "Ha tenido el secreto de hacer sobre el libro más simpático (en sentido científico) del universo, el libro más antipático y repelente de la tierra..." Y sigue: "Por otra parte ha confundido el héroe, el *entusiastador* (*sic*) con el energúmeno, y esto es el libro: la obra de un energúmeno. Dice muchas cosas valientes, pero muchas más y bien fructíferas escribieron un tal Renan y un *nommé* Taine, y no dieron en gritar ni en sudar..." (Ortega, 1991, 592).

Yendo aún más al fondo, precisa lo siguiente: "Comete, además, dos errores, uno de ellos indignante: el 1º suponer que solo mueve al hombre el ansia de gloria al querer hacer algo más que lo vulgar y corriente. Esto es muchas veces, pero no siempre. Y 2º el desconsiderar a Cervantes, cuando acaso no existirá otra obra (de las que son como evangelios humanos hablo) que sean más obra y carne y sangre de su autor que ésta."

El comentario termina con unas expresiones de escasa fortuna: "Todo esto de Unamuno carece de importancia: ese hombre cree que se funda una religión así, en dos paletas sin más ni más, haciendo media docena de cabrio-

las y pegando cuatro gritos o diciendo *retuso, remejer y desentoñar*. A otra cosa" (OG, 1991, 593).

Entre los múltiples desencuentros que hubo entre Unamuno y Ortega, singularmente a cuenta de la posible europeización del país, uno bien visible es éste, que, no se olvide, estaba encerrado en la intimidad de una carta a un íntimo amigo. Resulta claro que, junto a una serie de acuerdos de fondo, hay un fuerte rechazo del joven Ortega hacia el gesto público, un tanto histriónico, con que se producía Unamuno en la vida española. La quintaesencia de esta disparidad puede quedar representada por la inclinación unamuniana de primar en el Quijote al quijotismo, a la cualidad específica de su personaje, mientras que Ortega, como enseguida veremos, adhiere enérgicamente al cervantismo – o como dirá, al quijotismo del libro, no el del personaje.

La carta hablaba, además, de un artículo de Ortega que habría éste escrito por aquellos días, y que coincidía con las tesis del rector de Salamanca. Todo hace hoy suponer que ese artículo sea uno que solo hace unos pocos años fue publicado, póstumamente. Veámoslo.

3. El artículo feminista (inédito)

Hace unos años Paulino Garagorri, en su benemérita labor de edición y reordenación de la obra orteguiana, encontró un artículo no publicado entre esos papeles, "El manifiesto de Marcela". Al parecer, lo habría escrito en Alemania en 1905, enviándolo luego a su padre a *El Imparcial*, pero finalmente retirándolo y permaneciendo olvidado hasta su reciente hallazgo y edición.

El artículo es una primera aproximación al mundo cervantino, y está centrado sobre el parlamento en que la pastora Marcela justifica su conducta ante los pastores y cabreros amigos del pastor Grisóstomo, muerto sin haber sido correspondido por ella (Quijote, I, xiv). Ese texto, dice Ortega, parece "escrito... con destino a las mujeres españolas del siglo XX" (Ortega, 1988, 25), en un contexto general de afirmación feminista por parte de algunos grupos activos suscitados en gran medida por estímulos procedentes de más allá de nuestras fronteras.

Ante la muerte de Grisóstomo, al que no ha correspondido, la joven pastora reivindica su libertad personal. Esta la impulsó a abandonar la vida rutinaria del pueblo, y a hacerse pastora, para satisfacer sus afanes de indepen-

dencia. Ante semejante decisión, Ortega subraya el valor de ese proyecto personal de existencia, que discrepa de los usos sociales, para querer "ser ella misma". (Ibid., 29). A Marcela, como a Don Quijote, les domina un ideal propio, no común, de existencia. Son innovadores. Y tales seres innovadores, añade, "no se contentan con vivir su propia vida, sino que han de alentar en otros seres" (Ibid. 30), básicamente al convertirse "en el *ideal* " de otras gentes, por ejemplo y en este caso en el de los mozos del lugar, a los que sería capaz de movilizar hasta el heroísmo.

Se fija, además, en la definición que da de sí Marcela: "Fuego soy apartado y espada puesta lejos" (Quijote, I, xiv). Son palabras aplicables a la mujer hermosa – que ni quema ni hiere al que no se le acerca–, pero las recitificará el filósofo, porque no puede dejar de notar que la belleza "hace señas embrujadas en lo lejano" e incita hacia sí a los hombres.

El afán de autenticidad femenina de Marcela vendría a encajar bien con el sentir del moderno feminismo. que reivindica el papel activo, eficaz, de la mujer en la historia. Pero el filósofo defiende ya aquí, como luego hará en sus trabajos de madurez, que el papel de la mujer no es paralelo al del hombre ni ha consistido en la historia en acción profesional, sino que lo más propio suyo es ejercer esa movilización ideal de los varones con su fuerza de atracción. Más tarde, en su "Epílogo" al libro de Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, parece prolongar aquellos pensamientos del artículo juvenil: "La profunda intervención femenina en la Historia no necesita consistir en actuaciones, en faenas, sino en la inmóvil, serena presencia de su personalidad ... siendo, irradiando" (Ortega, 1988, 164).

Pero volvamos al artículo juvenil. Sin duda contiene elogios importantes al libro cervantino. Nada humano faltaría en él; todo el mundo está presente: "Aquí está toda la Humanidad representada: hay trabajadores, estudiantes, curiosos, muertos y locos" (Id. 26-27). En realidad, dice Ortega, es la obra sobre un "grande hombre", pues tiene por tal a quien descubre 'aventuras', esto es, maneras inéditas de vivir la existencia. Según esto, 'aventuras' serían, por ejemplo, la caída de la manzana junto a Newton, o el amanecer del 18 Brumario para Napoleón. Estas son situaciones que sólo cuentan para quien es capaz de llegar a verlas; "no existen fuera de los grandes hombres: ellos las inventan, las crean, las forjan..." (Ortega, 1988, 27); también sería aventura romper con la ancestral imagen de la mujer sometida, obligada a amar a quien no quiere.

Es curioso, a este respecto, notar que, mientras Ortega se fija en Marcela

a la hora de hablar del Quijote, Unamuno no había dicho nada sobre la pastora, saltándose en su comentario ese capítulo. Parece un nuevo caso donde se visualiza la divergencia de intereses entre Ortega y Unamuno a la hora de leer y pensar sobre el Quijote.

Pero como ya hemos dicho, por las razones que fueran, – y no cabe excluir el temor a que el artículo pareciera próximo en exceso a las tesis de Unamuno, de las que por otra parte tanto discrepaba, como ya vimos –, el artículo nunca vio la luz en los días de su autor. No obstante, evidencia con abundancia el interés que sentía por los temas cervantinos.

4. Las cartas a Unamuno. Dos borradores

La carta a Navarro Ledesma y el artículo sobre Marcela son de 1905. El tema cervantino iba a reaparecer otra vez muy pronto, al menos en su epistolario. Y esta vez en unas cartas a Unamuno –aunque al parecer, incacabadas y no enviadas.

En 1907, estudiante en Marburgo, Ortega mantiene una correspondencia viva con don Miguel de Unamuno. Este publicó algunas de su joven amigo en un ensayo, "Almas de jóvenes", incluido en un volumen de *Ensayos*, con un comentario elogioso.

Estos dos borradores que ahora comentamos han sido conocidos sólo muy recientemente, al publicarlos junto al resto de esa correspondencia L. Robles. Uno es del día 10, otro del 17 de febrero; parece, pues, que intentó por dos veces dar forma a su pensamiento, y cabe suponer que en ninguna de las dos ocasiones el resultado le satisfizo. Esto obliga a tomar con sumo cuidado lo que ahí se cuenta, sin asignarle un valor consolidado y seguro.

Contienen ambos unos párrafos sobre Cervantes y el Quijote, que están prácticamente repetidos; el día 17 habría sin duda copiado lo escrito una semana antes; en cualquier caso, merecen ser tenidas en cuenta esas ideas en nuestro contexto.

Ortega confiesa a Unamuno que sigue "leyendo a ratos sueltos" su libro de 1905 (Robles, 1987, 165), cosa que sucede a los dos años de su aparición. Admite también discrepar de su construcción, y no gustar de sus repeticiones, pero afirma que se está tomando el trabajo de "reconstruir su Idea, en sistema" para facilitar su difusión, pues cree que apenas nadie lo ha entendido. Hace también constar su valoración de Cervantes, que es muy otra que

la de Unamuno. Frente a éste, que lo veía como un literato, él lo ve como el "único filósofo español" (Robles, 1987,166). Y en cuestión de casticismo y europeísmo, tras aceptar el rechazo del rector a la ortodoxia del europeísmo del momento, afirma la necesidad de que se ponga en ejecución una "melodía" española que hace siglos que no suena pero que hay que incorporar en la "armonía universal" (Id. 166); hay, pues, que incorporar España al concierto europeo.

En la carta Ortega se muestra muy crítico respecto a sus compatriotas, pues los ve como "un arrabal de humanidad", Algunos, añade, "no se han contentado con pensar en hacerse hombres, sino que han querido asaltar a Dios, derretirse en todas las ilimitaciones o infinitos", de modo que aquí hemos tenido los dos extremos – "monos y sobrehombres"–, pero nunca "hombres": "Monos y sobrehombres; eso ha sido Celtiberia. Lo que no se puede buscar es hombres" (Ib., 167). Cuenta sólo con una excepción, que es precisamente Cervantes, quien "a fuerza de ironizar e ironizarse", habría alcanzado esa categoría de Hombre pleno. Y eso le lleva a esbozar una cierta filosofía cervantina que no volvió nunca a explicitar del modo que ahí lo hacía.

5. Una filosofía de la simpatía

En efecto, hay en esos borradores un embrión de 'doctrina cervantina' que merece ser tenida en cuenta, aunque, como ya indico, no poseamos una versión pública de la misma que nos permita verla como aprobada formalmente por su autor.

Comienza por especular en torno al modo como Cervantes trata las cosas y contempla el mundo. Su interpretación gira en torno a la idea de simpatía. Esta sería la clave de esa manera de verlo todo. "Cervantes simpatiza conmigo y...con todos. La sim-patía, esto es Cervantes" (Ibid. 167). (Ya vimos que en 1905 definía el Quijote como "el libro más simpático (en sentido científico) del universo" [Ortega, 1991, 592]).

No se puede, en este punto, olvidar que más tarde, en 1914, al hacer el plan de sus "Meditaciones", prometió hablar sobre este asunto, en una meditación que iba a titularse "De cómo Cervantes solía ver el mundo". Ese texto no se ha hallado nunca, así que tal vez cabría suponer que habría podido ser, de alguna manera, un desarrollo en profundidad de estos esbozos tempranos acerca de la simpatía.

Por lo pronto, se nos dice que Cervantes envuelve todas las cosas en una general y omnímoda simpatía. Ciertamente que no define el término; pero lo escribe alguna vez con guión, apuntando a su sentido etimológico: *sym, pathein*, con-sentir, compartir sentimientos; se diría que consiente, comprende todas las actitudes, toda realidad grande o pequeña; no obstante, no me parece que llegue Ortega a identificar ese simpatizar con el ejercicio de la *Einfühlung* o empatía de Lipps, el proyectar mis sentimientos sobre los seres de mi entorno, doctrina que expondrá unos años después a cuenta de reflexionar sobre el arte. (Rodríguez Huescar, 1982, 48). Más bien es el reconocimiento de que todas las formas y realidades, cada una a su modo, tiene su valor propio y su belleza. Todos los paisajes son bellos: esa es su simpatía (Id. 162).

La simpatía parece hacer posible una universal comprensión de lo real. "Cervantes se coloca la vida delante como problema absoluto y mira toda manifestación vital bajo la especie del valor último, del fin último y como halla este en el infinito, concluye: todo vale lo mismo frente a lo infinito" (Id. 161). Ahí estaría la clave de esa 'simpatía' universal: una sensibilidad positiva tanto hacia lo grande como hacia lo pequeño, todos los seres equivalentes frente a la ultimidad, frente al infinito. Pero, ¿de qué infinito se trata, y qué idea de realidad se aplica aquí?

Aquí vendría a encontrar su lugar esa supuesta filosofía cervantina. Según la tesis que aquí se sugiere, antes de pasar por la conciencia del hombre lo que habría, digamos que de manera objetiva, sería "lo infinito, *ápeiron*". De este modo, "la que yo llamo realidad es una deformación del infinito según un principio, es una polarización del infinito en un solo eje". Cada eje representaría un punto de vista, el propio de cada una de las conciencias; por eso cada una vería lo infinito deformado, polarizado en el sentido de su singular perspectiva. Por lo tanto, añade, habría que reconocer que "vivir es deformar lo Informe" (Id. 162).

Esa deformación o configuración de la realidad por la conciencia vendría a ser obra de la imaginación. "En el principio había una materia, lo Indeterminado e Incondicionado, —y una Forma plasmante: ¡la Imaginación!". A partir de tal esquema se llega aquí a una fórmula evocadora de la de Schopenhauer, del mundo como plasmación de la voluntad, solo que aquí "la cosa en sí —diría él— es la imaginación, no la voluntad" (Id. 162).

Dentro de ese marco sitúa la visión cervantina de lo real. "Así veo yo en C.[ervantes] una monadología: una infinitud de puntos cuya esencia es la energía imaginativa... Comprender, pensar, teoría es informarse en el mayor

número posible de deformaciones individuales; es mirar el espectáculo ... (de) cada retina y hallar que todos son bellos... Esta es la simpatía cervantina..." (Id., 162).

La imaginación de cada uno va dando su propia deformación. Comprender el mundo sería ver esa infinitud de puntos de vista y "hallar que todos son bellos" (Id., 168), que todas las perspectivas resultan aceptadas, que todas son simpatizadas. Es una afirmación temprana de perspectivismo, que vendría a oponerse a la idea de una sola y única verdad, el dogmatismo. El Quijote habría venido a resultar "el único libro español no dogmático". (Id. 168).

Según este apunte, la esencia de dichas mónadas sería "la energía imaginativa" (Id.), ya que es la imaginación la que da plasmación a lo real informe a través de las representaciones. Por ello cabe decir que nos las tenemos con una "metafísica cervantina del mundo como imaginación" (Id. 169) frente a la schopenhaueriana del mundo como voluntad.

Precisamente en ese punto ancla Ortega su interpretación acerca de lo que podría ser "el germen del Quijote: la realidad como deformación de la realidad". Esta es una tesis central del magno libro, pero también lo es de ciertas historias particulares como el licenciado Vidriera, el Retablo de las Maravillas y aun la misma novela de "El Curioso impertinente" incluida en el Quijote (Id. 169). Pero no solo hay imagen y representación sino a la vez dolor y resistencia. No es mero conocimiento, sino también voluntad. "La vida es un dolor porque es una deformación, lo que supone una resistencia." (Id. 162). Si lo real es lo que nos resiste, entonces lo que nos es dado es esa resistencia, o lo que es lo mismo, "un dolor", o dicho más cervantinamente, "palos": "¿Qué es "lo facticio, lo dado, *gegeben*...? ...¿Qué es lo que nos es dado? Palos" (Id. 169). Y no solo hay resistencia, sino, más hondamente, siempre habrá un fondo de tragedia en la vida. En efecto, toda realidad es inicialmente solo "la únicamente mía", pero termina siendo la de todos; de ahí que "la tragedia consiste en que el individuo *necesita* convertir *su* realidad en *la* realidad" (Id.169) y tropieza con los demás y trata de transmitir lo intransmisible. La realidad subjetiva necesita trasmutarse en objetividad común compartida.

Ahí termina este curioso, al par que borroso, esquema metafísico. Trazado con la provisionalidad de una carta no acabada ni enviada, carente por tanto de última aprobación de su autor, contiene una original interpretación de la mente cervantina, sobre la que proyecta esquemas no demasiado

lejanos de lo que sería el contenido de su propio pensamiento posterior. Tal vez aquí se halle el núcleo de alguna de las Meditaciones nonatas posteriores. Ello incita a encontrarle alguna explicación. ¿Con qué ideas opera aquí el joven filósofo?

6. Unas primeras coordenadas intelectuales

Ensayemos una interpretación de esas ideas.

Las alusiones a la tragedia, y al superhombre apuntan, en cierto modo, hacia Nietzsche; la idea del mundo como representación de lo incognoscible, nos lleva en cambio hacia Schopenhauer. Con ello se combina una visión constructivista de la realidad, de clara raíz kantiana y neokantiana. Pero hay, además, algunas ideas que parecen derivar muy directamente de otra fuente. La lectura de su prólogo a la *Pedagogía general* de Herbart, proporciona interesantes claves que arrojan luz sobre el esquema metafísico que terminamos de ver.

En el joven Ortega hubo, desde luego, una influencia amplia, directa e importante del notable filósofo y educador alemán J.F. Herbart (1776-1841), cuyas ideas resume y elogia, no sin crítica, en el mencionado prólogo, también publicado en 1914. Esa relación con el pensador alemán muy posible estuvo mediada a través de Natorp, quien había dirigido una amplia atención a la obra de aquel pedagogo en su afán de construir una verdadera pedagogía.

Comencemos señalando una serie de coincidencias.

En Herbart hallamos una concepción monádica de lo real. Entre las mónadas se cuentan las almas, que son un 'sí mismo', un "ser simple y sin ventanas" (O.VI, 280), como la mónada leibniziana. Las mónadas se enfrentan unas a otras, y resisten las presiones ajenas que forman lo 'dado' (O.VI,268). La característica de lo dado es su presión y resistencia. A las presiones de lo dado el alma responde generando representaciones, creadas por la imaginación; pero como surgen entre ellas contradicciones y problemas, se precisa una explicación o solución. Para lograrla hay que armonizar y combinar las "imágenes" o fenómenos, es decir, "lo que el Real es para nosotros, no en sí" (Id., 275), la dimensión fenoménica de la experiencia. Hay que lograr una unidad sintética, mediante esas combinaciones. Estas se refuerzan con el uso de lo que Herbart llamó "consideraciones contingentes",

zufällige Ansichten, o *modi res considerandi*, complementaciones que redondean la unidad de la experiencia. (Nótese que Ortega presenta sus reflexiones en *Meditaciones del Quijote*, pocos años después, precisamente como *modi res considerandi*, consideraciones que buscarían esa armoniosa unidad que es propia de una filosofía).

Como en mi existir yo estoy enfrentado simultánea y sucesivamente a unos y otros Reales, la situación efectiva consistirá en que “el yo es un Real que está en comercio y concurrencia con otros Reales”, responde con representaciones que se van sucediendo y combinando, para lograr esa conservación de sí mismo” (Id. 279), y ese sucederse de representaciones es la esencia de la vida psíquica consciente.

El conjunto de coincidencias es notable. En la carta a Unamuno, como en el Prólogo ahora examinado, hallamos concepciones de corte monadológico, donde las mónadas padecen presiones, traducidas éstas en ‘representaciones’ – ‘imaginaciones’ en la carta–, nacidas de una energía representativa o imaginativa, según el texto que consideremos, pero en el fondo conceptos coincidentes.

En ambos textos lo real se ve como lo resistente; en un caso aparece como resistencia que obliga a conservarse (Prólogo), y en el otro es vista como fuente de dolor (epístola); contiene una dimensión nouménica, y otra fenoménica, siendo ésta la única que nos es dada en la experiencia de modo abierto. Además, en la dinámica de representaciones, se producen deformaciones y estorbos (*Hemmung*, estorbo, lo llamaba Herbart) lo que evoca el término de ‘deformaciones’ usado en el texto previo por Ortega (aunque llamó así a la representación fenoménica en cuanto condicionada por la dirección del eje de cada mónada, o con otras palabras, en cuanto condicionada por el punto de vista irreductible de cada sujeto). ¿No son básicamente coincidentes ambos esquemas?

Parece, pues, que en buena medida, habría sido Herbart, actualizado y revalorizado por el neokantismo de Marburgo, quien le habría proporcionado algunas piezas esenciales al pensador madrileño a la hora de explorar la historia cervantina de un loco visionario en los campos de la Mancha, una obra que consistiría en “la realidad como deformación de la realidad” (Id. 169).

¿Deforma la realidad o la constituye? En 1907 podemos pensar que para Ortega Don Quijote ‘deforma’ lo que hay según su particular locura, haciendo, entre otras cosas, de los molinos gigantes. A la estimulación que excita

su mónada, ésta responde mediante sus particulares experiencias y representaciones deformando lo recibido hasta convertirlo, por 'apercepción', en gigante. Pero esa deformación es tan sólo un caso extremo del caso general, donde cada conciencia constituye, desde el marco de fenómenos que corresponde a su punto de vista, una visión de lo real, que si bien empieza por adquirir forma en cada conciencia subjetiva, va luego a configurar precisamente el mundo común, general, lógico de la ciencia y la cultura, el mundo objetivo. La comprensión del proceso global demanda la construcción de una filosofía en toda regla, algunas de cuyas semillas cabe reconocer ya sin duda en esa carta nonata que pensara dirigir a Unamuno, y que, sin duda, no estaba aún en sazón, lo que llegaría pocos años después.

La obra de Cervantes parece haber estimulado la temprana reflexión del joven Ortega, no sólo en cuestiones relativas al problema de España y su necesaria regeneración, sino en conexión con los problemas radicales del conocimiento y del ser, contemplados desde un punto de vista perspectivista. Todos estos temas iban a reaparecer de nuevo, ligados entre sí, en un nuevo giro del pensamiento que avanza en círculos como los judíos en Jericó, ahora ya en las páginas de su primer libro publicado, las *Meditaciones del Quijote*.

Bibliografía

- BRENTANO, F. (1935) *Psicología*, Madrid, 2 ed. Rev. Occidente.
- CEREZO, P. (1984) *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel.
- CEREZO, P. (2005) Cervantes, el español 'profundo y pobre', *Revista de Occidente*, 288, 7-38.
- CHARTIER, P. (1990) *Introduction aux grandes théories du roman*, Paris, Bordas.
- GARAGORRI, P. (1968) *Unamuno y Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva
- GARCÍA MORENTE, M. (1945) *Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente.
- GUARDIA, JM. (1893) "La misère philosophique en Espagne", *Revue Philosophique*, XXXVI, 287-293.
- HUSSERL, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 2 ed., Fondo de Cultura Económica.
- JAMES, W. (1962) *Psychology. Briefer course*, New York, Collier (orig., 1892).

- LASAGA, J. (2005) "La llave de la melancolía. Cervantes y la razón vital", *Revista de Occidente*, 288, 39-60.
- LUKACS, G. (1971) *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa.
- MARÍAS, J. (1956) *Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología*, Obras, Madrid, Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1957) "Comentario a J. Ortega y Gasset", *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente- Universidad de Puerto Rico.
- MARÍAS, J. (1983) *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza (orig. 1970).
- MERCIER, D. (1901) *Los orígenes de la psicología contemporánea*, Madrid, Saenz de Jubera.
- MORÓN, C. (1968) *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Eds. Alcalá.
- NAVARRO LEDESMA, F. (1905) *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, Sucesores de Hernando.
- ORTEGA, J. (1914) *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Residencia de Estudiantes.
- ORTEGA, J. (1954) *Obras completas*, Madrid 3 ed. Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (1965) Temas del Escorial, *Mapocho*, IV(1): 5-21, (orig. 1915).
- ORTEGA, J. (1982) *Investigaciones psicológicas*, Madrid, El Arquero.
- ORTEGA, J. (1988) *Para la cultura del amor*, Madrid, El Arquero.
- ORTEGA, J. (2004) *Obras completas*, Madrid, Taurus.
- RAMÓN Y CAJAL, S. (1940) *Reglas y consejos sobre investigación científica. (Los tónicos de la voluntad)*, Madrid, 8ª ed., Beltrán.
- ROBLES, L. (1987) *Correspondencia entre Unamuno y Ortega*, Madrid, El Arquero.
- RODRIGUEZ HUESCAR, A. (1982) *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- SALAS, J. de (2005) "El quijotismo de Ortega y el héroe en las 'Meditaciones del Quijote'", *Revista de Occidente*, 288, 61-80.
- SAN MARTÍN, J. (1992) "Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica", *Revista de Occidente*, 132: 107-127.
- SILVER, P.W. (1978) *Fenomenología y razón vital*, Madrid, Alianza.
- UEXKÜLL, J.von (1925) *Cartas biológicas a una dama*, Madrid, Revista de Occidente.
- UNAMUNO, M. (1914) *Vida de Don Quijote y Sancho*, 2 ed., Madrid, Renacimiento.
- UNAMUNO, M. (1966) *Obras. I. Ensayos y artículos*, Madrid, Escelicer.

- VALLES CALATRAVA, J. (1994) *Introducción histórica a las teorías de la narrativa*, Almería, Univ. de Almería.
- VILLACAÑAS, JL. (2004) Comentario y notas a J. Ortega, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ZULUETA, C. de (1968) *Navarro Ledesma, el hombre y su tiempo*, Madrid, Alfaguara.