
Las *Meditaciones del Quijote* y el problema identitario

Jaime de Salas

El lector de *Meditaciones* se percata muy pronto de la riqueza del texto. En parte, se debe a la pluralidad de registros que Ortega utiliza: la disquisición filosófica, la introducción de metáforas que dan pie a descripciones paisajísticas, la sátira, el comentario textual, la exposición histórica, etc. Pero además dicha experiencia remite a la confluencia y juego de distintos puntos de vista. En determinados momentos adopta la primera persona plural y se presentan distintas perspectivas, la del propio Ortega, por supuesto, que en ocasiones se muestra escindida, en la medida en que se encuentra confrontado por la contraposición entre su herencia mediterránea y su vocación nórdica (I, 787), pero también están presentes interlocutores como Cervantes, Baroja, Unamuno, Flaubert o Azorín. Y ello se refuerza con la advertencia temprana de que está escribiendo no tanto para imponer a su lector una determinada tesis sino más bien para que él por su lado descubra su propia perspectiva al encontrarse con los *modi res considerandi* que

ofrece Ortega (I, 753). No se trata de tesis sin más sino más bien de puntos de vista que tendrían en el mejor de los casos que conducir a la acción.

Ante todo, pretende presentar determinado camino al lector, que el autor ha recorrido de antemano pero que describe como si lo estuviera recorriendo al mismo tiempo que el lector. Un punto de inflexión es la alusión a un «Ensayo sobre la Limitación» (I, 754) porque permite ver la forma en que se va a lograr una propuesta práctica con respecto a la manera de situarse el individuo en el mundo de acuerdo con una concepción ilustrada que reconociera el valor de las ideas: de lo que se trata es de pensar y hablar en unas circunstancias concretas, trayéndolas a colación sin por ello ignorar unos principios. La noción de perspectiva, como algo que se adquiere en la medida en que el individuo se incorpora a una forma de conversación colectiva, aparece como el concepto central de la obra.

La pregunta de donde parte este comentario es por lo que aparece en la perspectiva individual, aquello que en última instancia la permite y legitima. Cabrían tres respuestas que no se excluyen mutuamente sino, por el contrario, se refuerzan, poniendo de manifiesto la densidad de alusiones del texto: En principio, la obra trata sobre circunstancias, mayoritariamente españolas, a las que el autor y el lector pueden atender, y si no llegan a un consenso, por lo menos pueden llegar a entenderse (I, 793). Por ello, en segundo lugar, hay que reconocer que más que las interpretaciones en sí mismas, cuenta la realidad de un ámbito común donde la experiencia del autor es pertinente para el lector y viceversa. Desde el punto de vista social, se trataría de alcanzar un determinado nivel de comunicación donde el espacio público no se limita a ser el lugar de transmisión de información sino, por el contrario, se convirtiera en el ámbito donde una comunidad se forma su propia opinión y permite que la política sea la manera en que una socie-

dad se autodetermina (I, 753). Finalmente, habría que destacar la trayectoria de quien cumple con un destino propio de un ciudadano «reabsorbiendo» su propia circunstancia. El proceso de aprendizaje requiere un esfuerzo vital y en cierta medida creativo, por parte del lector y del autor (I, 756).

Debo resaltar el segundo término. A propósito de este artículo, en una obra que de manera consciente se proyecta sobre el mundo español del momento, sobre todo las dos partes iniciales de las *Meditaciones* tienen una importancia especial. De lo que se trata es de encontrar, es decir, recrear el espacio público propio de una democracia. Constituye un esfuerzo de comunicación que tendría una dimensión preformativa en la medida en que además de comunicar, crea –o recrea– el medio ideal que está comunicando. Es muy relevante que *Meditaciones* se publicara pocos meses después de *Vieja y Nueva Política*. El programa que esta defiende tiene su complemento en aquella al propugnar una actitud que debería estar presente en todos los órdenes de la realidad social y por la que el sujeto hace su vida desde las ideas, conceptos, atendiendo a las características de la circunstancia. Es esta actitud de lograr la propia perspectiva lo que debe garantizar la política y no a la inversa.

Me parece interesante esta faceta de las *Meditaciones del Quijote*, porque de una forma explícita se pone de manifiesto la contraposición entre autor y lector en el acto de comunicación y de ciudadano y sociedad en la vida social. Además de ofrecer una interpretación del *Quijote*, el autor adquiere una figura por la que se vuelve reconocible ante su público. Por supuesto se trata de un reconocimiento público. La modernización de la sociedad pasa por el advenimiento de nuevas formas de comunicación en la que los comunicadores adquieren un perfil determinado. La comparación de Ortega no con sus precursores sino con figuras como William James o Leslie Stephen muestra hasta qué punto se ocupa del pro-

ceso genérico de modernización de la sociedad europea, proceso que además condiciona el contenido de su discurso.

Efectivamente se trata de lograr la España posible. Este ideal es lo que los textos nos enseñan que separaba a Ortega de la generación del 98 –con sus «Hércules bárbaros»–, pretende buscar la España posible. En la «España posible», la calidad y nivel de la política estarían en consonancia con el nivel de la sociedad en general. Habría una congruencia positiva entre la excelencia de las profesiones liberales, la administración en sus niveles inferiores, la educación, los sistemas sanitario y productivo por un lado, y la vida política del país. Y ello contrasta con la experiencia cotidiana de una política que indefectiblemente refleja los males del país. El programa de desarrollo de la perspectiva individual de las *Meditaciones* propugna un país «posible» que no es ciertamente el actual pero que podría desarrollarse a partir de ella (I, 747). La España posible se puede desarrollar desde la España real pero no desde la oficial (I, 712). Podemos hablar así de las bases de una modernización «clásica» por la que el cuerpo social debe superar la figura de una sociedad tradicional. El logro de un dialogo colectivo apoyado en las ideas ilustradas subvierte la inercia de la tradición. Y por ello podemos entender que el mérito de las *Meditaciones* se encuentra en una búsqueda de algunas de las condiciones intelectuales que permiten alcanzar estos objetivos.

Esta extraordinaria aportación de las *Meditaciones* puede quedar en segundo plano para los estudiosos, en parte porque se asocia a la intención retórica de la obra y porque, con razón, se lee como uno de los primeros pasos de una trayectoria que ha de culminar en otras obras. Así *El Espectador* retoma el proyecto orteguiano que inicialmente había dado pie a *Meditaciones* y a ello se añade la obra posterior. El propio Ortega en «Prólogo a una edición de sus Obras» (V, 88 y ss.) pondrá más de relieve la continuidad de su trabajo a partir de las *Meditaciones* que el carácter excepcional

que esta tiene como esfuerzo de comunicación. Su reserva ante la obra ya publicada por él tiende a minusvalorar un esfuerzo que es considerable.

Entiende su carrera como el resultado de su vocación y desarrolla paralelamente, en sus cursos universitarios a partir de *¿Qué es filosofía?*, una antropología metafísica (VIII, 347) y una ética de la vocación (V, 120). Desde el punto de vista de la discusión sobre la identidad social, pertenecería a un estadio donde el problema de la adquisición de identidad se plantea primordialmente como una cuestión ética, primando la autenticidad en el seguimiento de la vocación.

La acción política se sobrepondrá a una visión metafísica de la propia realidad como un corolario ineludible, pero desde un punto de vista sistemático secundario a la claridad consigo mismo. Esta forma de entender la propia realidad admite la comparación con otros autores inscritos con matices en una fenomenología existencial, emparentándose con obras como *Ser y Tiempo* de Heidegger o *El Ser y la Nada* de Sartre o con el pensamiento de precursores como Nietzsche y Kierkegaard, aunque desde el principio estamos ante una trayectoria personal.

Tal forma de concebir la identidad personal no ha perdido vigencia hoy, sobre todo si uno atiende a la cultura del momento. La sociedad postindustrial requiere que el individuo se responsabilice de sí mismo y encuentre su sitio en el entorno. La generación de Ortega y la posterior entendieron que con el uso de la fenomenología se podía fundamentar una antropología metafísica. Frente a esto y con muy pocas excepciones, la filosofía de la segunda mitad del siglo XX tiende a no seguir un itinerario que implica apoyarse en la metafísica y mucho menos una metafísica organizada en torno a la ultimidad del sujeto.

Más que una cuestión que en Ortega se resuelve acudiendo a la metafísica, ha habido un desplazamiento en la forma de plan-

tear el problema de la identidad. Esta ha pasado a formularse más en el terreno de lo identitario. Lo común no es lo que hay que particularizar y definir desde la perspectiva individual sino lo común aparece como un lugar de encuentro. Es decir, más que la afirmación de la personalidad individual, y el recorrido personal que se debe hacer para lograr claridad sobre la circunstancia, se atiende a la constitución de algo previo que sería la condición para que dicha individualidad sea posible. En la sociedad tradicional y en sus formas de transición hacia la modernidad, se da claramente un contexto que permite la afirmación de la propia personalidad. La innovación real sobreviene en un escenario de certeza colectiva en cuanto a algunas vigencias básicas y el consiguiente aprendizaje social efectivo de valores y roles. La rebeldía de las nuevas generaciones se salda típicamente con una transacción que permite la continuidad, así como la redefinición de determinadas formas culturales simultánea a la renovación de la sociedad. El contexto es fundamentalmente el de una cultura vivida y efectiva. Sin embargo, en las condiciones de sociedades postindustriales y globalizadas, dicho contexto social se vuelve más problemático. El problema no es tanto el de encontrar el propio lugar dentro de un ámbito social sino más bien que se dé el contexto que permita dicho proceso. No interesa, por ejemplo, la experiencia de *La Náusea*, experiencia individual de la irrealidad vista desde la lúcida soledad del individuo, tanto como el hecho de que la sociedad actual tiende indefectiblemente a la búsqueda de identidades colectivas en las que el individuo es reconocido y se reconoce mejor a sí mismo. El extrañamiento personal o incluso la tesis del nihilismo supone la existencia de un mundo de alta cultura. El problema ahora es la existencia y efectividad de la baja cultura que las sociedades adelantadas han de asumir para mantenerse.

Si bien Ortega entiende que el Estado debe asumir activamente la defensa de la libertad en muchos textos de ese momento

(I, 140), de ninguna manera anticipa el papel que la política ha asumido actualmente a la hora de regular la vida social y sobre todo de hacer posible lo que en una sociedad tradicional se podía dar por descontado. A pesar de las claras carencias, se daba un arraigo en la cultura establecida, mientras que hoy, con la movilidad creciente de la población –Europa tiende a ser una excepción en esto y dentro de Europa, España también sería excepcional– y la facilidad de comunicación, ese arraigo y, en general, la falta de condiciones para la asimilación de cultura, conducen a una nueva situación: se crean con dificultad nuevas identidades dentro del marco general de un mercado y un ámbito de información que se globaliza cada vez más.

Una de las facetas más destacables del escenario social actual es la voluntad de crear nuevos ámbitos. En unos casos ayudan el tiempo libre, los medios y la educación. En otros son una necesidad. El caso es que actualmente aparecen por doquier nuevas reivindicaciones que se suman a las tradicionales y que apuntan a formas distintas de entender la sociabilidad, que a su vez llevan a exigir de la política de los Estados la protección de iniciativas identitarias en los más diversos campos: regionalismo y distintas formas de localismo, defensa del medio ambiente, asociaciones que atienden a diferencias de género y formas alternativas de entender la sexualidad, atención de discapacitados y fomento de nuevas formas de religiosidad. A esto se debe añadir el desarrollo del voluntariado. En este contexto, la tolerancia aparece como una virtud cuando en realidad más que intolerancia hay desconcierto. Puede que detrás de estos fenómenos pesen otras causas pero me parece indudable que se da una necesidad de existencia y comunicación humanas que el entorno de la sociedad actual no acierta a satisfacer a pesar del nivel de vida que las sociedades occidentales han alcanzado. En todo ello, se busca dar un contenido a la propia existencia desde la convicción de que dicho contenido es algo compartido y

con sentido reconocido. La atención dedicada al capital social por Robert Putnam (Putnam, 2000) o Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1972) entre otros, constituye una muestra de la conciencia de indigencia.

Esta limitación se concreta en la dificultad de encontrar referentes culturales comunes dentro del espacio nacional. Se puede ilustrar esta dificultad con la siguiente anécdota. Cuando discuto las *Meditaciones* con mis alumnos tengo dificultades para encontrar un equivalente a las circunstancias que Ortega enumera en un texto dirigido al lector: «Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola» (I, 756). Se puede discutir dada la capacidad con la que contamos de comunicarnos si es relevante el que nos encontremos en un lugar determinado. Y esto que en principio es la expresión de un triunfo de la civilización, también apunta a una debilidad de la misma. Y cuando trato de ilustrar esta afirmación, hablando de lo que Ortega entendía como las circunstancias españolas, lo que tenemos los españoles en común, la pregunta que me plantean es qué producto podría ofrecer como típicamente español. Curiosamente es más fácil sugerir un guión de cine, una música, o una manifestación deportiva, que serían productos de una cultura ya globalizada. Es cierto que las personas que leían el *Quijote* en 1914 constituían una minoría dentro de la sociedad en gran medida analfabeta de comienzos de siglo, pero parece difícil encontrar ahora algo semejante que no se encuentre en el marco de una cultura global. Se ha volatizado en parte la conciencia de que cada nación tiene su patrimonio cultural propio y distinto del de los demás. No es que exista un nivel más bajo intelectualmente hablando, sino que la particularidad de vivir en un sitio, aún cuando afecte a la vida cotidiana, de por sí tiende a no ofrecer puntos de referencia comunes. No cabe admitir el carácter positivo de una limitación, la de estar en un sitio, y no en otro. ¿Esto significa que una cultura globalizada no es cultura?

Por supuesto que no, pero sí que su vigencia se experimenta más difícilmente y por ello se da el anhelo de reconocimiento que podemos encontrar.

En este contexto, la obra de Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1996) constituye una contribución importante al debate identitario, en la medida en que apunta a una forma de entender el ejercicio del poder que, si bien puede tener efectos en lo que respecta a la redistribución de la riqueza, fundamentalmente echa de menos un contexto de reconocimiento que en última instancia exige políticas activas por parte del Estado. Es discutible que dicha obra pueda sustituir la representación clásica de la historia social como lucha de clases, pero sí apunta a unas necesidades que son las actuales, donde hay conciencia de que la justicia debe extenderse más allá de los problemas de redistribución de renta o socialización de determinados servicios básicos. El término reconocimiento alude a un escenario donde se da la vigencia plena de unos determinados valores. Detrás de la búsqueda de identidad hay un problema de reconocimiento.

Por su parte, Ortega conoce el proceso de la globalización. *La rebelión de las masas* aborda este fenómeno que acabo de describir de una forma tangencial. Un punto útil en su análisis es la conciencia de que la vida del sujeto se afirma gracias a las dificultades a las que tiene que hacer frente. Es cierto que el escenario que dibuja *La rebelión* tiende a resaltar –comprensiblemente atendiendo al contexto– el carácter indómito de la masa o la correlativa deserción de las minorías. Sin embargo, ante todo entiende Ortega que la misma facilidad de vida puede poner de manifiesto más bien la ausencia de un contexto real al que hay que adaptarse: «Mientras en el pretérito vivir significaba para el hombre medio encontrar en derredor dificultades, peligros, privaciones, limitaciones de destino y dependencia, el mundo nuevo aparece como un ámbito de posibilidades prácticamente ilimitadas» (IV, 410). Más que la ri-

queza y la suficiencia que Ortega resalta, el hombre de clase media y baja de la actualidad parece reflejar desconcierto, inseguridad y ausencia de referentes efectivos de valor. No se trataría tanto de la rebelión de las masas o de la deserción de las minorías, sino, por emplear expresiones del pensador español, de la pérdida de la conciencia de límites y la posible desvertebración de un orden gracias justamente a la eliminación de las distancias y la facilidad de movimientos.

Pero hay otras aportaciones de Ortega que se pueden mencionar en este contexto: la distinción de ideas y creencias (V, 659) es importante porque parte del problema se origina en tanto que la comunicación se hace más explícita, más ideal en el sentido en que Ortega emplea el término. Las cuestiones de fe, que eran en la sociedad tradicional decisivas, se sustituyen en mayor grado con lo que se aprende explícitamente y con ello se deja de pensar desde la seguridad de las creencias seculares y se da cauce a la moda y a la información coyuntural. El trabajo de Benedict Anderson sobre la vigencia del concepto de Nación muestra hasta qué punto se trata de una categoría histórica que se apoya en la alfabetización y la extensión de la lectura de los periódicos (Anderson, 2006).

También es importante la tesis orteguiana de la existencia de dos ámbitos culturales sobrepuestos, el nacional y el europeo que se desarrollan conjuntamente. Efectivamente, con la globalización se ha complicado este esquema. Más que un círculo específicamente europeo se da un paso de culturas nacionales o regionales a una cultura global (VI, 775 y X, 83). La unidad europea que Ortega anticipa se basará en la realidad histórica de este ámbito cultural.

Pero quizá la cuestión más importante venga propiciada por las lecturas de Hegel que Ortega hizo en el último decenio de su vida. Decirse uno a sí mismo «yo soy yo y mi circunstancia» da a entender una relación polar en el que de alguna forma el protagonista es

el sujeto que tiene que hacer su vida. Esta intuición aparece también en los casos de Heidegger en *Ser y Tiempo* y Sartre en *El Ser y la Nada*. Uno se distingue y al tiempo está abocado a reabsorber activamente la propia circunstancia. Pero para que esto se dé, es necesario que haya previamente una experiencia de la sociedad, en cierto sentido pretética, desde la que emerge la conciencia cada vez más desarrollada de la propia individualidad. Es necesario que se dé un marco donde la cultura pueda asentarse y convertirse, de acuerdo con lo que pretendía las *Meditaciones*, en experiencia viva. En el texto donde Ortega más se acerca a Hegel –*El Hombre y la Gente*– encontramos que la conciencia del yo se debe entender en un contexto dialógico (X, 252 y ss.). La individualidad se desarrolla a partir de un contexto social ya formado con el que el sujeto se encuentra. Un proceso dialéctico significa que el efecto siempre es superior a su causa. La finalidad del yo no sería tanto una cuestión de radicalidad sino más bien el resultado de un trato con el mundo que se realiza desde la perspectiva.

Por estas observaciones, el pensamiento de Ortega puede entrar en las discusiones que se originan con el debate identitario. No se limita a la discusión del concepto de sujeto, trayectoria, imagen, proyecto personal, sino que apunta a la relación interpersonal que *El Hombre y la Gente* consagra. Y de una forma más amplia habría que ver en las *Meditaciones* algo que se da en pocos casos, una reflexión cultural y social que se realiza desde la periferia de una sociedad, con el ánimo de establecer un nuevo equilibrio con ella, lo que justamente está detrás de muchas de las reivindicaciones de quienes reclaman políticas de identidad. La lección sería que la igualdad no es primordialmente jurídica sino relativa a la forma en que se interpreta la propia cultura.

J. de S.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities*, London, 2.^a ed., 2006.
- BOURDIEU, Pierre: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972.
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010. Se cita el tomo en números romanos y la página en arábigos.
- PUTNAM, Robert: *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.