

Un error de Ortega y Gasset

Juan Manuel Checa¹

Al profesor Manuel Carmona, por tantas bondades

Resumen: Este trabajo quiere poner de manifiesto un grave error en la lectura de Spinoza por parte de Ortega, y que procedió aparentemente de la idea de Unamuno, según la cual la filosofía de Spinoza era, al fin y al cabo, una reflexión sobre la muerte. Esta idea es incompatible con la filosofía de Spinoza, pero surge de la reflexión unamuniana sobre la muerte, la cual condujo a Ortega a suponer que la filosofía de Spinoza era una *meditatio mortis*. Estudié la obra de Ortega para confirmar su ignorancia o no con respecto a Spinoza, así como su posible influencia en la mera literatura, y confirmar así lo que creo es un error lamentable.

Palabras clave: Spinoza, Ortega y Gasset, Unamuno, *Meditatio mortis*.

Abstract: This paper aims to show a serious misreading of Spinoza by Ortega, which apparently proceeded from the idea of Unamuno, according to which Spinoza's philosophy was, after all, a reflection on death. This idea is incompatible with the philosophy of Spinoza, but arises from Unamuno's reflection on death, which led to Ortega's assume that the philosophy of Spinoza was a *meditatio mortis*. I study the work of Ortega, to confirm their ignorance or not with respect to Spinoza, and their possible influence on the mere literature, and thus confirm what I think is an unfortunate error.

Keywords: Spinoza, Ortega y Gasset, Unamuno, *Meditatio mortis*.

En lo que sigue pretendo denunciar un yerro de Ortega y Gasset, a propósito de su visión general de la filosofía spinozista. Como el origen del mismo procede de otra interpretación de ese pensamiento, esta vez de la mano de Unamuno, quien además puede considerarse la más temprana influencia de aquél, procedo a analizar y comentar sus palabras, para que de esta forma se vea mejor –acaso algo explique– la grandiosidad de la equivocación orteguiana.

Para Unamuno, Spinoza, a pesar de sus loas y de lo que él juzgaba abrupta grandilocuencia, no pasaba del nudo ateísmo, acaso el más lógico y racional, pero negación absoluta al fin y al cabo de dios.² Desde luego, siempre se podrá advertir

¹ Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona.

² Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Alianza Editorial, El libro de Bolsillo, 4ª reimp., 2003, p. 106. Es digno de mención que en este pasaje y sólo en éste se califique de *panteísta* a la filosofía spinozista. Seguramente la hosca personalidad del vasco no consentía en comulgar en lo que parece no es más que un vicio de la tradición. Aparte advierto que a partir de ahora escribiré con minúscula el sustantivo dios, así como otros a él relacionados, y a pesar de las advertencias que al respecto prescribe la Real Academia. No me mueve ni la ignorancia ni la irrespetuosidad sino el peso de una convicción íntima y cierta reserva en la lectura

que su crítica arrancaba por no poseer uno la visión de la divinidad que defendía el otro, y de la que tendré ocasión de comentar en cuanto afronté el conato, idea capital en ambos, pero antes conviene centrarse en qué entendía el primero por el ateísmo del segundo. Su primer o mejor argumento es la racionalidad, el hecho de que el pensador holandés, puesto en abordar la felicidad, lo haga desde el concepto y no desde el sentimiento. Unamuno había trocado la célebre máxima hegeliana para afirmar que lo racional es antivital y lo vital, irracional, y no corresponde a la razón sino un inacabable escepticismo.³ De esa manera, el concepto, precipitado por excelencia de la razón, no ha de salvarse de sus incertidumbres,⁴ ni el amor en Spinoza, bañado en intelectualismo, ni mucho menos la temporalidad del cuerpo,⁵ que niega así la inmortalidad con la que sueña Unamuno, son conciliables con la doctrina de este último. Que más adelante se diga que la mente no se puede destruir con el cuerpo, dado que algo guarda de eternidad, es, para el filósofo vasco, puro engaño,⁶ nuda forma de pensar, o que se equipare la felicidad al amor intelectual a dios, que es el amor que dios siente por sí, no supone para él nada más que una rueda infinita de la que surgimos y a la que tornamos, como se puede ver, el más abrupto de los panteísmos; de hecho, que el pensador holandés afirme al cabo de su obra máxima la equiparación entre la virtud y la felicidad, en un acertado gesto que aun a Kant alcanzará, no es para Unamuno sino un nacerse y perecerse en sangre de divinidad.⁷

Privado del consuelo de la eternidad, de la interlocución absoluta con el creador, a Spinoza no le queda más remedio, para su comentador, que la tristeza y la servidumbre inconfesas, pesadumbre y esclavitud que pesan asimismo sobre el conjunto de la razón⁸ y que asumen su grado álgido cuando, desde el umbral de la muerte, surgen las consecuencias de la propia moralidad, el hecho de que vayamos a ser amonestados o no por los años vividos. El pensador holandés se guarda de dar crédito a la fe vulgar, a la que con aguda psicología antes ve presa del miedo a los infiernos que esperanzada por promesas paradisiacas, y con una convicción que, de nuevo, habrá de alentar la ética kantiana, prescinde con franco desprecio de todo lo que no sea uno mismo, del propio ser en trance de desaparecer. Porque ésta es su grandeza, que no ve o no pudo ver el vasco: que no seamos sino a hechura de la nada, que no podamos aspirar a más de lo que el entendimiento divino pone en nosotros, y a él compete garantizar o no nuestra definitiva supervivencia.

Para Unamuno, el amor intelectual de Spinoza constituye un prurito racionalista, una beatitud de la razón a solas consigo misma, porque para ambos, a pesar

de Spinoza, por la que me siento incapaz de decidir si reflexionó sobre dios o lo hizo tan sólo sobre la naturaleza. En atención a todo ello vulnero el precepto.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Lo que sin duda es cierto cuando se atiende a las inacabables disputas, tan propias de la tradición, que suelen girar en torno a la definición de un nombre o idea, las cuales revelan comúnmente y como a desgaire cierta latente ininteligibilidad de lo real.

⁵ Cf. Spinoza, Baruch. *Opera II*. Heidelberg, Carl Winters /Universitaets Buchhandlung, 1925, p. 294.

⁶ Llama así nada menos que a la tan cacareada fórmula *sub aeternitatis specie*, de la que, en mi opinión, atiende sólo a sus aspectos más formales, quizás vacíos.

⁷ Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 114-115.

⁸ *Ibid.*, p. 115.

de tantas diferencias, la filosofía no podía por menos que reducirse a una intimidad acerada y sin orilla. Ahora bien, mientras que uno quiere el deleite corporal, y no sólo de la visión o espiritual, puesto que, en estricta fidelidad al catolicismo, se ha de salvar *todo*, la resurrección promete (y justifica) la no podredumbre de la carne, el otro hace del amor a dios otro síntoma del amor que dios se tiene a sí mismo. No ya, advierte Unamuno, por ser infinito, sino porque puede explicarse merced a la esencia de la mente humana considerada con respecto a la eternidad. La crítica no se detiene ahí, alcanza incluso a la misma noción de felicidad, que para Spinoza es la virtud misma, capaz por sí sola de refrenar nuestros peores impulsos. ¿Qué merece al punto de vista unamuniano estas consideraciones? Para empezar sostenía que ese amor intelectual se reduce mera metáfora, aun cuando los ejemplos con que lo equipara –sabor rojo, sonido amargo o eclipse encolerizada–, se aproximen más propiamente a la sinestesia. Se trataba de un contrasentido, de un jugar con las palabras que será, para el vasco, el origen mismo de la tragedia,⁹ quizás porque el holandés pensaba en judeo-portugués, le bloqueaba el holandés y luchaba con él.¹⁰ La conjunción de lo antitético, o de lo que nada tiene que ver entre sí, nace del desvarío racional, funda la lucha trágica con la negación o la alteridad, sin embargo, se disuelve en cuanto se atiende a la vida desnuda, sin nada sobre sí. Estas palabras entrañan un grave error por parte de Unamuno, que más atrás no sólo se defendía de la posible acusación del excesivo uso que hacía de las metáforas sino que, además, se jactaba de discurrir con ellas:¹¹ es lamentable que censurara en Spinoza lo que defendía para él, que le reprochara el uso de la literatura que él ejercía sin freno.

Pero cabe hablar de cierta reconciliación entre ambos pensadores, sobre todo si se atiende a la noción de conato en uno y su recepción en el otro. Efectivamente, Unamuno tomaba con no pocos escrúpulos esa idea, que rescató del texto en su idioma original, para dinamizarlo en su propia filosofía, ahora bien, desde el supuesto que el esfuerzo o *conatus* constituye, trasladado al ser humano, la garantía de su inmortalidad personal. Su lógica era aplastante: la vida, reducida a mero esfuerzo, no puede tener un límite, un acabamiento. Que Spinoza vea que la perseverancia en el ser no comporte un tiempo finito sino indefinido lo sentía el vasco como una confirmación a sus suposiciones.¹² El conato, a la vez, equivale a la personalidad humana, que afronta mejor las penalidades y miserias que la aniquilación suma¹³. Más aún, constituye la condición primera y fundamental del conocimiento, si bien desde la perspectiva dual del esfuerzo y de la sed de inmortalidad,¹⁴ y de la misma ética, puesto que esa persistencia no se reduce a un movimiento ciego, un

⁹ *Ibíd.*, p. 243.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 312.

¹¹ *Ibíd.*, p. 47.

¹² Este pasaje es fundamental para calibrar la influencia de Spinoza en Unamuno, seguramente el pensador más citado en su libro, y del que, con alto grado de probabilidad, sentía algo así como una identidad de destinos, una equivalencia emocional. No por casualidad dice el vasco que a aquél *le dolía* dios, sin duda porque ambos debían considerarlo asunto de adentros, de entretelas, y tenía asimismo sed de inmortalidad. Cf. *Ibíd.*, pp. 57 y 117.

¹³ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 55.

chocar con las cosas para sobreponerse a ellas, sino que busca la comunidad y la influencia sobre los otros, que es, al cabo, una negativa a la disolución y una deseo inagotable por ser el mundo y aun dios.¹⁵

Estas tesis, en cuanto hacen del conato la base del conocimiento, participan o bien de la filosofía de Schopenhauer o bien de la lectura de éste sobre Spinoza (y expreso la distinción para reconocer la indiscutible grandeza del primero). El conocer está dinamizado por la carencia, incluso por el hambre,¹⁶ que los seres han de satisfacer para su necesaria conservación.¹⁷ Ésta, que según Unamuno equivalía al conato spinozista, constituye el origen de la realidad y de la verdad, las cuales dependen inexorablemente de la existencia personal,¹⁸ suposición que, a pesar de los riesgos que entraña, no deja de tener su acierto. El orbe tecnológico que creamos está subordinado a nuestras limitaciones, nuestros conocimientos adquieren su dramatismo en los males que nos evitan o los bienes que nos procuran, por lo que la sabiduría alcanza su valor en la protección de la propia vida.

El análisis que, de Spinoza, se lleva a cabo en la obra de Unamuno, a pesar de, o precisamente por, sus insuficiencias y vaguedades, pone de manifiesto una primera admiración hacia el pensador holandés, que luego habrá de tornarse reserva y aun de abierto rechazo. Así, de una inicial simpatías y sinceridad en el esfuerzo spinozista por alcanzar a dios, que en un primer momento el vasco considera como indiscutible, se llega a la acusación de ateísmo, típica por otra parte de los comentaristas antiguos, o a lo sumo a la constatación de una desesperación fundada en que el holandés no había hallado a dios.¹⁹ En otro pasaje se hace eco de esa desesperanza que, en su opinión, puebla las serenas proposiciones de la *Ética*. Esta obra se le antoja poética, elegíaca dice, con la oscuridad propia de los salmos proféticos, lo que determinaría sin duda la concepción de Ortega sobre la misma.

Pero el pasaje que determinó el error orteguiano es aquél donde Unamuno advierte que, para Spinoza, el hombre libre no piensa en la muerte, y es su sabiduría sólo de la vida, en un vano esfuerzo por violentar la naturaleza humana (lo que en el vasco es el origen de muchas filosofías²⁰), no procede sino de un pensamiento muerto, incompatible con la vida, sin amor ni verdadera libertad.²¹ Porque, como hemos visto atrás, Unamuno siente y quiere que la existencia sea sin final, siempre la misma, espoleada por un conato eterno. De esta manera, erradica de la muerte lo que es su condición esencial, constituirse en término último de la vida, y le brinda la autonomía de una dimensión irreal, un más allá que falta en Spinoza, más consciente de este límite físico. En otras palabras, para el pensador holandés no cabía pensar sobre el acabamiento de la vida, sino de la vida en sí, por lo que esta última y el ejercicio de la libertad son uno y lo mismo, sin delirar acerca de lo que pueda

¹⁵ *Ibíd.*, p. 219.

¹⁶ Esta idea la debería Unamuno tanto a Spinoza y Schopenhauer como a Turró, de quien otra vez se declaró lector. Vid. Turró, Ramon. *Els orígens del coneixement: la fam*. Barcelona, Edicions 62, Les millors obres de la literatura catalana 32, 2ª ed., 1988.

¹⁷ Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 42.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 197.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 50-51.

²¹ *Ibíd.*, p. 59.

haber allende el morir, que es lo que inspira al filósofo vasco y le anima a reflexionar en el punto donde el otro se detiene, por lo que sí es la suya una *meditatio mortis*, y sólo su filosofía merece ese calificativo.

He aquí el origen, conviene repetirlo, del error de Ortega, equivocación que incluso aparece en dos ocasiones a lo largo de su obra. La primera a raíz de la muerte de Unamuno, su necrológica, donde acertó al reconocer la identidad del mismo con Spinoza, pero erró en su conclusión. Dijo del primero: «Toda su vida, toda su filosofía ha sido, como las de Spinoza, una *meditatio mortis*».²² Se trata de un artículo que apareció en *La nación*, el cuatro de enero de mil novecientos treinta y siete. Se podría disculpar a Ortega por hallarse entre las incomodidades del exilio, por tratarse de un escrito periodístico, por la precipitación. Pero luego reincidió: «No es un azar que la filosofía —recuérdese el *Fedón*— se ha dedicado a desacreditar la muerte haciendo notar la esencial perogrullada de que lo menos que el hombre puede hacer es morir. En resolución no quiere decir cosa muy distinta Spinoza cuando hace consistir la filosofía en una *Meditatio mortis*».²³ Y aquí nos las habemos con el agravante de tratarse del fragmento de un curso universitario, lo que de alguna manera acrecentaba su responsabilidad, puesto que, hasta donde alcazo a ver, inculcaba a su alumnado un yerro grave.

¿Desconocía en exceso la filosofía spinozista? Conviene señalar, de antemano, que, en el primer artículo que Ortega publicó, ya aparece Spinoza, sin bien en una alusión harto literaria.²⁴ A partir de ahí sazonó con su nombre sus obras completas, sin dedicarle, eso sí, un estudio en profundidad, como hizo con Kant o Leibniz, mas sin perderlo tampoco de vista por entero. Y como sucedía con Unamuno, también él situaba al pensador holandés en el ámbito de la poesía, incluso en el misticismo,²⁵ y es de esta forma que entendía su tan manido panteísmo, sin dar mejor argumento para el mismo que el deliquio dulce de quien se hunde en la naturaleza.²⁶ Si se atiende a los comentarios del vasco, arriba consignados, acerca de lo elegíaco de la *Ética* y su parentesco con la lírica bíblica, no resulta difícil suponer a quién debía Ortega su concepción de la filosofía spinozista.

Por otro lado, conviene que advertir que fue más allá de Unamuno, tomando su propio giro, y creyó percibir más bien el influjo spinozista en los poetas. Renan, escritor por el que sentía poderosa devoción,²⁷ le vino a servir como guía en esta empresa. La filosofía del holandés dotó de supuestos metafísicos a la poesía y

²² Ortega y Gasset, José. *En la muerte de Unamuno (Obras completas, tomo V)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 409.

²³ Ortega y Gasset, José. *Principios de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1933-1934] (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 107.

²⁴ Ortega y Gasset, José. *Glosa (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 3.

²⁵ Ortega y Gasset, José. *El poeta del misterio (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 32.

²⁶ Ortega y Gasset, José. *De re política (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 195.

²⁷ A él le debía la idea, tan querida y de tanto peso en el pensamiento político orteguiano, acerca del futuro común en cuanto programa a realizar por una nación. Vid. Renan, Ernest. *Discours et conférences*. Paris, Lévy, Editeur, 1887. *Qu'est-ce qu'une nation?* (conférence faite en Soborne, le 11 mars 1882, págs. 277-311) y Hernández-Rubio, José María. *Sociología y política en Ortega y Gasset*. Barcelona, Bosch, 1956, p. 125.

la literatura en general de ese autor y de otros, entre los que contaba a Goethe²⁸, por lo que acaso sea su verdadera gloria la de haber influido decisivamente en la lírica.²⁹ Avala esta aseveración el hecho de que la orientación hacia la eternidad, la célebre tesis spinozista, puede, aplicada a una cosa, brindar el resto, pensamiento que alienta sin duda al poeta.³⁰ El proceder es, en apariencia, simple: el artista toma una porción de la realidad, y con ella expresa todo lo demás, merced a la imaginación, que dignifica las cosas. Cualquiera de ellas puede ser ennoblecida si se la inyecta la esencia de una parte del universo. Para Spinoza, resulta indiferente la sección por la que cortemos el orbe, puesto que de ella derivará la fórmula de lo real, ya que por todas partes se desborda la masa divina (el espíritu humano acaso se revele como la perspectiva privilegiada en cuanto en él se cruzan el conjunto de los hilos que componen la substancia universal).³¹ Así, el panteísmo constituye la filosofía de los poetas, dado que, al rechazar el desdén, al excluir la exclusión, afirma que nada es baladí, que un objeto, por insignificante o pobre que pueda parecer, se levanta en atrio de futuras eucaristías.³²

¿Qué decir ante todo esto? ¿Cabe rechazar, de la forma en que efectivamente se hace aquí, la autonomía del pensamiento filosófico, al menos de uno de sus más insignes paladines, para trasladarlo con alguna violencia a la órbita de la poesía? ¿Conviene conformarse con un filosofar que, a lo sumo, constituya una lírica secularizada? Parece complicado responder de manera taxativa a estas preguntas, máxime si atendemos al origen de la tradición filosófica. En efecto, los presocráticos, notable principio de nuestro drama, vivieron confundidos con magos y vates, y de éstos algo sin duda tomaron. Cuando Anaximandro hace que las cosas justicien entre sí bajo el dictamen del tiempo,³³ o Heráclito vertebró su doctrina en poderosas metáforas, o incluso en vasto poema como es el caso de Parménides, no parecían disociar sus planteamientos filosóficos de lo poemático en sí. Otro tanto cabe afirmar del mismo Platón, especialmente en su conocida afirmación de que el bien lo rige todo. Podemos parar aquí, mas la lista alcanzaría a otros muchos, entre los que cabría contar al mismo Unamuno o, quizás sobre todos, a Heidegger. Asimismo es ocioso presentar, y por eso prescindo de hacerlo, la ingen-

²⁸ Goethe se consideraba heredero del pasado occidental, que empieza con Homero y Praxíteles y llega hasta Spinoza y Cuvier. Asimismo, concebía la personalidad humana como una simiente cuya vida posterior surge de la misma en una evolución cuya doctrina recibió de los estoicos y del propio Spinoza. Vid. Ortega y Gasset, José. *Pasado y porvenir para el hombre actual (Obras completas, tomo VI)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 790 y Ortega y Gasset, José. *Goethe sin Weimar (Obras completas, tomo X: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2010, p. 26.

²⁹ Ortega y Gasset, José. *Renan (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 49. Otro autor concibe el conocimiento intuitivo que propone Spinoza como la plena heterogeneización integradora, función que Machado, en su *Juan de Mairena*, supone propia de la poesía. Vid. Espinosa Rubio, Luciano. <<Spinoza: ética y conocimiento intuitivo>> en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990). Ed. Atilano Domínguez, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Colección Estudios, 1992, p. 478.

³⁰ Ortega y Gasset, José. *Renan*, op.cit., p. 49.

³¹ *Ibid.*, p. 50.

³² *Ibid.*, p. 51.

³³ Kirk, Geoffrey, Raven, John y Schofield, Malcolm. *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2ª reimp., 1987, p. 181 y ss.

te cantidad de manuales de la disciplina cuyo origen sitúan en el mito, forma poética primigenia.

Se puede sostener cierto paralelismo, una comunidad de intereses, tal vez de verdades, entre la filosofía y la poesía, desvirtuada hoy por el predominio de la ciencia y los esfuerzos de muchos en convertir el paradigma científico en el único conocimiento posible. Sin embargo, el hallazgo metafísico poco difiere de la verdad del poema, cuyas figuras, desde cierto grado de abstracción, pueden socorrer y aun incentivar las meditaciones del filósofo. Que no se sepa ver sólo se debe al ya profundo desconocimiento de la tradición cultural. La identidad entre el filósofo y el poeta estaría justificada, siquiera en parte.

Por otro lado, y para volver al tema principal, conviene advertir que Ortega, aparentemente y en términos generales, no pareció ser un amplio conocedor de pensamiento spinozista. A ratos lo contraponía, o lo comparaba, al evolucionismo,³⁴ y otros ponía a su artífice en una suerte de jacobinismo francés con Voltaire, Lessing, Rousseau, Kant, Hegel, Strauss y Renan.³⁵ Desde luego, nada parecido a un estudio en profundidad, a una elucubración de las principales ideas ni hasta de los términos del vocabulario del pensador holandés,³⁶ a pesar de que a éste nombra específicamente en su primera gran obra, a mi juicio la mejor, donde incluso dejó dicho hacer de los suyos unos ensayos de amor intelectual, lo que sin duda señala el ascendente de ese autor sobre el pensamiento orteguiano.³⁷ Que asumiera esa idea (para él, el amor a la verdad era una acción pura, intelectual, similar al amor intelectual a dios del otro)³⁸, a pesar de las diatribas que a Unamuno le merecía, no le servía sino para distanciarse de su maestro y primera influencia. De hecho, la distinción que proponía el pensador español entre las culturas de profundidad y de superficie, y que adscribiera al concepto la claridad y la profundidad y a la superficie la impresión y el sensualismo, eran afirmaciones que no se hallaban por extremo desparentadas con los dos primeros géneros de conocimiento que defendía Spinoza: el primero (según su propia caracterización), de las cosas singulares, de la información sensorial y de los signos, y el segundo, de las nociones comunes e ideas adecuadas.³⁹

³⁴ Ortega y Gasset, José. *Algunas notas (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 201. En otro sitio lo corrige meced al evolucionismo de su época. Vid. Ortega y Gasset, José. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 584.

³⁵ Ortega y Gasset, José. *Catecismo para la lectura de una carta (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 329. En otro lugar, lo cataloga como un clásico del pensamiento humano, junto Demócrito, Platón, Descartes, Galileo, Spinoza, Kant, Darwin, etc. Vid. Ortega y Gasset, José. *Al margen del libro A. M. D. G. (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 113.

³⁶ Cf. Ortega y Gasset, José. *La teología de Renan (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 333. Es muy discutible la consecuencia que extrae Ortega del hecho de que, al ocupar dios toda la naturaleza, ésta sea, por ende, limitación o modificación de dios, hipótesis que, en cuanto alude al mero límite, parece más propia del creacionismo.

³⁷ Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 747.

³⁸ Ortega y Gasset, José. *Renan*, op. cit., p. 36.

³⁹ Spinoza, Baruch. *Opera II*, op. cit., p. 122. Al prescindir del tercer género de conocimiento, Ortega se evitaría los problemas que lleva aparejado, demostrando a la vez, y en comparación con Spinoza, cierto agnosticismo en lo que se refiere a las verdades absolutas.

De hecho, el propio Ortega matizó sus propios planteamientos con respecto a la filosofía de Spinoza. Para el primero, el pensar geométrico del otro se movía por superlativos y absolutos, llegaba hasta el extremo y no atendía a lo sensible⁴⁰. Además, el conocimiento parte inevitablemente de un punto de vista determinado. La *species aeternitatis* arranca de una perspectiva ubicua, absoluta, interesante en lo que se refiere a ciertos aspectos del conocimiento, pero incapaz de aprehender lo real. Es una percepción abstracta que sólo generaba abstracciones.⁴¹ El racionalismo podía reducir el universo entero a vastos esquemas conceptuales, hasta el punto de pretender competir con dios,⁴² pero sólo a costa de asumir los límites de la razón,⁴³ esa filosofía distinguía un entendimiento finito de otro infinito, y lo real, infinitamente racional, quedaba traducido, al pasar por la razón humana, mortal y errónea, en una irracionalidad que sólo podía superarse al apelar al intelecto de dios.⁴⁴ De esta forma el filósofo español destacaba la importancia de la perspectiva, dimensión epistemológica que supone el haz de la circunstancia, y que sólo tiene valor cognoscente en cuanto deriva de la inmediatez del presente, *hic et nunc*, de lo genuinamente circunstancial. Así, la aquerencia en la eternidad del pensador holandés no podía resultarle más ajena, puesto que la concibió no como un concepto temporal, sino como la negación que lleva a cabo la mente de todas las determinaciones temporales.⁴⁵ Incluso la conexión spinozista entre las ideas y las cosas le resultaba un atentado, el abuso de poder de una racionalidad hiperbólica y desbordada.⁴⁶

Mención aparte merece la relación entre Spinoza y Leibniz, de quien Ortega preparó un estudio exhaustivo aunque, como sucedió con sus grandes obras, inacabado,⁴⁷ y del que cree percibir una primera influencia del primero en la filosofía leibniziana, concretada en un primitivo determinismo del que Leibniz aprendió a resistirse. El pensador holandés habría adoptado el férreo determinismo de la escuela de Megara, el argumento principal de Diodoro Kronos, que suprime la distinción entre lo posible y lo real, en cuanto a este último no puede caberle posibilidad alguna, con independencia de cual sea su grado, pues, como real, ha de serlo efectivamente.⁴⁸ No admite ni siquiera la alternativa imaginada de su negación. Esta tesis obligó a Leibniz a reformar toda su doctrina de la modalidad,⁴⁹ para suponer que la relación de causas y efectos tiene por interior el modo de la necesidad, pero

⁴⁰ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo (Obras completas, tomo III)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 574-575.

⁴¹ *Ibid.*, p. 613.

⁴² Ortega y Gasset, José. *[Discurso en el Parlamento chileno] (Obras completas, tomo IV)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, p. 230.

⁴³ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, op. cit., p. 592.

⁴⁴ Ortega y Gasset, José. *Ni vitalismo ni racionalismo (Obras completas, tomo III)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, p. 721.

⁴⁵ Ortega y Gasset, José. *Observaciones (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 214.

⁴⁶ Ortega y Gasset, José. *Ni vitalismo ni racionalismo*, op. cit., p. 723.

⁴⁷ Vid. Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

⁴⁸ Ortega y Gasset, José. *Del optimismo en Leibniz (Obras completas, tomo VI)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 526.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 527.

su integridad es contingente. Sólo podía ser absoluta si el primer eslabón fuese un ser necesario, del que procediera todo: la opción del propio Spinoza. El pensamiento leibniziano, que admitía la necesidad de dios mas no la del mundo, por sostener que éste se disolvía en una pluralidad, estaba obligado a defender la posibilidad frente a lo real: la creación sería contingente, no obstante, derivaría de la inevitabilidad de dios.⁵⁰ Para Leibniz, la contingencia no era un error de la siempre inhábil mente humana, como sostenía Spinoza, sino un modo de ser propio. Lo posible no constituye sólo una modalidad de los entes, conforma más bien una clase de éstos.⁵¹ El análisis que hay aquí del pensamiento del holandés está subordinado, casi por completo, a la filosofía de Leibniz, que se pretende aclarar y discutir.

Preocupado asimismo por el amor, Ortega recayó en las páginas de Spinoza, para perfilar sus argumentos o buscar nuevas censuras. Dice de él que rectificó la opinión agustiniana que hace de ese afecto inclinación hacia el amado, y lo convirtió más bien en la alegría unida al conocimiento de su causa (el odio se reduciría a una tristeza junta al descubrimiento de su agente). Así, amar sería estar alegre y darse cuenta de que la alegría nos llega gracias a algo o a alguien. No obstante, Ortega se distanció de estos planteamientos para situar los sentimientos amorosos más próximos al dolor y al sufrimiento. De hecho, se puede morir incluso por la patria o la fe, y en contra de las tesis spinozistas, hay odios que gozan de sí mismos, que fruyen del mal que hacen.⁵² Pero las ideas de Spinoza parecen colocar la dicha con la necesidad, con el hecho de que un determinado fenómeno sea como es y no quepa la posibilidad de su negación, mientras que la desdicha comporte la contingencia, la aleatoriedad inherente al resultado final. Firme defensor de la inevitabilidad, no podía por menos que aproximar al más intenso de los estados de ánimo cerca de, o confundido con, las tramas fatales que urden el mundo, y hacer del decaimiento virtud propia de lo imprevisible y casual. Ortega, en cambio, parece sentirse más próximo a la experiencia amorosa de la tradición cultural española, desde la poesía mística hasta la representación plástica del sufrimiento de la madre de Cristo, y convertía de ese modo el amor en preámbulo de la angustia y la muerte.

Todo esto en lo que se refiere a los comentarios del pensador español sobre el holandés que vienen a probar, sino un conocimiento exhaustivo del primero sobre el segundo, sí algo más, aunque poco más, que una mera y superficial noticia del mismo. Ahora bien, en todo filósofo hay un peculiar desdoblamiento: está, por un lado, el pensador, el ser que contrapone al cosmos la potencia de su especulación, seguramente en la torre de marfil de la docencia profesional, lo que le abstrae en cierto sentido de la realidad, y por el otro, se halla el escritor, el sufrido siervo que ha de consignar y divulgar los pensamientos de aquél, gracias a los recursos —a veces pobres— de que dispone, y sin poder permitirse el lujo de abandonar ni por un momento el mundo, al que aspira tener por destinatario. Hasta ahora me he ocupado del filósofo, de su conocimiento de la doctrina spinozista. Cúmpleme a partir de aquí adentrarme en el escritor. De sus influencias, heterogéneas como no

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 529.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 530.

⁵² Ortega y Gasset, José. *Estudios sobre el amor (Obras completas, tomo V)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 459.

podía ser menos en una persona tan culta como Ortega, destaca asimismo Spinoza, y lo hace con un término que salpimenta casi todo el *corpus* orteguiano: la melancolía. Oscilaba con ella entre un lirismo del que no supo resistirse y que le permite ver melancólico aun al mes de octubre⁵³ o al ejercicio de describir un cuadro merced a lo fluyente y movedizo que dota a la palabra⁵⁴ o, ya más en la línea spinozista, la situaba, como en el caso de su tesis doctoral, próxima a la impotencia que aquejaba a los paupérrimos monjes del medievo, en parte por el exceso de moralidad y sumisión y en parte por el lógico celibato.⁵⁵ Aludió también a la melancólica raza de Spinoza⁵⁶ y percibió la natural ausencia de melancolía en el hombre de acción, cuyo correlato artístico veía en Baroja, precisamente por su entrega al dinamismo.⁵⁷ Destacaba su triste sombra en estados anímicos más o menos pasajeros,⁵⁸ en el fenecimiento de una civilización,⁵⁹ en recursos literarios que bien pueden servir para la vida práctica⁶⁰ o en la misma condición humana, en tanto que fracaso y utópico empeño.⁶¹ El propio Ortega, según su confesión, parecía dado a la misma,⁶² incluso citó con aprobación la tesis de Aristóteles según la cual la melancolía es cualidad característica del filósofo⁶³ (y del poeta también, véase de nuevo las fraternidades de uno y otro), o la de Blanca de Navarra, que la consideraba propia de la gente de bien⁶⁴. La melancolía, en fin, fue para él hastío de vivir, *Spleen*⁶⁵, maldición de artistas plásticos⁶⁶ y la emoción más característica del romanticismo.⁶⁷

⁵³ Ortega y Gasset, José. *El rostro maravillado (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimpresión, 2004, p. 36.

⁵⁴ Ortega y Gasset, José. *Una visita a Zuloaga (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, pp. 529-530.

⁵⁵ Ortega y Gasset, José. *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda (Obras completas, tomo I)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 1ª reimp., 2004, p. 303.

⁵⁶ Ortega y Gasset, José. *Renan*, op. cit., p. 49.

⁵⁷ Ortega y Gasset, José. *Ideas sobre Pío Baroja (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 222-223.

⁵⁸ Ortega y Gasset, José. *Azorín o los primores de lo vulgar (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 291.

⁵⁹ Ortega y Gasset, José. *El espectador VI: Sobre la muerte de Roma (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 644.

⁶⁰ Ortega y Gasset, José. *El espectador VI: Meditación del Escorial (Obras completas, tomo II)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 664. Para la melancolía en el Quijote véase también Ortega y Gasset, José. *Temas del Escorial (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2007.

⁶¹ Ortega y Gasset, José. *Miseria y esplendor de la traducción (Obras completas, tomo V)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 708.

⁶² Ortega y Gasset, José. *El humilde liberalismo (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 182.

⁶³ *Ibid.*, p. 183.

⁶⁴ Ortega y Gasset, José. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 557.

⁶⁵ Ortega y Gasset, José. *Juan Luis Vives y su mundo (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 462.

⁶⁶ Ortega y Gasset, José. *Sobre la leyenda de Goya (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 817.

⁶⁷ Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? (Obras completas, tomo VIII: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 330. Vid también Ortega y Gasset, José. *Idea del teatro. Una abreviatura (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009. pp. 829-830.

De esta larga relación cabe destacar la filiación que, a partir del uso de ese término, Ortega estableció con Spinoza, pues, y al igual que él, la concibió en buena medida como consecuencia de la impotencia, de la incapacidad para producir frutos, para consolidar proyectos. En cualquier caso, cabe hablar de una influencia evidente del spinozismo en la constitución del *corpus* orteguiano, cuando menos en su aspecto literario. ¿Cómo justificar entonces la barrabasada que antes comenté? ¿Apelando a su ignorancia? De haberse equivocado con Epicuro o Bacon, autores importantes pero menores, aun cabría un menor escándalo, mas escándalo al fin, que se trata de filósofos. No obstante, podría decirse a su favor que no era una enciclopedia filosófica. Pero Spinoza... sin duda el pensador de la modernidad que más influyó en otros autores: desde Kant o Nietzsche hasta Deleuze, en nuestros días, y el que estaría con total seguridad entre los elegidos, si nos propusiéramos destacar, de los mejores, a los filósofos más grandes. Por otro lado, convertir la filosofía spinozista en una *meditatio mortis* puede inducir perfectamente a pervertirla casi de raíz, en cuanto es aquella reflexión del conato, de la potencia, de la alegría, y quedar así, desnaturalizada por completo, como germen de ignorancia y grave desconocimiento filosófico en la mente de las generaciones futuras, y hacer de paso hiriente caricatura de Spinoza, si éste en sí mismo pensaba al hablar del hombre libre. No podía haberlo hecho peor.

Por concluir sólo me queda hacer constar, repetir mejor, que seguramente la interpretación que hizo Unamuno de Spinoza, atrás consignada, y por la que, al suponer que, como quedó dicho, Spinoza no pensaba sino la muerte, esclavo al fin por no admitir la eternidad de la vida,⁶⁸ preparaba el camino del error de Ortega. Éste, al asumir sin crítica estas palabras ni, por lo que parece, contrastarlas con las fuentes que comentaba el otro, cometía una equivocación, a mi juicio, desastrosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cerezo, P. (2007). Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital, en J. Lasaga et al. (Eds.) *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva y FOYG.
- Espinosa Rubio, L. (1992). Spinoza: ética y conocimiento intuitivo, en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990). Ed. Atilano Domínguez, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Colección Estudios, 1992.
- Hernández-Rubio, J. M. (1956). *Sociología y política en Ortega y Gasset*. Barcelona: Bosch.
- Kirk, G.; Raven, J. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía.

⁶⁸ Para el peso de Unamuno en las *Meditaciones del Quijote* es notabilísimo el trabajo de Pedro Cerezo al respecto. Por otro lado, también parece discutible la interpretación que hace Unamuno de las tesis spinozistas, pero no me atrevo a abrir otro frente. Vid. Cerezo, Pedro. <<Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital>> en José Lasaga, et al. (Eds.). *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid, Biblioteca Nueva y FOYG, 1ª ed., 2007, p. 23.

- Ortega y Gasset, J. (2006). *En la muerte de Unamuno (Obras completas, tomo V)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). *Principios de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1933-1934] (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Glosa (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *El poeta del misterio (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *De re política (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Algunas notas (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). *Introducción a los problemas actuales de la filosofía (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Catecismo para la lectura de una carta (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *La teología de Renan (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Meditaciones del Quijote (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006). *Pasado y porvenir para el hombre actual (Obras completas, tomo VI)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2010). *Goethe sin Weimar (Obras completas, tomo X: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Renan (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Al margen del libro A. M. D. G. (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005). *El tema de nuestro tiempo (Obras completas, tomo III)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005). *Ni vitalismo ni racionalismo (Obras completas, tomo III)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). *Observaciones (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005). *[Discurso en el Parlamento chileno] (Obras completas, tomo IV)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006). *Del optimismo en Leibniz (Obras completas, tomo VI)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006). *Estudios sobre el amor (Obras completas, tomo V)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *El rostro maravillado (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.

- (2004). *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda (Obras completas, tomo I)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Ideas sobre Pío Baroja (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *Azorín o los primores de lo vulgar (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *El espectador VI: Sobre la muerte de Roma (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004). *El espectador VI: Meditación del Escorial (Obras completas, tomo II)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). *Temas del Escorial (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006). *Miseria y esplendor de la traducción (Obras completas, tomo V)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). *El humilde liberalismo (Obras completas, tomo VII: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). *Juan Luis Vives y su mundo (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). *Sobre la leyenda de Goya (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2008). *¿Qué es filosofía? (Obras completas, tomo VIII: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). *Idea del teatro. Una abreviatura (Obras completas, tomo IX: Obra póstuma)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Renan, E. (1887). *Discours et conférences*. Paris: Lévy, Editeur. *Qu'est-ce qu'une nation?* (conférence faite en Soborne, le 11 mars 1882, págs. 277-311).
- Spinoza, B. (1925). *Opera II*. Heidelberg: Carl Winters Universitaets Buchhandlung.
- Turró, R. (1988). *Els orígens del coneixement: la fam*. Barcelona: Edicions 62.
- Unamuno, M. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial.