

Tuukka Tomperi

### **Quijote-meditaatioita: elämä, kulttuuri ja filosofia Ortega y Gassetilla**

Filosofi, kulttuurikriitikko, professori José Ortega y Gasset (1883-1955) oli 1900-luvun alun espanjalaisen nykyfilosofian avainhahmo. Toimiessaan vuosina 1910-1936 Madridin yliopiston filosofian professorina Ortega keräsi ympärilleen joukon oppilaita ja kollegoja, jotka myöhemmin alettiin tuntea ”Madridin koulukunnan” nimellä ja jotka aikanaan hallitsivat espanjankielistä nykyfilosofiaa.<sup>1</sup> Toimintansa tueksi hän myös perusti ja toimitti kulttuurilehtiä, kuten *España* ja *Revista de Occidente*. Viimemainittu oli 20- ja 30- lukujen tärkein espanjalainen kulttuurilehti (ja yksi Euroopan tunnetuimmista) ja sen yhteydessä toiminut kustantamo vastasi suuresta osasta aikansa espanjalaista tieteellistä ja filosofista julkaisutoimintaa. Lehden ja kustantamon artikkeleissa, teoksissa ja käänöksissä esiteltiin perusteellisesti filosofisia ja tieteellisiä uutuuksia, tuotiin Espanjaa ”filosofiselle 1900-luvulle”.<sup>2</sup>

Ortegan oppilaineen aikaansaamasta intellektuaalisesta piristymisestä ei ole liioiteltua puhua espanjalaisen filosofian toisena renessanssina – jonka pian katkaisi ensimmäisen tapaan konservatiivinen poliittis-uskonnollinen reaktio. Kiivas kulttuurikeskustelu oli alkanut jo Salamancan yliopiston rehtorin, filosofi Miguel de Unamunon aikalaisista, ns. vuoden -98

---

<sup>1</sup> Ortegan intellektuaalisesta ja kulttuurisesta toiminnasta teoksissa Dobson (1989), Gray (1989), Marías (1983), McClintock (1971), Orringer (1979). Merkittävistä espanjalaisista nykyfilosoifeista Ortegan kollegoja tai oppilaita olivat mm. José Gaos, Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Julián Marías, José Ferrater Mora, Paulino Garagorri, Fernando Vela, José Luis Aranguren. Esimerkiksi Heideggerin *Sein und Zeit* -teoksen on kääntänyt espanjaksi Gaos, joka toimi Madridin yliopiston rehtorina sisällissodan aikana 1936-39, ja muutti sodan päätyttyä maanpakoon Meksikoon. Ortegan toiminnasta professorina ja yliopistossa.

<sup>2</sup> Saksalaisesta filosofiasta kiinnostuneen ja Saksassa opiskelleen Ortegan mukaan siellä oli eniten annettavaa Espanjalle ja tämä näkyi kustannusohjelmassa. Ks. esim. Gray (1989), s. 75-78.

sukupolvesta ja espanjalaisessa modernismista.<sup>3</sup> Se sai jatkokseen avantgardistisen liikkeen taiteessa ja kirjallisuudessa sekä Ortegan sukupolven tuotannon kulttuurikritiikissä ja filosofiassa.<sup>4</sup> Sisällissodan syttyminen vuonna 1936 ja francolaisten voitto katkaisivat kuitenkin kansallisen itsetutkiskelun.

Huomattava osa intellektuelleista pakeni maasta, useat Latalaiseen Amerikkaan. Maahan myöhemmin palanneet huomasivat, että koulutusjärjestelmä oli asetettu francolaisten hallintaan, eikä maasta paenneita rehabilitoitu entisiin virkoihinsa – ei myöskään Ortegaa, joka tuli lopullisesti takaisin Espanjaan 1945, elettyään väli vuodet mm. Ranskassa ja Hollannissa. Toisin kuin käytännössä karkotettu Unamuno aikaisemmin ja monet muista kollegoista, Ortega oli kuitenkin lähtenyt maasta lähinnä omasta valinnastaan, eikä niinkään falangistien tai francolaisten takia vaan itse sodan vuoksi.<sup>5</sup> Kotiutumisensa jälkeen Ortega eli elämänsä

<sup>3</sup> Unamunon lisäksi mm. Suomessa konsulina toiminut kirjailija Angel Ganivet (*Suomalaiskirjeitä*) lasketaan usein tähän ryhmään, samoin runoilija Antonio Machado, kirjailijat Azorín, Pío Baroja ja Ramiro de Maeztu. Esim. Carr (1982), *Spain 1808-1975*, ss. 529-532. Pío Barojan veli Ricardo on kirjoittanut ryhmästä romaanin *Gente del 98* (1952; 'Vuoden 98 ihmiset'), jossa joukkoon lasketaan myös mm. kirjailija Ramón Valle-Inclán sekä taiteilija Pablo Ruíz Picasso. Unamuno oli muita hieman vanhempi ja jo etabloitunut ja täten ryhmän kannanotot henkilöityivät usein häneen. Nimitys "generación del 98" ryhmälle kiinteytyi vasta myöhemmin, muutamien Azorínin vuonna 1913 kirjoittamien artikkelien kautta.

<sup>4</sup> Espanjalaisesta kirjallisuudesta vuosisadan alun kulttuurikontekstissa esim. Tusón & Lázaro (1989), ss. 18-23, ss. 26-42, ss. 94-101, ss. 182-191, ss. 208-217; poliittisen historian perusesitys on Carr (1982), *Spain 1808-1975*, ks. erityisesti ss. 473-651, missä käsitellään vuosia 1898-1936, "regeneraatiokaudesta" sisällissotaan, myös Unamunon ja Ortegan positioita, esim. ss. 529-532.

<sup>5</sup> Omassa journalistisessa toiminnassaan, artikkeleissaan ja julkisissa keskustelutilaisuuksissa Ortega osallistui aktiivisesti kulttuurisiin ja poliittisiin debatteihin, ja päätyi myös Primo de Riveran diktatuurin kaaduttua varaedustajaksi toisen tasavallan parlamenttiin eli *Cortesiin* vuosina 1931-32. Ortegan suhde falangismiin oli kompleksinen ja hänen yhteiskunnalliset tekstinsä usein tulkinnoille avoimia. Francoon hän ei ollut yhteydessä, mutta 1920-luvun diktaattorin Primo de Riveran poika, falangistipuolueen perustaja José Antonio oli Ortegan ihailija, joka hyödynsi myös tämän kirjoituksia ideologisissa teksteissään. (Esim. Dobson 1989, ss. 96-105; Gray 1989, s. 372, viite 42; Carr 1982, s. 567.) Erityisesti julkinen, myöhemmin julkaistu puhe, "Vieja y nueva política" (1914, 'Vanha ja uusi politiikka', *Obras Completas* I), sekä lehtiesseinä ja kirjana ilmestynyt *España invertebrada* (1920-1922, 'Selkärangaton Espanja', *Obras Completas* II) tarjosivat sopivia retorisia aineksia falangisti-ideologeille. Myös Ortegan tunnetuinta teosta *La rebelión de las masas* (*Massojen kapina*), joka samoin ilmestyi alunperin lehtiesseinä (1929-1930), on toisinaan tulkittu tämän linssin läpi, minkä mahdollistaa sen elitistinen politiikkakonseptio, organistiset yhteiskuntametaforat sekä tarkastelut 'massoista' ja 'valioista'. Se kuitenkin oli päinvastoin Ortegan yritys torjua kollektivistiset massaideologiat niin oikealla kuin vasemmalla, ja sisällöltään erikoinen yhdistelmä poliittista liberalismia, kulttuurikonservatismia ja eksistentiaalistista tai elämänfilosofista etiikkaa. Fasismien ja anarkismin kritiikki esitetään teoksessa eksplisiittisesti, esim. Ortega (1963), s. 95: "Syndikalismien ja fascismin merkeissä Euroopassa ensi kertaa näyttäytyy ihmistyyppi, joka ei edes välitä perustella menettelyään eikä välitä siitä, onko hän oikeassa vai ei, kunhan hän vain keinolla millä hyvänsä saa ajatuksensa tahtonsa läpi. Tämä on uutta: oikeus olla olematta oikeassa, perusteettomuus perusteena." On kuitenkin selvää, että Ortegan meritokraattinen yhteiskuntakäsitys, jossa kykynsä osoittaneet ja korkeampiin päämääriin sitoutuvat intellektuaaliset eliitit hallitsivat, kiinnosti falangistien anti-egalitaarista ydinjoukkoa, joka koostui paljolti esim. yliopisto-opiskelijoista. (Carr 1982, ss. 645-649.)

kulttuurisessa pimennossa, sekä filosofisessa että poliittisessa marginaalissa.

Seuraavassa en kuitenkaan johdattele Ortegan filosofiaan yleisesti vaan keskityn hänen varhaiseen ”läpimurtoteokseensa” *Meditaciones del Quijote*, jossa hän hahmottelee elämänfilosofista ja kulttuurifilosofista teoriaa tarkastelemalla Cervantesin *Don Quijote*-romaanin. Esitykseni keskittyy Ortegan kulttuuri- ja taiteenfilosofian tapaan ajatella pohdinnan kohteeksi otettua teosta.

### **Antagonismien aikakausi**

Aikakauden filosofisia lähtökohtia on helpompi ymmärtää, jos muistaa, että 1900-luvun alun kulttuurifilosofinen epookki oli rakentunut vastakkainasettelujen varaan. Yhä uudelleen filosofit, kirjailijat ja taiteilijat asettivat kysymyksiä...

- *elämän ja kulttuurin*,
- *elämysten (aistisuuden) ja käsitteiden* sekä
- *kokemuksen ja järjen* suhteesta.

Antagonistisen ajattelun taustana ovat monet 1800-luvulta periytyneet asetelmat: suuret ideologiset ja poliittiset vastakkainasettelut, joiden lonkerot ulottuivat myös filosofisiin kiistoihin (esim. idealismi–materialismi-keskustelu); systeemifilosofioiden kulminoituminen Hegelin järjestelmässä ja siihen filosofian ja politiikan eri näkökulmista suunnatuissa kritiikeissä; luonnontieteiden ja ihmistieteiden rajanvetokiistat sekä positivismin ja biologismin nousu; sekä kulttuurisena ilmapiirinä vuosisadan lopun nihilismi ja pessimismi, jotka Espanjassa tunnettiin nimellä *mal del siglo* (”vuosisadan paha”).

Ortegan filosofian johtomotiiviksi muodostui vastakkainasettelun logiikan ja retoriikan purkaminen. Hän pyrki välttämään *kulturalismin* ja *irrationalistismin* ajattelutapoja, joita Ortegan filosofian näkökulmasta voisi karrikoiden luetella seuraavasti:

#### *Kulturalismi*

Esimerkiksi

- Humanismi isolla H:lla: valmiiksi kuvaillun ja universaaliksi kuvitellun ihmisyyden ja siitä ammennettujen päämäärien asettaminen yhteiskunnalle ja taiteelle

- kulturalismi/ kulturismi: filosofian ja taiteen irtautuminen 'vitaalisesta' perustasta, kulttuuristen konstruktoiden tuleminen 'itse asiaksi'
- reifikaatio: filosofisten, tieteellisten tai taideluumien, arvojen tai ideoiden kiinnittäminen pysyviksi objekteiksi, esineellistäminen.

### *Irrationalismi*

#### Esimerkiksi

- mystisismi (uskonnollinen tai maallinen)
- irrationalistinen vitalismi (ei-rationaalisen ylevöittäminen)
- biologismi (sosiobiologia tmv.)
- kulttuurinen nihilismi (merkitysten nihiloiminen)
- poliittinen sentimentalismi ja siihen tukeutuneet ääriliikkeet.

Espanjassa hallitseva esimerkki ristiriidan jäsentämästä filosofiasta oli Miguel de Unamunon uskonnollissävyytteinen eksistentiaalisuus, jossa ihmisen "traaginen elämäntunne" perustui spontaanin elämänhalun ja tietoisien järjen sekä toisaalta uskon ja tiedon päättymättömälle agonistiikalle.<sup>6</sup> Vuosisadan alun irrationalistisissa tai vitalistisissa filosofioissa järjen luonne ajateltiin toisinaan kokonaan loogis-tieteelliseksi, minkä Unamuno ilmaisee suoraan ja mm. Henri Bergsonia muistuttavasti: "... kaikki vitaalinen ei ole pelkästään irrationaalista, vaan suorastaan anti-rationaalista, ja kaikki rationaalinen vastaavasti anti-vitaalista, elämänvastaista."<sup>7</sup> Tätä voi pitää vastareaktiona positivismin ja matemaattisen tieteenihanteen leviämiseksi, mutta samalla se merkitsi sitä, ettei käytännölliselle, kokemukselliselle tai esimerkiksi eettiselle rationaalisuudelle tahtonut jäädä tilaa. Positivismin kriitikoista moni omaksui huomaamattaan positivistisen käsityksen rationaalisuuden loogis-matemaattisesta luonteesta.

Ortegan ajattelu, ja tätä seurannut vuosisadan alkupuoliskon espanjalainen nykyfilosofia, oli monelta osin yritystä ratkaista tyydyttävällä tavalla Unamunon postuloima ristiriita. Ortega pyrki alusta asti osoittamaan, että järki on vitaalinen, ja koska inhimillinen elämä on ajallista sekä eksistentiaalisella että kulttuurisella tasolla, järki on historiallinen: "Järjen ja elämän vastakkainasettelu, johon nykyään takertuvat niin monet älyllisiä ponnistuksia vältellessään, on itsessään epäilyttävä. Aivan kuin järki ei olisi

<sup>6</sup> *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos* (1913, 'Elämän traagisuuden tuntemuksesta ihmisissä ja kansoissa') on Unamunon pääteos.

<sup>7</sup> Unamuno (1993/1913) s. 75: "Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida."

vitaalinen ja spontaani toiminto, samankaltainen kuin näkeminen tai koskettaminen!”<sup>8</sup> Myöhemmin hän kutsui näkemystään ’ratiovitalismiksi’ (*raciovitalismo*) tai teoriaksi historiallista järjestä (*razón histórica*).<sup>9</sup> Jälkimmäinen viittaa kahtaalle: järki itse on historiallinen siten, ettei ylihistoriallisia kriteereitä ole olemassa sille, mikä on rationaalista; toisaalta juuri oman aikakautensa järjen uudistumisen tehtäväksi Ortega asetti sen, että järjen on ajateltava historiallisesti, koska elämä on biografinen, ts. ajallinen ja kertomuksellinen kokemus.<sup>10</sup> Eri aikakaudet olivat tuoneet mukanaan erilaisia rationaalisuuden muotoja. Esimerkiksi tieteet ja teknologia olivat ottaneet maailmaa mullistaneita askeleita loogisen ja matemaattisen järjen kehittyessä. Nyt oli vastapainoksi kehitettävä elämää ajattelevaa järkeä.

### ***Quijote*-meditaatiot**

Ortegan varhainen avainteos *Meditaciones del Quijote* (1914, ”Meditaatioita *Quijotesta*”) oli muiden motiivien ohella Ortegan yritys ohittaa Unamunon irrationalismi. Irtautuminen Unamunosta *Quijote*-romaanista käytävässä tulkintakiistassa oli näyttävä astuminen espanjalaisen kulttuurikeskustelun areenalle. Mikään muu kirjallinen tai taiteellinen teos ei ollut latautunut yhtä vahvalla kansallis-kulttuurisella symboliikalla, eikä tullut yhtä monesti arvovaltaisten tulkitsijoiden selittämäksi.<sup>11</sup>

Teos oli myös Ortegan filosofinen yritys löytää oma äänensä. Filosofisen perussivistyksensä hän oli hankkinut suurimmaksi osaksi saksalaisesta perinteestä.<sup>12</sup> Hienovireisen, usein rivien välistä luettavan kritiikin kohteina

<sup>8</sup> *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas (OC) I, s. 353.

<sup>9</sup> Esim. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII.

<sup>10</sup> *Sobre la razón histórica*, OC XII.

<sup>11</sup> Vuosisadanvaihteen kulttuurikritiikille ja vuoden 1898 sukupolvelle *Quijote* -romaanista tuli tärkeä kiinnekohta kansallisille itsetutkiskeluilta, eräänlainen totuus espanjalaisuudesta. Vuosisadan alun merkittävistä espanjalaisista Cervantes-tutkielmista Ortega edelsivät mm. Menéndez y Pelayon *Cultura literaria de Cervantes y elaboración de Quijote* (1905), Miguel de Unamunon *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Azorinin *La ruta de Don Quijote* (1905), ja Ortegan jälkeen keskustelua jatkoivat Salvador de Madariagan *Guía del lector del Quijote* (1925), Américo Castron *El pensamiento de Cervantes* (1925) sekä Ramirez de Maeztun *Don Quijote, don Juan y La Celestina* (1926). Mainituista kirjoittajista jokainen voidaan laskea aikansa espanjalaisten kulttuurivaikuttajien kärkijoukkoon.

<sup>12</sup> Hän opiskeli nuoruudessaan Saksassa, ensin uuskantilaisuutta, jonka piiristä muiden muassa Hermann Cohen ja Paul Natorp olivat Ortegan saksalaisia opettajia, sittemmin fenomenologista teoriaa. Keskeisiä ajattelijoita, joihin Ortega tutustui, joiden toimintaa hän seurasi ja joiden tuotantoa hän sekä kommentoi että tuotti Espanjaan, olivat esimerkiksi Georg Simmel, Max Scheler, Edmund Husserl, Karl Jaspers ja Martin Heidegger.

olivat Unamunon irrationalismin ohella uuskantilainen kulturalismi, johon hän oli alkuperäisen koulutuksensa saanut, sekä kartesiolainen idealismi, jota Ortega piti myös Husserlin lupaavan lähestymistavan riskinä.<sup>13</sup>

Teoksesta alkaa läpi Ortegan tuotannon jatkunut kulttuurifilosofinen ja elämänfilosofinen pohdinta.<sup>14</sup> Nämä olivat erottamattomia juuri siksi, että kulttuurin ja elämän vastakkaisuus oli pyrittävä ylittämään. Taidetta ja kirjallisuutta Ortega piti pohjimmiltaan pyrkimyksinä ymmärtää ihmiselämää. Kulttuurinen luomisprosessi ja sen ”tuotteet” olivat keskeisimpiä eurooppalaisen ihmisen itseymmärryksen menetelmistä, joten ihmistä ymmärtävään pyrkivä filosofiakaan ei voinut jättää niitä huomiotta. Taide ja sitä seuraten myös taiteen ja kulttuurin filosofia tarkoittivat konservatiivisen kulturalismin sijasta parhaimmillaan introspektiota ja itsereflektiota: yritystä paljastaa sitä, minkä tiedämme, mutta mitä emme tiedosta – sitä, minkä olemme unohtaneet unohtaneemme. Tiedostamattoman tapaan unohduksiin painuneet ja kulttuurin kerrostumiin kivettyneet merkitykset ja arvot pitävät ihmisiä voimakkaimmin otteessaan juuri silloin, kun niitä ei kyetä ottamaan tietoisena, pohtivan tarkastelun kohteeksi.

Itselfreflektio, jossa kulttuuri-instituutioiden, symbolien ja teosten merkitys avataan uuteen tietoiseen tarkasteluun, antaa mahdollisuuden myös yrityksille merkityksellistää itse uudelleen, ikään kuin alusta lähtien, sen sijaan että rakennetaan yhä uutta ”tiedettyä” kulttuurisina rakennelmina entisten päälle. Jos merkitysten pystyttämistä jatketaan yrittämättä

<sup>13</sup> Ortegan filosofisen aseman ymmärtämiseksi kannattaa huomata, että Saksassa oli juuri edellisenä vuonna (1913) ilmestynyt ensimmäinen editio ’Fenomenologista vuosikirjaa’ (*Jahrbuch der Phänomenologie*), jossa julkaistiin kaksi huomattavaa teosta, Husserlin *Ideen I* ja Schelerin *Ethik*. Unamunon edellämainittu pääteos oli ilmestynyt samoin 1913.

<sup>14</sup> Paras kokonaisuus Ortegan filosofiasta on Pedro Cerezo-Galán (1984) *Voluntad de Aventura*. Tunnetuimpia Ortega-monografioita on Julián Mariásin kaksiosainen teos (1983), *Ortega I ja II*, joka onkin ohittamaton tutkimus aiheestaan. Sitä kuitenkin rasittaa liiallinen apologettisuus ja kirjoittajan ihaileva asenne opettajaansa ja työtoveriaan kohtaan, mikä käy hyvin ilmi myös Mariásin (1967) tunnetusta filosofianhistoriasta *Historia de la Filosofía* (myös eng.), jonka tarkastelut Ortega-osuus päättää vihjaten, että filosofian perenniaaliset kysymykset olisivat tulleet lopulta ratkaistuiksi. Myös *Meditaciones del Quijote*-teoksen myöhempään editioon (1957) Mariás on kirjoittanut erittäin perusteellisen kommentaarin, joka on kriittisesti käytettynä korvaamaton teosta tulkittaessa. Muita merkittäviä kokonaisuutuuksia Ortegan filosofiasta ovat mm. Abellán (1966), Morón Arroyo (1968), Orringer (1979), Ouimette (1982), Dobson (1989). *Meditaciones del Quijote*-teoksen ja muun Ortegan varhaistuotannon fenomenologinen tulkinta löytyy teoksesta Philip W. Silver (1978), *Ortega as Phenomenologist – The Genesis of the ‘Meditaciones del Quijote’*. Ortegan suhteesta fenomenologiaan on kirjoitettu kohtuullisen runsaasti aiheelle omistetuissa artikkeleissa ja kokoelmissa (esim. kollokviokokoelmassa *Ortega y la fenomenología*, ed. Javier San Martín (1992) sekä useissa *Analecta Husserliana* niteissä) sekä käytännössä kaikissa tärkeimmissä kokonaiskommentaarissa.

Kuten alussa totesin, tässä keskityn kuitenkin Ortegan varhaiseen kulttuurifilosofiaan ja siihenkin lähinnä menetelmällisestä näkökulmasta, jolle annan paikoin vain taustan Ortegan muusta filosofiasta. Tuon filosofian kokokuvan tarjoaminen olisi pidemmässäkin esityksessä hankalaa sen polveilevuuden ja hajanaisuuden vuoksi.

toisinaan purkaa pois, tuhota ja alkaa alusta, peitetään vähitellen ”kulttuuriin”, ”tietoon” ja ”arvoihin” se, mikä meille on alkuperäisintä, ominta ja perustavinta. Tällaista elämää ja kulttuuria tuhoavaa näennäistä ylevöittämistä Ortega piti itseään edeltäneen espanjalaisen perinteen suurena ongelmana. Salvatessaan menneisyyden tulkinnat se oli samalla tukahduttanut nykykulttuurin luovuuden. Tehtävänä ei ollut vähempää kuin espanjalaisen kulttuurin vapauttaminen oman perinteen tulkittamisesta käytävässä kamppailussa.

Vuonna 1910 Ortega oli ilmoittanut ensimmäisen kerran suunnitelmastaan julkaista kymmenen esseetä Espanjan pelastukseksi.<sup>15</sup> Suunnitelman toteutuessa vuonna 1914 ”pelastukset” olivat muuttuneet ”meditaatioiksi”. Ensimmäistä, väljästi *Quijote* -romaanin ja modernin romaanin genreen liittyvää tarkastelua edelsi ”alustava meditaatio”, ja sitä piti seurata myöhemmin useita muita pitkiä esseitä, jotka kuitenkin jäivät ilmestymättä.<sup>16</sup> Oikeastaan myöskään *Meditaciones del Quijote*-teoksessa ei päästä vielä Cervantesin romaanin varsinaiseen analyysiin, vaan rakennetaan sille vasta perustaa. Teoksen oli tarkoitus olla Ortegän omien sanojen mukaan vain esivalmistelua kahdelle Cervantesia käsittelevälle esseelle: ”Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?” (’Miten Cervantesilla oli tapana nähdä maailma?’) ja ”El alcyonismo de Cervantes” (’Cervantesin kaukokatseisuus’).

Oikeastaan teoksen teema onkin vähemmän merkityksellinen kuin sen tarkastelutapa – johon myös tämän esityksen huomio kiinnittyy. Ortega tarjosi *Quijote*-meditaatiot ikään kuin implisiittisenä esimerkkinä siitä, miten espanjalaisen tradition uudelleentulkinnassa tulisi edetä. Kyseessä on näin ollen eräänlainen kulttuurifilosofisen ”metodin esitys”, jossa Ortega jo tuolloin tyyllilleen ominaisesti ei kuitenkaan selitä menetelmää vaan näyttää miten sitä käytetään.

Koska Ortega ajatteli, ettei filosofiassa ja taiteen filosofisessa tutkimuksessa sisältöä voi irrottaa tyylistä, muodosta, rakenteesta ja funktiosta, hän kehitti omimmaksi ilmaisutavakseen vapaamuotoisen esseistiikan.<sup>17</sup> Ilmaisutapaa ei voi erottaa ajattelutavasta – ne voivat olla olemassa vain vastavuoroisesti toistensa kautta. Esseetä hän piti erityisen reflektiivisenä, pohtivana kirjoituksen muotona. Sille on ominaista

<sup>15</sup> Ortega ei itse nimennyt kirjoituksiaan esseiksi vaan kirjaimellisesti ’pelastuksiksi’ (’salvaciones’) ”kuten 1600-luvun humanisti olisi niitä kutsunut”. Silver (1978), s. 34.

<sup>16</sup> Esseiden aiheina piti olla mm. Cervantes, Azorín ja Baroja, *El Cid*, Goethe, Lope de Vega, tanssi, härkätaistelu jne. Ks. Gray (1989), s. 373, viite 64.

<sup>17</sup> Esseen olemusta Ortega käsittelee mm. MdQ-teoksen alussa. Ortegän esseistiikasta myös esim. Marías (1983), 45–66.

”kiertelevä” tarkastelutapa, jonkin kohteen vaiheittainen kuvaaminen ja kuvauksen merkitysten vähittäinen rikastaminen, asteittain usealta eri suunnalta ja tasolta samaa asiaa katsellen. Lähestymistapa tuli Ortegalle tyypilliseksi ja sitä hän käytti paitsi lukuisissa yksittäisissä esseissään myös laajemmissa teoksissaan, jotka pohjautuivat usein luentosarjoihin. Ortegan luennot muistuttavatkin hänen esseitään etenemistavaltaan. Tätä tapaa hän nimitti ”Jeriko-metodiksi”: ilmiöiden analyysin piti tapahtua ”piirittämällä” ja ilmiöiden luonnetta kunnioittaen, ei ytimeen pyrkien ja nopealla rynnäköllä.<sup>18</sup>

Pohtivien esseiden ohella Ortega korosti etenkin varhaisfilosofiassaan metaforien merkitystä ajattelulle.<sup>19</sup> Koska taide toimii metaforisesti, taiteen filosofiassa on toimittava samoin. Näin on yksinkertaisesti jo siksi, ettei metaforan funktiota, vaikutusta ja merkityksiä voi ”kääntää” jollekin ”tarkemmalle” tieteelliselle kielelle. Ortega liitti esseen ja metaforan teoriaansa eräänlaisen ”alluusion pedagogiikan”. Pelkkä *ilmaiseminen* ei riitä taidetta tai kulttuuria koskevien oivallusten välittämiseen, mutta niitä voi yrittää *osoittaa*: ”Sen, joka haluaa opettaa meille totuuden, ei pitäisi kertoa sitä, vaan yksinkertaisesti ehdottaa sitä hienovaraisella eleellä...”<sup>20</sup> Filosofisen kuvauksen kohteena olevaa ilmiötä merkityksineen ei voida lausua ääneen siten, että se kerralla esitettäisiin eksplisiittisesti, tyhjentävästi ja suoraan. Vaikka sanottua ei voida loogisella argumentaatiolla todistaa, itse asiaan tai ilmiöön voidaan osoittaa tavalla, joka johdattaa lukijaa tai kuuntelijaa ajattelemaan samaa ilmiötä samansuuntaisesti ja saavuttamaan vastaavan oivalluksen sen merkitysyhteyksistä. Metaforiikka ”kutsuu” asioita, siinä missä terminologia ”määrittelee”. Erityistieteissä ja monissa filosofian erityisissä tehtävissä jälkimmäinen on tietysti tarpeen, mutta kulttuuri- ja elämänfilosofiassa sekä taiteen filosofisessa tarkastelussa on tutkimuskohteen menettämiseen johtava harha kuvitella, että määritelmät ja

<sup>18</sup> OC I, s. 328: ”Luonnon salaisuudet riistetään väkivaltaisella tavalla. ...tieteilijä etenee suoraan kohti ongelmaa kuin metsästäjä. Jos hänellä on oikea ase ja riittävästi tahtoa, riista on hänen. Uusi tieto putoaa vääjäämättä hänen jalkojensa juureen kuin lennossaan vahingoittunut lintu. Taiteellisen mestariteoksen salaisuus ei kuitenkaan avaudu tämänkaltaisella älyllisellä hyökkäyksellä. Sitä ei voi taivuttaa väkisin, ja on siitä itsestään kiinni, kenelle se vastaa. Tieteellisen totuudenetsinnän tapaan toki edellytetään omistautuvaa ja työlästä keskittymistä, mutta menemättä metsästäjän tapaan suoraan sitä kohti. Se ei antaudu aseille, ja jos se ylipäättään antautuu, niin käy meditatiivisen ja kunnioittavan asenteen edessä. Quijoten kaltainen suuri teos on valloitettava kuten Jeriko valloitettiin: laajoissa kierroksissa ja kaarteluissa ajatustemme ja tuntemustemme on painauduttava sitä vasten hitaasti, samalla kun kuulostelemme kuvitteellisten torvien kaikua ilmassa.” Saman vertauskuvan Ortega mainitsee useissa teoksissaan, esim. Ortega (1957), 349.

<sup>19</sup> ”Ensayo estética a manera de prólogo”, Obras Completas VI, erit. s. 256–261; ”Las dos grandes metáforas”, Obras Completas II; Marías (1983), s. 267–291.

<sup>20</sup> OC I, s. 335. Ortegan ”alluusion pedagogiasta” kirjoittaa myös McClintock, s. 114–115.



tyhjentävyyteen pyrkivä argumentaatio voisivat yksinään tavoittaa tarkastelun kohteen. Tästä syystä Ortega itsekin korostaa kirjoittavansa vain tarjotakseen ”...*modi res considerandi*, mahdollisia uusia tapoja tarkastella asioita. Kutsun lukijan kokeilemaan niitä omalla kohdallaan. Hän voi siten, oman kokemuksensa voimalla, päästä perille niiden totuudellisuudesta tai virheellisyydestä.”(OC I, 317)<sup>21</sup>

## ’Minä’ ja ympärilläoleva

Eksistenssi- tai elämänfilosofiselta kannalta katsottuna *Quijote-meditaatioiden* pohtiva tarkastelu alkaa todellisuuden perustavimmalta ilmenemistasolta, jota Ortega kuvaa lauseella: ”Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” – ”Minä olen minä ja ympärilläni oleva [olosuhteeni], ja jollen pelasta jälkimmäistä, en voi pelastaa itseäni.”<sup>22</sup> Ortega toteaa myöhemmin, että kaikki hänen filosofiansa keskeiset teemat olivat läsnä jo tämän varhaisen teoksen ydintoteamuksessa, sillä pysyvänä problematiikkana säilyi erilaisten subjekti–objekti-dikotomioiden ylittäminen tai purkaminen minän ja maailman yhteen kietoutuneisuudella.<sup>23</sup>

Tärkeä sana ”pelastaminen” toimii monimielisesti. Olihan Ortegana aikomuksena ollut kutsua koko esseiden sarjaa samalla ilmauksella, joka tarkoittaa lauseessa ainakin uudelleentulkittamista tai merkityksellistämistä. Lisäksi sanonnalla on konkreettinen tietoisuusfilosofinen merkitys, sillä verbi *salvar* (”salvo”) tarkoittaa myös ’säätämistä’, ’jäljelle jättämistä’. ’Ympärilläoleva’ (*circun-stante*) eli ’olosuhteet’ (*circunstancia*) on säätettävä, jotta minuutta tai elämää voisi analysoida. ’Ympärilläolevaa’ ei voida sulkeistaa tai redusoida pois yrityksissä löytää tai analysoida subjekti, koska silloin myös ’minä’ katoaa. Abstrakti tai transsendentaalinen subjekti, ja tässä mielessä universaali tai tyhjä subjektiviteetti, ei Ortegankaan mukaan ole tavoitettavissa. Minuuden riippuvuus ympärilläolevasta (kehollisesta, kielellisestä, sosiaalisesta,

<sup>21</sup> Vihjailevuus ja tulkinnanvaraisuus heijastelee Ortegana väitteitä Cervantesin teoksesta, jonka tulkintaa vaikeuttaa Cervantesin allusiivinen tyyli: ”Ei ole toista kirjaa, joka olisi ladattu yhtä täyteen symbolisia vihjauksia elämän yleistä merkityksistä – eikä toisaalta kirjaa, josta löytyisi vähemmän ennakoiteja ja ohjeita sen itsensä tulkittamiseksi.” (OC I, 360.)

<sup>22</sup> OC I, s. 322.

<sup>23</sup> *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Obras Completas VIII, s. 273 . Ks. myös Cerezo-Galán (1984), esim. s. 89, jonka mukaan juuri subjekti-objekti -problematiikan avaamista koko MdQ on.

kulttuurisesta, historiallisesta, poliittisesta jne.) on käsitettävä radikaalisti ja konkreettisesti.

Lauseen sisällön moniulotteisuus kertautuu teoksen kokonaisuudessa. Yhtäällä käsitellään eksistentiaalista tai elämänfilosofista tasoa, jolla hallitsee näkemys radikaalista, perustavasta todellisuudesta minuuden ja maailman kiasmaattisuutena (*co-existencia, convivencia*). Toisaalla edellisestä seuraa huomion kiinnittyminen kulttuurifilosofiselle tasolle, jolla ”elämää” on tarkasteltava sosio-historialliseen ja kulttuuriseen kontekstiinsa sitoutuneena.

Viime kädessä pelastamisessa tai omakohtaisessa merkityksellistämässä on eettinen juonne, jossa minuuden vapautuminen vaatii olosuhteiden vallasta vapautumista niitä uudelleen merkityksellistämällä: vapautumista vakiintuneista, vallitsevista ja valmiista olosuhteiden merkityksistä ja samalla mahdollisuuksien avoimuuden käsittämistä ja vapautumista itselähtöiseen toimintaan. Vain näin on mahdollista tehdä elämästä ”omaa” elämää. Ortega toteaa myös, että on eettisesti perusteltua tarkastella sitä, minkä kokee välttämättömäksi tai mitä rakastaa, eli sitä, mikä on annettu olosuhteina ja kohtalona. Neutraalius ja ”objektiivinen” etäännyttäminen ei näin ollen voikaan olla kulttuurisen tarkastelun ihanteena.

Aikalaiskriittisessä hengessä Ortega toteaa, että hän voi lähestyä filosofisia kysymyksiä vain omien olosuhteidensa kautta ja näkökulma, josta hän ei voi irtautua, ei ole pelkästään yksilöllisesti rakentunut, vaan kulttuurisesti kehkeytyvä. Filosofia voi löytää myös oikeutuksen itselleen olemalla kulttuurikriittistä. Tästä syystä Ortega pohtii espanjalaista kokemisen tapaa ja ottaa meditaatioidensa kohteeksi espanjalaisen kulttuuritodellisuuden: ”Muutamit [näistä esseistä] tarkastelevat yleviä aiheita, kuten tämä sarja Quijote-meditaatioita, toiset ottavat kohteekseen vaatimattomampia, jopa arkisia asioita, mutta kaikki päätyvät käsittelemään espanjalaisia ’olosuhteita’...” (OC I, 311.) Esseitään tai meditaatiotaan hän kuvaa myös ”...uudella Espanjalla tehtäviksi kokeiksi...” (OC I, 328.)

Ortegan mukaan pitää hylätä aikaisemman sukupolven (1898) harjoittama espanjalaisen tradition ylevöittäminen etsittäessä ratkaisua vallitseviin ongelmiin, koska espanjalaisen kulttuurin historiassa on vain vähän esimerkkejä kulttuurin parhaiden puolten kukoistuksesta (OC I, 362). On etsittävä niitä harvoja ”espanjalaisuuden” rikkaita toteutumia, joita tarkastelemalla traditiota voisi elävöittää. Yksi tai jopa tärkein näistä esimerkeistä on Cervantes (OC I, 363). Ortegan omassa kontekstissa, 1910-luvun Espanjassa, tehokkaimpia tapoja osallistua oman kontekstinsa ja sen kulttuurisen merkitysyhteyden ”pelastamiseen” (eli pohtimiseen,

merkityksellistämiseen, tulkitsemiseen, uudelleenrakentamiseen) oli ottaa osaa *Quijotesta* käytäviin tulkintakiistoihin.

## Perspektiivisyys ja merkityksenanto

Ortega mainitaan kulttuurifilosofiansa ohella todennäköisesti useimmiten ns. perspektivistisen totuusteorian edustajaksi.<sup>24</sup> Minän ja maailman keskinäinen kiasmaattisuus näkyy myös käsitteissä ”perspektiivi” (*perspectiva*) ja ”olosuhteutuneisuus” (*circunstancialidad*). Ortegana mukaan inhimillisen todellisuuden perimmäinen oleminen ei ole sen enempää ainetta kuin henkeäkään, eikä muutakaan määrättyä substanssia tai olemusta, vaan juuri perspektiivisyyttä.<sup>25</sup> Perspektivismi ei tarkoita kuitenkaan relativismia tai irrationalismia, vaikka näin usein näkee esitettävän. Sen kautta on päinvastoin tarkoitus rakentaa juuri irrationalistisen relativismin kritiikkiä.<sup>26</sup>

Perspektiivisyyden perustalla on viimeistään Kantin jälkeisestä nykyfilosofiasta tuttu ajatus ihmisen tietoisuudesta todellisuuden merkitysten konstituojana. Ortega lähestyy aihetta erikoisella kulttuurisella tarkastelulla, jossa vertaillaan mm. espanjalaisen ja saksalaisen kulttuurin taipumuksia. Realistisen tendenssin hallitsevuus espanjalaisessa perinteessä (esimerkiksi taiteessa ja kirjallisuudessa) oli vuosisadan alussa yleinen stereotypia, johon muiden muassa Unamuno usein viittasi. Ortegana mukaan huomiolla on tietty oikeutuksensa, mutta realismi on epätarkka nimitys kyseiselle taipumukselle: ”Sitä ei pitäisi kutsua realismiksi, koska se ei tarkkaan ottaen aseta painoa asioille (*res*), vaan asioiden *ilmenemiselle*.” (OC I, 348) Havainnon ja kokemuksen herkkyyks on vasta toinen puoli pyrittävässä kohti asioita, impressiot on kyettävä strukturoimaan, jotta ne jäsentyisivät merkitysyhteydeksi: ”Aistimus... antaa meille vaikutelman asioista, ei asioita itseään.” (OC I, 354.)

Samalla tapaa kuin Don Quijote, jokainen jatkuvasti tulkitsee todellisuutta, ja jokainen havainto on jo merkityksellistetty havainto (OC I, 385). Mikään

<sup>24</sup> Tyypillinen on esimerkiksi Flew'n *Dictionary of Philosophy*, s. 266, hakusana ”perspectivism”: ”Perspectivism occurs in many of the writings of Nietzsche, but is best known from the work of Ortega y Gasset.” Ortega käyttää perspektivismin käsitettä useissa teoksissaan, MdQ:n ohella sen varhaisia esityksiä ovat mm. ”Verdad y perspectiva” (1916), OC II, ja *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC III. Ortegana totuuskäsityksen laajin tulkintaesitys on Antonio Rodríguez Huéscarin (1985) *Verdad y Perspectiva*.

<sup>25</sup> OC I, s. 322: ”¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”

<sup>26</sup> Vrt. Rodríguez Huéscar (1985), s. 99-146; Marías (1984), s. 363-376; Silver (1978), s. 93.

asia ei tule tavoitetuksi puhtaassa läsnäolossaan tai aineellisuudessaan, koska ”puhdas aineellisuuskin” on jo tulkittu merkitys. Uuskantilaisten (ja saksalaisen idealistisen *Kulturin*) käännteinen virhe oli Ortegan mukaan esineellistää merkitykset ja arvot tosiasioiksi omaan itsenäiseen maailmaansa, kuin Platonin ideoiden valtakuntaan. Ortegan mukaan tarvittiin ymmärrys siitä, miten nämä ääripäät jatkuvasti sovittuvat yhteen maailman merkityksellistämisen prosessissa. Kaksi keskeistä esimerkkiä kyseisen prosessin toteutumisesta olivat Cervantesin romaanikerronta ja fenomenologinen metodi. Molemmissa asioiden merkitykset hahmottuvat esiin omassa merkitysyhteydessään.

Fenomenologiseen tapaan Ortega esittääkin, että on kyettävä ensin palaamaan tarkkaan kokemiseen ja ilmiöihin ja etenemään sitten ilmiöistä kohti asioita, mikä tapahtuu sellaisen käsitteellistävän menetelmän kautta, jossa ajatellaan asioiden merkitysyhteyksiä mahdollisimman rikkaasti (OC I, 349). Jonkin asian varsinainen kokonaismerkitys paljastuu sen sijainnista merkitysyhteyksien kokonaisuudessa: ”Asian merkitys on korkein muoto sen yhdessäolosta toisten asioiden kanssa – sen syvyysulottuvuus. [...] Ja juuri tätä jonkin syvyysulottuvuus tarkoittaa: mitä tuossa asiassa on heijastumina tai viittauksina toisiin asioihin.” (OC I, 351.)

Tietyn asian materiaalisten tai aistillisten ominaisuuksien tunteminen ei välitä meille kyseisen asian merkitystä, koska se voidaan tuoda esiin vain tarkastelemalla sitä suhteiden järjestelmää, jossa asia todellistuu: ”Perspektiivin täydellistää siihen kuuluvien näkökulmien lisääntyminen ja tarkkuus, jolla kykenemme suhtautumaan kuhunkin sen tasoista.” (OC I, 322) Merkitysyhteyksiä on syvennettävä jatkuvassa liikkeessä, joka tapahtuu kokemisen ja asian olosuhteiden tarkastelun eli reflektion välillä. Valmiit kulttuuriset näkökulmat ovat välttämättömiä, mutta ne kiinnittyvät liikkumattomaksi kuvaukseksi, joka menettää otteen todellisuuden lakkaamattomasta liikkeestä. Ainoa tapa ratkaista ongelma on pyrkiä merkitysyhteyksien omakohtaiseen tarkasteluun. (OC I, 351)

Merkitysyhteyksien luonne valottuu sekä Ortegan käyttämän tarkastelutavan antaman esimerkin kautta että Cervantesin romaanissa. Ortegan mukaan juuri Cervantesin romaani saattoi näyttää espanjalaisille miten asioita voi lähestyä niitä kunnioittaen ja arvostaen samaan aikaan kokemuksellisesti ja järjellisesti, havaiten ja reflektoiden, sitoutuen ja ottaen etäisyyttä. Pohtiva suhtautuminen ympärilläolevaan ei ole tässä tapauksessa älyllistämistä vaan olevan arvostamista, jota Ortega kutsuu

Spinozalta omaksutulla sanonnalla ”amor intellectualis”.<sup>27</sup> Samaan tapaan kuin moni muu myöhemmin, oli Ortegakin saanut fenomenologiasta oivalluksen joka osoitti, ettei mikään asia ympärillämme olevassa ole niin vähäinen tai yhdentekevä, etteikö siihen voisi suunnata pohtivaa, keskittynyttä ja arvostavaa tarkastelua.<sup>28</sup> Ortega toteaakin omista meditaatioistaan: ”Niissä tavoitellaan seuraavaa: jokin annettu asia – ihminen, kirja, kuva, maisema, virhe, suru – ajatellaan lyhintä tietä laajimpaan merkitykseensä.” (OC I, 311)

Asioita on siis tarkasteltava sekä suhteessa tarkkailijan omaan olosuhteutuneeseen lähtökohtaan että asioiden keskinäisiin vaikutussuhteisiin ja merkitysyhteyksiin. Tästä ”syvyysulottuvuudessa” liikkuvasta ”kolmiulotteisesta” rakenteesta, jossa asiat ovat sekä suhteessa havaittijaan perspektiivinä että toisiinsa suhteiden verkostona, muodostuu se kokonaisuus, jossa asioiden merkityksiä ylipäättään voi paljastaa – jossa merkitykset ovat merkityksiä. Perspektiivisyys ja merkitysyhteydet ovat kaikkien kokemusten ja havaintojen merkityksissä läsnä. On vain kysymys siitä, olemmeko tästä tietoisia vai emme. Panoksena ei Ortegan mukaan ole vähempää kuin oma vapautemme, itsenäisyytemme ja elämämme aitous.

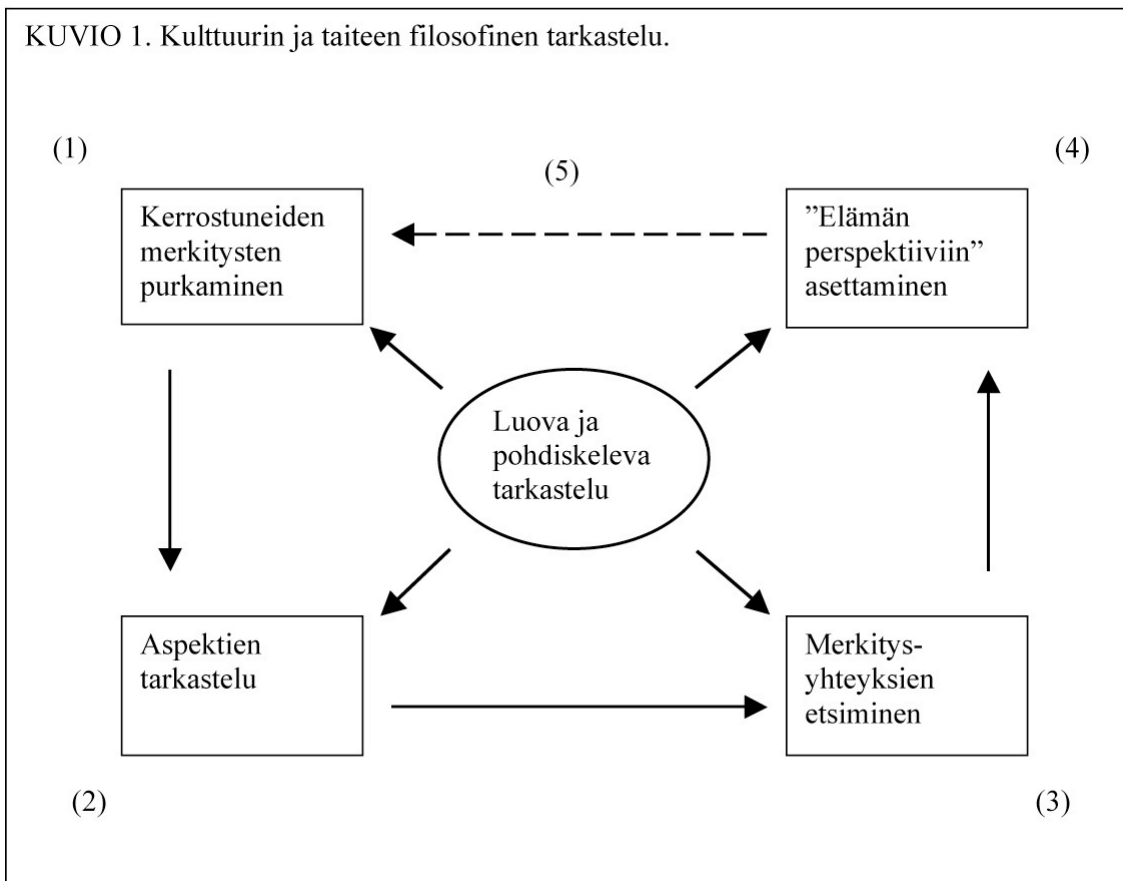
### **Kulttuurin, kirjallisuuden ja taiteen filosofinen tarkastelu**

Silläkin uhalla, että systemaattinen esitys vie Ortegan ilmaisutavalta terän ja tekee hienovaraisesta kärjistettyä, koetan seuraavassa poimia ne etenemistavan peruspiirteet, jotka *Quijote*-pohdinnoissa – sekä Ortegan myöhemmissä kulttuurifilosofisissa teksteissä – näyttävät toistuvan. (Ks. kuvio 1 seuraavalla sivulla.)

(1) Ensinnäkin kulttuurin kerrostuneita merkityksiä (valmiit käsitteet ja tavat käsittää, nähdä ja ottaa haltuun) on purettava, jotta kulttuuri voi tulla eläväksi. Kerrostumat hallitsevat näkemistä, jos niitä ei nähdä; kerrostumat hallitsevat muistamista, jos niitä ei muisteta. Kerrostuneiden kulttuuristen merkitysten tiedostaminen ja purkaminen on vapautumista niiden vallasta.

<sup>27</sup> Ortega myös nimesi esseensä älyllisen rakkauden harjoituksiksi, ”ensayos de amor intelectual” ja filosofian rakkauden yleiseksi tieteeeksi, ”ciencia general del amor”, lainaten metaforansa Platonilta (*eros*) ja erityisesti Spinozalta (joka tosin puhui Jumalan älyllisestä rakastamisesta, *amor Dei intellectualis*), OC I, s. 311.

<sup>28</sup> Cerezo-Galán (1984), ss. 104-109, näkeeikin tässä Ortegan asenteessa naturalistista panteismia, mitä vahvistavat myös lukuisat Spinoza-viittaukset. Esim. OC I, s. 322: ”...pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino.”



(2) Asioilla ei ole olemusta itsessään, niiden oleminen on suhteissa olemista. Nämä suhteet puolestaan paljastuvat siinä, miten asian eri aspektit heijastavat ympärillään olevaa. Tästä syystä Ortega korostaa esseistisen pohdinnan ”kiertelevää” ajattelutapaa: pitää kierrellä kärsivällisesti ympärillä pikemmin kuin tavoitella ydintä rynnäköllä. Aspekteja ei voi kuvata yhdellä kertaa, koska jokainen uusi näkökulma ja aspektiivinen tarkastelu rikastaa aiempia näkökulmia ja vaikuttaa täten kokonaiskuvaan. Tarkastelu ei tule yksiselitteisesti valmiiksi, vaan muotoutuu vähitellen, samaan tapaan kuin *Meditaciones del Quijote* etenee lyhyinä, sivun tai parin mittaisina otoksina aiheensa eri puolia valottaen. Toisinaan Ortega käyttää myös ”sisältä katselemisen” vertauskuvaa. Jonkin asian ”särmistä” tai aspekteista heijastuvien suhteiden tarkastelu vastaa tavallaan sitä, että tästä asiasta käsin, ikään kuin sen sisältä, katseltaisiin sitä, miten olosuhteet ja merkitysyhteydet jäsenyivät sen ympärillä ja suhteessa siihen.

(3) Merkitysyhteyksien etsiminen on tarkastellun asian suhderakenteiden mahdollisimman rikasta kuvausta, jossa asia asettuu suhteisiin tarkastelijan ja ympärillään olevan kanssa. Sitä voisi kutsua tarkastelijan ja tarkasteltavan välisen perspektiivin sekä tarkasteltavan ympärillä

avautuvan merkityshorisontin rakentumiseksi. Merkitysyhteydet ovat aina myös ajallisia, joten tarkasteltava on asetettava historiallisiin yhteyksiinsä. Ortega muun muassa kirjoittaa, että usein asian paremmaksi ymmärtämiseksi on päästävä ”arkeologisesti” kohti alkua ja tavoitettava merkityksiä niiden kehkeytymisen prosessissa, *in statu nascendi*.

Ei ole ylipäättään osuvaa kutsua mainittuja pohdinnan etenemistapoja (1–3) tarkastelun tasoiksi, mutta ainakin pitää huomata, etteivät ne ole peräkkäisiä vaiheita, vaan toteutuvat samanaikaisesti ja limittäin. Kerrostumat paljastuvat hitaasti yhteyksiä etsivän ja historiallisen tarkastelun kautta. Vastaavasti merkitysyhteyksien etsiminen on samalla ja jatkuvasti vakiintuneiden merkitysten purkamista. Vain sitä voidaan purkaa, mikä saadaan paljastetuksi. Esimerkiksi *Don Quijotea* tarkasteltaessa Ortega nostaa yhtenä aloittavana aspektina esiin sen, että kirjaa on pidetty ”ensimmäisenä romaanina”. Tämä on samalla niin kerrostunut merkitys, kirjan aspekti kuin lähtökohta lajityyppiä koskevien merkitysyhteyksien etsimiselle.

(4) Merkitysyhteyksiin asettaminen ei ole objektiivinen prosessi. Koska todellisuus on perspektiivinen, voidaan merkitysyhteyksiä rakentaa monella tapaa. Suhterakenteista ei ole yhtä ainoa oikeaa kuvausta. Ensinnäkin riippuu tarkastelun kulloisestakin viitekehystä, mitkä suhteet tai yhteydet ovat olennaisia. Ortegan näkemystä voi verrata pragmatismiin, josta (erityisesti William Jamesista) hän oli kiinnostunut. Jos ajatellaan yksinkertaisena esimerkkinä vaikkapa metsässä liikkumista, on selvää, että olennaiset merkitysyhteydet näyttäytyvät hieman erilaisina riippuen toimijan tavoitteista: onko hän metsässä vaikkapa (a) luonnontutkijana mikroskooppi kädessään, (b) sienestäjänä sienikorin ja -kirjan kanssa, (c) kuvataiteilijana maalausvälineitä kantaen, vai (d) eksyksissä yrittäen selvitä hengissä paljain käsin. Ihmisen toiminnallisesta perspektiivistä asettuvat päämäärät määrittävät sen, mitkä merkitysyhteydet ovat olennaisia.

Ortegan kuitenkin erottaa pragmatismista se tapa, jolla hän pyrkii laittamaan perspektiivejä ja merkitysyhteyksiä hierarkiaan. Kaikki tarkastelutavat, viitekehukset ja merkitysyhteydet eivät ole täysin samanarvoisia (mikä johtaisi relativismiin). Perustavin ja laajin on ”elämän perspektiivi”, jonka pohtimista voi pitää yhtenä Ortegan ajattelun tavoitteena läpi hänen tuotantonsa (ks. seuraava luku).

(5) Lopulta on kuitenkin muistettava, että pohdinnan lähtökohtana oli ja on valmiiden, jo kiteytyneiden merkityksenantojen ongelmallisuus. Kulttuurin filosofisen tarkastelun on tunnustettava, että jokainen luova ja uutta

tuottava tarkastelu tahtoo esineellistyä (reifioitua) kulttuuriseksi kerrostumaksi. Näin ollen jokainen tarkastelu (sekä sen tuottamat käsitteet ja käsitteellistykset) voidaan ja pitää purkaa, jos halutaan olla uskollisia sille pohdintatavalle, jota edellä on hahmoteltu. Kulttuurin tai taiteen pohtiva tarkastelu ei saa aikaan lopputuotetta, tutkielmaa, teesiä tai järjestelmää – vain prosessin, jonka suurin vahvuus on siinä, että se voi alkaa alusta koska tahansa.

### ”Elämän perspektiivi”

Kulttuurisen tarkastelun tavoitteena voi siis viime kädessä pitää ”elämän näkökulman” tai ”perspektiivin” saavuttamista. Sama tavoite on pysyvä juonne myös Ortegan filosofian kokonaisuudessa.<sup>29</sup> Radikaalia todellisuutta Ortega kutsuu myöhemmin yksinkertaisesti elämäksi: ”elämäni” on kaikkein perustavin ja alkuperäisin kuvaus, joka tietoisien läsnäolon kokemuksesta voidaan antaa. Kyse ei ole kuitenkaan esimerkiksi solipsismista, koska elämä on kiasma – ”elämäni” on selvästi enemmän kuin ”minä”. ”Elämäni” radikaalina todellisuutena pitää ymmärtää kaikessa banaalisuudessaan, arkipäiväisyydessään ja kokemuksellisuudessaan: *elämä on se mitä se on*, totuus siitä ei ole löydettävissä ”jostain”, transsendenttina (tuonpuoleisena), psykologisena, uskonnollisena, biologisena tai muutenkaan luonnontieteellisenä, muttei myöskään eksistentiaalisena.

”Elämän” todellisuudesta ei ole mitään tapaa päästä irti, esimerkiksi oma maailmallinen sijoittuneisuuteni kehollisuutena, kielellisyytenä, sosiaalisuutena tai historiallisuutena ei jää taka-alalle vaikka niin haluaisinkin. Epäilemättä elämän tarkasteleminen voi johtaa eräänlaisiin filosofisiin analyysiin (jollaisia Ortega toteutti tuotannossaan monia), mutta tällöin se tapahtuu ilman oletusta yhdestä hallitsevasta ja

---

<sup>29</sup> Ortegan elämäntutkimus hahmottuu useissa teoksissa, joista keskeisiä ovat mm. *El hombre y la gente*, OC VI, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, *Sobre la razón histórica*, OC XII. Ortega piti oman tuotantonsa retrospektiivina teosta *La idea del principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, joka nimestään huolimatta vaeltelee elämän- ja tietoisuusfilosofisissa aiheissa varsin laajasti ja fragmentaarisesti. Ortegan laajimpia teoksia ei ole suomennettu, mutta koska hänen elämäntutkimuksensa ydinajatuksia toistuvat läpi tuotannon, saa niistä varsin hyvän kuvan myös teoksista *Massojen kapina* ja *Taiteen irtautuminen inhimillisestä* sekä erityisesti teoksesta *Historian kriiseistä*, joka käsittelee eurooppalaisen moderniteetin murrosta vuosien 1550–1650 välisenä ajanjaksona. Osa Ortegan tuotannosta muistuttaa suuresti Heideggerin *Olemisen ja ajan* tapaista fundamentaaliontologiaa tai monien myöhempien filosofien eksistentssianalyysien. Näin erityisesti *Unas lecciones de metafísica*. Myös edellä mainitut *Massojen kapina* ja *Historian kriiseistä* sisältävät tällaisia elementtejä. Ortegan tarkasteluille on erityisen tyypillistä korostuneen yhteiskunta- tai kulttuurikriittinen näkökulma.



perustavasta olemisen tai kokemisen laadusta (kuten ahdistus tai huoli). Autenttisuus (elämälle uskollinen kokemisen tapa) vaihtelee vääjäämättä, joissain tapauksissa se tuo esiin esimerkiksi huolen tai ahdistuksen, mutta kokeminen on autenttista vain ollessaan erityistä ja ainutkertaista, joten mitään ”elämän laatua” ei voida yleistää totuudeksi siitä, ”mitä elämä on”.

Elämä ei ole tosiasia tai esine. Se on kokemus, josta voidaan tavoittaa joitain rakenteellisia piirteitä, kuten ajallisuus tai Ortegan kuvaama minuuden ja olosuhteiden kiasma. Tällaisia rakenteellisia piirteitä voi ajatella välttämättömiksi yleistyksiksi, mutta edes niitä ei voi olettaa universaaleiksi ja pysyviksi. Elämän analyysi voi olla vain erityisesti ja paikallisesti rajattua, tietyissä olosuhteissa tapahtuvaa, joskin paikallisissa olosuhteissa sillä on analyysitasosta riippuen jokin pätevyysalue, joka ylittää täysin yksityisen tason. Tästä esimerkkinä on juuri Ortegan teoksessaan omaksuma päämäärä pohtia ”espanjalaisuuden” ilmentymiä historiassa ja nykypäivässä.

Elämänfilosofisissa tarkasteluissaan Ortega viittaa usein etenkin seuraaviin käsitteisiin: vitaalisuus, biografisuus (narratiivisuus) ja autenttisuus (omakohtainen paikallinen ja ajallinen kokemus, oman ”kohtalon” omaksuminen). Elämän perspektiivi on ensinnäkin erityisten perspektiivien yhdistymistä jonkin kokonaisuuden piiriin, elämän kokonaisuuden hahmottamista (ihminen rooleissaan tai ihminen elämässään). Siihen kuuluu kohtalon omaksuminen. Ortega käyttää usein termiä *vocación* (’kutsumus’), jonka viittaussuhteet espanjassa ovat hieman suomalaista vastinettaan laajemmat ja jonka käännökseksi ’kohtalo’ on osuvampi: kohtalo tarkoittaa sitä, mille kohdalle ihminen on osunut eli kääntäen sitä, mikä on osunut ihmisen kohdalle. Eksistentiaalisista Ortegan ”elämänfilosofisen” analyysin erottaa muun muassa se, miten hän korostaa ympärilläolevaa ihmisen kohtalona. Kohtalo ei ole tyhjä, kuten Sartren kaltaisilla ajattelijoilla, vaan päinvastoin täydempi kuin ihminen voi koskaan käsittää. Näin on siksikin, ettei se ole koskaan välittömästi läsnä, vaan latentti, jolloin se on helppo unohtaa tai jättää taakse. Toisaalta juuri siksi, ettei se ole läsnä eikä täysin paljastu, sitä ei voi unohtaa: kuten edellä todettiin, unohdettu ja tiedostamaton hallitsee meitä vahvemmin kuin se, minkä tiedostamme ja muistamme.

Aito, autenttinen elämä on tämän paikallisen ja ajallisen kohtalon tekemistä ”omaksi”. Kohtalo ei pelkästään rajaa vaan myös mahdollistaa. Se osoittaa pelitilan, jonka puitteissa voimme etsiä sellaisen tavan elää, joka ei tukeudu valmiisiin malleihin eikä sosiaalisiin esikuviin, vaan on jo kokemuksellisella tasolla ”omaamme”: aitoa, alkuperäistä, ainutkertaista.

Vapautuminen hahmottuu tällöin autonomiana ja autarkiana, kuten Ortegalle tärkeillä stoalaisilla, eli mahdollisuuksien, kykyjen ja tahdon itsensä vahvistumisena. Elämän vahvistumisen merkinä voi pitää elämänhalun ja elämänvoiman (’vitaalisuuden’, *vitalidad*) lisääntymistä.

Samalla käy ilmeiseksi, millä tavoin elämänfilosofia ja kulttuurifilosofia nivELYvät yhteen ’olosuhteutuneisuuden’ ja ’perspektiivisyyden’ eettisen juonteeseen kautta. Merkitykset eivät ole kiinteästi olemassa, vaan niitä uusinnetaan, tuotetaan ja muodostetaan jatkuvassa kulttuurisessa kanssakäymisessä. Yksilölle asettavana haasteena on, miten tämä kykenee osallistumaan merkityksistä käytävään kamppailuun. Vain ottamalla osaa määrittely-yrityksiin, merkitysten tulkintaan ja uudelleenmäärittelyyn hän voi tavoitella ”omaa pelastumistaan”: ”Ihminen voi tavoittaa täyden kyvykkyytensä saavuttaessaan täyden tietoisuuden olosuhteistaan.”<sup>30</sup>

Kulttuuriseen merkityksellistämisen prosessiin osallistuminen (tai pikemminkin siitä tietoiseksi tuleminen, koska jokainen osallistuu siihen jo eläessään), on pohjimmiltaan hyvän elämän etiikan tavoittelua. Ortegan teksteissä tämä elämänihanne on varsin usein stoalaisesti tai spinozistisesti sävyttynyt.<sup>31</sup> Ortegan filosofiassa on ajatus elämänvoiman itsensä lisääntymisestä, riippumatta siitä onko ”terveyden” (*salud*) tai elämänhalun lisääntyminen mahdollista rajata selvästi yksilösubjektiiviseksi vai ei. Halu tai tahto minuuteen muuttuu Ortegalla pikemminkin ”tahdoksi elämäntahtoon itseensä”.<sup>32</sup> Perspektiivin laajentuessa ja tarkentuessa maailma avartuu ja uusia mahdollisuuksia avautuu, elämänvoima ja vitaalisuus lisääntyy, ja tahto tahtoo elämää. Elämästä tulee enemmän kuin se oli aikaisemmin.

## Lopuksi: Cervantesin filosofia

Edellä on käsitelty *Meditaciones del Quijote*-teoksessa rakentuvaa kulttuurifilosofista pohdintaa, jota Ortega ei toki menetelmällisesti missään teoksessaan esittele. Samalla käsittelyssä on jo oikeastaan tuotu esiin osa Ortegan *Quijote*-luennasta. Ortegan väitteenä nimittäin on, että romaanissa näyttäytyvä Cervantesin tapa tarkastella maailmaa muistuttaa Ortegan

<sup>30</sup> OC I, s. 319: ”El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias.” Passiivinen asennoituminen verrattuna aktiiviseen on Ortegan mukaan kuin näkeminen suhteessa katsomiseen: näkeminenkään ei ole merkityksistä vapaata, mutta vasta katselemalla voi pyrkiä ottamaan haltuun ja vastaamaan itse näkemästään. Rodríguez Huéscar (1985), ss. 76-77.

<sup>31</sup> Tätä ja tahdon tematiikkaa Ortegalla korostaa etenkin Cerezo-Galán (1984), esim. s. 106, 339-342.

<sup>32</sup> OC I, 312-316; Cerezo-Galán (1984) s. 124, 343-356.

omaa fenomenologisesti sävyttynyttä meditaatiota – ja juuri tämä Cervantesin ”tyyli” on arvokkain romaanin anneista.

Cervantesin ajattelutapa yhdistyy myös Ortegan pohdinnoissa romaanin syntyyn kirjallisena genrenä. Romaanissa mahdollistuu hänen mukaansa moniarvoisen ja moninäkökulmaisen ajattelun tapa, joka asettuu vasten eepoksen yksiulotteisuutta ja yhden maailmankuvan hallitsemaa kerrontaa.<sup>33</sup> *Quijoten* kaltainen moderni romaani kykenee osoittamaan sen perspektiivisen tavan, jolla imaginaarinen, ideaalinen tai käsitteellinen tulevat esiin kun materiaalinen, läsnäoleva todellisuus tulkituu jatkuvassa prosessissa ja asettuu aina johonkin merkitysperspektiiviin (OC I, 384).

Tietoisuus ja tahto antavat elämälle myös sen traagisen teeman. Edellä todettiin, että kaikki kulttuuriset merkityksenannot ovat ”illuusioita”, ”hypoteeseja”, joilla saadaan hetkellisesti ote aistisuudesta ja asioiden ”mykästä läsnäolosta”. Tässä onkin *Quijoten* ja reflektiivisen romaanikerronnan inhimillinen opetus: ”Esimerkiksi oikeudenmukaisuus ja totuus, kuten kaikki henkisen elämän ilmaisut, ovat aineeseen painettuja ihmeitä. [Kulttuuri]... on illuusio ja vain illuusioksi ymmärrettynä, vain käsitettynä maan päälle tulleet ihmeenä, voidaan kulttuuri asettaa omalle paikalleen.”(OC I, 384.) Kulttuurinen ja käsitteellinen voidaan tiedostaa ”illuusioksi”, mutta samalla ymmärtää ne välttämättömäksi illuusioksi.

Ihmisen tragedia on Don Quijoten tragedia: emme voi elää ilman yrityksiä antaa ympärillämme olevalle merkityksiä ja elämällemme mieltä. Mitä perusteellisemmin ajattelemme, sitä varmemmin kuitenkin tulemme yhä uudelleen piinallisen tietoisiksi siitä, että jokainen merkitys voi romahtaa, jokainen arvo osoittautua ihmisen tuotokseksi, joka kestää vain niin kauan kuin pystymme sitä omalla tahdollamme kannattelemaan. Tiedostaessamme merkitysten riippuvuuden inhimillisestä merkityksenannosta, vapaudumme valmiiden merkitysten vankilasta, mutta samalla tulemme tietoisiksi siitä, että kaikkein autenttisimminkin koettu merkitys on suhteellinen ja hauras.

---

<sup>33</sup> Epos/romaaniverailu on pohjana monissa kirjallisuuden lajityyppien teorioissa, joissa esiintyy myös paljon Ortegan näkemysistä eroavia tulkintoja. Tunnettuja eepoksen ja romaanin suhdetta sekä lajityyppien filosofista merkitystä pohtivia teoksia ovat mm. Auerbach 1992; Bahtin 1979, 1987; Berlin 2004, Curtius 1990, Lukács 1920. Vaikka pitkään hallinneen tyypittelyn mukaan *Quijotea* pidettiin ensimmäisenä modernina romaanina, läheskään kaikki eivät tulkintaan yhdy. Toisaalta eepoksen ja romaanin maailmankuvan vertailu on tuottanut keskenään oikeastaan vastakkaisia tulkintoja. Esim. Bahtinin Dostojevski-tulkintoja ja Berlinin Tolstoi-tulkintaa vertaillaessa tämä on ilmeistä. Espanjalaisessa tutkimusperinteessä tulkinnan *Quijotesta* ensimmäisenä romaanina vakiinnutti M. Menéndez y Pelayon *Origenes de la novela* (1905-1910, 'Romaanin alkuperät').

Yksilö elää asioiden merkityksettömän läsnäolon ja valmiiden, esineellistettyjen kulttuuristen merkitysten välissä. Tässä välitilassa hän joutuu etsimään tapoja paljastaa todellisuutta omakohtaisesti (OC I, 382-) – vaikka samalla tiedostaa merkitykset illuusioiksi. Merkitysten omakohtaiseen pohdintaan ja niiden asettamiseen pyrkiminen ja samanaikainen tietoisuus merkitysten hauraudesta on aitoa elämää tavoittelevan ihmisen traagisen sankaruuden pysyvä tilanne: ihminen käsittää pelin hengen, muttei lopeta pelaamista. Cervantesin romaanin ansiona on ymmärrys ihmisen osasta. Romaanissa kaikki ennalta annetut dualismit taitetaan toisiinsa ja ”kaksoisvalotetaan” elämää kunnioittavalla ”melankolisella ironialla”: traagisuus ja koomisuus, vakavuus ja leikillisuus, idealismi ja realismi, utooppisuus ja skeptisyys, illuusioiden ja illuusiottomuus. Cervantesin ”katsomus” on tietenkin myös Ortegan näkemys elämästä.

Ortegan teos *Quijotesta* on näin ollen sekä hienovarainen kehäpäättelmä että paljon pintatasoaan laajempi filosofinen avaus: siinä hän esittää tutkivansa *Quijotea* ja osoittaa vähitellen Cervantesille tyypillisen näkemisen ja kuvaamisen tavan vastaavan omaa muunnelmaansa filosofisesta tarkastelusta – ja olevan juuri sitä, mitä espanjalainen kulttuuri tarvitsee päästäkseen irti kangistuneen perinteen painolastista. Ortega siis ryhtyy *tarkastelemaan Quijotea* ja päätyy osoittamaan, että löytää siitä hieman erilaisessa muodossa pohjimmiltaan juuri sen saman *tavan tarkastella*, jota jo itse harjoittaa. Samalla hän rakentaa rinnastuksen itsensä ja Cervantesin välille, piirtää kaaren uuden ajan alusta omaan aikaansa tarjotakseen Espanjalle ”pelastusta”, jota se tarvitsee oltuaan 300 vuotta eksyksissä: Cervantes todellisuusväitteitä ja maailman tarkastelemisen tapoja suhteuttavalla perspektiivisellä kirjoittamisavullaan kiinteytti modernin romaanin genren ja osoitti mitä se voi olla, Ortega omalla menetelmällään toi ”uuden filosofian” Espanjaan ja osoitti sen olevan olemuksellisesti romaanin ”tyylille” tai maailmankatsomustavalle analoginen ja täten vastoin käsityksiä kotoperäinen ilmiö. Omalle puolelleen hän sijoitti niin Cervantesin ja renessanssin humanismin, romaanikirjallisuuden kuin fenomenologiankin ja vastapuolelle positivistisen tieteenihanteen kuten myös sen antiteesin, Unamunon ja muiden vitalistien irrationalismin tai mystiikan uskonnollisine vivahteineen.

Hyvin lähelle Ortegan näkemystä tulee kirjailija Milan Kundera tunnetussa pitkässä esseessään ”Romaanin taide”. Hän mainitsee ensin Martin Heideggerin ja Edmund Husserlin kritiikin eurooppalaista uuden ajan ajattelua ja maailmankuvaa kohtaan, mutta toteaa sitten: ”Ehkäpä nuo kaksi

fenomenologia unohtivat juuri Cervantesin uutta aikaa arvioidessaan. Tarkoitin: jos on totta, että filosofia ja tieteet unohtivat ihmisen olemisen, on sitäkin ilmeisempää, että Cervantes loi suuren eurooppalaisen taiteen joka on nimenomaan tuon unohdetun olemisen tutkimista.”<sup>34</sup>

## Kirjallisuus

- Abellán, José Luis (1966): *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Auerbach, Erich (1992/1946): *Mimesis. Todellisuudenkuvaus eurooppalaisessa kirjallisuudessa*. Suom. Oili Suominen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere.
- Bahtin, Mihail (1979): *Kirjallisuuden ja poetiikan ongelmia*. Suom. Kerttu Kyhälä-Juntunen ja Veikko Airola. Progress, Moskova. Sisältää mm. teoksen.
- Bahtin, Mihail (1987): *The Dialogic Imagination*. Transl. Caryl Emerson & Michael Holquist, Univ. of Texas Press, Austin.
- Baroja, Pío (1993/ 1911): *El árbol de la ciencia*. Madrid, Caro Raggio/ Catedra.
- Baroja, Ricardo (1989/ 1952): *Gente del 98 (y Arte, cine y ametralladora)*. Madrid, Catedra.
- Berlin, Isaiah (2004). *Siili ja kettu. Tutkielma Tolstoin historianfilosofiasta*. Suom. Hanna Tarkka. Helsinki, Otava.
- Brenan, Gerald (1993/ 1943): *The Spanish Labyrinth (An account of the social and political background of the Spanish civil war)*. Cambridge Univ. Press, Canto Edition.
- Carr, Raymond (1982): *Spain 1808-1975*. Clarendon Press, Oxford 1982 (2. ed.).
- Cerezo-Galán, Pedro (1984): *La voluntad de aventura*. Ariel filosofía, Barcelona.
- Curtius, Ernst Robert (1990): *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton University Press.
- Dobson, Andrew (1989): *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. Cambridge University Press.
- Ferrater Mora, José (1956): *Ortega y Gasset, An Outline of his Philosophy*. London, Bowes & Bowes.

<sup>34</sup> Kokoelmassa *Romaanin taide*, Kundera (1993) s. 12.

- Flew, Anthony (ed.) (1984): *A Dictionary of Philosophy*. London, MacMillan.
- García López, José (1990): *Historia de la literatura española*. Ediciones Vicens-Vivens, Barcelona.
- Gray, Rockwell (1989): *The Imperative of Modernity; An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*. Univ. of California Press.
- Kundera, Milan (1993/ 1986): *Romaanin taide*. Suom. Jan Blomstedt ja Riikka Stewen. WSOY, Juva.
- Lukács, Georg (1982/1916): *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt, Neuwied.
- Marías, Julián (1967): *The History of Philosophy*. Trans. Appelbaum & Strowbridge. New York, Dover Publications.
- Marías, Julián (1983/ 1960): *Ortega I – Circunstancia y vocación*. Madrid, Alianza Editorial.
- Marías, Julián (1983): *Ortega II – Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- McClintock, Robert (1971): *Man and his Circumstances – Ortega as Educator*. New York, Teachers College Press.
- Morón Arroyo, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Ediciones Alcalá.
- Orringer, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos.
- Ortega y Gasset (1946-1983): *Obras Completas I-XII*. Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1957): *Meditaciones del Quijote*. Commentario Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1957): *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente.
- Ouimette, Victor (1982): *José Ortega y Gasset*. Boston, Twayne Publishers.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1985): *Verdad y perspectiva*. Madrid, Alianza Editorial.
- San Martín, Javier ed. (1992): *Ortega y la fenomenología*. Madrid, UNED.
- Silver, Philip W. (1978): *Ortega as Phenomenologist – The Genesis of 'Meditations on Quixote'*. Columbia University Press, New York.
- Unamuno, Miguel de (1992/ 1905): *Vida de don Quijote y Sancho*. Madrid, Catedra.
- Unamuno, Miguel de (1993/ 1913): *Del sentimiento trágico de la vida (en los hombres y en los pueblos)*. Madrid, Espasa Calpe.