

Así en la paz como en la guerra Una lectura filosófico política de las *Meditaciones del Quijote* cien años después*

Jorge Brioso y Jesús M. Díaz

ORCID: 0000-0001-7872-6205

Resumen

Cualquier lector que comprara *Meditaciones del Quijote* el 21 de julio de 1914, fecha de su aparición, habría recibido también unas semanas antes la noticia del asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria. Este lector hipotético leería la obra teniendo como telón de fondo la Gran Guerra europea. Partiendo de este hecho crucial, intentamos articular nuestra lectura política del libro, que entendemos no sólo como un ejercicio de “salvación” de España, sino del conjunto de Europa. Partimos para ello de una amplia reseña que el pensador madrileño hace de un libro hoy olvidado de Scheler, *Der Genius des Krieges*, en donde Ortega sostendrá la íntima vinculación entre estimativa, política, discordia y guerra. Su propuesta en este escrito, que analizaremos en la primera parte del trabajo, será que sólo podrá haber paz en Europa si se construye un sistema de creencias, un *Ordo Amoris*, que sirva para articular las disputas sobre el poder espiritual que están detrás de la guerra. Y si en ese trabajo sobre Scheler establece el diagnóstico “formal” del problema, en *Meditaciones* se lanzará a la creación “material” de ese proyecto de paz o concordia de la mano de una teoría de la novela que es, además, la clave de bóveda de su salvación para España. Tras desmenuzar los entresijos de esta propuesta en la segunda parte del artículo, cerramos nuestro ensayo con una coda en la que vemos las tensiones del proyecto orteguiano y, a su través, la actualidad del mismo para un lector presente. Eso nos permitirá analizar qué tipo de clásico es para nosotros *Meditaciones*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Estimativa, *Ordo amoris*, clásico, novela, poder espiritual, guerra, paz

Abstract

Any reader that bought *Meditaciones del Quijote* on July 21, 1914, the day it was published, would have received a few weeks earlier the news of the murder of the Archduke Franz Ferdinand of Austria. This reader would read Ortega y Gasset's work with the Great European War in the background. With this important event as a starting point, we articulate our political reading of the book, which we understand not only as an exercise to try to “save” Spain, but also an attempt to save the entire European continent. We begin with a review that Ortega does of a Scheler book that has been largely forgotten, *Der Genius des Krieges*, where Ortega proposes the intimate link between the ethic of values, politics, discord and war. In the first part of our article we analyze Ortega's proposal which is that there can be peace in Europe only if a system of beliefs is created, an *Ordo amoris*, that can help articulate the disputes about spiritual power that are behind the war. And while in this essay about Scheler Ortega establishes the formal diagnosis of the problem, in *Meditaciones* he will create the peace project along with a theory of the novel that is the key to decipher his salvation for Spain. After analyzing the ins and outs of this proposal in the second part of this article, we close with a coda where we outline the tensions evident in Ortega's project as well as its relevance for a contemporary reader. This coda allows us to analyze what type of classic *Meditaciones* is for us.

Keywords

Ortega y Gasset, Ethic of Values, *Ordo amoris*, classic, novel, spiritual power, war, peace

* Queremos agradecer a nuestros compañeros del Proyecto de Investigación sobre la “Escuela de Madrid” –Gerardo Bolado, José Emilio Esteban Enguita, José Lasaga, Rafael

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Díaz, J. M. (2018). Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico-política de las “*Meditaciones del Quijote*” cien años después. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 97-122. <https://doi.org/10.63487/reo.266>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 33. 2016
mayo-octubre

Para Antón, Gema y Yansi, con inmenso cariño

Introducción. Los clásicos, la guerra y el presente

“Clásico”, según el irónico decir de Jorge Luis Borges, “no es un libro que posee tales o cuales méritos, sino un conjunto de páginas que las generaciones de los hombres, urgidos por diferentes razones, leen con previo fervor y misteriosa lealtad” (Borges, 2002: 151). Ortega, por contra, definiría un libro clásico a partir tanto de la posibilidad que éste tendría para captarle el pulso a su tiempo como por su don profético, su capacidad de predecir y proponer soluciones a las urgencias que consternarían a sus hipotéticos lectores futuros; un libro, en suma, a la altura de su circunstancia y la nuestra.

Cien años son tiempo suficiente para preguntarnos si el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, solo merece el fervor reverente que antecede a todo acto de lectura, acompañado de esa misteriosa, vacía e incondicional lealtad, o si *Meditaciones* es un texto clásico porque ha sido capaz de leer las urgencias que le impuso su tiempo y el nuestro.

Hay que apresurarse a aclarar, sin embargo, que el propio pensador madrileño nos enseñó que todas las épocas históricas no son compatibles entre sí, que la sensibilidad que preside un tiempo determinado es en muchos casos incommensurable con la de otro, que la historia es una sucesión de sistemas de creencias que nacen y mueren, marcando para aquellos que las viven perfiles, problemas e intereses diversos muchas veces escasamente conciliables.

En este sentido, si se aceptan los propios presupuestos de lectura de *Meditaciones del Quijote*, resulta evidente que la sensibilidad de Ortega y la generación del 14, a la que representa, y la de la Restauración son mutuamente intraducibles¹. Y es que un libro clásico no tiene por qué serlo para todas las épocas históricas. Eso quizás explique en parte por qué ciertos autores de gran importancia en un período determinado decaen y son ignorados, incluso pasa-

Lorenzo, Lucia Parente, Agustín Serrano de Haro, Stascha Rohmer– la paciencia, pasión y buen humor con el que han discutido y acogido nuestros trabajos conjuntos sobre Ortega y la Escuela de Madrid. El presente artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación FI2009-11707: “La «Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”.

¹ Cfr., al respecto, por ejemplo, ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 762, 770-772 y 792-794. Para esta misma idea en el texto “gemelo” *Vieja y nueva política*, ver ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 719. Las citas de Ortega se realizan según *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010 y en cada referencia se indican el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

dos unos pocos años, y otros, ampliamente olvidados, resurgen en momentos que parecen serles más afines. Por ejemplo, Max Scheler, de especial importancia para comprender la obra de Ortega y a quien recuperaremos parcialmente en estas páginas, pasó de ser una de las *vedettes* filosóficas mundiales a una figura marginal, sino totalmente ignorada, en el panorama contemporáneo. Su pensamiento profundamente antiliberal, su organicismo comunitario, su peculiar y en algunos momentos exacerbado catolicismo y su radical anti pluralismo dejaron de encajar en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ha experimentado un cierto *revival* desde hace unos años precisamente de la mano de ciertas críticas comunitaristas al liberalismo que le permiten a su filosofía tener un mayor eco y encontrar un foro de discusión en el mundo presente².

El mismo Ortega sufrió ampliamente la inactualidad de su pensamiento primero en el franquismo y más tarde en la Universidad que transitó de la dictadura a la democracia. Las razones son complejas y variadas y no es posible abordarlas en este ensayo. Usando un pincel de trazo grueso creemos que no es muy desacertado afirmar que en esos dos momentos clave de nuestra historia reciente el proyecto filosófico y político de nuestro pensador encajaba escasamente con la sensibilidad mayoritaria de la cultura franquista o con las aspiraciones intelectuales y políticas de los jóvenes aprendices de filósofos de los 60. Estos últimos enseñaron a estudiantes de finales de los 80 que Ortega era, en el mejor de los casos, un buen periodista y ensayista brillante de circunstancia, pero no un pensador *comme il faut*, alguien que realmente fuera a decirnos cosas interesantes que nos ayudaran a entendernos a nosotros mismos y al tiempo que nos había tocado vivir³.

² A este respecto resulta muy clarificador el interesante artículo de Leonardo Rodríguez Duplá “Max Scheler en guerra y en paz” (RODRÍGUEZ DUPLÁ, 2002: 80-82). Para la conexión entre el pensador alemán y ciertos aspectos del comunitarismo, puede verse también: WEBER, 2002: 21, 65-67 y 153. Por último, nos interesa resaltar la introducción que Ignacio Sánchez Cámara hizo para un dossier dedicado a la obra de Scheler que editó la *Revista de Occidente* y que lleva como título “Max Scheler: la actualidad de un pensador intempestivo” (SÁNCHEZ CÁMARA, 2002: 5-12). Sánchez Cámara ha insistido en numerosas ocasiones en la importancia de Scheler en la filosofía orteguiana. En la coda de este texto nosotros también nos serviremos del concepto nietzscheano de lo intempestivo para pensar la “actualidad” del pensamiento de Ortega.

³ Un análisis detallado de este asunto puede verse en el libro de José Luis Moreno Pestaña *La norma de la filosofía* (MORENO PESTAÑA, 2013). Para un amplio comentario de este libro y de las principales tesis sobre la inactualidad de Ortega tanto en el franquismo como en la Universidad que transita de la democracia a la dictadura, cfr. DÍAZ ÁLVAREZ, 2014: 186-194. También resultará de gran interés el texto de Gerardo Bolado *Transición y recepción de la filosofía española en el último tercio del siglo XX* (BOLADO, 2001).

Teniendo presente esta relación soterrada y esencial entre la sensibilidad de una comunidad y la actualidad o inactualidad de un filósofo, se puede afirmar lo siguiente: para que *Meditaciones* pueda ser considerado hoy un verdadero clásico, fuera de reverencias artificiales y hagiográficas que nada aportan, tendría que ser capaz, en nuestra opinión, de poner en comunicación de alguna manera la sensibilidad pública de nuestro tiempo con la de los hombres y mujeres de 1914. En las páginas que siguen trataremos de enfrentar algunos de los ángulos de este asunto sobre el trasfondo del acontecimiento que quizá marcó de un modo más profundo a esa generación y la historia posterior de occidente: la Primera Guerra Mundial.

Dividiremos el trabajo en dos partes más una coda final. En la primera, analizaremos las conexiones entre estimativa, política, discordia y guerra en un texto en el que estas relaciones se manifiestan de modo claro en muchas de sus no pocas aristas y al que nosotros, precisamente por eso, le concedemos una gran importancia. Se trata de la amplia reseña que Ortega escribe en plena Gran Guerra sobre el libro de Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, publicado en 1915 (Ortega y Gasset, 2004e: II, 323-351). En la segunda, exploraremos las relaciones entre estimativa, política, concordia y paz en *Meditaciones del Quijote*. Procederemos primero con el texto sobre Scheler, que es posterior, porque nuestra hipótesis de trabajo entiende que la reseña que escribe Ortega dibuja de modo excelente y en plena conflagración mundial la propuesta “formal” que el pensador español propone para hacer viable un proyecto de “paz perpetua” en Europa. Tal propuesta estará presidida por la necesidad de alumbrar un nuevo sistema de creencias, un nuevo orden estimativo que dé salida a aquello que está detrás del conflicto: la supremacía espiritual y los derechos diferenciales que ésta lleva aparejada. Y si la propuesta “formal” de la teoría está muy claramente expuesta en ese texto, la realización “material” del proyecto, al menos en su primera formulación general, nos parece que se encuentra en *Meditaciones*, en su síntesis de los dos grandes sistemas valorativos que se enfrentan en ese momento en Europa: las así llamadas por Ortega cultura germánica y cultura mediterránea, cuya integración cuajará en una teoría de la novela que tiene como máximo protagonista al *Quijote*. Por otro lado, la violencia que ejercemos sobre el orden cronológico de los textos también pretende devolverle urgencia a la pregunta sobre la actualidad que pudo tener un ensayo como el de Ortega para los hombres de 1914 y para nosotros cien años después. A dirimir esta interrogante, la actualidad que pudo tener el texto para los lectores del 1914 y para nosotros, dedicaremos la coda final.

Scheler y Ortega en el contexto de la confrontación de 1914. Algunas reflexiones sobre estimativa, política y guerra

En plena guerra mundial, Ortega escribe una muy amplia reseña, quizás la más larga que escribió en toda su vida, sobre un libro de Max Scheler hoy olvidado pero que en su tiempo fue un *best-seller*: *El genio de la guerra y la guerra alemana* (SCHELER, 1982: 4-250). En él, el filósofo germano, uno de los fenomenólogos más respetados del momento, trata de argumentar la justicia de la causa alemana mediante una peculiar y sumamente interesante disección de lo que entiende como esencia de la guerra. Ortega, es verdad, no ahorrará críticas a la manera en que Scheler enfoca el asunto, insistiendo en que el libro, sobre todo en su última parte, es una excelente demostración acerca de cómo la pasión y el nacionalismo pueden obnubilar las mentes más nobles y despiertas, pero también reconocerá que, más allá de eso, el texto es una de las mejores reflexiones que se han hecho sobre el fenómeno bélico⁴. Scheler, dirá el autor de *Meditaciones*, acierta en su caracterización básica de la guerra como un asunto de naturaleza “espiritual” en el que se dirime la superioridad estimativa, creativa y física de dos o más comunidades nacionales. Expresado de otra manera, la guerra, según la tesis de Scheler que valida Ortega, tiene que ver con el poder espiritual de las naciones, con su reparto e influencia y la jerarquía que dimana de él⁵. Veamos esto con algo más de detenimiento.

⁴ Para otra valoración de los claroscuros de esa obra que guarda un cierto aire de familia con la de Ortega, cfr. LÖWITH, 1983: 478-479. Una interpretación menos caritativa que juzga todas las tesis del libro como desacertadas y las liga a una supuesta matriz irracionalista última que anidaría en la noción de vida scheleriana es la de Sebastian Luft. En su interesantísimo artículo comparará, además, la posición de Scheler con la de Natorp (LUFT, 2007: 1-28).

⁵ Un texto temprano que define lo que es el poder espiritual es el siguiente: “El siglo XVIII fue un terrible gusano que andaba royendo esa columna [se refiere Ortega a la religión en tanto que «instancia socializadora», «gran constructora» o «matriz del orden social»], y cuando Saint-Simon vino al mundo halló que las gentes habían perdido la sensibilidad teológica. Falta de aquel principio de unidad, de aquel poder organizador, de aquel *pouvoir spirituel* —como él decía—, la sociedad comenzaba a descomunicarse, a disgregarse. Era, pues, menester suscitar el triunfo de un nuevo «poder espiritual» capaz de organizar las nuevas posibilidades sociales, fecundo en nuevas instituciones. Caminando en busca de ese «poder espiritual», Saint-Simon, grande de España, fundó el socialismo” (ORTEGA Y GASSET, 2004a: I, 347). Antonio Elorza filia el origen de esta noción orteguiana en Saint-Simon. Julián Marías, por el contrario, otorgará a Comte la paternidad (ELORZA, 1984: 61-63; MARÍAS, 1937: 43-47). Pedro Cerezo (CEREZO, 2011: 303-308), por su parte, propone una lectura del poder espiritual que difiere de la nuestra. Nosotros no podemos entrar ahora en esta interesante disputa. Pero sí queremos enfatizar que tal concepto es crucial en la filosofía social y política de Ortega. Podría decirse, incluso, que es algo así como su clave de bóveda. Nos parece que todavía está a la espera de una buena monografía.

Frente a lecturas que ambos pensadores califican despreciativamente como pacifistas o progresistas, en las que se ve la guerra como matanza irracional, crimen sin sentido o simple violencia procedente de la parte animal del humano, Scheler y Ortega, asumiendo una larga tradición filosófica que también está presente en Kant o Hegel, aunque con diferencias sustanciales, entienden el fenómeno bélico como un producto del espíritu, como un acto vinculado a las facultades superiores del humano, como un elemento que surge de la civilización y ha servido para civilizar⁶. En efecto, en un crucial fragmento que anticipa claramente la posición del pensador madrileño en *España invertebrada* y más allá, Ortega compra la tesis scheleriana de que la misión de la guerra ha sido dotar a los Estados de derechos adecuados a su potencia espiritual. Esa potencia se manifiesta en su dimensión estatal en una

peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, de imperación sobre las demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es pues, directa y exclusivamente, voluntad de soberanía hacia adentro, que elimina la laxitud de la vida social e impide la falta de sumisión de los grupos e individuos a la sociedad nacional; hacia afuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o «estatificadores» sobre otras agrupaciones humanas. Para Scheler, por tanto –la idea me parece interesante y fecunda–, el Estado es una voluntad de dominación unitaria que nada tiene que ver con los deseos de convivencia, fundados en lazos de sangre, idioma, etcétera. Al contrario, la voluntad Estado ejerce su más genuina misión cuando se impone a la tendencia repulsiva de razas diversas, obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral (Ortega y Gasset, 2004e: II, 346-347)⁷.

Es más, nos indicará en nota a pie, eso es lo que habría hecho Castilla durante la Reconquista con los diferentes pueblos de la península, creando el proyecto nacional español y lanzando posteriormente la empresa del Imperio⁸.

⁶ Sobre este carácter civilizador de la guerra en la tradición alemana, que Scheler no haría sino continuar, cfr. FRINGS, 2003: 162-165.

⁷ En un artículo escrito en 1915, es decir antes de la reseña, la dimensión espiritual de la guerra hace decir a Ortega muy schelerianamente lo siguiente: “La guerra obra en la historia como el agua regia en la Química: disuelve y aniquila todas las composiciones artificiales, purifica los elementos y no deja en pie más que las energías plenamente eficaces” (ORTEGA Y GASSET, 2004d: I, 868).

⁸ Dice Ortega: “Recomiendo esta idea a los que quieran entender la obra de Castilla durante la Reconquista. A diferencia de los otros pueblos peninsulares, transidos de particularismo doméstico, es Castilla el pueblo dotado de este próspero carácter *estatificador*. Merced a él compagina los instintos de dispersión de leoneses, gallegos, aragoneses, y vasconavarros y catalanes, obligándolos a unión y colaboración, diciplinándolos para un modo más alto y fino de existen-

Pero toda esa labor civilizadora que obliga, como se nos termina de decir, a convivir y colaborar a aquellos que no quieren en una vida superior sólo ha podido hacerse históricamente por medio de la guerra, solo la confrontación armada ha logrado encauzar los legítimos derechos y aspiraciones que tienen aquellos Estados que son superiores espiritualmente.

Hasta aquí la concordancia entre Scheler y Ortega. ¿Dónde estarían las diferencias? En que mientras el fenomenólogo alemán entiende que eso ha sido así en el pasado y seguirá siéndolo en el futuro, el pensador español mantendrá que la supremacía espiritual no tiene por qué recurrir a la violencia que entraña toda guerra. Lo que hay que pensar, dirá, es “el hecho de la guerra y el derecho a ella”. Es verdad que no se puede sustituir la confrontación bélica, tal y como quieren los llamados pacifistas, por imaginarias legislaciones, sino que hay que entender, y en eso Scheler tendría razón, que la guerra propone e impone una norma futura, que la guerra no puede ser reducida a un litigio que solo arbitra sobre derechos ya reconocidos y codificados. Pero siendo esto así, tampoco se debe escamotear, como hace el autor de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, la materia prima de la que está hecho el enfrentamiento bélico: la violencia⁹. “El problema de la guerra es el problema de la violencia” (Ortega y Gasset, 2004e: II, 334), insistirá Ortega de modo rotundo en esta reseña.

Además, el planteamiento que vincula absolutamente conquista de la supremacía espiritual y guerra falla en otro sentido: tiene una noción demasiado estática, adaptativa, de la paz. Para el pensador madrileño hay un *agon* creativo en ciertos momentos de paz que se traduce en diálogo fecundo en todos los órdenes del espíritu: en la producción intelectual, en la técnica, etcétera, y se-

cia histórica” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 347, n.). Un amplio desarrollo de esta misma idea en la que Castilla es comparada con Roma y en donde también se retomará la idea del carácter espiritual de la guerra puede verse en numerosas partes de *España invertebrada* (ORTEGA Y GASSET, 2005a: III, 441-445 y 448-457).

⁹ Ortega insistirá una y otra vez, y en esto se distancia radicalmente de Scheler, en la imposibilidad de separar de un modo claro y definitivo el carácter espiritual de la guerra y la inherente violencia que conlleva la misma. Hay que ser capaz de entender que la fuerza en sí misma no es un derecho y, sin embargo, no se puede ignorar el derecho que la fuerza porta, que debe ser normativizado, codificado. Esto resulta aún más relevante ya que el pensador madrileño definirá el fascismo, años más tarde, como el primer movimiento político que llega a radicalizar este principio, es decir, a borrar la distinción entre fuerza y derecho, al imponer la fuerza desnuda sin tratar de que ésta sea legitimada por ningún principio jurídico. En el artículo de febrero de 1925 titulado “Sobre el fascismo” afirma: “El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas (...), y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes. (...) No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo” (ORTEGA Y GASSET, 2004g: II, 613).

mejante hecho, de gran relevancia, no debe ser ignorado. *El poder espiritual no sólo existe y se expresa en la guerra.*

Teniendo esto como telón de fondo, las disputas sobre el poder espiritual, sobre la mayor o menor “nobleza” del *ethos* u *ordo amoris*¹⁰ de un pueblo –disputas desde luego legítimas y que siempre se producirán en las sociedades– podrían solucionarse pacíficamente cuando el órgano, tanto individual como colectivo, que distingue lo noble de lo vulgar, y que ambos autores califican como sensibilidad o intuición moral, esté perfectamente afinado y en forma y se conecte con un sistema de preferencias y valores que se traduzca en un conjunto de creencias últimas extendidas internacionalmente en las que se distinga con claridad aquello que es superior de aquello que es inferior. Insistimos en la idea: para Ortega, sólo un sistema de creencias compartido que jerarquice de modo claro el mundo moral, el mundo del espíritu, podrá resolver con verosimilitud las legítimas aspiraciones de las comunidades que son superiores y proponen un proyecto de vida más abarcador. Con este sistema activado, el país inferior no sólo reconocería su inferioridad, desechando cualquier intento bélico de frenarlo, sino que tal inferioridad no sería vista ya propiamente como tal, sumándose gozoso al nuevo y mejor proyecto de la comunidad espiritualmente más poderosa. Es decir, el país o grupo de países “vulgares” reconocería la justicia del intento civilizador superior y el derecho a la fuerza que lo asiste y está inscrito en él. Dice Ortega:

Porque éste es el gozne donde toda la cuestión gira: el derecho de la fuerza. Eternamente, sea en una forma, sea en otra, siempre de manera imprevisible, se producirán en la humanidad condensaciones de poder y de fuerza sociales. Siempre habrá fuertes y débiles. Y los fuertes serán violentos mientras los débiles no reconozcan el derecho de la fuerza.

¡Lamentable equívoco el de este genitivo: derecho de la fuerza! No es que la fuerza sea un derecho, sino que tiene un derecho específico, como la persona tiene los suyos esenciales. Pero unos hombres, en gracia que el derecho de la fuerza *tiene*, hacen de ella un derecho, y, en cambio, otros, a causa de la *injuria* que la fuerza *es*, le quitan el que *tiene*.

Quinientos años ha, nadie sospechaba que el nacer hombre –un hecho material del cosmos– trajese consigo como ideales anejos unos ciertos derechos sociales. Semejante es hoy nuestra situación al desconocer que el hecho material de ser fuerte –espiritual o físicamente– acarrea derechos determinados.

¹⁰ El concepto de *ordo amoris* lo recuperamos del trabajo de Max Scheler en dos de sus obras capitales *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, escrita entre 1913 y 1916, y *Ordo Amoris* elaborada entre 1914 y 1916 (SCHELER, 1954 y SCHELER, 1957). Este concepto lo desarrolla Scheler a partir del concepto agustiniano del mismo nombre y de los conceptos pascalianos *ordre de coeur* y *logique de coeur*.

Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles (Ortega y Gasset, 2004e: II, 351).

Es decir, cuando se logre discernir entre un derecho que la fuerza propone de un modo prospectivo y un derecho supuestamente innato, presente, inmediato a la propia fuerza, se podrán erradicar de modo definitivo las confrontaciones armadas. En otro texto ejemplar a este respecto, se afirma: “Condenar a *limine* la guerra es una solución cómoda; mas la cultura es trabajosa y la solución *culta* de la guerra habrá de salvar cuanto en ésta hay de justo, poniendo mano a la invención de un nuevo *ius*, el cual regule y satisfaga esos flúidos, delicadísimos derechos que, en efecto, sólo la guerra ha podido administrar durante milenios” (Ortega y Gasset, 2004e: II, 338).

Fijémonos ahora brevemente en el último párrafo del primer fragmento que acabamos de citar. En él se insinúa, aunque sin decirlo de modo explícito, que la modernidad, que nace con las revoluciones americana y francesa, destruyó para siempre los derechos adquiridos, los que se obtenían por la sangre y el linaje. La autonomía y la dignidad que se le empieza a reconocer a la persona a partir de su propio nacimiento la hacen merecedora de esos derechos, que a partir de ese momento se les denominará “humanos”. Estos derechos crearon, Ortega no deja nunca de reconocerlo en múltiples lugares, una cierta estabilidad en el mundo occidental, estabilidad que colapsó, sin embargo, en la Primera Guerra Mundial. Y colapsó, degenerando en violencia –acción directa– y guerra, porque el mundo masificado en el que se vivía, hijo de la democracia y la técnica, como dirá más tarde en *La rebelión de las masas*, carece de lenguaje normativo para reconocer la excelencia. Así pues, si Europa desea una “paz perpetua”, tendrá que ser capaz de imaginar, como se afirma taxativamente en las dos citas anteriores, un derecho a la desigualdad, o como también podríamos denominarlo, un “derecho a la diferencia” en un mundo en el que los derechos hereditarios han caído para siempre en bancarrota¹¹.

Ese derecho a la desigualdad, afirmará Ortega siguiendo a Scheler, supone que se postule una anterioridad lógica y ontológica de la estimativa¹² respecto a la justicia. La justicia no crea derechos sino que se limita a reco-

¹¹ Para una vindicación rotunda de ese derecho a la desigualdad, contraponiéndolo a los derechos humanos y conectándolo con el “espíritu guerrero”, resulta imprescindible el ensayo “Ideas de los castillos”. En él se detecta claramente la importancia de este asunto en la filosofía social y política de Ortega (ORTEGA Y GASSET, 2004f: II, 536-554).

¹² Ortega coloca en el origen de esta nueva ética a la obra de Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* de 1889, que se tradujo en Revista de Occidente en 1927 bajo el título *El origen del conocimiento moral* (BRENTANO, 1927). En este libro Brentano define la justicia y el bien en los siguientes términos; se puede hablar de justicia o injusticia desde dos órdenes de fenómenos

nocerlos¹³. La esfera donde se crea el derecho es la esfera que le otorga valores a las cosas¹⁴, la estimativa¹⁵. Es allí donde se nos define qué hay de bueno, amable, despreciable o negativo¹⁶. Para poder repartir con equidad, dirá el pensador madrileño a la sombra de Scheler, hay que poder discernir lo que le corresponde a cada cual. La equidad tiene que dar cuenta de la desigualdad valorativa, inherente a lo existente. Una justicia que se limite a arbitrar sobre los derechos mínimos sin reconocer los derechos diferenciales es inmoral y es esta inmoralidad la que hay que resolver, según Ortega, si queremos que haya “paz perpetua” en Europa.

Hasta aquí el análisis de la amplia recensión de Ortega sobre *Der Genius des Krieges*. En ella se pone el énfasis, como terminamos de ver, en la articulación

psíquicos: el juicio (donde se afirma la adhesión cognitiva-intelectiva ante un fenómeno, creer en él y poder dar cuenta del mismo, o su negación) y la emoción (donde se dirime el amor y el odio que nos despiertan las cosas). Una de estas posturas, la afirmación existencial de algo o su negación o la empatía o rechazo que despierta un fenómeno, será justa o injusta. Esta noción de la justicia que se ancla en los dilemas que se le plantean a la facultad de discernimiento o emotiva de los humanos y que resulta previa a cualquier dimensión jurídica tendrá gran influencia en Ortega y en el aprovechamiento que este hace de ideas similares en el pensamiento de Scheler. “Decimos que algo es verdadero cuando el modo de referencia que consiste en admitirlo [el juicio] es el justo. Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo [el emotivo] es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra” (BRENTANO, 1927: 39).

¹³ Afirma Ortega: “insistir en que la *equidad*, sentido vulgar de la justicia, no puede por sí misma conocer de derechos, sino simplemente reconocerlos una vez descubiertos por una forma previa de la conciencia moral que Scheler llama el *amor*, especie de intuición ética análoga a la que en matemática nos hace percibir las relaciones fundamentales. Ambas ideas me parecen verdaderas. Sobre todo, esta última puede llevarnos, en efecto, a una ética de la guerra” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 339).

¹⁴ En su texto de 1923 “Introducción a una estimativa” Ortega afirma: “Valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia” (ORTEGA Y GASSET, 2005b: III, 542).

¹⁵ Es tal la importancia que por esos años le otorga Ortega a la teoría de los valores que llegará a afirmar en la ya reseñada “Introducción a una estimativa”: “Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que mientras la filosofía desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos” (ORTEGA Y GASSET, 2005b: III, 532).

¹⁶ “El contenido que llena en cada caso la vacía urna de la justicia proviene de una actividad *sui generis* de la conciencia: la estimación. Como el juicio acepta o rechaza una conexión de ideas dotándola del carácter de verdad o falsedad, así la conciencia estimativa descubre en las acciones, en las cosas y en las personas valores positivos o negativos. (...) que se debe ser justo y que la justicia es un bien son calificaciones previas a esta misma justicia” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 336).

normativa de ese *jus* de la diferencia en tanto que única forma de erradicar las guerras. Se trata, insistimos en la idea, de inventar un sistema de creencias, un orden de valores, un *ethos* que se ajuste perfectamente con el órgano estimativo de los humanos y las comunidades en las que viven y en el que la correlación completamente ajustada de ambos permita establecer con claridad la diferencia entre lo noble y lo vulgar, lo superior y lo inferior.

Pero una vez establecido esto, la pregunta que cabe hacerse a continuación es si Ortega, más allá de la formalidad de la teoría, es decir, del hecho de enunciar que hay que crear un *ordo amoris* de las características mencionadas, realmente se puso a la tarea. Formulado de otra forma: ¿desarrolló el pensador madrileño en los años de la guerra mundial o en los inmediatamente anteriores un modelo de orden estimativo capaz de asegurar una “paz perpetua”? Los autores de este ensayo pensamos que sí, que tal modelo aparece en su primera formulación reconocida en su libro inaugural, impreso el 21 de julio de 1914 sólo una semana antes de que estallara la guerra, es decir, en *Meditaciones del Quijote*. Nuestra hipótesis al respecto, que desarrollaremos a continuación, entiende que esta obra propone un núcleo normativo definido, un nuevo orden de creencias en el que se alumbra una noción diferente de lo excelente y ejemplar que se construirá a partir de la síntesis dialéctica de los órdenes estimativos que a su juicio dominaban el panorama espiritual europeo: la cultura mediterránea y la cultura germánica.

En efecto, en *Meditaciones*, Ortega imagina un proyecto de convivencia y colaboración, de paz, para esos dos *ordo amoris* que él creía se disputaban en ese momento el alma europea. Ese nuevo proyecto civilizatorio será ensayado por primera vez de modo ficcional. Será a través de ese gran laboratorio que es la novela moderna donde se empieza a experimentar con esa propuesta de paz, de cultura, que el Ortega de *Meditaciones* definirá como Europa, y que se mantendrá, no sin profundas modificaciones, a lo largo de toda su vida. Esa articulación del nuevo *ethos* europeo como antídoto para la guerra y como eje de una comunidad bien ordenada es el equivalente orteguiano de la “hospitalidad” de los antiguos, el “Estado” en Hobbes o la “Liga cosmopolita de naciones” de Kant, haciendo además efectivo el planteamiento esta vez antischeleriano del que ya hablamos más arriba según el cual la paz no puede ser nunca entendida como un estado, sino más bien como una creación, una técnica, un artificio en el que la invención y la exploración resultan imprescindibles.

Meditaciones del Quijote y la novela de Europa

Para el Ortega de 1914 pensar es civilizar y filiar, por eso *Meditaciones del Quijote* solo se puede entender como un tratado epistemológico-fenomenológico si se acepta que el pensamiento es concebido por el autor de la obra como una educación de las emociones, un trabajo sobre la estimativa —de ahí su dimensión civilizadora—, y una feroz purga de la tradición española de la que solo se salva en plenitud un único texto, *El Quijote*, de ahí su vocación filial tan lejana de todo tradicionalismo¹⁷.

El proyecto civilizatorio-político que propone este libro imagina un escenario pacífico en el cual se pueda operar la coexistencia y colaboración de dos *ordo amoris*, dos sistemas de creencias antagónicos entre sí que configuran ese gran mapa moral que es Europa: “No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles (...) hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo a una colaboración” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 788). Es decir, puede haber paz interior entre los diferentes hombres, órdenes estimativos, que configuran el mundo íntimo de quien es quizás el héroe más importante de este libro, el propio Ortega, si se establece una clara jerarquía entre estas dos antitéticas formas de mirar lo real, la germana y la mediterránea. Este proyecto cosmopolita de convivencia colaborativa entre dos culturas, entre dos *ethos* que encarnan dos formas de ver, valorar y entender el mundo y que prefigura en muchos sentidos el concepto de Europa, de gran protagonismo en la obra madura de Ortega, solo resulta viable si se construye un sistema de creencias que permita reconocer lo excelente e imitarlo dócilmente. Si se establece a nivel de civilizaciones y ór-

¹⁷ Sirva como botón de muestra de este rechazo del tradicionalismo la siguiente frase: “Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 759). Para la filiación fenomenológica de *Meditaciones*, y de la filosofía de Ortega en general, han sido imprescindibles los continuados trabajos al respecto de Javier San Martín. Su vindicación, con análisis precisos y detallados, de la relación Husserl-Ortega ha sido de gran importancia para el avance de los estudios orteguianos. Pero aun dándole a esta tesis toda la relevancia y peso que se merece, nosotros creemos que una insistencia demasiado unilateral en la misma puede hacernos perder de vista otros factores decisivos en la apropiación original y creativa que el pensador madrileño hace de esa crucial corriente filosófica. En este sentido, nosotros pensamos que una lectura muy peculiar y personal de la teoría de la estimativa de Scheler atraviesa una parte de la obra orteguiana, en concreto, aquella relacionada con la filosofía social y política. Desde luego, creemos que está ampliamente presente en *Meditaciones*. Con respecto al trabajo de San Martín, la suma de sus reflexiones sobre estos asuntos se encuentra en su obra *La fenomenología de Ortega y Gasset* (SAN MARTÍN, 2012).

denes estimativos una relación afín a la que regirá la dialéctica entre masas y minorías en su obra futura: “en el orden de los valores, son los valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con las más estimables quedan justamente estimadas las cosas. (...) El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 771).

Pero este reconocimiento de lo excelente no supone, en ningún sentido, que el intercambio entre estos dos *ordo amoris* sea completamente unidireccional¹⁸. La tolerancia concebida como un *eros* del *agon*, como una lucha con un enemigo al que se comprende, debe regir la interacción entre estos dos modelos de civilización. A la tolerancia le opondrá Ortega el resentimiento que supone un encierro dentro de un sistema axiológico que es incapaz de enriquecerse y corregirse en su diálogo con el mundo y que solo puede imaginar su interacción con lo otro, con lo hostil, con el enemigo si se asume que este “no tiene un adarme de razón ni una tilde de derecho” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 750)¹⁹. En este sentido, se vacía de toda legitimidad al enemigo y, de ese modo, se cree que se le vence. Se aniquilan inmensas porciones del orbe y se piensa, por esto, que se doblega a la realidad. No otra cosa hace el imperativo categórico, que intenta torcerle el pulso a la realidad vía su lógica deóntica y, por ello, le opondrá Ortega el imperativo de la comprensión. Éste tendrá en el pensador madrileño una vocación concreta, personal y circunstancialista. Gracias a ello dirá Ortega: “hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 751). Y más tarde afirmará: “Como en las constituciones civiles que se llaman *abiertas*, ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un

¹⁸ “(...) no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 756).

¹⁹ Julián Marías en una de las notas que le pone a su edición de *Meditaciones* señala con tino los ecos nietzscheanos y schelerianos que tiene la noción de resentimiento que propone Ortega en este texto. Allí también apunta, y con razón, los ecos que esta noción tendrá en la obra futura de Ortega, sobre todo en su distinción entre masas y minorías: “Hay una inconfundible raíz de miedo y pereza en el rencor, actitudes características también del hombre masa, que no se exige, que vive sin hacer el esfuerzo del hombre selecto, sin su tensión e inseguridad, y se vuelve contra los mejores, cuya existencia le pone delante de los ojos la falsificación que ejecuta con la realidad” (ORTEGA Y GASSET, 1995: 51). Para poder realizar una crítica de la noción de masas y minorías en la obra de Ortega hay que ser capaz de desmontar el sistema valorativo que sostiene a esta teoría. Hay que realizar un desmantelamiento crítico de su teoría de la estimativa. No podemos dedicarnos en este artículo a esta tarea, pero en la coda del mismo señalaremos algunos de los rasgos “inactuales” de la teoría.

paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: «El ideal sólo es fecundo –entiéndase moralmente fecundo– cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión» (Ortega y Gasset, 2004c: I, 751). A esa expansión del radio cordial alrededor nuestro, a ese esfuerzo estimativo que se empeña en acercar lo ajeno y hacerlo inteligible lo equiparará el autor de *Meditaciones* con la justicia. Será a través de este nuevo *ethos*, de esta nueva sensibilidad, de este nuevo *ordo* que propondrá Ortega su ideal de una nueva política.

Semejante proyecto²⁰ consistirá, sobre todo, en una educación sentimental del pueblo español que conlleva tanto una disciplina de la esperanza –entendida como la construcción de un orden, de una norma para las expectativas y los relatos de futuro de los que una nación se alimenta– como un trabajo arqueológico sobre la propia tradición, tratando de rescatar lo que se considera como su veta más auténtica. En *Vieja y nueva política*, la nueva política, en una de sus aristas principales, es definida como la búsqueda de esa creencia radical, íntima, que supuestamente late en el alma de un pueblo y que se opone, al menos en la España que le tocó vivir, a las *doxas*, a los tópicos que circulan de boca en boca en el espacio público, en suma, a la fantasmagoría de la Restauración²¹. Por eso la tradición que ella encarna, más que facilitar, dificulta en este caso el acceso a esa creencia radical: “No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 793). Solo un libro contiene esa promesa que el pasado nunca llegó a realizar. Los pueblos, al igual que los héroes, tienen que seguir el imperativo pindárico: tienen que llegar a ser, contra los vientos y la marea de la historia, lo que son. Y el *Quijote* será para Ortega el gran síntoma y la gran cifra de España. Síntoma por ser el lugar donde todos los vicios de la cultura mediterránea se manifiestan y cifra por constituir la salida de la *aporía* en la que está estancada esta tradición. Y si de vicios hablamos, el epítome de todos ellos es el impresionismo: “Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyemos. (...) Por esto una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo (...). Cada genial impresionis-

²⁰ El texto que comentamos muy brevemente en este párrafo es una conferencia titulada *Vieja y nueva política* que fue leída el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid (ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 709-737). Las afinidades entre este texto y *Meditaciones*, como se verá, no se limitan a su año de aparición. Sobre las relaciones de ambos escritos y los propios intrámulas de la redacción de *Meditaciones*, cfr. el amplio y solvente estudio introductorio de Javier Zamora a la edición facsímil aparecida con motivo del centenario de la obra y que lleva por título “Ahora hace un siglo” (ZAMORA, 2014: 11-33).

²¹ Véase, por ejemplo, ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 711.

ta vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 785). Goya será el caso paradigmático de esta genialidad adánica, de esa paradoja que es toda cultura impresionista, pues en tanto que cultura está concebida para durar, pero en tanto que impresionista cercena de raíz semejante posibilidad.

La cultura que no es una pura anomalía, la cultura verdaderamente tal propone entonces una solución al indócil problema de la vida a través de la simplificación abstracta y el orden que comporta toda creación plena de sentido. Expresado de otro modo, la cultura disuelve, al darle forma, la disonancia radical que late en toda vida. Por eso afirmará Ortega que: “Frente a lo problemático de la vida, la cultura (...) representa el tesoro de los principios” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 789). La cultura le otorga ciudadanía, un perfil público y significativo, a necesidades que hasta ese momento solo tuvieron un sentido estrictamente privado y espontáneo. Y solo se puede hacer cultura propiamente dicha, ya se afirmó antes, con obras que tomen como punto de partida las soluciones, la tierra firme que los creadores anteriores postularon. No se puede producir cultura, civilización, nación, en suma, verdadera y noble tradición, con obras como la del ya mencionado aragonés genial. Éste “representa –como acaso España– (...) la cultura sin ayer, sin progresión” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 786), que mantiene casi intacto el dato bruto, indomesticable, de lo real. Y es que todos los productos de la cultura española, incluido, lo sabemos ya, el propio *Quijote*, contienen dentro de sí una radical ambigüedad, un irreductible equívoco que resulta incompatible con la noción de cultura en su sentido pleno.

Sin embargo, desde esa misma perspectiva española no se puede acceder a la estabilidad que otorga la cultura más que a través de ese territorio de caminos trancos, cortados, aporéticos que constituyen la propia España. Porque el estilo de vida que es una nación, la tesitura afectiva que articula cada pueblo, es la única vía de acceso a lo universal²². Por lo demás, hay que apresurarse a aclarar que no es una búsqueda de lo autóctono lo que propone Ortega, ya que el pasado está enmarañado, viciado, cuajado en una tradición fantasmal. Pero del mismo modo, el nomadismo entendido como una celebración del desplazamiento entre diferentes lenguas, culturas y territorios, hoy en día tan en boga, le resulta igualmente ajeno. De lo que se trata es de la producción, como ya se insinuó, de una nueva noción de cultura –y recuérdese que para Ortega cultura quiere decir un orden estimativo–, un sistema de creencias, un proyecto social y político que permita que coexistan y colaboren, aunque sea en tensión

²² “Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 756).

dialéctica, el sensualismo y el concepto, la seguridad y la incertidumbre, la innovación –y el ideal que porta la aventura– y lo consuetudinario e inerte que impone lo real. Esta noción de cultura la va a descubrir el pensador madrileño en el *Quijote* y en la novela. Por ese motivo, el *Quijote*, como ya se ha repetido, no solo es síntoma de la España que ha sido, sino cifra de la España que podrá ser. A través del *Quijote* podrá la nación llegar a ser la que verdaderamente es, ocupar su lugar cierto en el mundo y, quizá, servir de ejemplo a algunos excesos de la propia cultura cuando degenera en culturalismo, en principios absolutamente desvitalizados y sin capacidad realizativa.

Por otra parte, vivir dentro de una cultura no puede querer decir simplemente la adaptación a un medio, a una circunstancia, como quiere Darwin y el mundo administrado al que representa, pero tampoco limitarse a andar por las nubes del mundo irreal, ideal y siempre innovador de la aventura, según lo desean los héroes. Un proyecto cultural tiene que ser capaz de reconciliar la memoria –el recuerdo de los principios, de los fundamentos– y la promesa –el afán de ideal, novedad y ruptura que supone toda aventura– con la contingencia del presente, de las circunstancias, con esa porción de la muda presencia de las cosas que se mantiene refractaria a toda interpretación. A través de la novela la realidad, “que es de naturaleza inerte e insignificante, quieta y muda, adquiere un movimiento, se convierte en un poder activo de agresión al orbe cristalino de lo ideal” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 811-812). La novela le da visibilidad, dignidad a toda una zona de la realidad que se resiste al ideal: lo inerte, lo mudo, lo nimio; esa zona (el pelo, el barro y la basura) que Sócrates, respondiendo a la provocación de Parménides, desterraba de lo ideal²³. En efecto, la novela hace que esta zona deje de ser pura pasividad y se convierta en acto, en *praxis*. Una actividad crítica, por demás, del ideal que le otorga a esta realidad un espacio en la belleza, aunque una noción de belleza que tiene un carácter secular, mundano, prosaico. Pero es también a través de la novela donde la cultura descubre su verdadero lugar: “La cultura –la vertiente ideal de las cosas– pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 812-813). Un espejismo sin el cual la tierra quedaría reducida a solo prosa del mundo, como demuestra el *Quijote*,

²³ “[Parménides] –Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no? –¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas formas que vemos también son. Pero figurarse que hay de ellas una forma sería en extremo absurdo” (PLATÓN, 1988: 130c-d, 43).

pero un espejismo que puede llevar también a la alucinación, al delirio, a confundir molinos con gigantes.

La nueva noción de cultura, de proyecto civilizatorio que Ortega ve nacer con el *Quijote* y que contiene, según él, la clave de la salvación política y cultural de España, se mantiene a igual distancia tanto de la sospecha y la desilusión como de la revelación desenfrenada, la alucinación. Esta noción de cultura necesita de una actitud interpretativa que se separe tanto de los excesos de la crítica de las ideologías, por su ubicua suspicacia, por su excesivo instinto conspirativo que ve ídolos de la tribu detrás de todas las configuraciones de sentido, como también de un cierto modo de entender la hermenéutica por su excesiva confianza en la tradición, que hace que el pasado siempre muestre su rostro mejor, su lado más dispuesto a participar en una conversación infinita y pletórica de revelaciones²⁴. Esa creencia radical que subyace en el subsuelo histórico de la raza y que encuentra su expresión mejor en el *Quijote* se ha configurado, según Ortega, a partir de la tensión dialéctica entre sensualismo e idealismo, entre los dos principios estimativos arquetípicos del

²⁴ Toda teoría hermenéutica implica una teoría sobre el vínculo, sobre la conexión, con el pasado. Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* propone la noción de pertenencia a una tradición como anterior a toda categoría o metodología. El sujeto que conoce y el objeto conocido conviven en el mismo horizonte de sentido. El ejercicio hermenéutico tiene lugar como espacio de traducción y acercamiento a un pasado remoto o a un discurso ajeno, extraño. Hay hermenéutica donde hay malos entendidos. La hermenéutica va a constituir un ejercicio de recuperación y desalienación de esos sentidos, vía el diálogo y el consenso. Habermas, quizás el filósofo que contrapuso con mayor fervor la crítica de las ideologías a la hermenéutica, le critica a la hermenéutica gadameriana su panlingüismo: su reducción del pasado a la tradición cultural, su incapacidad de ver la violencia inherente a la tradición e ineptitud para dar cuenta de los factores extradiscursivos que distorsionan la comunicación, como el trabajo y el poder. Destacamos estas dos formas de acercarse a la cultura, de entre muchas otras, porque las estrategias interpretativas que representan (la sospecha y la revelación) dominaron el panorama moderno y la disputa entre las mismas se centra en nociones antagónicas sobre la modernidad. Estas dos estrategias interpretativas las definió Paul Ricoeur en su libro *El conflicto de las interpretaciones* como hermenéutica de la sospecha y hermenéutica de lo sagrado. Paul Ricoeur, al igual que Ortega, busca una solución dialéctica a este conflicto que late en el centro mismo del proyecto moderno. No perder totalmente la fe en el sentido y en la tradición pero rehuir de sus excesos. Salvar la mirada crítica que aporta la sospecha pero sin recaer en el nihilismo interpretativo que puede acompañar a esta postura. Digámoslo con el lenguaje que usa Ortega en *Meditaciones del Quijote*: “Nace de aquí un perenne conflicto: «la idea» o «sentido» de cada cosa y su «materialidad» aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la «idea» triunfa, «la materialidad» queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 813).

mapa moral europeo. Para que España pueda llegar a ser la que es tiene que descubrir esa síntesis dialéctica entre dos *ordo amoris* que es Europa²⁵.

La novela pone en comunicación dos dimensiones de la realidad que se colocan en las antípodas del sentido: lo infracotidiano –para decirlo con el bello lenguaje de George Perec–, entendido como toda una zona de la realidad que nunca llegó a alcanzar al ideal o que debido a su nimiedad e invisibilidad termina siendo refractaria al mismo, y las formas que se han ido vaciando de sentido, que debido a su uso y su abuso sobreviven en la cultura como puros fósiles²⁶. Estas dos antípodas del sentido²⁷, la beatería de la cultura, la reificación de los objetos en sus sentidos convencionales, y la infracultura, terminan encontrando un punto de contacto en la novela, descubriendo en ella una forma de convivencia y colaboración²⁸. La novela convierte en “bella” una forma

²⁵ Para entender a cabalidad la importancia que le da Ortega al *Quijote* y la función que cumple este libro en su proyecto filosófico resulta imprescindible la reconstrucción que hace José Luis Villacañas de la lectura que este clásico tuvo en los escritores de la generación del noventa y ocho. En esta introducción Villacañas afirma: “Sólo desde Europa y su filosofía podemos descubrir el núcleo germinal de Don Quijote. Una vez hallado (...) lo imprescindible encerrado en él se nos revela también imprescindible para Europa. Desde luego, no hay manera de que aquello español pueda salvarnos si no tiene potencialidad salvadora también para Europa. Al fin de cuentas, Don Quijote es la refracción específicamente hispana de lo filosóficamente verdadero para Europa. Sin esta complejidad de perspectivas, el libro de Ortega resulta ininteligible. Sin tenerla en cuenta, la legitimidad de la creencia de Ortega de ofrecernos la mejor lectura española del *Quijote* desde Ganivet a Unamuno, apenas se puede defender” (ORTEGA Y GASSET, 2004: 117).

²⁶ Para referirse a este mundo de objetos culturales que han sido vaciados de sus sentidos, que han llegado a convencionalizarse a tal extremo que se han enajenado de su sentido y función originaria, acuña Lukács el concepto de segunda naturaleza en su libro *Teoría de la novela*, que tantas afinidades tiene con la teoría de la novela que propone Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. A partir de él, tanto Walter Benjamin como Theodor Adorno, perfilan su concepto de historia natural. Theodor Adorno define esta segunda naturaleza, esta naturaleza puramente convencional, en su texto “Idea de la historia natural” en los siguientes términos: “mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras” (ADORNO, 1991: 114). Los diversos paralelismos que existen entre la teoría literaria de Ortega y la de Lukács han sido señalados con gran lucidez por el libro de Gil Villegas *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (GIL VILLEGAS, 1998: 65-92).

²⁷ Estas dos antípodas del sentido se configuran a partir de los dos excesos que, según Ortega, promueven las culturas mediterránea (exceso de inmediatez, de sensualidad, de realidad) y germánica (exceso de abstracción, de formalismo, de convención).

²⁸ José Lasaga en su artículo “*Meditaciones del Quijote*, cien años después” afirma: “Cervantes entonces mostró que entre el realismo de la pura materialidad sin aura y el idealismo alucinado que solo imagina mundos imposibles y revoluciones pendientes, hay un paso estrecho, el de integrar ambos mundos en una teoría de la cultura que postule ideales hacederos, respetuosos con lo real” (LASAGA, 2014: 96).

de coexistencia que luego se hará justa y buena. La novela funciona, en Ortega, como un laboratorio de un proyecto civilizatorio, de ese modelo cultural que tratará de sintetizar las culturas mediterránea y germánica, incluso en sus aristas más extremas. Ese ideal civilizatorio que trae consigo la novela, al sintetizar lo mediterráneo y lo germánico, propone un ideal de cultura cosmopolita, europeo. La novela reinventa a Europa. La novela, por último, al salvar la aventura, el ideal, la innovación aunque de forma infartada, irónica, propone una salida a este principio, el de lo heroico y el de la aventura, en un mundo que se ha convertido en una sociedad administrada y cuyo nuevo héroe cultural es Darwin, quien propone una noción de la vida y de lo vivo que se caracteriza por su plegarse, adaptarse o ajustarse al medio.

La primera novela moderna nace como un alegato contra los libros de caballerías. Alegato contra una noción de aventura anclada solamente en la imaginación y donde “lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 807) existe en un espacio que se coloca por encima de las normas y costumbres que rigen el mundo que concebimos como real. La novela va a traer la aventura a este mundo, va a interiorizarla en sus personajes²⁹, la aventura va a empezar a ser asociada al esfuerzo, al querer, a la voluntad³⁰. Esto hace que lo imprevisto, lo impensado y lo nuevo se tenga que erigir en lucha contra lo consuetudinario, lo considerado normal. La novela, por tanto, nos va a narrar otra historia de lo ejemplar, de lo modélico, del ideal, de lo heroico. El héroe ya no es más un paradigma, un modelo. El héroe novelesco representa una anomalía, una extrañeza, una monstruosidad y es por su separación de lo establecido, de lo aceptado, de lo consensuado que adquiere su prestigio, su aura. Don Quijote, el loco, Raskólnikov, el criminal, Anna Karenina, la infiel, la estupidez de Bouvard y Pécuchet y de Emma Bovary, son los nuevos héroes de la novela. La popularidad de la anomalía en la novela tiene que ver con el hecho de enfatizar la separación que existe entre el mundo externo y el interno, el acto transgresivo y las normas que codifican al mundo y a los hom-

²⁹ “Se salva, es cierto, la realidad de la aventura; pero tal salvación envuelve la más punzante ironía. La realidad de la aventura queda reducido a lo psicológico, a un humor del organismo tal vez. Es real en cuanto vapor de un cerebro. De modo que su realidad es, más bien, la de su contrario, la de lo material” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 811).

³⁰ En *La voluntad de aventura*, Pedro Cerezo afirma lo siguiente: “Decía en *Meditaciones* que Darwin con su principio de adaptación ha barrido a los héroes de la faz de la tierra. Darwin, claro está, y la burguesía, donde aquella forma de vida se entroniza como valor supremo. Se explica así la idolatría del trabajo que es –como precisa Ortega– el esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la utilidad a la que sirve (...) El espíritu industrial es, pues, lo antiheroico por excelencia. En lugar de afrontar el peligro, hace de la vida un aseguramiento perpetuo contra el riesgo” (CEREZO GALÁN, 1984: 343-344).

bres³¹. Pero esto es solo una parte de la historia, nos dirá Ortega. La noción de lo heroico se completa cuando entran en juego los límites que a la voluntad le imponen las circunstancias, cuando se aprende que: “De querer ser a creer que se es ya, va la distancia de lo trágico a lo cómico” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 822). El héroe orteguiano es tragicómico³². La voluntad heroica tiene que pasar por la humillación de la parodia, de la sátira, de la ironía para adquirir un nuevo sentido. No se entiende a Raskólnikov si al crimen no se le oponen el castigo y el arrepentimiento. No se comprende al Quijote si no se acepta que son parte de su historia tanto su ruptura con su identidad, su lugar y su rey como su regreso al hogar y la puesta en orden de su casa y su hacienda y el hecho de que termine renunciando a su locura. Por eso, la novela y la modernidad para Ortega, y esto lo diferencia de muchos pensadores modernos, no se erige como una celebración de la anomalía, de esa zona de lo real que se niega a ser reducida a los ideales establecidos. La novela, más bien, propone una noción del ideal porosa y abierta a las circunstancias, a los héroes de carne y hueso, a las excepciones³³.

³¹ En este punto también se acercan Ortega y el Lukács de *Teoría de la novela*. Lukács en esta obra afirma: “La epopeya configura una totalidad por sí misma conclusa; la novela intenta descubrir y construir configuradamente la oculta totalidad de la vida. La estructura dada del objeto indica el temple de la dación de forma (...) De este modo se objetiva como psicología del héroe de la novela el temple básico que determina la forma de este género: los personajes novelescos son seres que buscan (...) El simple hecho de la búsqueda indica que ni las metas ni los caminos se pueden dar de modo inmediato o que su ser dado psicológico, inmediato e incommovible, no es un conocimiento evidente de conexiones verdaderas o necesidades éticas, sino sólo un hecho psíquico al que no tiene por qué corresponder nada en el mundo de los objetos ni en el mundo de las normas. Dicho de otro modo: podría ser perfectamente crimen o locura (...) Pues crimen o locura son objetivación de la trascendental falta de patria de una acción en el orden humano de conexiones sociales, y de la falta de patria de un alma en el sistema normativo del sistema suprapersonal de valores. Toda forma es disolución de una disonancia básica de la existencia, un mundo en el cual el contrasentido queda situado en su oportuno lugar, como portador y condición necesaria del sentido” (LUKÁCS, 1985: 327-328).

³² Esta noción orteguiana del heroísmo la definirá José Lasaga en su libro *Figuras de la vida buena* como un heroísmo negativo que define en los siguientes términos: “Don Quijote es el punto de partida, el héroe idealista del esfuerzo puro, disgregado, pues, de su paisaje y en lucha con él. El arquero es el punto de llegada, en cuanto figura de la ética orteguiana: el yo, solidario con su paisaje, sabe que debe reformarlo en lo que tiene de deficiente, pero sin olvidar que sólo se debe querer lo que se puede realizar” (LASAGA, 2006: 88-89).

³³ Jesús M. Díaz Álvarez entenderá al tipo de héroe que propone la ética de Ortega como un héroe realista que “se define (...) frente al *prototipo del burgués inmovilista*, como alguien que se afirma a sí mismo y sus ideales contra los usos imperantes, como un individuo que resiste y quiere transformar el orden social. Por otra parte, y en *contraposición al revolucionario*, entiende que semejante transformación de los usos ha de hacerse siempre teniendo en cuenta la realidad en la que actuamos” (DÍAZ ÁLVAREZ, 2005: 162).

Coda final. La “inactualidad” de un clásico

Tras lo analizado en la primera y segunda parte de nuestro ensayo, parece razonable sostener que en la novela, en la forma en que ésta desvela y concibe el mundo, el Ortega de *Meditaciones* habría encontrado tanto lo constitutivo de la perspectiva española como un principio pacífico de convivencia para los diferentes órdenes estimativos que pueblan Europa y que se enfrentaron en la más sangrienta de las guerras que vivió la humanidad hasta ese momento. Expresado de otra forma, el modo novelesco de entender la vida abriría, según el pensador madrileño, una forma de ver lo real, un sistema de creencias, que posibilitaría no sólo la “salvación” de la circunstancia nacional, sino europea. Podría decirse, reescribiendo en parte la famosa frase de nuestro filósofo, que España era el problema, en efecto, pero parecería también ser ya en esa fecha para Ortega una parte fundamental de la solución. Y tal cosa sería posible porque ese nuevo *ethos* al que se aspira, esa síntesis cervantina entre germanismo y mediterraneanismo iría de la mano de una renovada puesta en buen funcionamiento del órgano de la estimación de los españoles y europeos de la época que les serviría para discriminar claramente entre lo noble y lo vulgar, lo superior y lo inferior.

En efecto, como hemos tratado de mostrar en las páginas precedentes, para el autor de *Meditaciones* toda comunidad bien ordenada, sana y en forma, ya sea en el ámbito nacional como “ultranacional”³⁴, es aquella cuyos miembros han educado su “alma” individual y colectiva en el reconocimiento de lo excelente, conformado en base a ello sus usos sociales, su creencias colectivas últimas. Dicho de otra manera, el orden civil, la vida buena común bien organizada y exenta de violencia –acción directa o guerra– sólo es posible desde un *ordo amoris* que encauce definitivamente la fuente legítima de esa violencia, a saber, las disputas sobre la supremacía o mando espiritual y los justificados derechos diferenciales que ese mando genera. Y eso es lo que se materializaría en la mencionada síntesis novelesca entre mediterraneanismo y germanismo. Pero sentando esto, nos gustaría terminar este trabajo expresando algunos de los beneplácitos e inquietudes que nos produce el modelo orteguiano de “paz perpetua” en el momento presente.

Entre los beneplácitos tenemos que la propuesta de un nuevo orden espiritual, de un núcleo normativo-estimativo que redefine lo noble y lo vulgar

³⁴ Preferimos el término “ultranacional” por la suspicacia que despertó en Ortega, en diferentes momentos de su obra, el concepto de lo “internacional”. Hacemos también con ello un guiño a su tesis madura de Europa como “ultranación” tal y como aparece, por ejemplo, en *La rebelión de las masas* (ORTEGA Y GASSET, 2005c: IV, 527).

novelescamente da cabida y dignifica orbes de lo real anteriormente considerados como desechables y elimina de modo radical cualquier tipo de derecho adquirido, sea cual sea el nivel en el que éste se manifieste. Además, el héroe cervantino se convierte en ejemplo y gana la estima de sus conciudadanos en la pelea con lo real y consueto, con la circunstancia. Situado más allá de la alucinación y del realismo ramplón, abre posibilidades en lo real que resultan verdaderamente transformadoras en cualquier esfera de la vida porque lee la propia realidad en su aquí y ahora y sabe extraer de ella el *logos* posible en ese momento. El héroe orteguiano es, en suma, un creador de perspectivas “realmente posibles”, alguien con una capacidad estimativa en forma que ha aprendido a discriminar lo noble de lo vulgar en la propia circunstancia y actuar en consecuencia.

En principio, y a primera vista, nada habría que objetar a esta reconstrucción orteguiana del héroe y del tipo de comunidad que parece estar proponiendo. Al ampliar las posibilidades de lo real y su transformación parece tener un componente emancipatorio. Además, al hacerlo teniendo en cuenta la “contingencia” o “historicidad” de esas posibilidades elude los dogmatismos y parece adoptar un carácter más democrático. En definitiva, una comunidad, tanto nacional como internacional, en donde los héroes orteguianos detentaran el poder espiritual, en donde realmente el alma del pueblo y de sus individuos estuviera atravesada por un sistema de creencias cuajado con esa fibra moral podría aspirar a la “paz perpetua” y no sería, en principio, un mal sitio para vivir.

Pero, y ahora entramos en las inquietudes que nos produce esta propuesta, ¿es realmente posible discriminar de forma aparentemente tan clara lo excelente, lo noble de lo vulgar? La pluralidad propia de nuestras sociedades tardomodernas, pluralidad en la que hemos asumido como creencia básica que no existe una única forma de vivir una vida buena, ¿no choca frontalmente con esa tesis scheleriano-orteguiana de una estimativa y unos valores puestos en forma, por muy historizados que estén en el filósofo español? ¿El propio concepto de poder espiritual no se ha pluralizado? Y si esto es así, una propuesta como la orteguiana —que parece presuponer un acuerdo básico sobre la normatividad sustantiva de ese poder, sobre el núcleo material credencial que lo define— ¿no puede terminar excluyendo de la perspectiva “histórica y contingentemente acertada” a porciones enteras de una nación o a un grupo elevado de miembros de la comunidad internacional que se quiere pacificar?³⁵

³⁵ Por poner dos ejemplos ideológicamente contrapuestos y separados en el tiempo, parece que ese sería el caso cuando Ortega excluye de lo español, de la perspectiva española adecuada o noblemente estimada a los partidarios de la Restauración o, más adelante, en plena guerra civil a los republicanos, a los que se caracteriza como “marxistas y anarquistas españoles”. Sobre la exclusión de los partidarios de la Restauración es meridianamente clara la conferencia *Vieja y*

Por otra parte, ¿qué quiere decir exactamente en la propuesta del pensador madrileño que el poder espiritual otorga desigualdades legítimas, derechos diferenciales –como ya hemos detallado sobre todo en la sección primera– a los países en litigio o a los ciudadanos que disputan en una determinada nación? ¿Es realista pensar, en el noble sentido en el que el héroe orteguiano es realista a la hora de contemplar las posibilidades de su acción, que semejante diferencia moral no se traducirá en algo más, digamos, “sustantivo” en las comunidades de humanos de carne y hueso? Es más, y aunque no fuera así, ¿no inquieta sobremanera, más allá de cualquier reivindicación ramplona de la igualdad, la división orteguiana entre humanos o países vulgares, pero dóciles a lo superior, y humanos o países nobles espiritualmente a los que seguir y prestar adhesión? En definitiva, y para concluir esta serie de interrogantes, ¿no vienen una gran parte de estas inquietudes que terminamos de señalar del propio corazón de un proyecto que ha convertido la estimativa y la diferencia entre lo noble y lo vulgar, la masa y la minoría en la almendra de su filosofía social y política?

En el inicio de este trabajo enfrentamos la definición del clásico de Borges y la de Ortega. El primero ironizaba que clásico era un conjunto de páginas que los humanos reverenciaban no tanto por sus méritos sino por una cierta lealtad cuasi mecánica transmitida de generación en generación. Ortega, por el contrario, entendía que la obra clásica lo era porque conectaba de alguna misteriosa forma la sensibilidad de los lectores actuales con la de aquéllos a quienes estaba destinado en origen. Teniendo esto presente, la pregunta es obvia: ¿*Meditaciones del Quijote* y el proyecto filosófico-político que nosotros hemos querido detectar en la obra –y que se proyecta más allá de ella– es un clásico en el sentido borgiano u orteguiano?

La pregunta es obvia pero la respuesta no. Nosotros creemos que este libro seminal de hace un siglo es un clásico que conecta con nuestra sensibilidad presente precisamente porque su tesis sobre el reconocimiento del poder espiritual, sobre la conexión entre estimativa y política como forma de solucionar los conflictos que degeneran en violencia, nos resulta en muchos puntos “inactual” e “intempestiva”. Esta forma de entender lo clásico, sin embargo, no encaja totalmente ni con la noción borgiana ni con la orteguiana. Su ímpetu sería más bien nietzscheano³⁶. Según esta noción, un libro clásico es aquel que

nueva política. Con respecto a la relación de los republicanos y la verdad de la nación española han de leerse las alusiones y elisiones de “En cuanto al pacifismo...” y la larga variante recogida en el “Apéndice” de las nuevas *Obras completas* (ORTEGA Y GASSET, 2005c: IV, 506-528 y 989-997). Es igualmente esclarecedor el texto póstumo también del año 1937 “[Sobre la opinión pública]” (ORTEGA Y GASSET, 2009: IX, 223-224).

³⁶ Nos referimos aquí a los cuatro textos que Nietzsche publicó entre 1873 y 1876 bajo el título *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. En ellos hace, fundamentalmente, una crítica de la cultura

en lugar de validar, otorgarle autoridad, a las creencias que nuestra época nos impone, las desafía. Un texto clásico es aquel que más que confirmar la estructura valorativa que una época convierte en norma ejerce una inversión crítica sobre la misma. Eso explicaría que la incomodidad que despierta *Meditaciones* para nosotros, lectores del siglo XXI, no le quite, en nuestra opinión, ni un ápice de urgencia a sus palabras.

Según nuestro parecer, este texto, igual que otros en los que se matiza y amplía esta propuesta, “golpea” al lector de las actuales democracias liberales en lo que respecta a las ideas de igualdad, pluralismo e, incluso, libertad. Este hipotético lector³⁷ detecta en la propuesta un exceso de organicismo, un encaje demasiado perfecto e irreal entre individuo y comunidad; una desaparición de la noción de ciudadano y de la teoría del contrato; una minusvaloración de los derechos humanos frente a los derechos diferenciales asentados en la posesión del tantas veces mencionado poder espiritual; y como epítome de todo ello, una división de la sociedad entre lo noble y lo vulgar, el héroe y la masa; y todo eso en un mundo que ha aprendido, y por buenas razones, a descreer de sus héroes o a tenerlos ampliamente vigilados. Pero precisamente por todo eso, como ya insinuamos más arriba, *Meditaciones* y aquellos otros escritos que continúan en esta perspectiva resultan máximamente actuales: porque impugnan ampliamente el *mainstream* en el que estamos instalados, conectando con esa parte incómoda de nuestra alma que también nos pone sensata y actualmente alerta sobre los peligros de la ingobernabilidad del pluralismo, de que la libertad se vuelva puro capricho o que la igualdad degenere en populismo. Ortega es un clásico político incómodo pero necesario, por eso no conviene urbanizar en exceso su pensamiento para hacerlo encajar en un liberalismo homologable que tiene ya poco que decir. ●

Fecha de recepción: 30/05/2017

Fecha de aceptación: 05/09/2017

dominante en su tiempo. Pero una crítica que es *unzeitgemäß*, que literalmente quiere decir anacrónica, a deshora, es decir, inactual, de ahí su carácter intempestivo, de frontal confrontación, radical.

³⁷ Uno de los filósofos españoles que mejor, y de forma más lúcida, ha articulado las incomodidades que el proyecto orteguiano representa para la sensibilidad de nuestro tiempo es Javier Gomá Lanzón. En su libro *Ejemplaridad pública* afirma: “En rigor lo que Ortega moteja de «masa», dócil o rebelde, lo designamos ahora con más respeto «ciudadanía», una voz que, en su acepción democrática, rechaza por extraña a su esencia unitaria la tentativa de divisiones entre dos tipos de hombres, de morales, de almas, de misiones, que rebajan a una parte de la población, precisamente la más numerosa, a un estatus disminuido de ciudadano, asistido y monitorizado por una minoría de superlativa capacidad” (GOMÁ, 2009: 211). Sobre las tensiones que habitan la teoría de las masas y las minorías desde el punto de vista de una teoría democrática de la ciudadanía en las actuales democracias liberales, cfr. también DÍAZ ÁLVAREZ, 2007: 1-9.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor (1991): "La idea de la historia natural" en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, pp. 103-134.
- BOLADO, Gerardo (2001): *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo / UNED.
- BORGES, Jorge Luis (1996): "Sobre los clásicos", en *Otras Inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Emecé, pp. 150-153.
- BRENTANO, Franz (1927): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2005): "El héroe realista como héroe moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en LASAGA, José y SAN MARTÍN, Javier (eds.), *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-171.
- (2007): "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías", en LASAGA, José; MÁRQUEZ, Margarita; NAVARRO, Juan Manuel y SAN MARTÍN, Javier (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1-9. [CD-ROM].
- (2014): "Las dos muertes de Ortega. A propósito de *La norma de la filosofía*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 28, pp. 186-194.
- ELORZA, Antonio (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.
- FRINGS, S. Manfred (2003): *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers.
- GIL VILLEGAS, Francisco M. (1998): *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GOMÁ, Javier (2009): *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus.
- LASAGA MEDINA, José (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- (2014): "Meditaciones del Quijote cien años después", *Claves de razón práctica*, 235, pp. 90-99.
- LÖWITH, Karl (1983): "Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges", en *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 478-479.
- LUFT, H. Sebastian (2007): "Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp", [en línea] en *Clio, Internet Portal on History. Themenportal Erster Weltkrieg*. Dirección URL: <http://www.erster-weltkrieg.clio-online.de/2007/Article=208>. [Consulta: 30 de mayo de 2017].
- LUKÁCS, Georg (1985): *Teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía: La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, José (1995): *Meditaciones del Quijote*. Edición de MARÍAS, Julián. Madrid: Cátedra.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2004a): "Pablo Iglesias" [1910], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 345-347.
- (2004b): *Vieja y nueva política* [1914], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 707-744.
- (2004c): *Meditaciones del Quijote* [1914], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 745-825.
- (2004d): "La fiesta del trabajo. Pensamientos para mañana" [1915], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 866-869.

- (2004e): "El genio de la guerra y la guerra alemana" [1915], en *El Espectador II*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 323-351.
- (2004f): "Notas del vago estío" [1925], en *El Espectador V*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 531-565.
- (2004g): "Sobre el fascismo" [1925], en *El Espectador VI*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 608-615.
- (2005a): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* [1922], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 421-512.
- (2005b): "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?" [1923], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 531-549.
- (2005c): *La rebelión de las masas* [1930], en *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 347-528.
- (2009): "[Sobre la opinión pública]" [1937], en *Obras completas*, vol. IX. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 223-224.
- PLATÓN (1988): *Parménides*, en *Diálogos*, vol. V. Madrid: Gredos, pp. 7-136.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo (2002): "Max Scheler en guerra y en paz", *Revista de Occidente*, 250, pp. 56-82.
- SAN MARTÍN, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2002): "Max Scheler: la actualidad de un pensador intempestivo", *Revista de Occidente*, 250, pp. 5-12.
- SCHELER, Max (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Gesammelte Werke II*. Bonn: Bouvier-Verlag.
- (1957): *Ordo Amoris*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, en *Gesammelte Werke X*. Bonn: Bouvier-Verlag.
- VILLACAÑAS, José Luis (2004): "La primera singladura de Ortega", en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-142.
- WEBER, Verena (2002): *Tugendethik und Kommunismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2014): "Ahora hace un siglo", en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón / Fundación Residencia de Estudiantes, pp. 11-55.