

El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense

Gayle Rogers

ORCID: 0000-0002-7390-3230

Resumen

La teoría de Ortega sobre el intelectual cosmopolita —en particular su relación con el concepto de Estado-Nación y con los movimientos nacionalistas— es raramente discutida en los Estados Unidos a pesar de que el cosmopolitismo ha generado una inmensa cantidad de debates desde finales de la Guerra Fría. Ortega situó su cosmopolitismo entre las formulaciones de Kant y las objeciones formuladas por Spengler como un esfuerzo por desligar a los intelectuales de sus afiliaciones nacionalistas y de los movimientos imperialistas enardecidos durante la Primera Guerra Mundial. Este ensayo retoma el pensamiento de Ortega para aplicarlo a algunos problemas similares vinculados con dicho concepto pero en el marco del intelectualismo estadounidense contemporáneo y propone que la reconciliación entre identidad nacional y cosmopolitismo postulada por Ortega ofrece una vía satisfactoria, casi un siglo después, para aquellos intelectuales norteamericanos que buscan integrar su cultura nacional en el mundo sin necesidad de dominarlo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Kant, Spengler, cosmopolitismo, intelectuales, Estados Unidos, nacionalismo

Abstract

Ortega's theory of the cosmopolitan intellectual —particularly, his relationship to the nation-state and to nationalist movements— is rarely discussed in the United States, despite the fact that cosmopolitanism has generated immense academic debate since the end of the Cold War. Ortega positioned his cosmopolitanism between the formulations offered by Kant and the rejections lodged by Spengler in an effort to disentangle intellectuals from their affiliations with nationalist and imperialist movements around World War I. This essay brings Ortega's thought to bear on these similar, intersecting issues in contemporary American intellectualism and proposes that his reconciliation of national identity and cosmopolitanism offers a promising route nearly a century later for American intellectuals who seek to integrate their national culture in the world without further dominating it.

Keywords

Ortega y Gasset, Kant, Spengler, cosmopolitanism, intellectuals, United States, nationalism

Pocos términos fueron más discutidos en los años diez y veinte del siglo pasado que “cosmopolita”. Con una larga historia que designa una privilegiada cultura de mundo y, al mismo tiempo, una cultivada apreciación de las artes internacionales, el término se lo habían apropiado los nacionalistas tanto como un epíteto utilizado para designar sujetos sin Estado —refugiados, judíos, gitanos, grupos privados de ciudadanía o derechos— así como a los ricos, cuyo dinero sustentaba su movilidad global a través de una red de hoteles, museos, clubes, sociedades y otros lugares similares. La crisis

Cómo citar este artículo:

Rogers, G. (2013). El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense. *Revista de Estudios Orteguianos*, (26), 79-99.
<https://doi.org/10.63487/reo.415>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 26. 2013
mayo-octubre



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

entre los diversos sentidos del término, que fue clave para el pensamiento de Ortega posterior a la Primera Guerra Mundial, se hizo más visible a partir de los choques entre diversos nacionalismos, beligerantes y agresivos, a lo largo y ancho de toda Europa. En el caso de Ortega, estas circunstancias suscitaron preguntas vitales y urgentes a partir del surgimiento de una serie de confluencias sin precedentes entre el intelectual, el Estado y el nacionalismo. En circunstancias muy diferentes pero discretamente relacionadas, el cosmopolitismo ha sido el tema central de un gran número de debates en la crítica norteamericana durante las últimas dos décadas, cuando fue tanto abrazado como escépticamente rechazado por un gran número de pensadores. El fin de la Guerra Fría llevó a los intelectuales a reconsiderar y volver a imaginar su relación con sus vecinos globales desde una perspectiva diferente a aquella basada en viejas afiliaciones o redes binarias tales como Este/Oeste, zonas de influencia capitalista/comunista o colonizador/colonizados. Los debates actuales acerca del término en cuestión han generado diversas conclusiones; como resume Janet Lyon, “cosmopolitismo es un compleja artimaña para la extensión de dominación estadounidense; va delante del imperialismo; es nacionalismo disfrazado. Cosmopolitismo se defiende contra el nacionalismo lobuno, pero es la justificación para campamentos de refugiados en un mundo de refugiados; es una práctica crítica y compasiva; es una vanguardia propia”¹.

En términos generales, el cosmopolitismo ha gozado de un resurgimiento popular y de una aceptación en lo que a sus connotaciones positivas se refiere, debidos, en gran medida, al resultado de las acciones de académicos de diversas partes del mundo que se han asentado en las instituciones estadounidenses y han desarrollado nuevas nociones de empatía internacional o “sentir global”. Esto forma parte de sus esfuerzos por desligarse de la tradición nacionalista hegemónica imperante en los Estados Unidos y de su fuerza global, y de fomentar una revisión de la noción de Americanismo (entendido como derivado del inglés “American” que designa bajo ese rótulo sólo a los Estados Unidos y no al resto del continente) en un contexto internacional que no sea percibido como amenazante o explotador. En otras palabras, los intelectuales contemporáneos en los Estados Unidos temen reproducir, de manera inconsciente, dicho nacionalismo norteamericano, no producto de ciertos pronunciamientos agresivos como los de principios del siglo XX sino en virtud de la construcción de sus campos de estudio y el lugar de su trabajo. Los esfuerzos por disociarse han sido especialmente profundos en ciertas líneas de crítica poscolonial impulsadas

¹ Janet LYON, reseña de Rebecca L. WALKOWITZ, “Cosmopolitan style: Modernism beyond the nation”, *Politics and Culture*, [Online], 2 (2007). Dirección URL: <http://www.politicsandculture.org/2009/10/02/janet-lyon-review-of-rebecca-l-walkowitz-cosmopolitan-style-modernism-beyond-the-nation/>. [Consulta: 08, septiembre, 2011].

por intelectuales de izquierda, generalmente cosmopolitas y provenientes de una gran diversidad de disciplinas preocupadas por interrogarse acerca de la justicia internacional y la paz. La mayoría de estos renombrados intelectuales, y los estudiosos estadounidenses en general, están vinculados a universidades, algunas de mucho prestigio –Bruce Robbins (Columbia), Jürgen Habermas (Northwestern; New School), Stanley Fish (Florida International), Amartya Sen (Harvard), Peter Singer (Princeton), Michael Bérubé (Pennsylvania State), Martha Nussbaum (Chicago), Henry Louis Gates Jr. (Harvard), aun el disidente radical Noam Chomsky (MIT). Junto con otros, han modificado el “cosmopolitismo” con una serie de términos como “discrepant” (discrepante), “situated” (situado), “rooted” (enraizado), “critical” (crítico), “postcolonial” (poscolonial), “planetary” (planetario) y muchos otros, los cuales han sido delineados a partir de diversos aspectos humanísticos, judiciales, religiosos y políticos, entre otros, de las proposiciones que entraña el cosmopolitismo.

Estas invocaciones y maneras de entender el cosmopolitismo tienen muy diferentes raíces, desde la Grecia clásica hasta el Renacimiento humanista, desde la Ilustración europea hasta el modernismo global. Sin embargo, ninguna otra figura ha sido tan importante para este movimiento como Immanuel Kant. El filósofo alemán fue desechado por algunos de los primeros críticos poscoloniales por proponer una teoría universalista que estaba, de hecho, limitada por estándares contemporáneos al centrarse en las experiencias del sujeto blanco, masculino y del norte de Europa. Hoy en día su figura ha sido retomada por los poscolonialistas gracias a sus afirmaciones progresistas e innovadoras sobre los derechos humanos y el derecho internacional. Estos comentarios sobre el pensamiento de Kant –y sobre los intérpretes de Kant o sobre el cosmopolitismo en la era moderna– rara vez incluyen a Ortega, a pesar del rol crucial que ocupa entre el legado ilustrado y el humanismo planetario y multicultural moderno. No obstante, algunos intelectuales en los Estados Unidos han postulado algunas preguntas acerca de la naturaleza de las universidades contemporáneas norteamericanas, acerca del intelectualismo público sin fronteras y sobre la asumida excepcionalidad de la situación estadounidense después de la Guerra Fría, excepcionalidad que precisa ser revisada todavía más. Esta peculiar confluencia de cultura pública y política internacional es, desde mi punto de vista, paralela en muchos sentidos a los esfuerzos que hizo Ortega en la postguerra de la Primera Guerra Mundial por redefinir el internacionalismo y el cosmopolitismo dentro del marco de sus reflexiones sobre la relación de España con el resto de Europa. De hecho, los términos “internacionalismo” y “cosmopolitismo” comenzaron a unir cultura y política en los días de Ortega y se ha acentuado en años recientes hasta el punto de que ambos términos son cada vez más difíciles de separar.

En este ensayo, me centraré en un momento particular de la evolución del cosmopolitismo de Ortega, sobre la base de tres ensayos críticos: sus “Propósitos” para la Revista de Occidente (1923), “Parerga. Cosmopolitismo” (1924) y “Reforma de la inteligencia (I)” (1926). Me he limitado a este momento de su carrera y su pensamiento para poder estudiar de manera más detallada las fuentes y los efectos de su esfuerzo por hacer de la identidad nacional y el cosmopolitismo dos entidades compatibles en vez de excluyentes, por combatir el nacionalismo y las visiones estatistas de comunidad y por fomentar la posibilidad de identidades colectivas más allá de concepciones de raza y religión. Ortega transformó el pensamiento de Kant mediante un tipo de políticas culturales que en su momento se relacionaron con los objetivos de la justicia internacional predicada por la Sociedad de Naciones y que hoy en día se pueden vincular con las problemáticas políticas de universalidad presentes en la academia estadounidense contemporánea. Intentaré discutir que los paralelismos entre su trabajo y los del presente han sido delimitados aún con mayor claridad por diversas y recientes corrientes de pensamiento en la academia estadounidense, en las que las categorías nacionales de pensamiento, literatura, arte y otras áreas han sido repensadas desde posiciones transnacionales. Ortega buscó superar las divisiones entre un pensamiento nacional y otro cosmopolita en su visión de una Europa supranacional –divisiones de conocimiento que habían sido instituidas por retóricas provincialistas, nativistas e insulares. Diversos elementos del cosmopolitismo de Ortega deben ser particularmente resaltados aquí porque contrastan con el grueso de las lecturas críticas sobre su pensamiento: se aleja de Kant y al hacerlo rompe con Spengler; anticipa la famosa crítica a los intelectuales de Julien Benda; y rescita el cosmopolitismo como una práctica intelectual anti-nacionalista que todavía está anclada en el ser nacional de un modo que, por lo general, ha sido ignorada por muchos críticos desde sus días hasta hoy. Su integración de estos elementos, sugiero, resuelve algunos dilemas críticos contemporáneos en los Estados Unidos, donde sus trabajos raras veces son mencionados. Al concebir a los intelectuales como los engranajes centrales del cosmopolitismo internacional y al nacionalismo como una corrupción de la identidad nacional, Ortega se pregunta cómo se crean las identidades nacionales, cómo son vistas en el exterior y por quiénes pueden los intelectuales hablar. Al mismo tiempo, estas provocaciones iluminan diferentes formas de pensar en la compatibilidad ética de la identidad estadounidense contemporánea, en vez de en su opresivo excepcionalismo, en un contexto global. Sugiero que es conveniente analizar juntos estos campos de pensamiento aparentemente divergentes porque la integración de España en una Europa cosmopolita defendida por Ortega es un modelo para una integración intelectual de los estudios aca-

démicos y del intelectualismo estadounidense en un mundo desarrollado de un modo injustamente desparejo.

Kant, Spengler y la ciudad cosmopolita

Como han demostrado Javier Zamora Bonilla, José Lasaga Medina y otros biógrafos de Ortega, la reflexión de filósofos como Ortega acerca de las conexiones existentes entre Europa, las formaciones nacionales, el internacionalismo y el cosmopolitismo se extiende al menos desde los años diez del siglo XX hasta los años cincuenta². Su vínculo con el idealismo al comienzo de su carrera, sus escritos sobre el nacionalismo y el hombre-masa en *La rebelión de las masas* y su retorno a la cuestión de la unidad europea después de la Segunda Guerra Mundial, tienen en común sus meditaciones sobre la potencialidad de la vida humana como un quehacer para el futuro, y lo mismo acontece con la idea del europeísmo³. El pensamiento de Ortega posterior a la Primera Guerra Mundial fue formulado, especialmente, a partir de y contra la influencia de los comentarios de dos filósofos alemanes, Kant y Spengler. Con una historia que puede retrotraerse hasta Diógenes el Cínico, el cosmopolitismo anticipa mucho tiempo ha los incipientes nacionalismos de Europa, los cuales motivaron el tratamiento del tema por Kant. Específicamente hablando, dos de las declaraciones más estudiadas de Kant acerca del cosmopolitismo y la unidad europea, “Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita” (1784) y “Paz perpetua: un esbozo filosófico” (1795), fueron escritos antes de (“Idea...”) y durante (“Paz perpetua”) la Revolución Francesa. Kant creía que una “condición cosmopolita universal” había existido únicamente como un ideal hasta ese momento y que solo tendría lugar a partir de una “revolución reformadora”, primero de las sensibilidades y luego de los gobiernos⁴. Un secularismo racional pre-nacionalista, argumentaba, debe reinar universalmente sobre el individualismo en el futuro.

² Véanse Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, pp. 108-112 y 466-468; y José ORTEGA Y GASSET, *Europa y la idea de nación*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 50-51. Cfr. Harold C. RALEY, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European unity*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1971 [*Ortega y Gasset: filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente, 1977].

³ Véase José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997, pp. 34-37.

⁴ Immanuel KANT, “Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view,” en Ernst BEHLER (dir.), *Philosophical Writings*, traducción de Lewis WHITE BECK. Nueva York: Continuum, 1986, p. 259 [Immanuel KANT, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, traducción y estudio preliminar de Eduardo GARCÍA BELSUNCE. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008].

Kant imaginó lo que Thomas McCarthy denomina una “world republic of national republics” (república mundial compuesta de repúblicas nacionales) enraizada en obligaciones morales que unas comparten con otras, en un concepto legal de justicia y en el reconocimiento del espacio compartido en el planeta⁵. Esta versión de la historia y del gobierno discrepaba del influyente pensamiento de Johann Gottfried von Herder, cuyo proto-nacionalismo estaba anclado en la idea del destino del *Volk* alemán. Kant concebía los nacionalismos como expresiones de interés personal sin moralidad alguna; argumentaba, en cambio, que las interacciones humanas se expresaban más “amorosamente” en relaciones mutuamente beneficiosas *entre* naciones. Por consiguiente, para Kant, la *identidad* nacional y el cosmopolitismo universal eran necesariamente compatibles y de ningún modo excluyentes, y el nacionalismo era una xenófoba negación de dicha posibilidad. Pero el pensamiento de Kant, sostuvo Ortega (y otros a partir de él también lo han señalado), estaba basado en tipologías del carácter nacional más bien abstractas e inflexibles: los alemanes, los franceses y los ingleses eran avanzados; los italianos, los españoles y los no europeos estaban “atrasados”, eran deficientes e incapaces de aspirar a una subjetividad cosmopolita. Walter Mignolo desarrolla este punto comentando que “cuando piensa Kant en «todas las naciones de la Tierra», él supone que todo el planeta podrá organizarse en los términos que él conoce de Europa Occidental y será definido por sus descripción de los caracteres nacionales”⁶. McCarthy, por su parte, también encuentra aquí una de las paradojas de Kant: el pensador alemán critica el territorialismo y el colonialismo europeos incluso cuando, al hacerlo, excluya a los sujetos subalternos de sus teorías sobre la cultura y los derechos. Aquí encontramos la paradoja de la importancia de Kant para los intelectuales contemporáneos —esta tensión entre ideales universalistas y teorías o declaraciones delimitadas que sostienen y refuerzan las lecturas que ven a la Ilustración como un provincialismo universalizado. Kant no era el típico pensador eurocéntrico ni tampoco resulta sencillo colocarlo en alguno de los dos extremos del espectro: el nacionalismo

⁵ Thomas MCCARTHY, “On reconciling cosmopolitan unity and national diversity”, en Dilip PARAMESHWAR GAONKAR (dir.), *Alter/native modernities*. Durham, NC: Duke UP, 1999, p. 186. Véanse también Sergio RABADE ROMEO, *Teoría y crítica de la razón, Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta, 2009; John RAWLS, *The law of peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 [*El Derecho de los pueblos*, traducción de Helena VALENCIA. Barcelona: Paidós, 1999]; Jürgen HABERMAS, *Die einbeziehung des anderen. Studien zur politischen theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [*La inclusión del otro*, traducción de Gerard VILAR. Barcelona: Paidós, 1999].

⁶ Walter MIGNOLO, “The many faces of the cosmo-polis: Border-thinking and critical cosmopolitanism”, en Carol A. BRECKENRIDGE, Homi K. BHABHA, Sheldon POLLOCK y Dipesh CHAKRABARTY (dirs.), *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Duke UP, 2002, p. 173.

parroquial o los derechos humanos globales. Más bien resulta apropiado situarlo entre ambos polos, lo que hace de él una fuente flexible.

Ortega creía que Kant había simplificado muchos aspectos críticos de la experiencia encarnada sobre todo en su idealismo. Para Ortega, “el hombre occidental” fue concebido como implícitamente blanco y germánico a lo largo de la modernidad, lo cual impedía que tuviese características propias del europeo del sur. El cosmopolitismo de Kant, entonces, le otorga a Ortega una estructura y al mismo tiempo un objeto susceptible de crítica para su pensamiento posterior a la Primera Guerra Mundial. El universalismo inherente en el pensamiento de Kant siguió siendo importante para Ortega, quien estudió con los neo-kantianos en Alemania pero que, como él escribe, “se había evadido de la prisión kantiana” después de muchos años de reflexión filosófica y a partir de la introducción de algunas modificaciones claves vinculadas con los límites del racionalismo de Kant⁷. De manera similar, en Ortega, el valor de la soberanía nacional en una unión europea –los “Estados Unidos de Europa” como más tarde los denominará– constituye un elemento central en su emplazamiento de una España renovada en una Europa renovada después de la Primera Guerra Mundial.

El otro pensador fundamental para explicar las intervenciones de Ortega en lo que a la teoría cosmopolita de post-guerra se refiere es Oswald Spengler. Su influencia en Ortega ha sido suficientemente documentada pero muchas veces –especialmente en los Estados Unidos– Ortega es citado simplemente de acuerdo con los postulados de Spengler. Si el cosmopolitismo de Kant era muy limitado, muy rígido en su concepción de los caracteres nacionales, Spengler, por el contrario, desechaba el concepto fácilmente según Ortega. Mediante la lectura de la historia de Occidente a través de un ciclo vital biológico anclado macrológicamente en las estaciones, Spengler creó la figura de un Fausto moribundo como emblema de Occidente, la cual convenció a muchos escritores y pensadores de que, como explica Tim Armstrong, “la degeneración moral, cultural, aun biológica es consustancial a la modernidad”⁸. Spengler completó su versión del inminente colapso de Europa basada en los conflictos letales entre sus “Cesares imperialistas” antes de que la Primera Guerra Mundial comenzara, pero debió corregir su trabajo durante el conflicto bélico porque, como

⁷ “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, IV, 255. Véanse Fernando H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*. Madrid: Dykinson, 2002; y “La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset”, en VV. AA., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*. Sevilla: Lagares, 2003, pp. 229-251.

⁸ Tim ARMSTRONG, *Modernism: A cultural history*. Cambridge: Polity Press, 2005, p. 1.

⁹ Oswald SPENGLER, *The decline of the West*. Nueva York: Knopf, 1939, vol. 1, p. XV.

escribió, “la Guerra en sí misma fue un elemento clave desde el que la nueva imagen del mundo podría ser construida”⁹.

Además de declarar que “Europa” era un término sin ningún tipo de significación –solo “Oriente” y “Occidente” tuvieron historia real–, Spengler detestaba a los pensadores “sin raíces”, intelectuales cosmopolitas a los que llamaba

hombres fuera de la historia, literatos [...], hombres ausentes del pulso de sangre y presencia, de lo consciente, [...] hombres que no podían encontrar algún sentido razonable para la idea de la nación. El cosmopolitismo no es nada más que una asociación cósmica de la inteligencia. [...] *El cosmopolitismo es literatura* y se queda en la literatura: fuerte en razones, pero tan débil en defenderlas con la sangre¹⁰.

Para Spengler, los intelectuales no tenían ningún tipo de vínculo con la historia “orgánica”, sino que más bien iban a lo suyo, flotando, separados de las civilizaciones y sus destinos. El pináculo de dicha existencia, creía, era la del judío del siglo XX, urbano, metropolitano, *nómada* y cosmopolita. En una línea de pensamiento que sería retomada por los nazis, concebía estas vidas como inorgánicas, impuras y asociadas con la relatividad y la celebración de la decadencia en lugar del enraizamiento y la vida orgánica. Sus vidas eran las del *world-city* (ciudad del mundo), el estadio final de la vida histórica. “La ciudad del mundo significa el cosmopolitismo en lugar del hogar”, escribió, porque a “la ciudad del mundo pertenece una muchedumbre, no un pueblo [*Volk*]”¹¹. El pensamiento de Spengler contrastaba con el de Kant pero ambos cometieron un error análogo y crucial: ambos universalizaron ciertas experiencias alemanas. Esto no solo niega diferencias nacionales, sino también el reconocimiento de que cada nación es en sí misma una formación pluriforme, multiétnica, multicultural y plurinacional, como muchos críticos postcoloniales han señalado.

Ortega fue seducido por algunas páginas de la amplia crítica de Spengler –la caída era demasiado aparente para él incluso en el caso de España. Justo antes de fundar la *Revista de Occidente*, Ortega ayudó a Manuel García Morente a traducir la obra de Spengler al español como *La decadencia de Occidente* (1923) y escribió un prefacio a dicha traducción¹². Pero él pensaba que Spengler se había equivocado en su lectura de la labor intelectual y tampoco creía en la profecía de una inminente muerte de Occidente. Ortega celebró, de hecho, las

¹⁰ *Ibid.*, vol. 2., pp. 184-185; originalmente en cursiva.

¹¹ *Ibid.*, vol. 1., p. 25.

¹² Véase Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducción de Manuel GARCÍA MORENTE. Madrid: Espasa-Calpe, 1923, vol. I.

diversas ciudades que convivían en Madrid y trabajó durante décadas para europeizarlas. El momento de posguerra dio lugar a las reflexiones que la lectura de Kant y Spengler habían ayudado a producir en él. Así, Ortega escribió en los “Propósitos” del número inaugural de *Revista de Occidente*:

Antes de la guerra existía, en cambio, un internacionalismo verbal y de gesto, un cosmopolitismo abstracto, engañoso, que nacía previa anulación de las peculiaridades nacionales. Era el cosmopolitismo obrerista, bancario, de Hotel Ritz y *sleeping-car*. Tras él pervivían los pueblos en rigurosa incomunicación. El cosmopolitismo de hoy es mejor, y en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación¹³.

Ortega recupera el significado del internacionalismo que la Sociedad de Naciones, surgida en un torbellino de pacifismo idealista, no había logrado materializar (ver más adelante), y le infunde su nueva concepción de un cosmopolitismo basado en la ética. Lo que esto implica es que su revista va a proponer tanto un asentamiento en una nueva visión de la identidad nacional como también una apreciación, a partir del intercambio mutuo, de lo internacional a través de diversas contribuciones que permitieran fomentar un diálogo intelectual con pensadores internacionales. Esta apertura a lo extranjero sin necesidad de sacrificar lo nacional y doméstico conformaría el principio central de su revista. Así agrega Ortega en su argumentación que

casi todas las revistas de Europa y América se van llenando de firmas extranjeras. Así, nosotros atenderemos a las cosas de España, pero, a la vez, traeremos a estas páginas la colaboración de todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea¹⁴.

Aquello que es español y aquello que es extranjero debe, según Ortega, coincidir en las páginas de su revista. La reinención de Occidente y la recuperación del “alma contemporánea” requieren de un esfuerzo conjunto del que *Revista de Occidente*, al no ser una revista completamente *hispanizante* ni completamente *europeizante*, será una pieza fundamental.

¹³ “Propósitos”, III, 530.

¹⁴ *Idem*.

El intelectualismo a través de las fronteras

Ortega desarrolló este tema un año después en su ensayo “Parerga. Cosmopolitismo” (1924), que fue publicado en varios idiomas y países. El término “parerga” es griego y hace alusión a algunas de las tareas menores (no los Doce Trabajos) que Hércules debió completar a lo ancho y largo de un extenso territorio. Para Ortega, representa la tarea no tan pública que deben desarrollar los intelectuales de avanzada en la sociedad europea. En este artículo, desarrolla el tema de la Sociedad de Naciones de un modo más directo. La Sociedad, argumenta, había propuesto, con gran ambición, un tipo de internacionalismo que buscaba reemplazar esta tarea tan necesaria, y su fracaso era ya evidente. La Sociedad había sido creada para asegurar, en los términos de Kant, “la paz perpetua”¹⁵. Kant depositó su fe en el republicanismo ilustrado al creer que la cooperación entre repúblicas podría, eventualmente, derivar en esa condición cosmopolita que hoy es conocida como los derechos humanos universales. En este caso, la cooperativa de repúblicas podía, entonces, eliminar cualquier intento de negar, por parte de los Estados independientes, los derechos básicos de sus ciudadanos.

Del mismo estilo eran los optimistas, si no utópicos, documentos del tipo de los del *Kellogg-Briand Pact* de 1928, que definía la guerra como ilegal como herramienta de política exterior. Este sueño moriría con las transgresiones de Hitler y Mussolini, por nombrar solo algunas, a mediados de los años treinta. Ya en 1924, sin embargo, Ortega ve a la Sociedad, fundada en 1919, como “una fantasmagoría nacida de un estado fantasma”. Los Estados europeos, escribe, son ahora mucho más nacionalistas y beligerantes que hace cinco años. No existía un mejor ejemplo que el de España, donde el nacionalismo del régimen de Primo de Rivera se estaba intensificando. Ortega contrasta su cosmopolitismo con la versión promulgada por la Sociedad:

En el paisaje de la postguerra se acusan entre otros, con creciente claridad, dos fenómenos que al ser enfrentados facilitan su recíproca definición. Uno de ellos es el *internacionalismo* representado por la *Sociedad de las Naciones*; otro es el *cosmopolitismo* de ciertas minorías intelectuales¹⁶.

El primero, indica, ha devenido un foro para la beligerancia nacionalista y para antiguas disputas territoriales, no para la cooperación; acarrea lo peor de la herencia política siglo XIX y de su dominación de la cultura.

¹⁵ Véase Graciano GONZÁLEZ R. ARNAIZ (dir.) et al., *Ética de la paz: valor, ideal y derecho humano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

¹⁶ V, 199; originalmente en cursiva.

La poca habilidad de la Sociedad, como una organización política de Estados, para contrarrestar el nacionalismo de un modo efectivo era algo que Ortega veía como un síntoma presente en muchas sociedades de Europa. Aquí, los ideales del internacionalismo y el cosmopolitismo se unían para Ortega y para muchos otros pensadores, al tiempo que él buscaba una base ética y pacifista para un nuevo orden político europeo –un orden con el espacio adecuado para un intelectualismo libre que permanecía al servicio de la población nacional. El apego de Kant a la justicia internacional como un fin en sí misma también informa el deseo de Ortega de dirigir su cosmopolitismo contra el desviado internacionalismo de la Sociedad de Naciones. El pensador español argumentaba que “*la nacionalización del tipo de hombre intelectual*” a lo largo y ancho de Europa era innegable y especialmente clara en Francia, Alemania e Italia, e incluso, aunque de un modo diferente, en la Unión Soviética (V, 200; originalmente en cursiva). Este fenómeno ha separado a los intelectuales y a los escritores de su verdadera “misión” de guiar y servir al público en lugar de servir a líderes políticos y a sus ideologías (V, 210). De hecho, desde la segunda mitad del siglo XIX, “un pensador de un país no se inclinaba a tomar en cuenta más que a los pensadores de los países que tuviesen el mismo o mayor número de soldados y de bancos que el suyo”. Si la conexión entre guerra y dinero mantenía juntos a los intelectuales más allá de las fronteras, entonces se producía claramente lo que Ortega describe: “*se hallaba la vida intelectual europea más disociada que lo había estado nunca desde sus comienzos*” (V, 200; originalmente en cursiva). No obstante, argumenta Ortega, la minoría selecta de cada país en realidad se siente más cercana a otros miembros de su clase intelectual de países extranjeros que a sus propios coterráneos, a pesar de haber estado más separados de aquellos en los últimos cincuenta años que en cualquier otro punto del pasado. Eran generosos; buscaban terminar con el deterioro y el declive que España estaba padeciendo en la esfera europea. Estas figuras de élite –los nuevos cosmopolitas– estaban aumentando en fuerza y en número, “los mejores de la generación vigente, los que forman hoy las avanzadas creadoras [...], la minoría más selecta”. El potencial ya había sido ampliamente desperdigado, declara, pues “[e]l *cosmopolitismo intelectual* se afirma sobre la tierra, en significativo contraste con el fracaso del *internacionalismo político*” (V, 201). A partir de un desarrollo de “más estrecha convivencia” entre la inteligencia internacional –“por una extraña telepatía, que procede de la armonía preestablecida entre sus almas”–, Ortega pensaba que Europa podía llegar a encontrar una vía que la alejara de sus luchas internas (V, 199-200).

Ortega ensanchó su argumento dos años después en “Reforma de la inteligencia (I)”. En este artículo escribió su apuesta por una clase educada que cultivase sus ideas independientemente de la Iglesia, de los partidos políticos o de

negocios capitalistas; estaba basado en una reflexión y un comentario no partidistas. Julien Benda es, quizá, más famoso en la historia intelectual europea por defender dichas ideas en su *La trahison des clercs* (1927), pero Ortega ya había mostrado su propuesta para que los intelectuales retornasen a la esfera del pensamiento político desinteresado. El intelectual debe ser “deportivo” y no “útil”, sostiene Ortega. Él debe estar alejado de los instrumentos del Estado y dedicado, únicamente, a sus búsquedas e intereses filosóficos (los cuales son, por su propia naturaleza, explica, no estatales). Él no debe caer en un pensamiento excesivamente recóndito ni construir “los edificios más abstractos y superfluos” (V, 206). En cambio, el “cambio radical” que se requiere del intelectual es que *no* debe “aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres” (V, 204). Él no debe ser como el político, el guerrero o el cura, sino más bien un líder diferente, modesto, que trabaje fuera del foco público y que conozca sus limitaciones (*Idem*). “La inteligencia no ha creado los pueblos, no ha fabricado las naciones”, escribe Ortega; “[e]s curioso —añade— advertir cómo en las etapas en que las nacionalidades son forjadas, el intelectual representa un papel muy secundario” (V, 208). La nueva era del intelectual que proyecta, va a incluir, entonces, a un rango de pensadores modernos que sean como sus antecesores: Galileo, Newton, Descartes y Leibniz. Este tipo de modelo, asimismo, pudo haber tenido un antecedente en Inglaterra. Dicho país, a pesar de su historia de agresión imperialista, evitó convertir a sus intelectuales en portavoces para sus causas imperialistas (V, 210). La inteligencia mantuvo distancia crítica y no permitió que los deseos de las masas dictaran la dirección que debía seguir. Esta crítica encontró partidarios en Inglaterra, más precisamente en la figura de T. S. Eliot que había realizado comentarios similares sobre Europa durante y después de la Primera Guerra Mundial. Por consiguiente, Eliot y Ortega devinieron aliados naturales que unieron sus revistas —*The Criterion* y la *Revista de Occidente*— tanto en lo que a circulación como a ideales se refiere así como también a los escritores que contribuían regularmente en ambas, como es el caso de Antonio Marichalar. (No obstante, el cosmopolitismo de Eliot está influido por su afiliación con el nacionalismo francés de extrema derecha de Charles Maurras y otros.)

Como ha mostrado Lasaga, Ortega vincula la cruda forma del nacionalismo en la Europa de su tiempo con la irrupción del hombre-masa. En *La rebelión*, separó las formas culturales y políticas del nacionalismo y concibió la nación como una entidad dinámica cuya identidad está en constante desarrollo. Una nación, Ortega cree, es un proyecto futuro compartido por un grupo de personas dispares que viven en un lugar que preexiste al proyecto; no puede ser creado desde arriba por el Estado. Los Estados, en especial en el siglo XIX, transformaron las simpatías culturales entre comunidades plurales en naciona-

lismos excluyentes y xenófobos que, al imponerse, dividieron las características naturales que la gente de Europa tenía en común. El remedio, que Ortega alabó cuando Europa redefinió sus límites y sus alianzas después de la Primera Guerra Mundial, sería la *convivencia* supranacional: el nacionalismo es una restricción artificial a dicha libertad¹⁷. “Europa” no es un único pueblo o Estado, sino más bien, como Sevilla argumenta, una creencia ontológica. Pero el colapso de la precaria estabilidad posterior a la Primera Guerra Mundial que derivó en una nueva guerra, pospuso los trabajos en colaboración de Ortega y rápidamente introdujo nuevos órdenes globales que afectarían al rol social del intelectual.

El resurgimiento americano del cosmopolitismo

Las revoluciones en y torno a los campus de las universidades estadounidenses en los años 60 fueron guiadas por una estridente crítica del alineamiento del poder militar, el industrial-corporativo y el gubernamental en universidades prominentes, que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial. Esto acarreó una serie de interrogantes que aún predominan entre los académicos contemporáneos: ¿dónde debería situarse el crítico que desea trabajar con las literaturas de los países del primer mundo –Europa y Estados Unidos, por ejemplo– de un modo ético, especialmente cuando su trabajo lo realiza en instituciones académicas de élite que todavía dependen, para sustentarse, de programas gubernamentales y de inmensos subsidios corporativos, tanto manifiestos como velados? ¿Cómo deben los críticos pensar acerca de sus objetos de estudio más allá de los modelos de afiliación nacional y del acto de privilegiar a ciertas figuras históricas que, por ejemplo, fueron capaces de superar los límites del lenguaje en virtud de la riqueza? ¿Y cómo puede lograrse esto de modo que no se ignore la propia posición del crítico ni se haga de uno un brazo cultural del Estado?

Estas preguntas fueron introducidas por programas de “Area Studies” (estudios de área). El modelo de estudio de área había sido apoyado (muchas veces sin un reconocimiento explícito) por el gobierno de los Estados Unidos desde que al fin de la Segunda Guerra Mundial había influido en muchas aproximaciones a la literatura al enfocarlas sobre objetos de estudio nacionales. Al tiempo que los estudios de área traspasaban los límites, mantuvieron en el fondo una visión de excepcionalismo soberano que ha complicado a muchos

¹⁷ José LASAGA MEDINA, “Europa versus nacionalismo (examen sobre algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), pp. 134-138. Véase también José M. SEVILLA, “Ortega y la idea de Europa”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 79-111.

académicos debido a las implicaciones globales que la misma afirmación de una “norteamericanidad” distintiva parece acarrear. Además, en los primeros años de la Guerra Fría, las universidades de los Estados Unidos, mantenidas por benefactores como la Fundación Ford o por ramas del gobierno como la CIA y el National Defense Education Act, empezaron a centrarse en naciones no europeas y no occidentales como una estrategia de defensa nacional. La percatación de que muchos de estos programas eran apoyados por dichas entidades hizo que algunos de los involucrados –especialmente los académicos de izquierda– sospecharan que su labor intelectual estaba sirviendo, de todas maneras, a los intereses de un Estado corporativo militarizado¹⁸. Por consiguiente, comenzaron a impulsar la participación política y el activismo, tanto dentro como fuera de las paredes de la universidad.

El paso de los estudios de área a los estudios poscoloniales y culturales ha ofrecido, en consecuencia, nuevas vías fuera de esta alianza indeseada y ha significado nuevos desafíos para el académico cosmopolita. El campo de los estudios poscoloniales, cuyas premisas están basadas en el escepticismo frente a las categorías nacionales del primer mundo entendidas como nacionalismos, hace ya un tiempo que ha intentado salir de esta red de alianzas mediante el estudio de las literaturas del tercer mundo, del Sur Global, de espacios extraterritoriales o no soberanos (tales como destacamentos militares o el Sahara occidental), literaturas multilingües fuera de las fronteras. Mientras que críticos con sensibilidades internacionalistas –como Lionel Trilling, Edmund Wilson, F. O. Matthiessen– fueron figuras centrales en la crítica estadounidense por décadas, el tema del cosmopolitismo fue rara vez discutido, incluso cuando el modelo de estudios de área comenzó a desaparecer. La versión kantiana del humanismo ha sido uno de los pilares del pensamiento y atravesó fronteras éticas, filosóficas y políticas y, en el caso de muchos sitios no pertenecientes al primer mundo, el hecho de conservar la soberanía nacional y la identidad en lugar de disolverlas ha sido incuestionable. Por consiguiente, el giro hacia los estudios transnacionales ha coincidido con mucha de esta investigación desarrollada durante las dos décadas anteriores. Muchos intelectuales han expresado su deseo de que estas líneas de trabajo puedan reconciliar lo nacional y lo planetario dentro de los esquemas de lo global y lo local, en un sentido finalmente académico.

Quizá la reinención más influyente y radical del término “cosmopolitismo” de los últimos años sea la que aparece en el ensayo de 1992 de James Clifford: “Traveling cultures” (“Culturas itinerantes”). Mediante el estudio del fenómeno desde sus orígenes en las vidas cotidianas, Clifford argumenta que el cosmo-

¹⁸ Para una vista panorámica de estos sujetos, véase Jennifer WASHBURN, *University, Inc.: The corporate corruption of Higher Education*. Nueva York: Basic Books, 2006.

politismo no fue simplemente el signo de privilegio y movilidad a través de las fronteras de la clase adinerada (como había dicho Ortega) sino, más bien, una condición de facto para cientos de esclavos, sirvientes y otras personas subyugadas. Las mismas habían sido obligadas, por lo general violentamente, a migrar, a aprender nuevos idiomas y a inventar, desde un punto de vista cultural, nuevas formas de relacionarse las unas con las otras, en un marco de hogares destruidos y océanos anchos. Eso que comúnmente denominamos “cultura”, es, entonces, una compleja historia de experiencias cosmopolitas. Pero, sin embargo, los académicos –especialmente los antropólogos, de quienes Clifford es historiador– le otorgaron poca o nula importancia a dichas experiencias y se concentraron en el mundo socialmente adinerado. Esta reorientación poscolonial de los estudios académicos, que derivó de los estudios de Edward Said, fue el medio mediante el cual Clifford introdujo el término “cosmopolitismo discrepante” –un cosmopolitismo que no deriva ni del poder, ni de la fuerza ni de la elección¹⁹. Los alcances del pensamiento de Clifford en los estudios poscoloniales fueron rápidamente percibidos, y de muchos modos, y constituyeron la base del pensamiento de muchos otros críticos. En sintonía con la crítica de Clifford, Mignolo, por ejemplo, desarrolló el concepto “cosmopolitismo crítico” para describir las formas de cosmopolitismo que critican los abusos previos del término y para intentar, mediante cierto escepticismo saludable, despojarlo de la apropiación padecida a manos de grupos excluyentes.

En muchas de las líneas de trabajo que siguieron, una amenaza general es la versión de un humanismo liberal que busca desligarse de lo que ha sido un Estado estadounidense militarmente intervencionista, cuya retórica nacionalista sólo se ha expandido desde la caída del muro de Berlín y, con mayor ímpetu, después del 11 de septiembre. Los críticos, principalmente los de izquierda, han usado la teoría sobre el cosmopolitismo para imaginar nuevas relaciones con el mundo más allá de las fronteras de los Estados Unidos, relaciones que no sean agresivas, ni confronten, ni intimidan, ni asimilen haciendo uso de la violencia. Por ejemplo, Bruce Robbins y Pheng Cheah, dos influyentes críticos y pensadores, publicaron una colección de ensayos, *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation* (1998), la cual inaugura nuevas líneas de pensamiento respecto a la lógica del pensamiento supra o extra-nacional en las humanidades. Robbins ensanchó esta línea de pensamiento en su libro *Feeling global: Internationalism in distress* (1999), en el cual intenta redefinir el cosmopolitismo como un modo de apoyar los derechos humanos globales fuera de la órbita de

¹⁹ James CLIFFORD, “Traveling cultures”, en Lawrence GROSSBERG (dir.), *Cultural studies*. Nueva York: Routledge, 1992, pp. 100-119.

un discurso universalista –algo de lo que muchos intelectuales parecen no poder desprenderse. Argumenta Robbins que “la necesidad para una movilidad transnacional de puntos de vista y de acción, por un lado, y la dependencia de esta movilidad en desigualdades de poder, por otro lado”, lleva a los intelectuales estadounidenses a transformar dicha “movilidad” en vínculos de compasión mutua y de acción humanitaria²⁰. Otros, sin embargo, han sido más escépticos y han visto estas nuevas formas de articular el cosmopolitismo como una nueva manera de describir la hegemonía global de Estados Unidos, un imperialismo ya existente pero con un nuevo rostro. Timothy Brennan ha argumentado que el cosmopolitismo ha sido simplemente una manera de volver “híbrida” –más diversa desde un punto de vista ético y racial– lo que todavía es una forma dominante y estadounidense de globalización, cuyas estructuras básicas de poder dicho cosmopolitismo no ha logrado transformar²¹. Existe la posibilidad de que la *world citizenship* (ciudadanía mundial) sea no solo un oxímoron sino también “*carte blanche* para los poderosos a la hora de redefinir sus aventuras militaristas como intervenciones humanitarias” y su omnipotencia como un interés por la diversidad²². El historiador Benedict Anderson señaló, también, que mucho de lo que hoy en día ha sido definido como “cosmopolitismo” es simplemente un “nacionalismo a la distancia o diaspórico” en un mundo de migrantes²³.

Estos debates han generado un gran número de respuestas, desde el volumen editado por Daniel Archibugi, *Debating cosmopolitics* (2003), hasta aquel editado por Sheldon Pollock, Carol Breckenridge y otros, *Cosmopolitanism* (2002). Más próximos al pensamiento de Ortega, sin embargo, se encuentran los filósofos Martha Nussbaum y Kwame Anthony Appiah.

En 1994, Nussbaum participó en un debate de amplio alcance en la *Boston Review* que llevó a la publicación de la colección *For love of country?* (1996), con contribuciones de Immanuel Wallerstein, Charles Taylor, Judith Butler, Amartya Sen, Hilary Putnam, y otros intelectuales²⁴. Estos autores intentaron

²⁰ Bruce ROBBINS, *Feeling global: Internationalism in distress*. Nueva York: NYU Press, 1999, p. 4.

²¹ Timothy BRENNAN, *At home in the world: Cosmopolitanism now*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1997.

²² Bruce ROBBINS, “Cosmopolitanism: New and newer”, *Boundary*, 2, 34:3 (2007), p. 49. Véase Bruce ROBBINS, *Perpetual war: Cosmopolitanism from the viewpoint of violence*. Durham, NC: Duke UP, 2012.

²³ Benedict ANDERSON, *The spectre of comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the world*. Londres: Verso, 1998.

²⁴ Martha C. NUSSBAUM, *For love of country?* Boston: Beacon Press, 1996 [*Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, traducción de Carme CASTELLS. Barcelona: Paidós, 1999].

repensar el cosmopolitismo en relación con el patriotismo (como distinto al nacionalismo) y se preguntaron si, y cómo, ambos podían reconciliarse –una discusión que aún perdura en los Estados Unidos. Appiah, especialmente, se ha enfocado hacia los aspectos éticos del cosmopolitismo como un modo de pensar acerca de las interacciones con “desconocidos” globales –aquellos cuyas nacionalidades, lenguajes, culturas y creencias permanecen extraños e impenetrables para nosotros pero con quienes sabemos que compartimos cierta idea de pertenencia a algún tipo de comunidad no específica. Sus ideales giran en torno a la coexistencia y la colaboración entre pensadores de diversas naciones, y extienden sus implicaciones hasta lugares más alejados en un grado mayor al que Ortega había alcanzado en su época, al tiempo que conserva un lugar para la nación –especialmente naciones no globalmente dominantes, como la España de Ortega o la Ghana del padre de Appiah– como un sitio distinguible dentro de este marco de referencia²⁵. Las reflexiones de Ortega sobre el relativismo y las de Appiah sobre el comparativismo (tanto en los estudios literarios como en los filosóficos) confirman el vínculo entre ambos.

Ortega y la situación del intelectual

Las implicaciones filosóficas y políticas del cosmopolitismo de Ortega, como he tratado de sugerir hasta ahora, están entre el europeísmo de Kant y el poscolonialismo global que se puede apreciar en varios sectores de la izquierda académica estadounidense. Lo que esta última puede aprender de lo postulado por Ortega es, entonces, un modo de preservar los roles de la identidad nacional y las estructuras del Estado-Nación en orden global injusto. El argumento de Ortega es que las alianzas supranacionales son naturales, ya existentes entre la inteligencia de cada nación, y que estas figuras están naturalmente predisuestas –debido a su oposición a los modelos de conocimiento provincial propuestos por el nacionalismo– a la cooperación más allá de las fronteras. Limitarse a una identidad nacional solamente –inglés, alemán, español– equivale a asfixiarse, escribe Ortega en *La rebelión de las masas*. Su sentido renaniano de identidad nacional puede vincularse aquí con el desprecio por los partidos políticos que los intelectuales invocan hoy en día. La nación no puede ser definida ni por el Estado ni por las masas, sino por la colaboración entre ambos que representa el intelectual. Este modelo contrasta con otras visiones muy

²⁵ Véanse Kwame Anthony APPIAH, *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. Nueva York: Norton, 2006; Daniele ARCHIBUGI (dir.), *Debating cosmopolitanism*. Londres: Verso, 2003; y Martha C. NUSSBAUM, “Patriotism and cosmopolitanism”, *Boston Review*, [Online], 19:5 (1994). Dirección URL: <http://bostonreview.net/BR19.5/BR19.5.html>. [Consulta: 5, mayo, 2011].

conocidas como el intelectual orgánico de Gramsci o la vanguardia de la inteligencia leninista en tanto que confía en el poder de los intelectuales en un modo en que los intelectuales de izquierda contemporáneos de Ortega por lo general no lo hicieron. El miembro de una élite, en el caso de Ortega, no es votada o elegida, ni se erige a partir del sentimiento de las masas, sino que más bien reconoce su “llamada” en sí mismo, y al mismo tiempo guía y sirve al *pueblo* más allá de si sus opiniones gozan o no de popularidad.

El problema que Ortega observó en su momento ha sido tratado o exacerbado de manera diferente en nuestros días. La Sociedad de Naciones intentó sumar intelectuales a su causa mediante la creación en 1922 de la Comisión Internacional para la Cooperación Intelectual. Salvador de Madariaga fue una voz prominente en España; Henri Bergson, Albert Einstein y Thomas Mann también participaron. Pero el grupo no tuvo mucho éxito. El organismo que siguió a la Sociedad de Naciones, Naciones Unidas, ha relanzado proyectos a través de la UNESCO, aunque casi siempre dirigidos hacia causas humanitarias más específicas. El intelectualismo *per se* no es visto como un problema internacional como sí lo era casi un siglo atrás, y pocos intelectuales en sociedades liberales critican a Naciones Unidas como institución del mismo modo en que sus homónimos de la década del 20 del siglo anterior criticaron a la Sociedad de Naciones. El potencial que Ortega vio en las revistas como un medio para el cosmopolitismo se ha canalizado en nuevas formas: internet, principalmente por los vínculos que le permite establecer a las diferentes ONG's (Organizaciones No Gubernamentales) con distintos tipos de lectores incluso aquellos alejados del tipo de trabajo realizado por estas organizaciones. Los focos de interés de Ortega eran España y Europa, por supuesto, no lo que hoy se conoce como “países en desarrollo”, y los problemas de alfabetización, tecnología y distribución que mantienen la labor de las revistas sujeta al mundo industrial continúan caracterizando las relaciones disparejas entre las retóricas culturales del primer y el tercer mundo. El Estado-Nación es al mismo tiempo soberano y necesario para Ortega puesto que él no es un revolucionario en este aspecto, y la identidad nacional puede ayudar aun fuera de las esferas occidentales que imaginó.

Esta lectura del internacionalismo y el cosmopolitismo de Ortega —una lectura que, soy consciente, es poco convencional en más de una ocasión— lo sitúa mejor, creo, en *el zeitgeist* del momento en que articuló sus ideas posteriores a la Primera Guerra Mundial. Ortega pertenece a un momento de transición entre la Ilustración cosmopolita y las críticas del siglo XX iniciadas por las vanguardias francesas e inglesas. Comparte con muchos de sus contemporáneos del mundo de las letras, como Henry James, T. S. Eliot, Joseph Conrad, James Joyce, Marcel Proust, Virginia Woolf, Gertrude Stein, y otros, un

deseo por permanecer en casa a lo largo y ancho, en rededor de un mundo de geografías mentales y reales. Los académicos han visto en estas figuras una defensa de las sensibilidades cosmopolitas como opuestas al auge del fascismo y de las alianzas comunistas y también una forma de participación que es apolítica en sus raíces pero que permite, dentro de sus límites, una afiliación política, por lo general, al liberalismo democrático²⁶. La perspectiva de Ortega no es tanto la de una filiación partidaria, aunque el liberalismo resulta vital para él, como la de una apuesta por una solidaridad internacional que se oponga a los múltiples instrumentos del nacionalismo moderno. Ortega reconcilia la identidad nacional, la obligación para con el *pueblo*, un intelectualismo no partidario y los alcances éticos del cosmopolitismo en el terreno internacional de una manera que los críticos estadounidenses todavía no han logrado articular completamente. El desafío del intelectual en el siglo XXI, según algunos, es simplemente seguir siendo relevante entre un clamor de voces que proliferan. Para Ortega, la tarea del intelectual está atada específicamente al acto de entender al *pueblo* que representa –no al Estado que trata de definir a una nación– en su integración multiforme en un ámbito internacional. ●

Traducción de Sebastián Urli

Fecha de recepción: 09/11/2012

Fecha de aceptación: 08/02/2015

²⁶ Véanse Jessica BERMAN, *Modernist fiction, cosmopolitanism and the politics of community*. Cambridge: Cambridge UP, 2001; y Rebecca L. WALKOWITZ, *Cosmopolitan style: Thinking and feeling beyond the nation*. Nueva York: Columbia UP, 2006.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. (1998): *The spectre of comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the world*. Londres: Verso.
- APPIAH, K. A. (2006): *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. Nueva York: Norton.
- ARCHIBUGI, D. (dir.) (2003): *Debating cosmopolitics*. Londres: Verso.
- ARMSTRONG, T. (2005): *Modernism: A cultural history*. Cambridge: Polity Press.
- BERMAN, J. (2001): *Modernist fiction, cosmopolitanism and the politics of community*. Cambridge: Cambridge UP.
- BRENNAN, T. (1997): *At home in the world: Cosmopolitanism now*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- CLIFFORD, J. (1992): "Traveling cultures", en L. GROSSBERG (dir.), *Cultural studies*. Nueva York: Routledge, pp. 100-119.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (dir.) et al. (2007): *Ética de la paz: valor, ideal y derecho humano*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HABERMAS, J. (1994): *Die einbeziehung des anderen. Studien zur politischen theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999): *La inclusión del otro*, traducción de G. VILAR. Barcelona: Paidós.
- KANT, I. (1986): "Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view," en E. BEHLER (dir.), *Philosophical Writings*, traducción de L. WHITE BECK. Nueva York: Continuum.
- (2008): Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, *traducción y estudio preliminar de E. GARCÍA BELSUNCE*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- LYON, J. (2007): reseña de R. L. WALKOWITZ, "Cosmopolitan style: Modernism beyond the nation", *Politics and Culture*, [Online], 2. Dirección URL: <http://www.politicsandculture.org/2009/10/02/janet-lyon-review-of-rebecca-l-walkowitz-cosmopolitan-style-modernism-beyond-the-nation/>. [Consulta: 08, septiembre, 2011].
- LASAGA MEDINA, J. (1997): *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2002): "Europa versus nacionalismo (examen sobre algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 5, pp. 111-139.
- LLANO ALONSO, F. H. (2002): *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*. Madrid: Dykinson.
- (2003): "La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset", en VV. AA., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*. Sevilla: Lagares, pp. 229-251.
- MCCARTHY, T. (1999): "On reconciling cosmopolitan unity and national diversity", en D. PARAMESHWAR GAONKAR (dir.), *Alter/native modernities*. Durham, NC: Duke UP.
- MIGNOLO, W. (2002): "The many faces of the cosmopolis: Border-thinking and critical cosmopolitanism", en C. A. BRECKENRIDGE, H. K. BHABHA, S. POLLOCK y D. CHAKRABARTY (dirs.), *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Duke UP.
- NUSSBAUM, M. C. (1994): "Patriotism and cosmopolitanism", *Boston Review*, [Online], 19:5. Dirección URL: <http://bostonreview.net/BR19.5/BR19.5.html>. [Consulta: 5, mayo, 2011].
- (1996): *For love of country?* Boston: Beacon Press.
- (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, traducción de C. CASTELLS. Barcelona: Paidós.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RÁBADE ROMEO, S. (2009): *Teoría y crítica de la razón, Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta.
- RALEY, H. C. (1971): *José Ortega y Gasset: Philosopher of European unity*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- (1977): *Ortega y Gasset: filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente.
- RAWLS, J. (1999): *The law of peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999): *El Derecho de los pueblos*, traducción de H. VALENCIA. Barcelona: Paidós.
- ROBBINS, B. (1999): *Feeling global: Internationalism in distress*. Nueva York: NYU Press.

- (2007): "Cosmopolitanism: New and newer", *Boundary*, 2, 34:3, pp. 47-60.
- (2012): *Perpetual war: Cosmopolitanism from the viewpoint of violence*. Durham, NC: Duke UP.
- SEVILLA, J. M. (2001): "Ortega y la idea de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, 3, pp. 79-111.
- SPENGLER, O. (1923): *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducción de M. GARCÍA MORENTE. Madrid: Espasa-Calpe, vol. I.
- (1939): *The decline of the West*. Nueva York: Knopf.
- WALKOWITZ, R. L. (2006): *Cosmopolitan style: Thinking and feeling beyond the nation*. Nueva York: Columbia UP.
- WASHBURN, J. (2006): *University, Inc.: The corporate corruption of Higher Education*. Nueva York: Basic Books.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.