

Españolizar/Europeizar
Un panorama sobre la relación entre España y Europa
desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset

Nazzareno Fioraso¹
(nazzareno.fioraso@univr.it)

Recibido: 04/09/2018

Aceptado: 25/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2527944

Resumen:

El tema de la relación de España con Europa siempre ha sido un problema, debatido en la Ilustración (“Polémica sobre la Ciencia Española”), en el siglo XIX (“Segunda Polémica sobre la Ciencia Española”) y en el siglo XX, con la polémica entre Unamuno y Ortega.

I. Introducción. - II. La Polémica sobre la Ciencia Española. - III. La Segunda Polémica sobre la Ciencia Española. - IV. La Polémica entre Unamuno y Ortega. - V. Conclusión.

Palabras clave: Historia de la filosofía española - Ilustración española - Filosofía española del siglo XIX - Miguel de Unamuno - José Ortega y Gasset.

¹ Nazzareno Fioraso, profesor de filosofía en la escuela secundaria y colaborador de la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Verona. Doctor en Filosofía por la Universidad de Verona y Doctor europeo en Filosofía por la Universidad de Barcelona.

I. Introducción.

El problema de la relación de España con Europa siempre ha sido debatido, con opiniones muy contrapuestas, desde la época de la Ilustración, cuando España empezó su “regreso” a Europa después de las crisis de finales del Seiscientos y la guerra de sucesión de principios de Setecientos. Desde entonces, hubo varias polémicas y enfrentamientos intelectuales sobre la *manera* de relacionarse con las demás naciones del continente y con la misma idea de Europa.

El objetivo de esta ponencia es poner en evidencia las dos “escuelas” que se han venido formando en España desde el siglo XVIII hasta comienzo de siglo XX: una que ve el espíritu del alma hispánica como algo definido y determinado que tiene que ser mantenido en su integridad y que tiene que integrar con su presencia el alma europea; una otra que, por contrario, ve que ese espíritu todavía tiene que formarse y que esa formación sólo será posible a través de Europa.

Un primero ejemplo fue la “Polémica sobre la Ciencia Española” (1782-1786), cuyas huellas atravesaron todo el siglo XIX hasta la “Segunda Polémica sobre la Ciencia Española” (1876-1877), en que se enfrentaron Marcelino Menéndez Pelayo y los pensadores de la “Revista contemporánea” (Manuel de la Revilla y José del Perojo). Las ecos de estas polémicas se pueden percibir en la famosa disputa entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset sobre la “españolización” contrapuesta a la “europeización”.

De toda manera (siguiendo, en cierto sentido, Ortega), el verdadero problema no es tanto el *cómo* relacionarse con Europa, sino que esa relación exista, ya que el auténtico futuro está sólo en la unidad de Europa.

II. La Polémica sobre la Ciencia Española.

En 1775, Pietro Giusti (embajador de la República de Venecia en Madrid) escribió, en una carta dirigida a Cesare Beccaria, que España, “produttrice d'ingegni profondi e naturalmente giusti, ma ritenuti nell'inazione [...] dal dispotismo religioso e politico e dalla cattiva legislazione», era en aquel entonces uno de los países «ove la luce della filosofia penetrava con maggior difficoltà a lentezza” (Beccaria 1965, 567). Aunque en otra carta Giusti afirmó que “lentamente va dileguandosi l'antica nebbia e pare che voglia spuntare l'aurora di un bel giorno” (Beccaria 1965, 569), la opinión sobre el atraso de España en el siglo XVIII debe haber sido bastante extendida en Europa. De hecho, en 1782, estalló la llamada ‘Polémica sobre la ciencia española’, que fue el principal debate cultural hispano durante algunos años y que comenzó con la publicación en París de *Geographie Moderne* (tomo XIII de la *Encyclopédie Méthodique*) donde se encuentra el artículo *Espagne* de Nicolas Masson de Morvilliers (1740-1789). Aquí el autor dio una imagen bastante negativa de España, alegando que vivía en un estado de atraso científico y cultural único en Europa, y cuestionando la existencia de cualquier significativa contribución española al progreso de la ciencia: “

“Aujourd'hui le Danemark, la Suède, la Russie, la Pologne même, l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre et la France, tous ces peuples, ennemis,

amis, rivaux, tous brûlent d'une généreuse émulation pour le progrès des sciences et des arts! Chacun médite des conquêtes qu'il doit partager avec les autres nations; chacun d'eux, jusqu'ici, a fait quelque découverte utile, qui a tourné au profit de l'humanité ! Mais que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis six, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?" (Masson de Morvilliers 1782, 567)

Estas declaraciones fueron seguidas por las protestas del botánico y naturalista español José Antonio Cavanilles y Palop (1745-1804) y el historiador italiano Carlo Maria Giovanni Denina (1731-1813). Ambos residentes de Francia, publicaron respectivamente *Observations de M. Abbé Cavanilles sur l'article «Espagne» de la Nouvelle encyclopédie* (1784) y *Réponse à la question «Que doit-on à Espagne»* (1786), artículos donde se negó la tesis de Masson y que trataron de demostrar cuánto le debía la cultura europea y francesa a la española.

La polémica se trasladó a España, donde la discusión abandonó el tema de la contribución científica española en Europa, y degeneró en una disputa sobre el atraso científico de la nación. Se formaron así dos facciones opuestas: los “apologistas”, que negaban la tesis de Masson y afirmaban que España no tenía nada que envidiar a Francia, y los “antiapologistas”, que acusaban a los adversarios de engañar y ofender la nación, glorificando un progreso que no existía y durmiendo a la gente en lugar de estimularla. La polémica se calmó en 1786, con la publicación (financiada por el Gobierno y por la Academia de la Lengua) por Juan Pablo Forner (1756-1797) de *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid: Imprenta Real, 1786), una defensa, fundamentalmente acrítica, de la cultura hispana, llena de evaluaciones negativas sobre la filosofía y la ciencia modernas (García Camarero y García Camarero 1970; Abellán 1979-1991, vol. III, 822-839; Venturi 1969-1990, vol. IV.I, 289-299). Este texto será de fundamental importancia en la fundación de los movimientos tradicionalistas del siglo XIX y, a pesar de su carácter apologético, o quizás debido a ello, el trabajo se convirtió en una de las fuentes de inspiración de Marcelino Menéndez Pelayo, quien, en cierto sentido, comenzó la Segunda Polémica.

III. La Segunda Polémica sobre la Ciencia Española.

El debate conocido como “Segunda Polémica sobre la Ciencia Española” se produjo a finales del siglo XIX, y en él las dos opuestas visiones del *Volksggeist* hispánico se relacionaron con el juicio sobre el papel del Tribunal de la Inquisición en la historia de España, especialmente en la historia de sus desarrollos científicos y filosóficos. De hecho, para Marcelino Menéndez Pelayo, la Inquisición fue la expresión auténtica del genuino espíritu nacional español, mientras que para Manuel de la Revilla y José del Perojo fue exactamente lo que impidió a ese mismo espíritu desarrollarse y expresarse en todo su potencial. El debate está compuesto por numerosos artículos sobre diversos temas (incluyendo, por ejemplo, el papel de la Escolástica y de Tomás de Aquino en la reflexión filosófica nacional), pero, en su parte más importante, vio contrapuestos de un lado Menéndez Pelayo, del otro Manuel de la Revilla (sobre todo en lo que respecta a la existencia de un pensamiento filosófico nacional) y José del

Perojo (que analiza especialmente el papel de la Inquisición en la formación del *Volksgeist* hispano).

La Polémica empezó, de manera casi casual, a partir de unos artículos publicados en 1876 en la “Revista de España” (y reunidos en volumen el año siguiente) por el jurista krausista Gumersindo de Azcárate (1840-1917), titulado *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*, un texto de filosofía política sobre la relación entre el parlamento y la monarquía, en que Azcárate escribió la siguiente afirmación:

“Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.” (Azcárate 1877, 114)

Como reacción, Menéndez Pelayo escribió, siempre en 1876 y en la misma revista, dos artículos, el primero titulado *Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los últimos tres siglos* y el segundo *De re bibliographica*, en los que defendió la riqueza de la tradición filosófico-científica española. Los textos están constituidos esencialmente por una larga lista de nombres de filósofos y científicos españoles, entre ellos los de Suárez, Fox Morcillo, Gómez Pereira, y en especial el de Vives, de quien Menéndez Pelayo sentía de alguna manera, un discípulo y continuador.

La polémica podría haber terminado ahí si, casi al mismo tiempo, Manuel de la Revilla no hubiese publicado, en la rúbrica *Revista crítica* que tenía en la “Revista Contemporánea”, un breve artículo en el que se oponía principalmente a Menéndez Pelayo y al periodista y filósofo Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890), ambos partidarios de la existencia de una tradición filosófica nacional. En este texto, Revilla afirmó no sólo la ausencia de esa tradición, sino también la ausencia de cualquier escuela científica española que hubiese ejercido una influencia importante en Europa:

“Sutilícese el ingenio para descubrir portentos y maravillas en las ignoradas obras de nuestros filósofos; búsquense en ellos precursores de Bacon y Descartes; encómiense los merecimientos de Vives y Suárez, Pereira y Morcillo, Huarte y Oliva Sabuco; y por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar una escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuy resurrección sueñan eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo.” (Revilla, 1953-1954a, 86)

Menéndez Pelayo respondió con un artículo que, en memoria de quien fue la causa de la Primera Polémica, tituló *Mr. Masson redivivo. Réplica a un escrito de D. Manuel de la Revilla*, al que siguió a su vez el escrito de Revilla *La Filosofía española. Contestación a un artículo del Sr. Menéndez Pelayo*; al que también éste, por su parte, contestó con otro artículo de título irónico: *Mr. Masson redimuerto. Segunda contestación a D. Manuel de la Revilla*.

Esta serie de artículos no resuelve por completo la cuestión de la efectiva existencia de una tradición filosófica española, ya que el problema requeriría un espacio para la profundización mucho mayor del ofrecido por estos escritos. Además, éstos se caracterizan muchas veces por un tono extremadamente polémico, que llega casi al

ataque personal, lo que limita parcialmente su objetividad científica y su capacidad para dar una solución efectiva a la controversia.

Hay, además, una diferencia tal entre las perspectivas de Menéndez Pelayo y Revilla que ni siquiera se da la posibilidad de un acuerdo o una comparación, debido a la diversidad en el estilo y a la forma de llevar a cabo la controversia. De hecho, el primero analiza cientos de documentos, proporcionando una larguísima lista de científicos y filósofos españoles², para demostrar que en España siempre ha existido ciencia y filosofía, pero se desentiende, al menos en parte, de la importancia y el prestigio. Por el contrario, Revilla no entra en el discurso historiográfico-erudito, y discute no tanto la presencia de filosofía y ciencia en España, sino su importancia real a nivel internacional: él no pide probar la presencia de filósofos, sino de una filosofía verdaderamente nacional (por lo tanto dejando de un lado la Escolástica) que haya tenido alguna influencia determinante en la filosofía europea:

“Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe una creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producidas en otros países. Repetimos aquí nuestro anterior argumento: una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía.” (Revilla, 1953-1954b, 195)

Revilla continua afirmando que tener buenos expositores de una filosofía extranjera no es suficiente para establecer la existencia de una filosofía nacional, y concluye de manera bastante drástica diciendo que «la filosofía española, en el sentido de escuela nacional que haya ejercido verdadera influencia en el pensamiento humano, no existe ni ha existido nunca» (Revilla, 1953-1954b, 197). Esto es lo que Menéndez Pelayo no parece tener en cuenta: Revilla no niega que haya filósofos, sino que exista una verdadera filosofía nacional original o, incluso de haberla, ésta haya aportado innovaciones en la reflexión europea.

De la cuestión de la ciencia, el debate pasó después al tema de la función de la Inquisición en la formación de la filosofía española y, en consecuencia, de la conciencia del pueblo hispánico. Este desplazamiento del interés desde el papel de la ciencia al tópico de la Inquisición se produjo cuando Revilla escribió que los neo-católicos (pertenecientes, entonces, al movimiento conservador a que estaba cercano Menéndez Pelayo) «consideran *cursi* y *doceañista* atacar la intolerancia y la Inquisición, come si fuera de muy buen tono defender instituciones bárbaras» (Revilla, 1953-1954b, 194). A esta afirmación Menéndez Pelayo respondió diciendo:

“Estimo cual blasón honrosísimo para nuestra patria el que no arraigase en ella la herejía durante el siglo XVI, y comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la Inquisición como fórmula del pensamiento de unidad que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del

² El tercer volumen de *La Ciencia Española* se compone de una enorme bibliografía de la ciencia española, dividida en doce temas: Sagrada Escritura y Exégesis bíblica; Teología; Libros místicos y ascéticos; Filosofía; Ciencias morales y políticas; Jurisprudencia; Filología y Humanidades; Estética, Perceptiva y Crítica; Ciencias históricas; Ciencias Matemáticas puras y aplicadas; Ciencias Militares; Ciencias Físicas y sus aplicaciones. Véase Menéndez Pelayo 1953-1954, vol. III, 370-372.

pueblo español, y no opresora de él sino en contados individuos y en ocasiones rarísimas.” (Menéndez Pelayo 1953-1954a, 201)

Es bastante evidente, como se observa en estas dos citas, que sobre el nacimiento y el desarrollo de la idea del *Volksgeist* español jugó un papel importante el juicio sobre los Tribunales de la Fe. De hecho, aunque Revilla aquí se limitó simplemente a juzgar como una institución barbara la Inquisición y a deplorar su defensa, en su respuesta Menéndez Pelayo no sólo la defendió, sino que se fue más allá, hasta juzgarla como la verdadera expresión del *Volksgeist* español. Perojo, por el contrario, sostuvo que las ciencias en España tuvieron una vida similar a la historia del país: ellas han tenido un comienzo en la antigüedad y tuvieron un estímulo extraordinario por parte de los árabes, creciendo en importancia y prestigio hasta que las persecuciones de la Inquisición sofocaron toda iniciativa y toda la espontaneidad del espíritu del pueblo español:

“Según su poder [de la Inquisición] aumenta, disminuyen nuestros nombres [conocidos en la escena científica europea], efecto de la cruda guerra que a su nombre se hacía contra todo lo que era ciencia, investigación, libertad del pensamiento humano. [...] La causa que produjo la nuestra decadencia [es decir, la Inquisición] no es una causa parcial; su índole y su naturaleza hacen que sus efectos alcancen a las manifestaciones todas del espíritu: así, ciencia, artes, literatura, armas y política siguen, todas, una misma y fatal carrera, con mayor o menor celeridad.” (Perojo 1953-1954, 336-337)

La posición de Perojo es completamente opuesta a la de Menéndez Pelayo: la Inquisición, lejos de ser una expresión de *Volksgeist* español, es más bien lo que impidió su desarrollo, lo que cortó de raíz su vitalidad.

Menéndez Pelayo respondió con un largo artículo, en el que pretendió refutar la tesis de la inexistencia de ciencia en España durante la Inquisición facilitando una lista de sus víctimas (judaizantes, moriscos, protestantes, nigromantes, brujas, etc.), negando así que entre éstas hubiese “sabios” u hombres de ciencia:

“La Inquisición, como todo tribunal, se componía de hombres, y, según las ocasiones, procedió más o menos rectamente, pero nunca con esa intención deliberada y sistemática de matar el pensamiento, a no ser que por pensamiento no se entienda únicamente el pensamiento heterodoxo.” (Menéndez Pelayo 1953-1954b, 380-381)

Esta es la clave para comprender la diferencia entre las dos posiciones, a saber, el papel del pensamiento «heterodoxo» en el proceso de formación del espíritu popular español.

Menéndez Pelayo, fiel a su definición de la Inquisición como «hija del espíritu genuino del pueblo español», vio en la lucha contra el pensamiento hereje la misión principal del tribunal, porque, como hemos dicho, éste representaba la unidad del estado, que las diferencias internas habrían podido minar. Esto es, al fin y al cabo, un discurso dogmático: esta es la verdad de la nación y cualquier intento de “subvertirla” debe ser perseguido, combatido y eliminado.

Probablemente, el blanco principal de las críticas de Revilla y de Perojo fue exactamente el carácter dogmático del «pensamiento de unidad», representado por el Tribunal de la Inquisición. Como kantianos, aunque *sui generis*, veían en la hipostatización de una sola perspectiva la negación de la razón y, con ella, la eliminación de la vitalidad del espíritu de la nación, que ahora ellos estaban tratando de despertar a través de la introducción del método crítico de Kant, anti-dogmático por su propia naturaleza.

IV. La Polémica entre Unamuno y Ortega.

Cincuenta años después de esta polémica, hubo en España otra famosa disputa, ahora entre José Ortega y Gasset, quien propuso la ‘europeización’ de España, y Miguel de Unamuno, quien invitaba, por el contrario, a ‘españolizar Europa’. En este debate se puede ver el reflejo de la misma concepción dual de la idea de Hispanidad, que caracterizó la Segunda Polémica sobre la Ciencia Española. Aunque sea limitativo reconducir las ideas de Unamuno sobre el espíritu hispánico a esta perspectiva, no es menos cierto que el *Volksgeist* español unamuniano puede ser acercado a la idea de Hispanidad formulada por Menéndez Pelayo, de quien, por cierto, había sido estudiante en la Universidad de Madrid. Para Unamuno, de hecho, existía una Hispanidad como valor universal que tenía que ser “exportada” a Europa, en contra de quienes pretendían “importar” a España una cultura (que Unamuno llama despectivamente *Kultur*) que no tenía nada a que ver con el alma española:

“Hoy hay quienes de buena fe desean el triunfo de la *Kultur*, autoritaria, dogmática, ordenancista, anti-herética, la que quiere imponernos una rígida disciplina, con su *verboten* por donde quiera, y ahogar nuestras opiniones a nombre de un dogma cualquiera. [...] Y desean ese triunfo porque creen y dicen que aquí, en España, lo que necesitamos es eso, que nos regimenten y nos ordenen a la alemana y se acabe con nuestro individualismo anárquico.” (Unamuno 1966-1970a, 991)

Según don Miguel, todo lo que se pedía para el pueblo español se cifraba en dos términos: *uropeo* y *moderno*, a los que tenía que conformarse todas las aspiraciones nacionales: ‘Tenemos que ser modernos’, ‘tenemos que ser europeos’, ‘hay que modernizarse’, ‘hay que ir con el siglo’, ‘hay que europeizarse’ (Unamuno 1966-1970b, 924); tales eran los tópicos y las palabras de orden para el desarrollo en el progreso europeo de España. Es decir, “hoy, vergüenza y desmayo causa el decirlo, cuando a un español le pasa por las mientes entrar en Europa, [...] de lo que se cuida es de deformarse, de desespañolizarse” (Unamuno 1966-1970b, 936-937). La ‘europeización’ es, en la opinión de Unamuno, una ‘desespañolización’ porque comporta la renuncia al ser específico del alma hispánica, en favor de una adecuación a un estándar europeo impuesto desde lo exterior, lo extranjero. Por contrario, “[el] único medio para que nos europeicemos en la medida que nos conviene, mejor dicho, para que digiramos lo que del espíritu europeo puede hacerse nuestro espíritu” (Unamuno 1966-1970b, 931) se sitúa en el intento de españolizar a Europa:

“Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea - tanto más profunda cuanto más arbitraria, pues así pasa con las verdades de fe - tengo la

profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa.” (Unamuno 1966-1970b, 936)

Sólo después de esta “hispanización de Europa” España se podrá europeizar. Es necesario, es decir, que Europa devenga, al menos en parte, española para que la nación hispana pueda reconocerse en ella. Sólo con este reconocimiento de sí adentro del universo europeo, España podrá iniciar el proceso de su europeización, insertando su propia voz en el coro de las otras voces en Europa, una perspectiva ésta que recuerda en parte la herderiana (Longo 2018, 49-81). Pero, según Unamuno, antes es necesario que España reconozca a sí misma en el coro de la voces de los pueblos: entonces este debe haber acogido previamente en su interior la potencialidad-España, esto es, tiene que haberse hispanizado ella primera.

Para Ortega, por contrario, “verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución” (Ortega 2004-2009a, 102); por lo tanto, era necesario que Europa entrase en España, con el propósito de ver por fin una la nación modernizada. Esto implicaba una renuncia a la visión tradicional del propio *Volksgeist*, ya que precisamente éste era el elemento más problemático para la realidad vital española. El punto de partida tiene que ser “sentir a España como contradicción” (Ortega 2004-2009b, 792), porque sólo así se puede comprender completamente la esencia misma de España;

“La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en la aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. [...] No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que se suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso.” (Ortega 2004-2009b, 793)

Hay que buscar la plena claridad del concepto español, el fondo del abismo hispano e iluminarlo, liberarlo de las sombras que la tradición le construyó encima; hay que pasar de ser “pueblo” a ser “nación”. Esta idea, expresada en 1914, Ortega la explicó de manera más completa y profunda en una conferencia de 1953, leída en la asamblea del *Kulturkreises im Bundesverband der Deutschen Industrie* en Múnaco, titulada *Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?*. En esta lección Ortega definió un pueblo como “una colectividad constituida por un repertorio de usos tradicionales que el azar o las vicisitudes de la historia ha creado. El pueblo vive inercialmente de su pasado y nada más” (Ortega 2004-2009c, 945). De modo que la tradición, lejos de ser un factor positivo, se presenta como la causa de la fosilización cultural de los pueblos. Sin embargo, esta tendencia no es imputable a la tradición en sí misma, sino a los pueblos que se encierran en sí mismos sin darse una perspectiva hacia el futuro, es decir, sin convertirse en naciones.

Pero, para qué España pueda sobrevivir y progresar, es decir, convertirse en una nación, primero debe percibirse como un problema, ya que «sentir la angustiada realidad española supone la percepción comparativa de la magnífica posibilidad europea.

Dolerse de España es ya querer ser Europa» (Ortega 2004-2009d, 403). Entonces, querer ser Europa implica un programa para el futuro, y para ello, el pueblo español debe buscar la ‘claridad de meditación’, característica de lo germanico, para después fusionarla con la ‘claridad de impresión’ que es la peculiaridad de lo mediterráneo (Ortega 2004-2009b, 787).

Con el método alemán hay que de encontrar el fondo esencial de España, y sacarlo así a la luz, apaciguando las dos almas de la nación: las raíces mediterráneas y la sangre germánica. En resumen, hay que europeizar España, para que pueda convertirse realmente en España, realmente realizar de su propio *Volkgeist*.

Por lo tanto, Europa con respecto a España se presenta como una liberación de las limitaciones de la tradición: Europa propone un proyecto, una posibilidad para el futuro a través de una especie de dialéctica que ve a Europa y a España en aparente contradicción, pero donde es posible una *Aufhebung* hacia una nueva España (libre de las cadenas tradicionales y rica de nuevas posibilidades más allá de sí misma) y una nueva Europa, mejorada por las contribuciones de las especificidades españolas, que se suman a las de todas las demás naciones que estructuralmente constituyen la idea misma de Europa. Exactamente al contrario de lo que pensaba Unamuno, que veía en la tradición española una parte esencial de la nueva identidad europea que se habría formado a través de la españolización de Europa. Quizás que la diferencia, como escribió Francisco López Frías (1988, 312), dependió de que «Unamuno sentía a España, Ortega además la pensaba».

V. Conclusión.

“Europa no es una “cosa”, sino un equilibrio” (Ortega 2004-2009e, 356), escribió Ortega en *La rebelión de las masas*. Pero este equilibrio se rompió, las naciones que constituyen Europa. se cerraron en sí mismas. Esta clausura implica un cierre al otro de sí, que pierde la función de estimular a la mejora: con cese del impulso dinámico original, lo otro se convierte en lo opuesto, lo adversario.

Esto no parece ser una novedad en el escenario de la historia europea. Pero la novedad consiste en la causa misma de la clausura: es la actitud de cada nación hacia las demás que es nueva, porque «ninguna nación europea pretende hoy expansiones ni predomios. Sin embargo, su actitud íntima hacia las otras naciones es más negativa que nunca ha sido» (Ortega 2004-2009c, 945). No encontrando estímulos para el cambio y el progreso en lo otro de sí, la nación se fosiliza en una soberbia arrogancia con que se auto-limita dentro de sus propios límites y fronteras. La única salvación para Europa es, por lo tanto, convertirse en una nueva Europa, en la cual “la estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea” (Ortega 2004-2009f, 454).

Por lo tanto, Europa debe, en cierto sentido, convertirse en una no-Europa. Esto debe suceder porque la idea misma de Europa, así como la de europeísmo (entendido como un sentimiento de pertenencia común propio de todos los pueblos del continente), se ha formado a través de la idea de Nación, cuya crisis arrastra consigo la idea de Europa que se había formado a través de ella.

Pero si siempre ha existido una conciencia cultural europea, que es posible asimilar al sentimiento de identidad que caracteriza a la nación, nunca ha existido una *unidad* europea, al menos no en las modalidades y términos que en la época de Ortega se dieron a esta expresión, y mucho menos en los que le damos hoy. Pero es esta le dirección hacia que Europa y sus naciones tienen que moverse:

“La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Sólo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales.” (Ortega 2004-2009f, 453)

Ortega escribió así en 1954, tres años antes de la firma del Tratado de Roma (25 de marzo de 1957). Han pasado más de cincuenta años desde aquel momento, y la unidad europea es hoy una realidad, al menos desde un punto de vista económico. Pero es patente como, cómplice la crisis económica pero no solamente gracias a ella, la idea de Europa ha entrado en crisis en los últimos años. Y en esta crisis se percibe la actualidad del pensamiento de Ortega, tanto que, hace unos años, el entonces Presidente de la República Italiana, Carlo Azeglio Ciampi (1920-2016), sintió la necesidad de referirse al filósofo español en su *Discorso al Parlamento Europeo* de 5 de julio de 2005, para señalar que el mismo porvenir de Europa pretende una Europa más unida: “Che cosa già chiede con urgenza l'avvenire alla nostra Europa? Chiede innanzitutto, per dirla con Ortega y Gasset, che l'unione sia vertebrata da iniziative di coesione politica; di coesione fisica; di coesione sociale” (Ciampi 2005, 2).

En este estado de no-cohesión en que hoy se encuentra Europa es donde se revela la precisión del análisis de Ortega: este estado de división en la aparente unión, en el fondo, no es más que la expresión de una profunda crisis de las naciones. De hecho, los estados europeos, confederados en una unión a veces más teórica que de hecho, evitan hacerse cargo del peso, de la culpa y de las consecuencias de su propia crisis, que a menudo se reconoce sólo para poderla definir causada por un hipotético *otro* culpable, fuera de la nación, como la política de austeridad o la inmigración excesiva.

Quizás la única solución hay que buscarla en la perspectiva de una, porque nuestro pasado, en el estado actual, ya no nos sirve. Si una vez, de hecho, el pasado vivió en el hombre en una continua referencia de perspectiva al futuro (que solo a través del pasado podía construirse como auténtico futuro), ahora las categorías del pasado son completamente inadecuadas para constituir los cimientos de una edificación del futuro, ya que “la vida nueva de Europa y del mundo todo es tan nueva, de figura tan sorprendente, que apenas nada del pasado va a poder perpetuarse. Si hay algo que hoy sintamos claramente es que nos hemos quedado sin pasado, o dicho de otra manera, que el pasado no nos sirve.” (Ortega 2004-2009g, 435).

Pero el pasado, en este momento, no solo no sirve, sino que también es, y sobre todo, un obstáculo. Las naciones están encaramadas en sí mismas, debido a la transformación del “empuje” nacional en *tradicción* nacional, con el consiguiente paso de una perspectiva para el futuro a una fosilización del pasado, que hipostasiado y absolutizado se convierte en el único valor inalienable y auténtico de la identidad

nacional. Esta rigidez tradicional del pasado impide que las naciones vean la posibilidad de renuncia a algunos de sus privilegios para la superación de la situación de estancamiento en la que se encuentran. Pero la perspectiva de una solución seguirá siendo cero hasta que cada nación persista en la autoafirmación de su propia tradición nacional como la Única, la portadora por excelencia de aquellos valores que han fundado la fortuna de la idea de nación en Europa, valores que ahora deben considerarse irremediabilmente desactualizados, inútiles y contraproducentes.

Tal vez, por lo tanto, sólo con la renuncia a la propia especificidad decaída se podrá salir de la crisis y avanzar hacia «el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa» (Ortega 2004-2009h, 430).

Bibliografía

- Abellán, José Luís. 1979-1991. *Historia crítica del pensamiento español*. 5 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- Azcárate, Gumersindo de. 1877. *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*. Madrid: Librerías de A. de San Martín.
- Beccaria, Cesare. 1965. *Dei delitti e delle pene*. Editado por Franco Venturi. Torino: Einaudi.
- Ciampi, Carlo Azeglio. 2005. “Discurso al Parlamento Europeo.” *Corriere della Sera*. 159 (6 de julio): 2.
- García Camarero, Ernesto y Enrique García Camarero. 1870. *La polémica de la ciencia española*. Madrid: Alianza.
- Longo, Mario. 2018. *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*. Roma: Aracne.
- López Frías, Francisco. 1988. “La actuación política de Unamuno y Ortega.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XV: 307-326.
- Masson de Morvilliers, Nicolas. 1782. “*Espagne*.” En *Géographie Moderne*, eds. F. Robert y N. Masson de Morvilliers, 549-586. Paris: Panckoucke Libraire.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1953-1954. *La Ciencia Española*. 3 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
 - - - . 1953-1954a. “Mr. Masson redimuerto. Segunda contestación a D. Manuel de la Revilla.” En *La Ciencia Española*, vol. I, 199-227.
 - - - . 1953-1954b “Contestación al artículo del sr. Perojo.” En *La Ciencia Española*, vol. I, 367-383.
- Ortega y Gasset, José. 2004-2009. *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación Ortega y Gasset – Taurus.
 - - - . 2004-2009a. “La pedagogía social como programa político.” En *Obras completas*, vol. II, 102.
 - - - . 2004-2009b. “Meditaciones del Quijote.” En *Obras completas*, vol. I, 792.
 - - - . 2004-2009c. “Cultura europea y pueblos europeos.” En *Obras completas*, vol. VI, 945.
 - - - . 2004-2009d. “*La herencia viva de Costa*.” En *Obras Completas*, vol. I, 403.
 - - - . 2004-2009e. “La rebelión de las masas.” En *Obras Completas*, vol. IV, 356.
 - - - . 2004-2009f. “El fondo social del *management* europeo.” En *Obras completas*, vol. X, 454.
 - - - . 2004-2009g. “Las profesiones liberales.” En *Obras completas*, vol. X, 435.
 - - - . 2004-2009h. “España invertebrada.” En *Obras completas*, vol. III, 430.
- Perojo, José del. 1953-1954. “La ciencia Española bajo la Inquisición.” En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 327-365.
- Revilla, Miguel de la. 1953-1954a. “Revista crítica.” En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 85-91.
- Revilla, Miguel de la. 1953-1954b. “La filosofía española. Contestación a un artículo del señor Menéndez y Pelayo.” En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 191-198

- Unamuno, Miguel de. 1966-1970. *Obras Completas*. Editado por Manuel García Blanco. 9 vols. Madrid: Escelicer.
 - - -. 1966-1970a. “Hispanofilia.” En *Obras Completas*, vol. IX, 990-994.
 - - -. 1966-1970b. “Sobre la europeización. Arbitrariedades.” En *Obras Completas*, vol. III, 921-927.
- Venturi, Franco. 1969-1990. *Settecento riformatore*. Torino: Einaudi.