



La escuela de Ortega

< Luis Díez del Corral y José Ortega y Gasset. San Sebastián, 1948

Ortega y Luis Díez del Corral

Introducción de Ana Sánchez-Sierra Sánchez

Del estudio y comunicación personal con un autor surge un magisterio especialísimo. Máxime, si el maestro es Ortega. Estudiando la obra de Luis Díez del Corral (Logroño 1911- Madrid 1998) se descubre a Ortega de diversas formas. Desde su concepción de la historia donde pasado, presente y futuro no quedan desligados en el fluir de la vida histórica¹. Pasando, por el papel de las ideas-creencia y las ideas-ocurrencia, para estructurar su pensamiento y el enfoque de la cátedra de Historia de las ideas y formas políticas². Las ideas políticas serían ideas-ocurrencia y las formas políticas vendrían a corresponder con las ideas-creencia. En notas de clase, Díez del Corral lo explica del siguiente modo:

Las ideas las vamos a tocar de un modo amplio, mayor de cómo se estudia en un tratado de historia de las ideas políticas. Pero no es sólo esto lo que a nosotros nos interesa, nos interesa también el otro término, que nos obliga a ver el término ideas con una gran amplitud y no como contraposición. Porque las formas van a ser un tejido de ideas, porque son ideas no personales, no originadas por una cabeza personal, no son ideas intelectuales, no son ideas que se articulan en un sistema lógico, sino que son ideas expandidas en el cuerpo social, pero verdaderas ideas³.

El tema de Europa y de España, junto con la concepción del arte y de la técnica son aspectos centrales en los que se vislumbra a Ortega. Por último, podríamos destacar dos aspectos más: el uso del mito como vehículo de pen-

¹ Ana SÁNCHEZ-SIERRA, *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016, p. 126.

² Luis Díez del Corral obtuvo en 1947 la cátedra de Historia de las Ideas y Formas políticas en la Universidad Central de Madrid.

³ Luis DÍEZ DEL CORRAL, Notas-archivo asignatura "*Historia de las ideas y formas políticas*". ADC, 67, p. 5. Fundación San Pablo-CEU, Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas. Archivo Díez del Corral-Fondo personal del autor, en adelante se citará este archivo como ADC.

samiento y análisis de la realidad histórica y social; y, el cultivo de la literatura viajera, fruto de una sensibilidad especial para contemplar el paisaje. Porque las circunstancias sociales e históricas del pensamiento vendrían configuradas por el medio: “Nuestra vida es un diálogo –afirma Ortega– donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro, es el paisaje, lo circundante”⁴.

Desde un punto de vista cuantitativo Ortega es el autor más citado por Díez del Corral (y ello, excluyendo los trabajos directamente consagrados a su maestro). Pero su presencia es más compleja y rica, fruto de un magisterio vital. El propio Díez del Corral explica en un borrador de una conferencia titulada *Vida y sociedad en la filosofía de Ortega*, los motivos de su viaje a Japón en sustitución de Ortega y las cualidades de su magisterio: “Con hartito sentimiento por su parte, las fuerzas que ya le flaqueaban no le permitían lanzarse a tan largo viaje, y me animaba a emprenderlo en su lugar. La especie de delegación con que me honra Ortega venía a ser el remate de largas conversaciones”⁵. El magisterio orteguiano era personal y directo: “Con Ortega no se podía entrar en mero contacto. O se estaba lejos de él o muy dentro de él, amistosamente. Sus ideas transparentaban su personalidad y su personalidad se manifestaba como productora de ideas, de estupendas ideas, llegaría a su grado máximo al aplicárselo a las páginas o a la conversación de Ortega, en la cual brillaba de manera incomparable su capacidad de gozosa creación intelectual”⁶.

En enero de 1962, concluido ese primer viaje a Japón, la viuda de José Ortega y Gasset escribe una carta a Luis Díez del Corral, donde muestra la proximidad entre las familias, así como, la estima intelectual de Ortega hacía su discípulo. En ella podemos leer: “Creo que, aunque su indicación y el conocimiento que tuviesen de Pepe en el Japón haya contribuido, en parte, a su éxito el mayor se debe a lo que usted vale y trabaja, a su gran capacidad intelectual, tan reconocida por él. ¡Cuánto le hubiese alegrado tus triunfos! No puedo acostumbrarme a que esté ausente de todo ya...”⁷.

El análisis de la correspondencia refleja una relación maestro-discípulo, estrecha y personal, desde las primeras cartas: gestiones bibliográficas, compra de libros, liquidación de derechos de autor, e incluso, alojamiento eventual⁸. Ortega, por su parte, atiende las solicitudes bibliográficas y a las preocupacio-

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Notas*. Madrid: Espasa, 1955 (1ª ed. 1938), p. 78.

⁵ Luis DÍEZ DEL CORRAL, Borrador conferencia “*Vida y sociedad en la filosofía de Ortega*”. ADC, 131, p. 1.

⁶ Luis DÍEZ DEL CORRAL, *Obras completas II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1998, p. 1024.

⁷ Carta de Rosa Spottorno a la familia Díez del Corral. Madrid, enero 1962. ADC, 197-4.

⁸ En una misiva de Díez del Corral a Ortega podemos leer: “Le adjunto la última liquidación de su libro *Ideas y creencias*, que me envía Stock. Usted me dirá lo que quiere que haga con el importe”. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación Ortega-Marañón. Correspondencia (C-59/13ch). En adelante citaremos este archivo como Archivo José Ortega y Gasset. FOM.

nes intelectuales de su discípulo⁹ y le comunica sus impresiones y proyectos. Durante una estancia en Alemania, Ortega escribe a Luis Díez del Corral:

Las cosas han ido aquí fantásticamente. [...] en la Reunión de grandes arquitectos en Darmstadt, donde tuvimos un mano a mano Heidegger y yo. Probablemente -aunque no estoy seguro de estar yo libre- vendré como fast-professor para hacer aquí el próximo semestre.

Le agradeceré que envíe las pesetas correspondientes a mi mujer- Rosa Spottorno de Ortega -Hotel Niza- San Sebastián.

Ayer estuve en Farmunch que es un escenario maravilloso. Fui a ver a mi amiga la Walkiria, maravillosa mujer que vive desde hace seis años, sola con sus cuatro niños, en una casita absolutamente perdida en el bosque y que era la casa de Ludendorf y hoy sigue perteneciendo a su mujer. Siento mucho tener que decir al marido de Rosarito que una mujer así no la hay en todo el mundo hispánico¹⁰.

Desde un punto de vista formal y cuantitativo la obra más citada por Luis Díez del Corral es *La rebelión de las masas*. Le siguen: *Velázquez, Historia como sistema* y “[Tocqueville y su tiempo]”. Por otra parte, el trabajo que presentamos en este espacio, *El Rapto de Europa*, entronca con la mirada europea de Ortega y desvela su influencia a la hora de analizar las causas y proceso de crisis europea y española. En primer lugar, por la utilización del mito como método o camino de pensamiento para analizar la realidad europea. Para Díez del Corral era necesario un nuevo método intelectual que alejándose de rigorismos conceptuales diera cabida a la intuición e imaginación en el análisis de Europa¹¹. Así como para Ortega, la ciencia histórica requería de un doble trabajo para quitar el velo que oculta la realidad de los hechos: uno puramente imaginativo y creador, que posteriormente se confrontaría con los hechos, con los datos¹². Ese es el camino seguido por Díez del Corral en esta obra.

Diez del Corral ve en *La rebelión de las masas* una apuesta decisiva y constante de Ortega por la unidad europea. Pero la realidad es que Europa duda a fon-

⁹ “Mucho desearía -expone Díez del Corral- poder colaborar con usted, dentro de la escasa medida de mis fuerzas, en la tarea del nuevo Instituto. Sigo preocupado con la cuestión del «Régimen mixto» de que le hablé el año pasado, así como con Tocqueville. También me interesa mucho el gótico, en especial su arquitectura. Recojo y leo todo lo que puedo sobre el particular y son ya varias decenas las catedrales que hemos visto”. Luis DÍEZ DEL CORRAL, Carta a José Ortega y Gasset. Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13b).

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, Carta a Luis Díez del Corral. Múnich, 12 de agosto de 1951. ADC, 197-4.

¹¹ Luis DÍEZ DEL CORRAL, *El rapto de Europa*. Madrid: Alianza, 1974, p. 113.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo VI, pp. 373-374. A partir de ahora esta edición de las *Obras completas* de Ortega se citarán directamente con el tomo en números romanos, seguidos de la página en arábigos.

do de sí misma y presenta una fase claramente crepuscular, como bien reconoce Ortega en *Meditación de Europa*.¹³ Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, el término “rpto” encierra dos significados, uno que sería la propia acción de robo y otro “accidente que priva de sentido”. Para Díez del Corral ambas significaciones están enlazadas:

En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de “expropiación” de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de “alienación”, a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros. En otras palabras, Europa se “arrebata” al mismo tiempo que “es arrebatada”, se “enajena” de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación. No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro nos permite considerarlos conjuntamente, con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si nos limitáramos a utilizar abstractas formas conceptuales¹⁴.

Europa es raptada a la vez que se enajena así misma. ¿Cómo se produce esa enajenación? La pérdida de sentido europeo tiene su equivalencia en una categoría propia del pensamiento de Ortega: ensimismamiento. Ensimismamiento consistente en un repliegue nacionalista, que predispone e intensifica el rpto. Ensimismamiento que desgarrar los tejidos históricos de Europa, la polaridad universalismo-particularismo de origen medieval, que el feudalismo, como sistema, trató de cohesionar, en la medida de lo posible¹⁵. Una forma dual de vida¹⁶, diría Ortega. Porque para él el tesoro mayor de Occidente es el carácter unitario de la pluralidad europea¹⁷. Al igual que para Ortega, para Luis Díez del Corral las naciones europeas “por mucho que se perfilen, destacan siempre sobre un fondo común”¹⁸.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, X, 77.

¹⁴ Luis Díez del Corral, *El rpto de Europa*, ob. cit., p. 115.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 290-291.

¹⁶ “Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos... Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación”. José ORTEGA Y GASSET, IV, 352. Ver también, X, 88.

¹⁷ “Esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola, es el tesoro mayor de Occidente. Los hombres de cabezas toscas no logran pensar una idea tan acrobática como ésta en que es preciso brincar, sin descanso, de la afirmación de la pluralidad al reconocimiento de la unidad y viceversa”. José ORTEGA Y GASSET, VI, 356.

¹⁸ Luis Díez del Corral, *El rpto de Europa*, ob. cit., p. 294.

“La suerte de la cultura –afirma Ortega–, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia, y, como contrapunto murmurante en nuestras entrañas sintamos bien que sólo no es segura la inseguridad”¹⁹. El problema de Occidente, diagnostica Ortega, es que el hombre llegó a creerse seguro y pensó que el progreso sería fulgurante e inexorable. Esta idea de progreso “cloroformizó al europeo”²⁰. Para Díez del Corral el alma europea comprende un modo especial de historicidad que le dota de un impulso especial o vigor histórico, una dinamicidad que le ha permitido acoger “de continuo a lo excepcional, el ansia insatisfecha siempre de perfeccionamiento, la incapacidad para descansar bajo una sola dominación, escindida desde su raíz por la concurrencia de Estado e Iglesia son características, entre otras, peculiares y exclusivas desde antiguo de la historia de Occidente”²¹.

Dinamicidad y vigor que explican la ciencia y técnica moderna europea, que en su obra Díez del Corral analiza partiendo del magisterio orteguiano. “Ortega y Gasset ha señalado con insistencia cómo en cada uno de los sistemas técnicos hay que indagar sus supuestos en un ideal previsor de bienestar, de felicidad humana. El hombre no se conforma simplemente con estar en la naturaleza, sino que quiere el bienestar, el “estar bien”, término esa último que introduce una dimensión nueva sobrenatural, en la naturaleza”²².

En el texto que presentamos se puede constatar la capacidad de Ortega para vivificar el pensamiento del discípulo. Esa vivificación no es mera copia, Luis Díez del Corral emprende su propio vuelo, pero en la estela de su trabajo podemos entrever un renacimiento de Ortega.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, V, 541.

²⁰ *Idem*.

²¹ Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa*, ob. cit., p. 97.

²² *Ibidem*, p. 338-339.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍEZ DEL CORRAL, L. (1974): *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- (1998): *Obras completas*. 4 vols. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2003-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1955): *Notas*. Madrid: Espasa.
- SÁNCHEZ-SIERRA, A. (2016): *El liberalismo en Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

■ REFERENCIAS DE ARCHIVO

- DÍEZ DEL CORRAL, L.: *Correspondencia a Ortega y Gasset*. Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13b).
- *Correspondencia a Ortega y Gasset*. Archivo José Ortega y Gasset. FOM. Correspondencia (C-59/13ch).
- *Notas de clase, Historia de las Ideas y Formas políticas*. ADC, 67.
- *Vida y sociedad en la filosofía de Ortega y Gasset*. ADC, 131.
- FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET - GREGORIO MARAÑÓN (FOM): Archivo José Ortega y Gasset.
- FUNDACIÓN SAN PABLO-CEU: Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas. Archivo Díez del Corral-Fondo personal del autor. (AG-ACdP-CEU. ADC)
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Correspondencia*. ADC, 197-4.
- SPOTTORNO, R.: *Correspondencia*. ADC, 197-4.

LUIS DÍEZ DEL CORRAL

El rapto de Europa

Las repercusiones sobre Europa de la expansión de su cultura.

Esse contraoleaje producido por la universalización de la cultura europea comienza a presentarse ya en forma peligrosa en las últimas décadas del siglo XIX, y de manera muy seria durante la primera Guerra Mundial. Pero, cualquiera que fuese el provecho que de ella dedujera el Japón para poner las bases de una política imperial, antioccidental; cualquiera que fuese la importancia del peso que Norteamérica arrojara en la balanza para inclinarla del lado de los aliados, y aunque casi todos los pueblos del planeta, en una u otra medida, participaran en la conflagración, ésta es todavía esencialmente una guerra europea al estilo tradicional, y, una vez terminada la situación en el Viejo Continente se restablecería de tal suerte que a los veinte años justos de la contienda un solo pueblo europeo, y vencido, sería capaz de replantearla.

Mas el tiempo no pasa en balde, y el desajuste entre el marco político europeo, en su sentido geográfico y el mundial, aunque también europeo por su origen, se había agrandado lo suficiente para constituirse, al margen de las viejas naciones europeas, potencias y mentalidades políticas que acabarían volviéndose contra ellas y triturando literalmente el paisaje histórico de Europa. La historia universal de Occidente, por su misma fecundidad, por la objetividad racional y la expansibilidad de muchas de sus creaciones, adoptadas por pueblos extraños, se había vuelto contra la historia concreta de la Europa geográfica. Era una especie de reversión ingente, y las mismas ideas, hábitos y estilos descubiertos o producidos por Europa, después de haber sufrido transformaciones y, sobre todo, simplificaciones extrañas, se volverían contra el seno materno.

Verdad es que Europa no estaría exenta de muy concretas responsabilidades. El proceso de “expropiación” de su cultura se encuentra acompañado de otro interno, paralelo y coadyuvante, de “alienación”, incluso mental. Pero, aunque no escatimemos las responsabilidades europeas, y aunque se insista en el lado interno de la crisis de Europa, habrá que situarlo siempre dentro de la perspectiva creada por la universalización de su historia. Las causas de la desmoralización de Europa –afirma Ortega¹– son muchas, y una de las principales es “el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no

¹ *La rebelión de las masas*, Ob. comp., IV, págs. 271-2.

está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión.... Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma”.

Peor aún que tal aflojamiento serían las reacciones espasmódicas producidas por una irracional voluntad de mando a que una parte de Europa se entregaría, tratando de proseguir ciegamente una función rectora sin tener en cuenta las circunstancias mundiales que ella había creado. Europa no fue capaz de sacar las consecuencias de la situación general que la expansión de su cultura, y en no pocos casos de su misma sangre, había producido, y que una sana razón histórica debía haber puesto de relieve. No amoldó su vocación de regencia al horizonte mundial de su historia, y se puso temerariamente en la actitud que llegaría a su aplastamiento. Al tremendo dolor físico vendría de esta suerte a sumarse un redoblado dolor moral. En el fondo, las actitudes fatalistas persiguen una mitigación del dolor por anulación de los factores más acuciantes de las conciencias sensibles: la responsabilidad y el arrepentimiento. Ya decía Sófocles de su rey Edipo, máximo paciente de la fatalidad: “Sacaré a la luz desgracias que son voluntarias, que no han sido impuestas. Ahora bien, de todos los sufrimientos, los más dolorosos son aquellos de que se es autor”².

Europa, creadora por excelencia, se ha fabricado también, directa o indirectamente, la mayor parte de sus desdichas. El gran fallo de Europa sería su espíritu hazañoso, su afán juvenil y su incapacidad de renunciar. Europa ha sido, en el fondo, más acción que sabiduría, y, a pesar de la experiencia política acumulada a lo largo de su movida historia y de su entusiasmo por la razón, acabaría desoyendo sus dictados. No se trataba, sin más, de un momento de desvarío, sino, en buena parte, de trágica fidelidad a una misión creadora, arriesgada y peligrosa por su misma esencia. “La raison et la justice, mieux écoutées –escribía Turgot³– auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine. Mais ce qui n’est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d’action et conséquent de progrès”.

Avance siempre, sin pausa, impulsado por los motores irrefrenables, por pasiones tumultuosas, aunque el camino discurriera al borde del precipicio. Un extraño precipicio, con más claridades que tiniebla; con cegueras, sí, pero producidas por deslumbramientos. Como diría Malthus, un *precipice of perfectibility*.

² *Edipo rey*, 1229-32.

³ *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations*, Oeuv. compl. París, 1913, I, pág. 283.

La aceleración de la historia

Los peligros de esa perfectibilidad habían comenzado a ser señalados casi al mismo tiempo que se dibujara con trazo claro y tentador en el horizonte europeo. “Estoy convencido –escribía Diderot⁴– de que la industria del hombre ha ido demasiado lejos, y que si se hubiera detenido hace tiempo y hubiera sido posible simplificar sus resultados, habríamos salido ganando... Creo que hay un límite para la civilización, un límite conveniente para la felicidad del hombre en general, y menos distante del estado salvaje de lo nos imaginamos; pero ¿cómo retornar a él, una vez dejado atrás o cómo permanecer en él, si en él nos encontramos? Yo no lo sé”.

Frente a esta pretensión de poner límite y medida al desarrollo de la cultura occidental, se apresuraría éste afanosamente a lo largo del siglo XIX. El ritmo de la historia europea se va acelerando sin cesar, según puntualiza en reciente libro Daniel Halévy⁵. En 1872, Michelet, con setenta y cuatro años de edad, escribía en el prefacio a su *Histoire du XIX siècle*: “Un des faits les plus graves, et les moins remarqués, c’est que l’allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d’une manière étrange. Dans une simple vie d’homme (ordinaire de soixante-douze ans), j’ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans intervalle”.

“Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale; ces jours-ci, avant que je ne meure, j’ai vu poindre la révolution industrielle”.

“Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l’Internationale”.

¿Cuál no sería el asombro de Michelet si resucitase ahora y viera la revolución de las masas, o la de la concepción física del universo, la de la técnica industrial o la vivida por las vetustas poblaciones de Asia, que han pasado brevísimas etapas del neolítico casi a los motores de reacción?

La ley pendular de la historia hispana

Los pueblos europeos han sentido con frecuencia sus relaciones con el resto del continente en forma de enfrentamiento, pero nunca con la concreción de España. Los que se encontraban en su centro era de toda evidencia que no podían concebir a Europa como una entidad aparte. Fuera de su frontera no se veía a Europa, sino a otros pueblos europeos: Alemania podría afrancesarse o italianizarse, pero no europeizarse; Francia sería capaz de britanización, pero no de europeización. A Inglaterra Europa se le aparecería al otro lado del Canal como continente, algo más geográfico y cercano, menos significativo y unitario que esa Europa que se divide desde los Pirineos.

⁴ *Réfutation de l’oeuvre d’Esletius*, CEuv. Com. Paris, 1875, III, pág. 461.

⁵ *Essai sur l’accélération de l’histoire*. París, 1948.

En cuanto a Rusia, percibiría desde su inmensidad geográfica hacia el Oeste sencillamente eso: el Occidente, lejano, impreciso, frágil, nervioso y expropiable. En cambio, al otro extremo de Europa, en su finesterre, se mantendrá una extraña actitud ambigua o, mejor dicho, alternativa, precisamente por exceso de occidentalismo, centrado en una geografía peninsular –con apoyatura africana– que sirve de recipiente aislador y particularista, pero que, una vez desbordado, llega a verter mareas inundatorias de super-occidentalismo. España se verá sometida a un balanceo entre actitudes casticistas y europeístas, pasando del máximo apartamiento –“noli foras ire; in interiore Hispaniae hábitat veritas”, según decía Ganivet parafraseando a San Agustín– a la más estrecha implicación con Europa, como es evidente en nuestro pasado político, en la historia de nuestro pensamiento y aun en cada uno de nuestros escritores, incluso de aquellos que parecen mostrar una actitud más definida.

Tomemos un ejemplo, y bien aleccionador: Unamuno. “Fué grande al alma castellana –escribe⁶– cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus balbas y aún no hemos despertado. Mientras fue la casta fecunda no se conoció como tal en sus diferencias; su ruina empezó el día en que gritando: “Mi yo, que me arrancan mi yo” se quiso encerrar en sí. ¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo”. En el mismo ensayo *Sobre el marasmo actual de España* sostiene Unamuno “que la miseria mental de España arranca del aislamiento en que nos puso toda una conducta cifrada en el proteccionismo inquisitorial que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea”. Pero, frente a ese ensayo, Unamuno escribirá otro con el título *Sobre la europeización*⁷, en el que a las pretensiones del mundo “europeo moderno” contraponen las del “africano antiguo”, el de San Agustín y Tertuliano, donde hunde sus raíces “nuestra vieja sabiduría africana”, llamada, con extremismo celtibérico, a españolizar a Europa.

Parejas contradicciones entre actitudes europeístas y casticistas se encuentran en Azorín⁸, en Baroja y en tantos escritores de la *Generación del 98* y de la posterior.

⁶ *Ensayos*, ed. Aguilar, Madrid, 1945, I, pág. 138.

⁷ Ob. cit., I, págs.889 y ss.

⁸ Azorín, animado de ansias renovadoras de España, reformador del gusto literario, abierto y propicio a calidades estéticas ultrapirenaicas, sentirá desde el ambiente suave y húmedo de las orillas del Sena encumbrarse en la lejanía la imagen de España con netos caracteres contrarios. A España la veía, desde París, Silvino Poveda –un personaje suyo; es decir, Azorín ya maduro–, “cobijado en el aposente de una callejuela apartada, allá arriba, como una fortaleza eminente, claro y límpido el aire, seco el suelo. Sí, España era la seca España... Silvino Poveda continuaba meditando. Todo el litoral alicantino semeja porción África. Pero España, ¿es África o Europa? La cuestión le preocupaba hondamente... Silvino Poveda, estudiándose a sí mismo, se sentía africano. Y claro es que no se lo decía tampoco a nadie. Pero era africano, en tanto que buen

Tales oscilaciones no se explican tan sólo por el talante tornadizo de los referidos escritores; reflejan de una parte, cierto es, una evolución personal, en la que no es ocasión de entrar; pero, al mismo tiempo, descúbrense en ellas una legalidad pendular, una íntima y contradictoria implicación de los problemas de España y de Europa, en que se rebota de un extremo al otro. El mismo Unamuno lo pone de relieve: "... se dió el caso de aquel archi-español Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y... conquistar África. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía..., brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional"⁹. Retruoque semejante –con todas sus esenciales diferencias– encontramos en Ortega y Gasset¹⁰, que escribía en la revista *Europa*: "Como Descartes empleó la duda metódica para fundamentar la certidumbre, emplean los escritores en esta revista el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible. La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero".

Tales contradicciones aparentes se corresponden, en definitiva, con una dramática condición de nuestra historia. La historia hispana se encuentra sometida a un movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad, desde sus más remotos orígenes: contraste entre la máxima resistencia con que Roma tropieza para la conquista de una provincia, y la entrega y devoción que encuentra en la hispana en cuanto le empiezan a flaquear sus fuerzas itálicas; contraste luego entre la hispanidad de los mejores tiempo del Imperio romano y el arrinconamiento en que va quedando la península al desplazarse hacia el Oriente y el Norte los centros de gravedad de aquél, hasta ser puesta en dependencia administrativa de las Galias.

Luego, en una brusca alternativa que San Isidoro calificaba de rapto amoroso –"la raza pujante de los godos vino más tarde y te raptó para amarte, después de múltiples victoriosas guerras reñidas en la vastedad del orbe"¹¹–, bajo la égida de pueblo más romanizado entre los bárbaros, el péndulo de la historia se inclinó hacia la península ibérica y hombres hispanos fueron los más fieles testamentarios de la cultura clásica. Pero, de pronto, la península queda casi enteramente sustraída al Occidente cristiano... Será preciso rehacer su occidentalismo histórico paso a paso, en fuer-

alicantino, por su silencio, por su gusto de la inmovilidad, por sus yantares sobrios, por su goce del momento presente, por su odio al maquinismo, a la superstición de la ciencia y al mentido progreso incesante del género humano". (*Sintiendo a España*: "La seca España". Madrid, 1942).

⁹ *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Ob. comp., IV, Madrid, 1950, pág. 703.

¹⁰ Ob. comp., I, pág. 144.

¹¹ *De laude Hispaniae*.

te tensión existencial. Mas, apenas rematada la empresa doméstica de la Reconquista, con la facilidad de una presa que rebosa, la península comienza a verter a raudales, oleada tras oleada, sobre el continente y sobre el orbe entero. Dentro de estas grandes líneas, Menéndez Pidal ha destacado, en el prólogo a la *Historia de España* por él dirigida, la continua alternancia de nuestra historia entre corrientes casticistas y europeístas, de exclusivismo y de comunicación; predominantes las segundas en las épocas de Alfonso VI, de Alfonso X, de Carlos V, de Carlos III, etc., y las otras en épocas encabezadas por nombres de sobra conocidos.

Explicación europea de las antinomias en la historia de España

Pero si se examinan los supuestos y las raíces de las épocas aislacionistas de nuestra historia, también se les descubre un profundo sentido europeo, aunque sea de signo negativo, que en un complejo histórico abigarrado, lleno de claroscuros, como el de Occidente, no es menos esencial que el de signo positivo y claro.

En apariencia, la historia de España sigue una trayectoria más peculiar y propia que la de otros pueblos europeos, con sacudidas y cortes que la hacen estremecerse y casi desaparecer y, para recobrar sus fuerzas, le obliga a concentrarse en sí misma. La historia para España ha sido, cabría decir, más sustantivamente vital que para los otros pueblos europeos. No era modulación de un ser sino cuestión de ser o no ser, o bien de ser de una manera superabundante o ínfima, de extraordinaria plenitud o de autodisolución. Y por eso parece pertenecerle su historia a España de una manera más propia, más inexorable y radical que las suyas a los otros pueblos europeos, que, con todas sus alternativas, han seguido trayectorias más reposadas, consecuentes y paralelas.

España comienza la historia medieval de una manera bien extraña: desapareciendo casi con el hundimiento súbito de la Monarquía visigoda, mientras que los otros pueblos del continente se disponen a entregarse a la fermentación tranquila, en definitiva, del mundo feudal. ¿Cómo explicar suerte tan singular entre los países constituyentes de la futura Europa, si no es interrogando a los protagonistas que desertaron traidoramente del escenario? ¿Quiénes fueron aquellos visigodos que jugaron tan mala pasada a nuestra península? ¿Eran ya españoles? ¿Resultaban demasiado cultos, excesivamente romanizados, con poca sangre germánica fresca? ¿O pecaron de indisciplina, de falta de civismo, de barbarie teutónica, como pretendieron ciertos historiadores, hasta el punto de entregar a los enemigos de la cristiandad la población hispano-romana de la península, única valiosa históricamente?

Cualquiera que sea el sentido de las preguntas y de las respuestas, una cosa es clara: la conciencia de la “sustracción” de España, que opera efectivamente

como piedra angular de toda su historia medieval, según patéticamente reconoce, seis siglos después de ocurrido el desastre, cuando casi se había rematado la reconquista, la *Crónica General*: “¡España mezquina!, tanto fue la su muerte coyutada, que solamiente no fincó y ninguno que la llante; llámanla dolorida, ya más muerta que viva, et suena su voz como dell otro sieglo, e sal la su palabra assi como de so tierra”.

Pero lo extraño y trágico de tal destino hispano aclarase o, por lo menos, manifiéstase con más nitidez su significado histórico, si la mirada del historiador se levanta y contempla la suerte bien parecida a la ibérica que corrieron tantos países desde la Índico hasta el Ródano. La conquista de España por el islam no se puede explicar si se deja de tener en cuenta la garra poderosa del mismo y la debilidad congénita del mundo antiguo, en la que con el pueblo visigodo coinciden tantos otros del continen africano y asiático.

Prometeo y Fausto

Con mucha frecuencia se utiliza en nuestros días la imagen de rebeldía y la “hybris” prometeicas para ilustrar la situación del hombre supertécnico, desligado de vinculaciones tradicionales; pero cualquiera que sea el alcance de tal ruptura, la imagen prometeica no le va, por ser de todo punto insuficiente. Zeus no consentía el dominio de la naturaleza por el hombre, porque la naturaleza era divina de por sí. Cualquier descubrimiento de sus secretos, cualquier utilización de sus fuerzas no concedida expresamente por una divinidad mítica, constituía un sacrilegio¹². En el caso del hombre occidental el saber, por el contrario, implica el cumplimiento de una vastísima consigna divina. “La science avec son impérieux pouvoir de conquête –escribe D. Dubarle¹³–, continue la vocation de l’homme à l’universelle régence sur la création. Il est chrétienne-

¹² Es realmente muy significativo el tono radical de la condenación que el mundo moderno del trabajo y los menesteres materiales merece de los pensadores o literatos más impregnados de los valores humanos de la Antigüedad. El entronco antiguo en una estimativa centrada en el ideal de “otium” presta a la referida condenación un carácter profundamente despectivo, que nunca alcanza la de los pensadores o poetas de raigambre cristiana, aunque sea románticamente medieval. Es preciso tener en cuenta tales razones para comprender el desprecio que Nietzsche o Burckhardt sentían por la burguesía decimonona o el que, con carácter más genéricamente humano, de latan los siguientes versos de Hölderlin:

“Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afanes, cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller, y mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso sin descanso; mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso, como las Furias, el esfuerzo de los míseros”.

(*El Archipiélago*. Estudio y traducción del poema, por Luis Díez del Corral. Madrid, 1942, pág.104).

¹³ *Humanisme scientifique et raison chrétienne*. París, 1953, pág. 134.

ment raisonnable d'espérer qu'elle n'achoppera pas inopinément et de façon totalement destructive pour l'homme à quelque méchanceté cachée des choses. Par ailleurs, nous sommes assurés qu'en lui-même l'effort de la science n'a rien qui aille contre l'ordre de l'univers... Elle est l'accomplissement un peu plus poussé, mais continuant d'être magnifique, de ce que Dieu a donné d'être à l'homme en le couvrant de sa bénédiction fondamentale".

Verdad es que el hombre, para el cristianismo, se presenta como pecador, pero las más graves consecuencias del estado de pecado del hombre no se manifiestan en el nivel de las relaciones primordiales entre la ciencia y la creación, sino en el de las relaciones interhumanas¹⁴. No es la ciencia en cuanto tal, sino la aplicación de la ciencia es lo fundamentalmente problemático desde el punto de vista de la moral cristiana, con un problematismo tanto mayor en el último caso cuanto más improbable, inocente y acuciado por la misma actitud cristiana se muestra el primero. Por eso las consecuencias prácticas de la rebelión fáustica son infinitamente superiores a las de la prometeica, en cuanto que la misma instancia ético-religiosa, que exige responsabilidades por el empleo de la ciencia y la técnica, fomenta su fabuloso desarrollo, mientras que la moral y la religión antiguas las limitaba *ab ovo*. Para el pobre Prometeo, atendido a sus meras fuerzas humanas, la invención del fuego constituía ya un robo sacrílego, hazaña máxima de rebeldía que acarrearía una máxima punición.

De otra parte, las ambiciones de Prometeo resultaban mezquinas al lado de las de Fausto. El margen dejado para las fantasías de la creación técnica del hombre antiguo era reducido, porque lo era también su supuesto fundamental; a saber, la idea concreta del bienestar. Ortega y Gasset ha señalado con insistencia cómo en cada uno de los sistemas técnicos hay que indagar sus supuestos en un ideal previo de bienestar, de felicidad humana. El hombre no se conforma simplemente con estar en la naturaleza, sino que quiere el bienestar, el "estar bien", término ese último que introduce una dimensión nueva, sobrenatural, en la naturaleza. "Si nuestra existencia –escribe el pensador español¹⁵– no fuese ya desde un principio la forzosidad de constituir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo pueden darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entres heterogéneos –el hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo".

Ortega ha puesto de relieve, con razón, frente a los aspavientos seudoespiritualistas de no pocos pensadores modernos, el carácter esencial de la técnica

¹⁴ D. Dubarle: Ob. cit., pág. 134.

¹⁵ *Meditación de la técnica*, Ob. comp., V, pág. 339.

para la vida humana: “el hombre empieza cuando empieza la técnica”; pero, al mismo tiempo, señala su profundo sentido histórico, su condicionamiento por los supremos ideales vitales del hombre. Entre tales ideales, el de la bienaventuranza cristiana se ha mostrado enormemente eficiente para la técnica, cuya teoría en la mente de Ortega y Gasset está impregnada, como el pasaje citado claramente delata, de intuiciones cristianas: extranaturalidad, extramundinidad del hombre, dramática combinación metafísica de dos entres heterogéneos, hombre y mundo, etcétera. Tal concepción de la técnica, válida en general para todos los humanos, tiene que considerar como deficiente la actitud griega consistente en concebir al hombre como trozo de la naturaleza, cuya felicidad sólo podía consistir en encontrarse perfectamente encajado en ella, o la actitud oriental, extremadamente representada por la creencia en el nirvana budista, que pone la felicidad en la progresiva anulación del ser personal. En Oriente habrá no una técnica de configuración humana de la naturaleza, sino, al revés, una técnica psíquica de desfiguración de la individualidad humana y de disolución de la misma en el fondo misterioso y divino de la naturaleza.

Otra vez la secularización

Cierto es que en algunos períodos de la Edad Media, en ciertas corrientes espirituales al menos, el hombre parece volver las espaldas al mundo e interpretar estática, conclusamente el orden de la naturaleza, cuya realidad queda esfumada en una interpretación simbolicista. La felicidad no es buscada en este mundo, sino en el más allá; preténdese un *bienestar* futuro, ultramundano que se contrapone al *malestar* presente del mundo; pero, en el fondo, no es una huida del mundo, una dejación de los deberes humanos de configurar el mismo, aunque efectivamente hubiera no pocos ejemplos de una tal dejación. Muy al contrario, en términos generales, el ímpetu de la trascendencia es condición imprescindible para una reobrar enérgico sobre el mundo, como lo prueba en plena Edad Media el impulso de realización técnica que, desde la arquitectura a la agricultura, demuestran los centros sociales más representativos de su mentalidad religiosa.

La capitalización de anhelos, de ilusiones, de tensión espiritual, de disciplina moral, de esperanza en un infinito bienestar, producirá rentas cuantiosas y prolongadas cuando se proceda a su inversión en el orden material de la técnica. Si la técnica europea se ha mostrado desde antiguo insatisfecha con lo realizado, con el nivel de bienestar logrado, sentido pronto como angosto, ha sido porque se le aplicaban como medidas criterios infinitos de bienaventuranza mundanizada.

Nos encontramos aquí de nuevo ante el problema de la secularización, con sus dos vertientes, positiva y negativa. Ignorado con frecuencia el fenómeno, admítelo, a lo más, por su vertiente negativa, sobre el supuesto de la referida interpretación quietistas, simbolicista, ultramundana de la época medieval.

Cualquier señal que en ella se presente de interés por la naturaleza, de producción de riqueza, de nuevos métodos de conocimiento, es considerada como indicio de ruina del mundo medieval y de rebeldía contra él. Pero como, por ejemplo, en lo que se refiere a Roger Bacon ha puesto de relieve Stewart C. Easton, en un libro reciente¹⁶, la pretendida interpretación del fraile inglés como “rarísima avis”, “nacida a destiempo”¹⁷ oculta la verdadera figura de un pensador escolástico inspirado en una visión de saber universal, y que, por temer la llegada próxima del Anticristo, quería reforzar el cristianismo con un nuevo método de conocimiento. Ya antes que él, su maestro Robert Grosseteste había puesto los cimientos efectivos de la ciencia experimental, que luego sería desarrollada en el mundo moderno. “La concepción de la estructura lógica –afirma A.C. Crombie¹⁸– de la ciencia experimental profesada por tan eminentes maestros como Galileo, Francisco Bacon y Newton era precisamente la creada en los siglos XIII y XIV”.

También sigue operando en aquellas grandes figuras, de una manera consciente y positiva, la creencia cristiana. En el caso de Descartes la posibilidad de un conocimiento científico pende directamente de Dios. En cuanto a Galileo, sigue siendo un buen católico, aunque por él se efectúe el proceso positivo de secularización de una manera más eficaz que por las invectivas de panteístas y ateos. No es una casualidad que los hombres célebres del siglo XVII, tales como Galileo, Descartes, Leibniz, Newton y Pascal, fueran hombres devotos; daban cumplimiento, con todo el enorme problematismo que suscitaban

¹⁶ *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*. Oxford, 1952.

¹⁷ Vid. Dampier: Ob. cit., pág.93. George Sarton, en su *Introduction to the History of the Science* (Baltimore, 1931, II, pág. 960), insistirá, como consecuencia de su peculiar enfoque de la historia de la ciencia, en la contradicción existente entre la visión científica de Bacon y su “fundamentalismo”, al que considera como una especie de atavismo de que no fue capaz de liberarse el fraile inglés, a pesar de su actitud “moderna”.

¹⁸ *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science. 1100-1700*. Oxford, 1953, pág.3. Interesa señalar, en relación con diversas cuestiones planteadas a lo largo de estas páginas, cómo en dicho libro se destaca la función meramente suscitadora o, mejor dicho, cuestionadora, desempeñada por el pensamiento científico de la Antigüedad en el orto de la ciencia experimental, así como la parte decisiva que en el mismo tienen los hábitos practicistas y tecnicistas del mundo medieval. “El extraordinario acontecimiento científico de los siglos XII y XIII fué la confrontación del empirismo vigente de tiempo atrás en las artes prácticas del Occidente con la idea de una explicación racional contenida en los textos científicos recientemente traducidos del griego y el árabe. La cuestión planteada por tales textos a los filósofos naturalistas del occidente era: ¿cómo resulta posible obtener, con la mayor certeza posible, premisas verdaderas para el conocimiento demostrado del mundo de la experiencia, en el sentido, como, por ejemplo, se encuentran demostradas las conclusiones de los teoremas de Euclides? Los filósofos occidentales atacaron el problema partiendo de la concepción de que la “ciencia natural” era una parte especial de una actividad filosófica única relativa a la busca de la realidad y la verdad”. (VID. CAPS. I y XI). Vid. Etienne Gilson: *La philosophie au Moyen Age*, 2eme ed. París, 1944, págs. 469 y sigs.

y los tormentosos horizontes que se abrían para el futuro de la humanidad, a un viejo principio del humanismo cristiano. “Las ciencias de otras culturas –escribe H. Freyer¹⁹– fueron conscientes de que el saber puede ser nobleza, dignidad, fruición. Que el saber es poder, sólo lo sabe la ciencia occidental; y sólo para ella es válido tal principio. Un poder sin comparación para construir y para destruir fue puesto con la madera de la Cruz en las manos del hombre medieval”.

No sólo en las manos de unos cuantos pensadores geniales, cuyos descubrimientos y orientaciones serán luego aplicados anónimamente; también en la conducta vulgar del tercer estado se traducen las exigencias de la ética cristiana en motivaciones enérgicas para la vida económica. Sombart ha puesto de relieve cuánto deben los últimos siglos medievales en su desarrollo burgués al impulso de la moral tomista²⁰; y por lo que se refiere a la génesis del capitalismo en el mundo moderno, es bien conocida la tesis de Max Weber sobre el empuje de dio la ética calvinista al reconocer en el éxito económico el signo externo de una predestinación favorable²¹. E. Troeltsch, R. H. Tawney, A. Fanfani y tantos otros sostendrán tesis más o menos diferentes sobre la implicación de cristianismo y capitalismo, que ha sido uno de los más debatidos durante las últimas décadas en el campo de la sociología y la historia de la cultura, y que pone de manifiesto, por diversas que sean las interpretaciones, las virtualidades racionalistas y eficientes del cristianismo para la moderna vida económica.

Secularización no quiere, sin más, decir como se ha puesto de relieve en estas páginas, degradación del cristianismo, conversión paulatina de la creencia en conocimiento positivo y orientación útil de la existencia, según sostenía Comte, consciente del global proceso de la historia occidental y en espacial de su Medievo, pero desconocedor del carácter pluridimensional en todo momento de la vida humana. La religión no se agota, aunque se vaya secularizando la vida social y cultural; es decir, aunque se traduzcan propulsoramente los esquemas de aquélla, dentro de la fundamental unidad de la existencia humana e histórica, en los diversos órdenes de la cultura. Cada uno de ellos tiene su propia estructura y sus propias leyes: la filosofía es filosofía y no religión, la ciencia es ciencia y no filosofía, el arte es arte y no conocimiento. Existe, ciertamente, entre estos órdenes una sintaxis y una jerarquía; los esquemas formales

¹⁹ *Weltgeschichte Europas*, pág. 810. “El cristianismo –añade Freyer, pág. 700– podrá en lo sucesivo ser reformado, secularizado. Puede ser transmutado en la ciencia, en la vivencia subjetiva, en el esfuerzo intramundano, hasta resultar irrecognoscible. Sin embargo, allí donde una vez rigió, determina la ley de la vida y el lugar de las decisiones”. Vid. Christopher Dawson: *Religion and Culture*. London, 1948.

²⁰ *Der Bourgeois*. Leipzig, 1913.

²¹ Vid. “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, páginas 17 y sigs.

se transmiten, pero el perfil y el contenido concretos del orden inferior no se limitan a reproducir en su ámbito los del superior, cualquiera que sea el alcance de su fundamentación y su condicionamiento. La historia no es el desarrollo progresivo de gérmenes originarios, según postulan no pocos filósofos de la historia. La historia es, en definitiva, peripecia, vicisitud y, por encima de ellas, inventiva, cuasi-creación, aunque no ilimitada, sino a lo largo de cauces que ella misma se va abriendo. La historia es producción y realización de concretas y concatenadas posibilidades.

El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo.
Madrid: Revista de Occidente, 1954

JAIME DE SALAS ORTUETA

Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja sobre filosofía del siglo XVII y XVIII, filosofía actual, y temas relativos a la adquisición de identidad. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz, y de Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Jefferson, Pascal, Bodino, Renan, Hegel, Tocqueville, Bergson, Proust, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Wittgenstein, Rorty y Ortega. Actualmente dirige el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón.

JAVIER SAN MARTÍN

Profesor emérito de la UNED. Autor de más de 300 publicaciones. Entre sus libros cabe citar *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, 1985. *La estructura del método fenomenológico*, 1986; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, 1987. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, 2015. *Fenomenología y cultura en Ortega*, 1998. *La fenomenología de Ortega y Gasset*, 2012. *Teoría de la cultura*, 1999. *Para una superación del relativismo cultural*, 2009. *Antropología filosófica I* (2013) y *II* (2015). Ha sido Vicerrector en la UNED y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Fundador de la Sociedad Española de Fenomenología y de Investigaciones fenomenológicas.

ANA SÁNCHEZ SIERRA

Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (2000) y doctora en Humanidades por la Universidad CEU San Pablo (2016). Entre sus publicaciones destacan: *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica*; “El mito de la educación neutral: de Condorcet a Jean Jaurés”; “La concepción educativa de la izquierda en España: un análisis de los programas electorales” o “Le elezioni spagnole del 14 de marzo 2004: politica estera, stile di governo e partecipazione al voto”, en: *Partiti ed elettori nel sud Europa*. Anna Bosco (coord.). Sus áreas de interés investigador son la filosofía moral y la historia de las ideas políticas y su influencia en los sistemas sociales y políticos; especialmente políticas educativas y comportamiento electoral.



Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros