

## Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)

Gareth Williams\*

Cada época se experimenta como una situación en la que el presente se erige no sólo contra el pasado sino también como una situación en la que el futuro será decidido o se decidirá. De este modo, el despertar y la vigilancia de la conciencia histórica no es algo ya evidente o pre-dado en la vida. Es mucho más una tarea para desarrollar.<sup>1</sup>

En las últimas páginas de la novela de Ricardo Piglia, *Respiración artificial* (1980) —un extraordinario acercamiento novelístico a la relación entre el lenguaje, la literatura y la violenta historia de la formación del Estado argentino— hay un encuentro ficticio en el *Café Arcos* de Praga, en los últimos días de 1909, entre Franz Kafka y Adolfo Hitler. Este encuentro casual se presenta en la novela como un momento de arresto que explica tanto las visiones literarias aterradoras de Kafka como las concepciones políticas horribles de Hitler. «Las palabras», dice Tardewski (el narrador exiliado polaco-argentino), «preparan el camino, son precursoras de los actos venideros, la chispa de los incendios futuros».<sup>2</sup> Catorce años después, el tres de junio de 1924, Kafka se está muriendo mientras Hitler, en un castillo del Bosque Negro, dicta los últimos capítulos de *Mein Kampf*.<sup>3</sup>

En este ensayo examino una constelación histórica de fuerzas españolas, alemanas e italianas que, aunque distintas de las fuerzas representadas en la novela de Piglia, tampoco están del todo desconectadas, puesto que trazan una relación entre el lenguaje filosófico y la historia incendiaria de la formación del Estado en la España de la primera mitad del siglo veinte. Mi propósito al acercarme a esta constelación filosófica y política es dar cuenta de una relación particular entre cierta forma de pensamiento y cierta forma estatal.

---

\* University of Michigan.

1 M. HEIDEGGER, «Wilhelm Dilthey's Research and the Struggle for a Historical World-view (1925)». Todas las traducciones de Heidegger en este ensayo son mías.

2 R. PIGLIA, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1988, p. 203.

3 *Ibidem*, p. 205.

Además, establezco la relación de estas formas con una noción de vida que se estaba conceptualizando y desplegando socialmente en los primeros años de la década de los treinta. Dentro de este proceso analizo una herencia conceptual que nos viene bajo el signo de José Ortega y Gasset, junto con las formas en las que la reflexión filosófica prepara el camino, anuncia los actos venideros, y provee la chispa para los incendios futuros.

En los números de la *Revista de Occidente* de noviembre y diciembre de 1933, José Ortega y Gasset estableció por primera vez una relación pública —una comunión filosófica— con el difunto y poco conocido filósofo alemán de la segunda mitad del siglo diecinueve, Wilhelm Dilthey. El ensayo, titulado «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», se finalizó y se publicó en la *Revista* en enero de 1934. Este encuentro filosófico unilateral entre un español y un alemán revela el perfil de lo que Walter Benjamin ya había llamado una mónada histórica:<sup>4</sup> una constelación de fuerzas —una red de inteligibilidad que señala la relación entre la especulación filosófica y cierta índole de formación estatal— que caracterizaba los años de la Gran Depresión económica.<sup>5</sup>

Ortega empieza «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» con una afirmación sorprendente dadas las obvias exclusiones (Nietzsche, Marx, por ejemplo) sobre las que se constituye: Dilthey, dice el filósofo español, «es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX».<sup>6</sup> Es así porque, según Ortega, a través de Dilthey (una figura central en «la formidable *falange* de la llamada *escuela histórica*»)<sup>7</sup> podemos percibir «la gran Idea que

4 W. BENJAMIN, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, New York, Schocken Books, 1969, pp. 253-64.

5 Es importante situar este ensayo históricamente. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» fue concebido y escrito entre la publicación de *La rebelión de las masas* en 1930 y la finalización de *La Historia como sistema* en 1934. De este modo fue escrito en plena Segunda República (es decir, en el intervalo entre dos dictaduras), coincidiendo con la constitución de la *Falange Española* como organización política a comienzos de noviembre 1933. La publicación del texto precede la visita de Ortega a Alemania en el verano de 1934, solo meses después de que Hitler eliminara violentamente a toda posible oposición dentro del Partido Nacional Socialista. Como observa Gregorio Morán en *El maestro en el erial* Ortega visitó Nuremberg y Stuttgart, asistió a dos conferencias de Martin Heidegger (sin presentarse al filósofo alemán), y mantuvo silencio en lo que se refiere al carácter del régimen alemán emergente: «No hay en él ni crítica ni alabanza, sólo cierta comprensión hacia un fenómeno que, en su opinión, se inició en 1850, cuando ‘el hombre alemán entregó su personal existencia a la organización de la vida colectiva’» (G. MORÁN, *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Madrid, 1998, pp. 72-73).

6 J. ORTEGA Y GASSET, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», en *Obras completas. Tomo VI*. Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 165.

7 *Ibidem*, p. 176.

está ahí en el planeta, operando su obra misteriosa y casi mágica».<sup>8</sup> Gracias a Dilthey —este «genial tartamudo de la filosofía»,<sup>9</sup> este miembro de un grupo marginal de «pensadores subalternos»,<sup>10</sup> como observa Ortega— podemos empezar a ver que «la nueva gran Idea (‘así con mayúscula ...’) en que el hombre empieza a estar, es la idea de la vida».<sup>11</sup>

Según Ortega el límite conceptual en la noción de la vida en Dilthey —una noción que, como ya lo había anotado Heidegger, se construía sobre la crítica positivista de la metafísica—<sup>12</sup> se encuentra en el hecho de que su trabajo era prematuro y por ende incapaz de conquistar los corazones y mentes de sus contemporáneos. Lo que está en juego en la formulación de Ortega, en las últimas semanas de 1933 y comienzos de 1934, es la relación productiva entre la reflexión filosófica, la formación de cierto tipo de historia y de conciencia histórica, y la conquista no-metafísica de la experiencia universal. Por tanto se representa a Dilthey (usando el lenguaje de cierta empresa imperial) como «uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella [...]. Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba».<sup>13</sup> Dilthey, parece, era orteguiano *avant la lettre* pero distanciado del «imperio de las

---

8 Ibidem, p. 166

9 Ibidem, p. 157.

10 Ibidem, p. 212.

11 Ibidem, p. 166. Hay que notar que Martin Heidegger (a quien Ortega no menciona en su ensayo) ya había escrito en 1925 sobre la contribución fundamental de Dilthey a la filosofía post-kantiana. De hecho, Heidegger lo hace utilizando exactamente los mismos términos que usaría Ortega ocho años después en la *Revista de Occidente*. Esto nos obliga a preguntar si Heidegger no fue un punto de mediación no anunciado entre Ortega y Dilthey en «Guillermo Dilthey y la idea de la vida»: «Lo que le importaba a Dilthey era descubrir un concepto de vida [...] la aprensión e iluminación del fenómeno de la vida» (Heidegger, «Life», p. 155). Igual que Ortega, Heidegger basó su reflexión en una relación de deuda con, y en la necesidad de superar las formulaciones originales de, Dilthey: «La filosofía moderna de la historia debe sus impulsos e iniciativas a Dilthey. Sin embargo, la teoría moderna no ha entendido a fondo las tendencias auténticas del pensamiento de Dilthey; de hecho, ha garantizado que estas tendencias se hayan quedado enterradas hasta hoy [...]. Hoy tenemos la posibilidad de comprender los efectos positivos de su trabajo—no solo para repetir lo que dijo sino para plantear nuevas cuestiones y nuevas formas» (M. HEIDEGGER, «Wilhelm Dilthey's Research and the Struggle for a Historical Worldview (1925)», en *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, John van Buren (ed.), State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 150-53). Esta línea de investigación le llevaría a Heidegger hacia el terreno ontológico del *Dasein* y la consecuente elaboración de *Ser y Tiempo*, un libro que según Morán «conmoverá la médula del pensamiento orteguiano» (G. MORÁN, o. c., p. 47). La línea de investigación de Ortega ocho años después ya estaba encaminada hacia la sistematización enciclopédica de la conciencia histórica.

12 M. HEIDEGGER, o. c., p. 159.

13 ORTEGA, o. c., p. 166.

determinaciones intelectuales» de la época del filósofo español.<sup>14</sup> Por eso Ortega intenta rescatar a este miembro de una *falange* alemana subalterna de las limitaciones impuestas por la temporalidad misma. Procura recuperar su acercamiento a la noción de vida de los escombros de la historia europea moderna.

Ortega intenta integrar a Dilthey en un campo de reflexión en el que la filosofía no sea «sólo [un] asunto intelectual» sino «un régimen autónomo [para] la totalidad del sujeto, su pensamiento, su emoción, su voluntad».<sup>15</sup> Para Ortega lo fundamental en la Idea (con mayúscula) de Dilthey es la posibilidad de establecer una relación no-metafísica entre la totalidad social y la conciencia universal inmanente. La historia en Ortega es el desarrollo universal del hombre hacia las ideas que realmente designan su época. Dentro de este contexto, Ortega pertenece plenamente a su momento —1933— y está aquí para traer el pensamiento —la gran Idea— de Dilthey a su punto de absoluta plenitud y madurez: «Conviene [...] que el lector ingrese en lo que sigue, prevenido de que exponer es, en este caso, completar [...]. Mis problemas y posiciones no sólo coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida».<sup>16</sup>

Como se hace evidente en la siguiente cita, la habilidad de Ortega de modernizar a un pensador subalterno depende de si se puede orientar una noción de la vida hacia un nexo filosófico en el que se juntan la fe, el destino, la evolución, la ilustración, la madurez dialéctica y, en última instancia, la plena y triunfal reconciliación de la historia y de la sociedad a través de la universalización de «la Idea» (la vida misma):

«Una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres porque es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores [...]. Nunca hasta ahora había acontecido que una gran Idea emergiese cuando los contemporáneos poseían visión histórica. Con plena agudeza de ella asistimos ahora a un alumbramiento, y con la insólita realidad a la vista [...] porque el hecho acontece en nosotros mismos y nuestro más inmediato pasado [...]. El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar para su expresión en un libro determi-

---

14 Ibidem, p. 199.

15 Ibidem, p. 201.

16 Ibidem, pp. 174-175.

nado una fuente también determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y como antes dije, son los individuos los que flotan en ella y no al revés.»<sup>17</sup>

La época misma (1933-1934) es el triunfo universal de cierta conceptualización de la vida. El tiempo ha fundado los parámetros de una tarea filosófica y biopolítica en la que la idea de la vida debería ser capaz de dar forma soberana a lo que Ortega llama «los individuos». Después el pensador español procurará dar forma a este sueño hegeliano de una Vida —una conciencia histórica— en el que el conocimiento, el sentimiento y el deseo ya no son relacionables. En este momento del ensayo, Ortega observa que en el cuestionamiento del sentido de la historia y de la vida humana en Dilthey, el alemán intentó separar la reflexión de todo tipo de absolutismo filosófico (es decir, de lo que él consideraba el absolutismo del pensamiento y epistemología metafísicos). Ortega se sitúa en el mismo terreno filosófico que la crítica positivista de la metafísica en Dilthey. Sin embargo, todavía no se distancia completamente de la idea de lo absoluto. Este es el momento en que el español, en los últimos meses de 1933, define su propio terreno filosófico y anuncia el hecho de que él ya ha superado la ley y la herencia de Dilthey. En contraste con su objeto subalterno de estudio, propone reconsiderar lo que se puede entender por lo absoluto:

«En nuestra vida actual nos sentimos impulsados a buscar una unidad integradora de todos nuestros conocimientos que, a la vez, fundamente y ponga un orden en nuestras valoraciones sentimentales y en las finalidades de nuestra voluntad. Este es un hecho de nuestra conciencia viviente. Y para nosotros eso es, por lo tanto, filosofía. Se diferencia de los demás conocimientos en que se levanta sobre todos los particularismos científicos y aspira, no sólo a la unidad integral de ellos, sino a la unidad de todo nuestro saber con todo nuestro sentir y nuestro querer [...]. En este sentido de total unificación coincide la filosofía con la religión, pero se diferencia, a su vez, de ella en que la unificación filosófica se presenta con la pretensión de valer para todo hombre.»<sup>18</sup>

Ortega se sitúa en el mismo terreno fenomenológico que Dilthey, en la medida en que éste critica la relación entre la filosofía moderna y el absolutismo metafísico. Sin embargo, Ortega reinstala el absolutismo bajo la rúbrica

---

17 Ibidem, pp. 166-167.

18 Ibidem, p. 200.

de una unificación enciclopédica e integradora del conocimiento capaz de aprovechar, organizar y ordenar todo tipo de valorizaciones sentimentales e impulsos de la voluntad. En una nota a pie de página Ortega observa que «me importa hacer notar que Dilthey no emplea jamás esta expresión ‘conciencia viviente’, sino ‘vida espiritual’ —*Seelenleben*— o, a lo sumo, ‘vitalidad’ —*Lebendigkeit*. La diferencia parece inapreciable; sin embargo, es decisiva y, como veremos, supone dar el paso que Dilthey no consiguió nunca dar, y por no darlo este genial filósofo de la ‘vida’, no consiguió plantarse jamás dentro de ella».<sup>19</sup> La noción esencialmente fenomenológica de «conciencia viviente» en esta nota se usa luego para forjar no un vínculo entre la conciencia y el tiempo, sino una trinidad fundacional —una trinidad basada en el completo orden y equilibrio de la conciencia viviente con la vida y la filosofía (es decir, un proceso poco marxiano y poco heideggeriano de situar la conciencia del hombre como puro y exclusivo centro de la vida, con el mundo como mera extensión de esa conciencia). Ortega pone en marcha esta trinidad fenomenológica para revelar la unidad histórica de la época (1933-1934). La vida entendida como puro producto y extensión de la conciencia humana, y nada más, trasciende la anarquía colectiva del mundo. Supera lo que Ortega considera «los hechos [...] en pura dispersión, aislado el uno del otro, en constitutiva inconexión»<sup>20</sup>, y establece las bases de una vida entendida como absoluta conexión y estructura permanente. La vida, entonces, se centra en la conciencia humana subjetiva y en el retiro necesario de esa conciencia individual del caos y anarquía afectiva del mundo:

«En la mente, al revés que en el mundo presentado por los sentidos, ningún hecho se da *de hecho* aislado, sino tan hecho como él mismo, tan patente y primario como él es el hecho de su conexión con otros. Esto es de una importancia insuperable. Porque equivale, ni más ni menos, a que el hecho fundamental de la conciencia inmediata es la conexión. La mente es omnímoda conexión: toda en ella se da enlazado, articulado, relacionado. La relación, el nexo, la unidad integrativa y orgánica son el mundo mental puro y simple hecho.»<sup>21</sup>

---

19 Ibidem. Como mencionamos previamente, ya Heidegger en 1925 había señalado que «Dilthey logra dirigirse a ciertas estructuras de la vida, pero [...] nunca formula la pregunta por la realidad de la vida misma, es decir, ¿cuál es el sentido del ser de nuestro Dasein?» (M. HEIDEGGER, o. c., p. 162). «Puesto que no plantea la pregunta», dice Heidegger, «nunca ofrece una respuesta a la cuestión de la existencia histórica, una cuestión también ignorada por la investigación fenomenológica anterior.» (Ibidem, p. 162).

20 ORTEGA, o. c., p. 209.

21 Ibidem, p. 210.

Ortega observa que «en este sentido de total unificación coincide la filosofía con la religión».<sup>22</sup> Esta coincidencia entre filosofía y religión, dice, revela la inclinación orgánica de la filosofía hacia la totalidad, o hacia la búsqueda filosófica de «lo absoluto»,<sup>23</sup> pero lo hace sin caer en la trampa de las «visiones» metafísicas de la filosofía o en sus «imágenes del mundo».<sup>24</sup>

Lo que Ortega no indica en su reflexión sobre Dilthey es que lo que él considera la coincidencia o fusión ilimitada (absolutamente necesaria y radicalmente positivista) de la conciencia individual, el conocimiento, el sentimiento, el deseo, y la religión —es decir, lo que parece ser las bases de la noción orteguiana de una futura reciprocidad filosófica entre pensamiento y mundo (pero una reciprocidad sin resto, en la que el mundo *es* la fusión ilimitada de todos estos elementos y la pura extensión de la conciencia fenomenológica)— no queda muy lejos de cierta reflexión contemporánea sobre el Estado. Como veremos, el lenguaje de los dos campos de reflexión es curiosamente parecido.

En «La doctrina del fascismo», escrito por *Il Duce* y Giovanni Gentile y publicado en la *Enciclopedia Italiana* solo un año antes de la aparición de «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», Mussolini señala que la concepción del Estado fascista se constituye sobre una noción de vida centrada en el hombre —en el hombre como individuo y como población— y en la renuncia consciente del hombre del caos y anarquía del mundo material. La reciprocidad

---

22 Ibidem, p. 200.

23 Ibidem, p. 212.

24 Ibidem, pp. 212-213. Hay entonces una distinción fundamental entre la «conciencia viviente» de Ortega y la noción de *Dasein* en Heidegger. Mientras la «conciencia viviente» de Ortega supone el distanciamiento de la reflexión filosófica del mundo y la recuperación de la filosofía como una historicidad interna y autónoma que uno practica «desde la altura a que nuestro pasado nos ha traído» (Ibidem, p. 203), en Heidegger «la cualidad dada y original del *Dasein* está en que se encuentra en un mundo. La vida es ese tipo de realidad que está en un mundo y de hecho está de tal forma que tiene un mundo» (M. HEIDEGGER, o. c., p. 163). La insistencia de Ortega en la mente (la conciencia viviente) como «omnímoda conexión», como la base de todas las relaciones y unidades integradoras y orgánicas, como la base del movimiento hacia cualquier experiencia de lo absoluto, no queda muy lejos de sus opiniones sobre la necesidad de trascender el caos democrático de la Segunda República. En la relación entre su reflexión sobre Dilthey y su acercamiento a la noción de la vida en los últimos meses de 1933 deberíamos tener en cuenta algunas de las declaraciones políticas de Ortega de los primeros años de la década de los treinta: «La República es pueblo y el pueblo hay que hacerlo» [1931] (G. MORÁN, o. c., p. 50); «La República nueva necesita un nuevo partido de dimensión enorme, de rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista» [6 de diciembre 1931] (Ibidem, p. 51); «Vengan con nosotros a formar un haz fuerte, inmenso, amplísimo [...]. Vamos a construir un gran partido nacional [...]. Un Estado de una nueva democracia. No una democracia caduca [...], sino un Estado en el sentido de laborar al servicio de la Nación y no de grupos, clientelas o clases [...] [febrero 1932]» (Ibidem, p. 53).

dad entre hombre y mundo está completamente mediada por el Estado como unidad orgánica integradora y plenamente soberana:

«Para conocer a los hombres hay que conocer al hombre; y para conocer al hombre hay que conocer la realidad y sus leyes. No puede haber una conceptualización del Estado que no sea fundamentalmente una conceptualización de la vida: filosofía o intuición, sistema de ideas evolucionando dentro del marco de la lógica o concentrado en una visión o una fe, pero siempre, o al menos potencialmente, una concepción orgánica del mundo. De este modo gran parte de las expresiones prácticas del fascismo —como la organización del partido, el sistema de educación, o la disciplina— pueden entenderse solo cuando uno las considera en relación a su actitud general hacia la vida. Una actitud espiritual.»<sup>25</sup>

Llama la atención la íntima relación que existe entre el lenguaje de la visión del Estado fascista en Mussolini y el acercamiento orteguiano a la noción de la conciencia viviente en noviembre de 1933. De hecho, quizá se podría sugerir que lo que es en Ortega una teoría de la conciencia filosófica (como la fuerza orgánica y unificadora de la vida humana) es en Mussolini una teoría de la forma fascista del Estado. Lo que Ortega propone como conciencia individual (entendida como «omnímoda conexión: toda en ella se da enlazado, articulado, relacionado. La relación, el nexo, la unidad integrativa y orgánica son el mundo mental puro y simple hecho»)<sup>26</sup> para Mussolini es la soberanía moderna: «La concepción fascista del Estado abarca todo; ningún valor humano o espiritual puede existir, puede tener valor, fuera de ella. Así entendido el fascismo es totalitario y el Estado fascista—síntesis y unidad que incluye todos los valores—interpreta, desarrolla y potencia toda la vida de un pueblo».<sup>27</sup>

Pero, ¿cuál es la relación entre estos dos campos de reflexión aparentemente no relacionados (el positivismo pos-metafísico de Ortega y la conceptualización del Estado fascista)? En un plano están obviamente relacionados como meros ejemplos de la manera en que la idea de la vida —la vida como objeto de la especulación filosófica y del ordenamiento social simultáneamente— empezó a elaborarse en los años posteriores al colapso económico de los años veinte. En la relación entre Ortega y Mussolini la especulación

---

25 B. MUSSOLINI, «The Doctrine of Fascism», en *Fascism: Doctrine and Institutions*, Ardita Publishers, Roma, 1935, pp. 7-8; trad. mía.

26 ORTEGA, o. c., p. 210.

27 B. MUSSOLINI, o. c., p. 11; trad. mía.



pos-metafísica sobre la fusión ilimitada de la conciencia humana con el mundo toma la característica de un instrumento disciplinario —el Estado fascista— capaz de colonizar el caos y anarquía del mundo, de aprovechar la diferencia (el individuo por ejemplo) y de prepararlo continuamente para la integración social y la normalización sostenida. La relación entre la especulación pos-metafísica sobre la conciencia humana, el Estado, y la potencialización de toda la vida de un pueblo es la base subyacente de lo que podríamos llamar (quizá polémicamente) el contrato filosófico y social que une a Ortega no solo a Mussolini sino también a Dilthey (quien es, no lo olvidemos, una figura central en lo que Ortega considera «la formidable *falange* de la llamada *escuela histórica*»)<sup>28</sup>.

En otro nivel lo que les une a Ortega y Mussolini es el hecho de que su lenguaje ocupa el terreno esencial que Giorgio Agamben llama el *transitus de potentia ad actum*.<sup>29</sup> Comparten el mismo territorio, pero revelan dos esferas diferentes (aunque relacionadas) de conciencia y de poder dentro de ese territorio. Por un lado Mussolini destaca la soberanía de un Estado que es directa y visible. Por otro lado Ortega revela la soberanía de la conciencia compartida, orgánica y armoniosa de las vidas individuales, que permanece invisible. Sin embargo hay, en la relación conceptual y lingüística entre estas dos formas soberanas, plena armonía del adentro con el afuera, y de lo invisible con lo visible, como resultado de la existencia de dos constelaciones de poder diferentes compartiendo el mismo terreno. Por supuesto deberíamos considerar más los términos de este territorio común.

Ortega y Mussolini están vinculados filosófica y políticamente. Lo que impone y potencia esa relación es que comparten un elemento que posibilita la transición de la potencialidad al acto. Este elemento común esencial, lo que les une a pesar de sus planos de reflexión distintos, es la noción latino-románica de *imperium* y la superación inherente de los demás que caracteriza su operación y extensión. Como nos dice Heidegger en su reconstrucción etimológica de la palabra (en *Parmenides*):

«*Imperium* significa *mandato*. De hecho ahora entendemos la palabra *mandato* en un sentido latino-románico posterior. Originalmente *mandato* (*Befehl*) [...] significaba *dar refugio: encomendar* (mandar) a los muertos a la tierra o al fuego, encomendarles a un refugio [...]. Pasando por la lengua francesa, encomendar se convirtió en *commandieren*, i.e. más precisamente, el latín

28 ORTEGA, o. c., p. 176.

29 G. AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1998, p. 62.

*imperare*, *im-parare*=arreglar, tomar medidas, i.e., *prae-cipere*, ocupar de antemano, y así tomar posesión del territorio ocupado y dominarlo. *Imperium* es el territorio [*Gebiet*] fundado en los mandamientos [*Gebot*] en el que los demás son obedientes [*botmäsig*]. *Imperium* es el mandato en el sentido de mandamiento [...]. El mandato, como el terreno esencial del dominio, supone el ser superior, lo cual es posible sólo a través de la superación constante de otros, quienes de este modo se hacen inferiores.»<sup>30</sup>

*Imperium* es la instalación de una idea de la vida basada en la superioridad orgánica y unificadora. Presupone tomar medidas preliminares, ocupar de antemano y hacer desplegar el orden con la idea de consolidar el poder soberano sobre un terreno o territorio específico.

En «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», Ortega sitúa a Dilthey explícitamente, y a sí mismo implícitamente, en relación con la idea latino-románica de *imperium* y la instalación de la vida que esto implica. En la última sección del ensayo, titulada «Segunda expresión de la idea fundamental»,<sup>31</sup> Ortega (a través de las formulaciones de Dilthey) caracteriza la conciencia histórica contemporánea como la última etapa en el sistemático despliegue de los períodos históricos anteriores de la filosofía (es decir, de sus «ideas primitivas» o pre-históricas; las filosofías religiosas de Oriente; los griegos; los romanos; la herencia alemana, etc.). La filosofía contemporánea para Dilthey (y para Ortega) está «prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones».<sup>32</sup> En relación con la herencia latino-románica de la filosofía, Ortega afirma que a diferencia de los griegos «el romano parte [...] de la voluntad, en sus relaciones de dominio, libertad, derecho y obligación. De esta suerte se origina el esquema de un *imperium* supremo, de la delimitación de una libertad personal frente a él, ley como regla para esta delimitación, reducción del sujeto a mera cosa sometida a la voluntad [...] Así se origina el derecho histórico, la convicción de que el orden jurídico es inquebrantable y la interpretación también jurídica de la relación entre el hombre y Dios».<sup>33</sup> La herencia románica de *imperium* es para Ortega la herencia de la ley (la ley como verdad y la verdad como mandamiento) y, como *imperium*, se convierte en el principio constitutivo más vigoroso tanto de la vida colectiva latino-románica como de la especulación filosófica en

---

30 M. HEIDEGGER, *Parmenides*, trad. André Schuwer y Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington, 1998, p. 40; trad. mía.

31 ORTEGA, o. c., pp. 196-213.

32 Ibidem, p. 205.

33 Ibidem, pp. 203-204.

general. Sin duda se puede ver la relación homóloga que existe entre la herencia imperial latino-románica en la filosofía y la teoría del Estado fascista en Mussolini.

Sin embargo, en Ortega la relación entre la vida, la especulación filosófica y la noción de *imperium* es menos tangible. No obstante, es una relación más bien de aceptación e internalización antes que de crítica o de desconstrucción. Su forma de captar la historia determina su forma de aproximarse a la relación entre la filosofía y el mundo entendido como conciencia individual. Como ya hemos mencionado, la filosofía moderna para Dilthey está, en palabras de Ortega, «prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones».<sup>34</sup> En el trabajo de Dilthey ésta es la ley de la especulación filosófica y de la conciencia histórica (el sentido de nuestro ser en el mundo). Ortega lleva esta observación un paso más adelante al referirse al papel esencial del filósofo contemporáneo: «El investigador de la conciencia se encuentra, a un tiempo, con los hechos y su explicación, con los fenómenos y la ley. Las leyes físicas son dictadas por el físico a los cuerpos; las leyes de la vida espiritual o mental son dictadas por esta misma al filósofo».<sup>35</sup> El filósofo es el pensador de la ley recibida de la historia. El pensamiento siempre se sitúa dentro de la ley de esa ley. Esta relación entre la especulación filosófica y la ley, enunciada con claridad entre finales de 1933 y comienzos de 1934, es el terreno que determina el acercamiento de Ortega a Dilthey y al papel contemporáneo de una filosofía que, gracias a su relación con la historia, no puede considerar la posibilidad de cuestionar o de desafiar los parámetros de la herencia latino-románica. La conciencia en Ortega siempre está determinada de antemano por la herencia histórica de *imperium*. Vive bajo su sombra y reproduce y naturaliza sus leyes y mandamientos en el presente:

«La percatación o autognosis descubre, pues, que lo que hay en nuestra conciencia es, ante todo y sobre todo, integral conexión, unidad orgánica de cuanto pensamos, sentimos y queremos [...]. *La conciencia no puede meterse por detrás de sí misma.* Todo lo que intentamos pensar está ya dentro de esa conexión radical o unidad orgánica de nuestra mente y será resultado y consecuencia de ella. No hay modo de saltar fuera, y es absurdo querer explicar con algún otro nexos imaginario esa conexión radical en que vive y que es nuestra mente [...]. Explicar algo es, en última instancia, mostrar su lugar y papel dentro de la economía viviente de nuestra

---

34 Ibidem, p. 205.

35 Ibidem, p. 210.

conciencia, fijar el «sentido» que tiene en la fuente originaria de todo sentido —la vida.»<sup>36</sup>

Por esta razón el papel constitutivo de la filosofía es, simplemente, establecer lo absoluto como orden unitario: «Las ciencias [...] tienen un contenido, pero en la existencia desparramada que aquéllas llevan, este contenido [...] no logra la unidad. Hace falta, pues, sistematizar las ideas científicas en una *enciclopedia de las ciencias*».<sup>37</sup> Esto es así porque, como dice Ortega: «El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error [...] se trata de una función esencial a la constitución de su mente».<sup>38</sup>

En *El maestro en el erial*, Gregorio Morán cita un artículo anónimo («que era tanto como decir editorial») <sup>39</sup> escrito para la publicación falangista *Arriba* el 12 de agosto de 1945, cuatro días después del negociado regreso de Ortega, después de nueve años de ausencia, a la España de Franco: «Cas-

---

36 Ibidem, pp. 210-211. Hay que notar que las conferencias de Heidegger sobre Parménides contrastan directamente con el acercamiento de Ortega a la noción de la vida en 1933. En el invierno de 1942-43 (es decir, justo en el momento en que el nacionalismo alemán estaba entrando en su fase más violenta), Heidegger conceptualiza y presenta una serie de conferencias en la Universidad de Freiburg sobre el carácter esencialmente no-alemán del pensamiento e historia alemanes. Esto lo hace no para explorar la posibilidad de una dimensión esencialmente nacional para el pensamiento, sino para desafiar los límites impuestos sobre el pensamiento occidental por las ramificaciones imperiales de la noción latino-románica de la verdad entendida como *veritas*: «Que el Occidente todavía hoy, y de hecho hoy más decisivamente que nunca, todavía piense el mundo griego de una manera romana, i.e., de una manera latina, i.e., de una manera cristiana (como paganismo), i.e., de la manera moderna europea románica, es un acontecimiento que afecta la esencia misma de la existencia histórica. Lo político [...] ha llegado a entenderse de una forma romana. Desde la época del *Imperium* la palabra griega «política» ha significado algo romano» (M. HEIDEGGER, *Parmenides*, cit., p. 45). «Deberíamos decirlo: *verdad* es una palabra poco alemana dado el hecho de que el verdadero significado de *verdad* está determinado por el *verum* latino-cristiano» (Ibidem, p. 47). «La verdad es, en Occidente, *veritas*. La verdad es lo que, sobre varios terrenos, se auto-afirma, se mantiene arriba, y viene de arriba; i.e., es el mandato» (Ibidem, p. 53). De este modo en el mundo contemporáneo «parece que *aletheia* se ha retirado de la historia de la humanidad occidental. Parece que el *veritas* romano, y la verdad que evoluciona como *rectitudo* y *iustitia*, lo correcto y lo justo, han requisado el terreno de la esencia de *aletheia*. No solo parece ser así. Es así. El terreno esencial de *aletheia* no está solamente cubierto de escombros. Se le ha construido encima un enorme baluarte que es la esencia de la verdad determinada por su sentido explícitamente *románico*» (Ibidem). Bajo el marco de la historia como ley, Ortega apoya y reproduce explícitamente ese enorme baluarte de la esencia románica de la verdad entendida como *veritas* en 1933-1934. Por otro lado Heidegger, en el invierno de 1942-1943 (justo en el momento en que la Solución Final estaba entrando en su fase más violenta y calculadora) intenta cuestionar los límites impuestos sobre la historia y pensamiento occidentales por la herencia imperial.

37 ORTEGA, o. c., p. 212.

38 Ibidem.

39 G. MORÁN, o. c., p. 23.

tellano, filósofo por excelencia, escritor depuradísimo, orador convincente, político de teoría y hechos, nuestro maestro Ortega ha podido comenzar una etapa que en la Historia de España arranca quizá de él mismo y termina con nosotros, los que hemos ganado el fresco laurel de la juventud por intentar una revolución por los demás».40 «Las palabras», dice Tardewski, el narrador exiliado polaco-argentino de *Respiración artificial* (novela publicada en Buenos Aires durante la guerra sucia militar argentina [1976-1983]), «preparan el camino, son precursoras de los actos venideros, la chispa de los incendios futuros».41 No se puede comprender una afirmación como la de *Arriba* sin tener en cuenta el proyecto explícito de Ortega de presentar la idea de la vida y la conciencia histórica como meras extensiones de la idea de la historia como herencia recibida y como superación orgánica del pasado. No se puede comprender sin tener en cuenta la ley de *imperium* como la formación de una unidad orgánica e integradora capaz de garantizar la superioridad de cierto tipo de mente sobre el mundo (la modernidad). Es *imperium* —la instalación del alto dominio y de «la constante superación de los demás»—42 lo que determina la relación de Ortega con Dilthey, con el mundo, con cierta idea de la vida, con la historia de la especulación filosófica, y de ese modo con el terreno cada vez más frágil de la Segunda República en los últimos meses de 1933. Por supuesto es la herencia largamente asentada de la ley del *imperium* la que crea la chispa y prepara el camino para la historia incendiaria de la formación del Estado fascista (una historia que ya estaba encaminada cuando Ortega se aproximó a la idea de la vida y de la conciencia histórica en 1933). Es *imperium* lo que establece la homología estructural y conceptual que sitúa en el mismo marco filosófico y político a Ortega y a Mussolini. Además, es *imperium* lo que crea las condiciones para el único acercamiento de Ortega al pensamiento de uno de los padres alemanes de una «formidable *falange* de la llamada *escuela histórica*».43

En «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» Ortega observa que «no hay ‘conciencia’ histórica’ mientras no se ve cada forma en esa su perspectiva temporal, en su sitio del tiempo histórico, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior».44 Sin duda hay que estar de acuerdo. Sin embargo, deberíamos reconocer también (y empezar a pensar desde este reconocimiento) que la verdad que subyace a la observación de Ortega es la que emerge desde dentro de las sombras del *verum* latino-cristiano; un dominio imperial que,

---

40 Ibidem, pp. 23-24.

41 R. PIGLIA, *Respiración artificial*, cit., p. 203.

42 M. HEIDEGGER, *Parménides*, cit., p. 45.

43 ORTEGA, o. c., p. 176.

44 Ibidem, p. 179.

en el momento de la conceptualización y escritura de «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», ya había iniciado los incendios de la forma del Estado fascista. Y por supuesto seguiría haciéndolo durante muchos años más.