

La desconexión sistémica, las miradas centrípetas y sus efectos nostálgicos

The Systemic Disconnection, the Centripetal Looks and their Nostalgic Effects

JORGE MONTESÓ VENTURA*
Centre d'Estudis Antropològics ACAF

RESUMEN. Decía Ortega que “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”, pero ¿qué sucede cuando esta se percibe tan hostil que torna inviable todo proyecto de vida? En el presente artículo reflexionaremos sobre las posibles respuestas a una circunstancia tal; dónde buscamos refugio y dónde hallamos amparo para seguir creyendo en la posibilidad de un proyecto de vida. Entre otras opciones, el sujeto actual parece tender a buscarlo en el pasado, en la mirada nostálgica a los recuerdos y a la tradición. Pero esto no sucede sin riesgos. En tanto pasado, idealizado, cuando pretende afirmarse, ha de vérselas con esa circunstancia y el choque resultante da expresión a muchos de los actuales conflictos sociales.

Palabras clave: nostalgia; proyecto de vida; ensimismamiento; desconexión; retrotopía.

1. *El proyecto de vida*

En *¿Qué es filosofía?*, Ortega esbozó una categorización del término más funda-

ABSTRACT. Ortega said: “the reabsorption of circumstance is the concrete destiny of man”. But, what happens when this living environment is perceived so hostile that makes a project of life impracticable? In this article, we will reflect on possible responses to such a circumstance; where we seek refuge and find shelter to continue believing in the possibility of our project of life. Among other options, the current subject seems tender to look for it in the past, in the nostalgic look to the memories and the tradition. But this doesn't happen without risks. This past, idealized, when it's intended to be affirmed, must be confronted with that circumstance, and the resulting shock gives expression to many of the current social conflicts.

Key words: Nostalgia; Disconnection; Live Project; Self-Absorption, Retrotopia.

mental de su pensamiento: “mi vida”; y lo hizo basándose fundamentalmente en tres grandes atributos. El primero giraba en torno al hecho mismo *de darse cuenta de*

* jordimonteso@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0970-9652>.

que se es vivo; como afirmaba San Martín¹, “la vida es ante todo *darse cuenta*, existir para sí misma, por tanto el ser nuestra, el ser a sí misma”. Un segundo se refería al carácter ejecutivo de la propia vida para con el mundo; vida es *un hallarme yo en el mundo* entendiendo a este no como mera extensión sino como un horizonte en el cual me sitúo y desde el que actúo y vivo, por tanto, el mundo en cuanto *mundo vivido*, en cuanto *circunstancia*. Finalmente, el tercer y último atributo se refería a la necesidad que la vida genera en cuanto a tener que decidir sobre sí misma: “vivir es tener constantemente que decidir lo que vamos a ser”². La vida se presenta, así, como un proyecto, como quehacer; vivir es una ocupación dirigida-hacia, un ocuparse-de previa decisión individual, previa meditación. Para vivir, pues, hay que decidir y asumir qué vamos a ser, qué vamos a hacer. De este modo, además de *ocupación*, la vida se presenta como *pre-ocupación*, esto es, un gesto proyectivo, un acto ético que se dirige y se proyecta hacia un futuro *pre-tendido* y que se da como “constante anticipo y preformación del futuro”³, como proyecto vocacional:

Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es li-

bre para *realizar o no* este proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo⁴.

La vida, por tanto, es ocupación-con y preocupación-por; en nuestro vivir vivimos volcados, arrojados al mundo en el cual y por el que pretendemos consumir nuestro proyecto de vida, un mundo de la vida (*Lebenswelt*). Todo proyecto, pues, debe contener esa coexistencia entre ser y mundo (*Dii consentes*) que conforma lo que somos. Tenemos una vida vocacional en la que pretendemos la consumación del propio proyecto de vida, pero ¿qué sucede con este proyecto cuando el horizonte en el que nos situamos y en el que debemos ejecutarlo se presenta hostil y desesperanzador, quizá hasta el punto que nos obliga a rehuirlo?, ¿qué sucede con nuestra relación para con ese mundo de la vida cuando este se percibe como la dificultad misma para el despliegue de nuestro proyecto vital?

El panorama actual, al menos el que presenta Europa en lo que llevamos de siglo, apunta a una relación cuanto menos morbosa entre sujeto y mundo, pues este parece no ofrecerse demasiado solidario con el individuo. Como diagnostica Bauman⁵, inspirándose a su vez en Drucker⁶, “no se divisa en el futuro ninguna sociedad que ligue de una vez por todas la perfección individual a la social, y tampoco sirve de nada esperar que la salvación vaya a venir de la sociedad”. Hasta tal punto parece percibirse de este modo que, por vez primera, la mayoría de estudios sociológicos apuntan a que los *millenials* “son la primera generación de postguerra

que expresa un temor a retroceder (en vez de avanzar) en estatus social con respecto al alcanzado por sus padres⁷. Por vez primera en mucho tiempo, una generación vaticina un futuro que, a todas luces, empeorará sus condiciones de vida.

Ciertamente, sin esperar que la salvación nos venga dada, ni buscando perfección alguna –nos conformaríamos con una posibilidad de excelencia–, reconocemos con Bauman i Drucker que nuestra sociedad no se presenta como un campo fértil donde arraigar las esperanzas de futuro. Muchas son las causas, que varían según autores: se habla de un exceso de globalización; de un capitalismo feroz que sobrepasa y somete a los estados quienes, perdida su hegemonía, pervierten el contrato social con sus ciudadanos; podemos hablar del incremento de la desigualdad, de la falta de oportunidades y de arraigo; de las migraciones; así como de tantos y tantos factores de desprotección y riesgo que superan demasiado la capacidad del individuo a resarcirse y luchar por ejecutar su proyecto de vida, hallándose este, como poco, indefenso frente a la incertidumbre. ¿Qué sucede entonces con nuestro plan de vida, con nuestros *intereses y preferencias*, con nuestras percepciones, con el modo general de abrirnos al mundo para salvarlo y con él salvarnos a nosotros mismos?, ¿seguiremos manteniendo, en términos orteguianos, la intención de reabsorber la circunstancia o, en cambio, veremos más plausible desconectarnos de ella?

Sobre esto reflexionaremos en el presente artículo, sobre cómo, a nuestro humilde parecer, esta falta de solidaridad entre mundo en torno (donde acentuamos al prójimo) y uno mismo está llevando al

sujeto contemporáneo a cierta suerte de desconexión social y, en consecuencia, a un estado de nostalgia casi crónica con importantes afectaciones sociales.

2. *Pre-spectiva, pro-spectiva, perspectiva*

Antes de profundizar en el gesto de “desconexión” y analizar sus efectos, quisiéramos analizar someramente cómo se da, de manera esencial, esa relación entre sujeto y mundo y cómo ello justificaría que dicha desconexión se pueda dar precisamente por una radicalización del punto de vista individual, uno de los efectos del retorno al “yo” que acentuaría y enfrenaría nuestras percepciones del mundo o perspectivas a las de quienes identificamos como los “otros”. Como indica Husserl en sus *Ideas I*⁸, la percepción como acto vive de la percepción como “presencia del mundo”, es nuestro anclaje en él⁹, de aquí la importancia de analizar la percepción en la relación que el sujeto mantiene con su entorno. Para analizar estos aspectos, pues, transitaremos por algunos estudios orteguianos, perspectivistas, que, al sintetizar gran parte de los análisis fenomenológicos de la percepción¹⁰ e introducir de inicio sus predicados culturales, resultan muy ilustrativos a tal efecto.

Rodríguez Huéscar rescataba, en su análisis del perspectivismo en Ortega, un concepto fundamental para explicitar nuestros argumentos: la existencia en la percepción de una *ley del interés*¹¹ que parte de la idea de que toda percepción, entendiendo percepción en su valor etimológico (*per-captare*)¹², es, como toda vivencia, intencional y, en tanto mantiene

una intención, una voluntariedad, resulta interesada. “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el ver pasivo un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”¹³, que es auténtica *percepción*.

Nuestra percepción no se da únicamente por la puesta en marcha de nuestros órganos sensitivos, en ella intervienen otros elementos como los conceptos o ideas—“cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Solo la visión mediante el concepto es una visión completa”¹⁴—, la memoria o historia de vida, las emociones, las expectativas, las necesidades, las preferencias y un sinfín de elementos que dotan a la captación sensitiva de un determinado *sentido*, de una organización en la percepción que, más allá de sensaciones, nos permite captar “cosas”. Ello sucede porque nuestra salida al mundo no es la de un yo desinteresado sino la de un yo histórico, biográfico, colmado de necesidades, de preferencias e intereses, motivado por *la consumación de un proyecto de vida*. Ese sistema de intereses que responde al proyecto de cada cual es quien rige nuestras miradas, es el *corazón que reparte los acentos*¹⁵ y actúa como la mano que enarbola la linterna del entendimiento, moviendo el *foco luminoso*¹⁶ de la percepción—la atención—hacia aquellos aspectos de la realidad que le son interesantes, que afectan a su proyecto de vida, peregrinando “como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro”¹⁷, atendiendo esto y desatendiendo lo demás. Así, para conocer y relacionarnos con el mundo en torno debemos pues, como poco, atenderlo, “se olvida demasiado la

humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir hay que atender”¹⁸. Sin atención, sin el despliegue de la percepción interesada, no hay acceso ejecutivo del yo a la circunstancia, no se producen los necesarios procesos selectivos, de ordenación de planos, jerarquización de impresiones, filtrajes y fijaciones que necesito para tomar consciencia de los objetos *con los que estoy naufragando*. Y aquí aparece un matiz importante que debemos acentuar: cuando reparo en dichos objetos, cuando tomo consciencia de ellos, me doy cuenta de que ya estaban ahí antes de ser atendidos por mí, que ya naufragaba en ellos, que ya *contaba con ellos* previo a *reparar en ellos*, pero no es hasta que se han vuelto objeto de mi cuestionamiento que los he atendido debidamente. Ser cuestión significa que *buscamos* el ser de algo y esto, a su vez, implica que teníamos ya cierta relación con ese algo—pues lo buscamos—. “El entendimiento es una linterna que necesita ir dirigida por una mano y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente [...], solo se encuentra lo que se busca”¹⁹ (OC, VIII, 325-326). *Reparar-en*, tomar consciencia-de, sucede cuando, guiados por una determinada idea o concepto preexistente, por un interés determinado, salimos al mundo con la intención de hallar aquellos elementos sensibles que respondan, como correlatos objetivos, a nuestra idea previa²⁰. Así, decía Ortega:

para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero fijarse es buscar el objeto de antemano y es como un preverlo antes de verlo. A lo que parece, la visión supone una previsión que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una fa-

cultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención [...]. Pero la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos²¹.

Nunca percibiremos aquello de lo que no sepamos o no tengamos interés por encontrar. Salimos al mundo tras una mirada motivada por ese conjunto de preferencias anticipadas que, en cada momento, espolean nuestra voluntad; tras esa *ley del interés*²². Así es cómo, muy resumidamente, obtengo mi personal e intransferible perspectiva de la realidad, la que permite que esta sea verdadera para mí y alcance a conformar mi propio “paisaje”, o lo que es lo mismo, mi mundo²³. Decía Morón Arroyo que “entre las posibilidades que el ambiente nos brinda, [...] tenemos capacidad para percibir solo aquellas que se relacionan con nuestro proyecto vital”²⁴. De aquí que afirmemos que nuestra salida al mundo sea, obviamente, en *perspectiva* pero, a la vez y precisamente por ello, necesariamente en *pre-spectiva*, pues implica un pre-ver que “en su última realidad, [...] y aún antes que una *pre-spectiva*, es una *pro-spectiva*”²⁵ puesto que, aunque sea una mirada anticipada, es una mirada tendente (*ad-tiende*) al futuro, que busca, que pretende hallar aquello que necesita, lo que le interesa. Nuestra mirada al mundo y, con ella, nuestra comprensión del mismo, nuestra concepción de este (*Weltanschauung*), responde así de manera directa al proyecto de vida que, como marco de referencia o *frame*, materializa nuestro modo de existir:

Los marcos son estructuras mentales que conforman nuestro modo de ver el mundo. Como consecuencia de ello, conforman las metas que nos proponemos, los planes que hacemos, nuestra manera de actuar y aquello que cuenta como el resultado bueno o malo de nuestras acciones²⁶,

en otras palabras, cristalizan ese afán que, preexistente, nos arroja al mundo de manera intencional. Tal es la importancia de nuestro proyecto de vida a la hora de conformar nuestra perspectiva o concepción del mundo.

3. El aislamiento por desconexión, quimeras y nostalgias

Con lo hasta aquí visto, observamos que el mundo, pese a no ser yo, no me es para nada indiferente, pues con él y en él vivo. Existe en nosotros, afirma Ortega, un inevitable *afán de comprensión* hacia él, un *amor intellectualis* “que significa actitud de abertura y atención a las cosas para descubrir su verdadero ser”²⁷. Este *amor* nos liga a las cosas a través de la comprensión de las mismas, a través de la solicitud de profundidad que ocultan el conjunto de sus conexiones con el resto del universo, incluyéndome a mí mismo. Así, dice Ortega: “lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella [...]. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial”²⁸, en un sistema de conexiones que nos hace parte y partícipes de nuestra circunstancia convirtiendo a esta en elemento esencial de nuestra vida. “El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando ad-

quiere la plena consciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”²⁹. Esa comprensión, ese *amor intellectualis*, no es otra cosa pues que pura síntesis³⁰, una incesante conectividad entre elementos que se produce a través del desvelamiento de sus conexiones.

En definitiva, pretende Ortega manifestar cómo “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”³¹, motivo de vida³². A través de ella cabe y pasa la propia salvación. Cada uno de nosotros no podemos más que habérmolas con nuestra circunstancia en cada acto, porque en su carácter de sistema nos envuelve y nos hace parte, nos impregna, nos involucra hasta el punto que “forma la otra mitad de mi persona”³³. El hombre vive en y para la circunstancia, lo que hace que no podamos tomar conciencia de ella si no es como nuestra, a través de nuestro cuerpo, en perspectiva. La *salvación*, o comprensión del sentido de lo que soy pasa, así, por la comprensión del sentido de lo que me circunda y viceversa; ambas constituyen lo que radicalmente soy, una *vida humana*. Lo contrario me conduciría a la “inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad”³⁴.

Ahora bien, ¿y si una vez reabsorbida nuestra circunstancia, comprendida su profundidad y advertida como parte íntegra de nosotros, esta se presenta nefasta, contraria al despliegue de lo que somos?, ¿y si aún comprendiendo su sentido, advertimos su negligencia para con nosotros? Quizá entonces lo que deseemos sea, justamente, la desconexión respecto de ese mundo y, en su defecto y dentro de unos criterios de salubridad mental, su substitución por otro que nos sea solidario,

que permita que podamos, tan pindáricamente, ser lo que esperamos ser.

Hay distintas maneras de responder a un entorno insolidario con nuestro proyecto de vida, la historia está llena de ejemplos a tales efectos. A grandes trazos, y de un modo intuitivo, pues no es motivo de nuestro artículo profundizar en ello, bien podemos enumerar dos. Una primera es la que pasa por atacar al sistema mismo con la intención de destruirlo (con o sin violencia) y, en tal caso, restituirlo por otro que ofrezca la sensación de posibilidad de desarrollo, de poder desplegar en él nuestro proyecto de vida; hablamos de las revoluciones que derrocan regímenes para generar cambios radicales en el sistema³⁵. Otra respuesta muy distinta a la insolidaridad del sistema es el aislamiento o la marginación respecto del mismo, la expresión manifiesta de la desconexión. Esta se da cuando no existe –o todavía no se ha presentado– la percepción de posibilidad de cambio que sí alberga la revolución, esto es, cuando el sistema se presenta muy superior a las posibilidades del elemento divergente que, bien por falta de simpatía con sus iguales, bien por miedo o desinterés ve improbable o lejana la posibilidad de modificar el sistema. El aislamiento se da, fundamentalmente, cuando se vive en un estado de indefensión frente al sistema, son los casos de marginación o desplazamientos sociales que aíslan o arrinconan a los elementos discordantes.

Ahora bien, a ambos tipos de respuesta, a la revolucionaria y a la aislante, les subyace la aludida percepción o toma de consciencia de la disonancia previa del elemento (del sujeto) respecto del sistema (del mundo en torno), la cual tiende a caer en una temporal desconexión privada, re-

flexiva, que puede llegar o no a expresarse manifiestamente. Esta se da cuando, asumida la frustración que provoca el sistema, la atención del sujeto da un giro de 180 grados para, abandonando la perspectiva social (sistémica y ejecutiva), “volverse, por así decirlo, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad”³⁶. De este modo, el sujeto abandona la fijación con el mundo en torno para, *ensimismado*, reelaborar sus planes, dando un giro centrípeto a su disposición atencional con la intención de reflexionar, de replantear el frustrado plan de vida. Este gesto, como bien apunta Ortega, debería valer para proyectar la acción futura alternativa³⁷ y regresar al mundo en torno para ejecutarla, pero cuando, como decimos, el mundo en torno se percibe inevitablemente hostil e impracticable, el plan puede llegar a erigirse no en función del mundo circundante sino sobre el otro mundo posible, el que no es tópico, el que es íntimo y particular y que puede presentarse bien de un modo quimérico (utópico y futurible), bien de un modo nostálgico (retrotópico y pretérito). Frente a la indefensión para con la circunstancia, el mundo interior, en cualquiera de las dos modalidades, es el mejor subterfugio donde guarecerse, al menos hasta sentirse uno capaz de actuar sobre el mundo en torno conforme a un plan viable.

Ahora bien, de entre estas dos opciones, utópica y retrotópica, como apunta Bauman³⁸, hoy en día “el número de turistas que desean visitar y explorar ese extranjero país del futuro está cayendo en picado”. Nuestro presente nos está dando buenas razones para temer al futuro plausible y, a la vez, estamos cansados de los

futuros posibles que nunca llegan a consumarse. Hoy día, las utopías han dejado de tener su efecto proyectivo, después de nuestro convulso y desilusionante siglo XX han ido perdiendo credibilidad. Como indica contrariado Magris³⁹, “el milenio parece concluir con el fin del mito de la Revolución y también de esos grandes proyectos de cambiar el mundo que han caracterizado [...] el siglo pasado y gran parte del nuestro”. Ya no se cree en las utopías, parece que las quimeras han perdido su efecto ilusionante y motivador. Por tanto, desatendidos los posibles futuros que, al resultarnos inalcanzables, caen fuera de nuestro registro de intereses, estos son restituidos por un pasado posible, siendo, como bien anota Lowenthal⁴⁰, que “a medida que las esperanzas de progreso se desvanecen, la herencia histórica nos trae el consuelo de la tradición”, o dicho de otro modo, siendo que el futuro deseado se aleja de nuestro alcance, construimos nuestros planes de vida –configurando así nuestra disposición para con el mundo– sobre lo que nos queda a la mano, en tal caso, un pasado recordado, maleable, nostálgico, particular y que nadie puede arrebatarnos ni prohibirnos, pues, “las irreductibles oscuridades del pasado, la multiplicidad de interpretaciones de las que toda selección de hechos pretéritos es susceptible, y el resultante carácter incompleto y polémico [...] son precisamente las ventajas que presenta”⁴¹.

4. La nostalgia como disposición actual

Así, con una agorera percepción del futuro que no alcanza a augurarse más próspero que un páramo sombrío y arrastrando las

desilusiones sembradas por las utopías malogradas durante el siglo XX, el sujeto contemporáneo no halla más huida que hacia el pasado, hacia la radicalización del propio punto de vista que, hartado de quimeras y esperanzas rotas, abraza un mundo ideal edificado sobre recuerdos reconstruidos y anhelos nunca consumados. De este modo, la nostalgia acaba siendo no solo el campo de cultivo más sembrado hoy en día, sino algo así como el *pathos* de gran parte de la sociedad occidental contemporánea.

Como indica Boym, la nostalgia, aunque de raíz griega, es un concepto de acuñación relativamente reciente, del siglo XVII⁴², para dar nombre a una enfermedad muy extendida entre los estudiantes, criados o soldados suizos que, lejos de su patria, sentían añoranza de su tierra natal; ello no significa que el sentimiento apareciese entonces, la nostalgia, aunque con otros nombres y descripciones, es un sentimiento histórico que ya bien representase Homero en su *Odissea*. Del griego *nostos* (regreso al hogar) y *algia* (dolor, añoranza), “es un sentimiento de pérdida y de desplazamiento”. Boym⁴³, en su aproximación, la vincula de manera directa, y confrontada, a la moderna idea de “progreso” y fundamenta su actual emergencia a los cambios que se han producido tanto en el modo de representar el tiempo—abriéndose la idea lineal del mismo y dando cabida a muchas otras maneras de comprenderlo como la visión cíclica o del eterno retorno—, como a la noción de espacio—contemplando por ejemplo los márgenes o una distinción posible entre lo “local” y lo “global”—. Así, afirma la autora⁴⁴, “la nostalgia, en cuanto a emoción histórica, es la añoranza de ese ‘espacio de experiencia’ menguante que ya no encaja en el nuevo ho-

rizonte de expectativas [...] efectos secundarios de la teleología del progreso”.

La nostalgia es el efecto emocional que provoca esa mirada hacia nuestros recuerdos—o hacia la tradición, a la memoria colectiva del pasado inserta en nosotros en tanto seres culturales— cuando buscamos en ellos el topos perdido, el hogar desaparecido y que añoramos y que, según creemos y esperamos, nos brindará la última y única posibilidad de prosperar; es la esperanza de vincularse emocionalmente a esos mundos perdidos, robados o abandonados que, aún así, se han resistido a morir⁴⁵ y que nos pueden dar, si consiguiéramos recuperarlos, el terreno para desplegar nuestro proyecto de vida. De este modo, volver a andar el pasado se nos presenta como un posible camino de restauración, como la posibilidad de reponer los errores cometidos y hallar en él una segunda oportunidad, “la oportunidad perdida de alcanzar la felicidad”⁴⁶, como poco, el sentido a nuestras vidas. De algún modo, esperamos que en ese campo imaginario, pero sustentado en recuerdos de una realidad pretérita, podamos hallar los medios y las oportunidades que el mundo presente y el posible futuro nos niegan.

Ahora bien, más allá de las sugerentes promesas, ese camino, como decimos, solo se encuentra en nuestros recuerdos o en lo que en nosotros haya del imaginario colectivo, no hay nada más allá. Esto trae consigo una serie de contradicciones o peligros a advertir cuando pretendemos que estos sueños nostálgicos sean el faro que guíe nuestras acciones reales, esto es, cuando convertimos esos espacios pasados en el campo por el que trazar los caminos que acogen nuestro proyecto de vida.

El nostálgico es un camino que se camina hacia adentro, hacia el no-lugar de nuestra mente; es allí donde se almacenan las imágenes del pasado, de ese hogar que ya no existe y que, en tanto producto de un recuerdo o reconstrucción de imágenes mentales, puede incluso distar mucho de lo que en su momento realmente fue, si es que en algún momento fue, pues en ocasiones añoramos promesas no cumplidas que esperamos realizar⁴⁷. Susan Stewart⁴⁸, muy agudamente, definía la nostalgia justamente como “la repetición que lamenta la inautenticidad de toda repetición”. La nostalgia tiende a confundir el hogar real con el imaginario siendo, en extremo, no más que un idilio con la fantasía individual⁴⁹ que se compromete con algo que no es.

Se podría objetar que el patrimonio histórico da patencia a ciertos vestigios de ese pasado ofreciendo un substrato físico a la nostalgia, esto es, alimentando sus relatos y orientando la reconstrucción del mismo. Y así es, las ruinas y reliquias de otros tiempos ejercen de jalones que nos ayudan a reflexionar sobre el pasado, pero ello no le ofrece un topos como tal, solo islas inconexas de un tiempo pretérito; son nuestras interpretaciones, inspiradas por esas reliquias, quienes, desde nuestro presente, las animan conectando las islas entre sí y estas con nosotros hasta elaborar un relato, hasta construir un mundo ideal que, en sentido estricto, no resulta menos etéreo que las futuristas utopías, pues ambas anidan en la esperanza de hallar un lugar sobre los cimientos de un no-lugar exponiéndonos a un resultado no menos trágico en ambas direcciones. Como la utopía, también los mundos por los que sentimos nostalgia son “verdad no localizada, vista desde ‘lugar

ninguno”⁵⁰, en consecuencia, ajenos a todo atisbo de verdad posible.

Ahora bien, dicho esto y ratificando que, por definición, la búsqueda nostálgica nos desconecta del mundo en torno para trazar planes mirando al pasado, una vez estos planes elaborados, el sujeto, dentro de sus posibilidades, tenderá, según su predisposición vocacional, a regresar a ese mundo en torno para desplegarlos y evitar que queden así en una mera ensoñación; para, siendo el caso, reconstruir los condicionantes que ese pasado requiere y hallar su posibilidad de realización. Esta emergencia, este intento de transformar la realidad social para ajustarla a los ideales latentes, genera, como en todos los casos de transformación social, no pocas controversias individuales con fuertes afectaciones sociales... aunque en este caso, dadas las particulares características de la mirada nostálgica, con unos tintes específicos.

En primer lugar, en tanto idilio con la fantasía, la búsqueda hacia el pasado parte radicalmente de un encierro para con uno mismo. El retorno al “yo” implica, por efecto, un distanciamiento vivido respecto del resto de iguales, del prójimo, de esos “otros” que ya no se abren al mundo como lo hago yo, que no lo ven tal y como yo lo deseo ver. En todo caso, produce un acotamiento social que se respalda sobre el restringido elenco de “nosotros” que pueda rescatar efímeramente y según ocasiones, siendo, por tanto, los “otros” más “otros” que nunca, quedando, en consecuencia, más solos que nunca. Hoy en día, “las personas no se escuchan unas a otras, porque, en realidad, no se oyen unas a otras. La información que respalda sus

creencias tiene una significación emocional para ellas y es la que se procesa. Todo lo demás se desecha”⁵¹, es excluido como parte ajena u hostil a mi modo de ver el mundo. En términos orteguianos podríamos decir que, desde nuestra tendencia al pasado, la naranja⁵², esa de la que “el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible” y que su percepción se complementa necesariamente con las miradas futuras y confiando en la mirada del otro, solo será aceptada en su estricta visión individual, vista por mí; es más, lo será, dado mi afán retrospectivo, a través de las miradas ya vistas, repetidas, vueltas a mirar, lo que restringe mucho mi visión de la naranja además de que, como venimos anticipando, es estrictamente imposible, pues no se puede volver a ver lo ya visto idénticamente. Toda revisión de lo ya visto es, estrictamente, una nueva mirada o, en su defecto, una reinterpretación o acto creativo. Cada mirada, incluso las “repetidas”, alcanzan o reafirman aspectos desde una perspectiva radicalmente distinta, pues siempre les subyace una pre-spectiva que “en su última realidad, [...] y aún antes que una *pre-spectiva*, es una *pro-spectiva*”. Dicho de otro modo, no podemos más que reinterpretar lo ya visto a través del recuerdo de lo vivido y del presente siempre cambiante en que nos encontremos, lo que nos devuelve al punto de partida en una especie de espiral viciosa de aires románticos, pero con una visión mucho más pobre en cuanto a número de aspectos de la naranja. El resultado manifiesto, más allá de la pobreza perspectivista, es la creciente desconfianza en el punto de vista del otro que cada vez se parece menos al mío dado que ese “otro”,

como yo, se reiterará también en sus miradas pasadas alimentando la falta de simpatía entre nosotros. Ello puede llegar a derivar en una paulatina desconexión mutua –en la desatención del mundo común– y, con ella, con el mundo en torno causado por la incomodidad que desprende y que nos encauza a un enfrentamiento –no necesariamente violento– por una aguda atención al yo-contra-el-mundo, pues nos conduce a un futuro incierto y, por ello, indeseado. Hay, hoy día, un generalizado movimiento autorreferencial que, a parte y en consecuencia de nuestro giro centrípeto, nos lleva no solo a aislarnos sino que, por ello y en ello, a entender al punto de vista ajeno, social, como a un punto de vista confrontado, alguien de quien aprovecharse o, en caso contrario, del que protegerse (entre otros factores sociales, acentuado por un mercado laboral que cosifica a los sujetos tornándolos mercancía frente a la inacción de las instituciones). En nuestros planes, fundados sobre el pasado imaginado individualmente, dejamos de tener en cuenta al otro, dejamos de confiar en la comunidad y en los Estados para asumir personalmente, a lo sumo en esporádico y cambiante *petit comité*, la responsabilidad de nuestros cuidados, de nuestras elecciones. Nuestro mundo social, la “nostridad”, se reduce así de manera drástica frente un acuciado incremento de las alteridades.

Es entonces cuando la nostalgia se convierte en política, cuando deja de ser un modo de comprender el mundo para expresarse y actuar en la arena pública. Esto, como venimos marcando, tiende a traducirse en una exaltación de lo “local”, inicialmente de lo radicalmente local,

frente al resto y que, por la necesidad de reconstruir ese mundo recordado, nos lleva a la vinculación paranoide restringida solo a aquellos que nos son más allegados. De este modo convertimos el distanciamiento del “yo” para con todo “otro” en una adaptación acentuada del distanciamiento atávico entre “nosotros” y “ellos”. Bajo el prisma nostálgico, las alianzas son más interesadas que nunca; las simpatías o la idea de “nosotros” se torna más esporádica, más pasajera, y varía según el contexto y los intereses compartidos⁵³. Puede que en un determinado momento mis intereses me aproximen a un determinado grupo social y que en otro lo abandone por otro grupo distinto o combine ambos. Podríamos decir que el grupo se instrumentaliza, como acaba sucediendo con el sujeto, con la intención de satisfacer determinados intereses particulares independientemente de los vínculos personales. Esto, qué duda cabe, engendra todo tipo de desconfianzas y hostilidades, e incluso violencia de la que, desafortunadamente, tenemos noticias casi a diario: rebrotes nacionalistas, consolidación y expresión violenta de los integristas fundamentalistas, políticas basadas en la ira y el terror como la elección de presidentes populistas o el crecimiento de los extremismos, entre otros muchos ejemplos.

En su obra póstuma *Retrotopia* (2017), Bauman resume bien los efectos sociales de esta propensión al pasado que aquí venimos revisando. En ella habla de una “vuelta a Hobbes”, donde ese todos contra todos, causado por la desconfianza en el punto de vista ajeno, se torna hegemónico en el tablero de juego actual; también de un retorno a la organización social de

estilo tribal, al aumento del grupo cerrado y localista que se autoprotege enfrentándose, por exclusión, al resto, al forastero, de nuevo al “otro”, otro efecto de la radicalidad del punto de vista local; a su vez, alude a un retorno al seno materno que es parejo al citado “yo” y sobre el que aquí hemos puesto mayor acento; y, finalmente, al incremento, quizá como causa, pero ciertamente alimentada por dichos cambios, de las desigualdades sociales.

Así pues, qué duda nos cabe que, al fin y al cabo, tal y como aquí hemos intentado exponer, nada nuevo hallaremos en lo perdido, nada nuevo nos ofrece el *futuro de la nostalgia*: más desigualdad, más soledad, más violencia y, en consecuencia, un futuro que sigue sin cejar en su empeño por demostrarse hostil e impracticable para con nosotros. Quizá la nostalgia, así entendida y a pesar de su conquista popular, tampoco vaya a resultar un camino halagüeño para quienes naufragamos.

5. Hijos de nuestro tiempo

Obviamente no pretendemos en estas líneas emitir una valoración axiológica del papel de la nostalgia en el devenir de nuestro tiempo, nada más lejos de nuestra capacidad analítica. Sencillamente hemos querido trazar una aproximación descriptiva a una tendencia, a una sensibilidad que, al parecer, se presenta cada vez más dominante en nuestro siglo XXI —así lo ven los sociólogos hasta aquí citados—, al tiempo que entender cómo se llega a tal subterfugio. Es más, tampoco sabemos si seríamos capaces de emitir un juicio a tales efectos pues, al fin y al cabo, también nosotros somos hijos de nuestro tiempo;

también nosotros debemos compartir esa suerte de sensibilidad nostálgica. Sin ir más lejos, y no creemos que por casualidad, aquí mismo hemos fundamentado gran parte de nuestros argumentos sobre las palabras de Ortega. Es frecuente retrotraerse a autores pasados en el campo de la filosofía, necesario incluso, pero empieza a ser algo más que frecuente acudir a ellos empujados por esas semejanzas o caprichosas reiteraciones que nos ofrece la historia respecto de situaciones actuales, esto es, por hallar en ellos respuestas a preguntas contemporáneas. Quizá aquello que Goethe llamase *sinfronismo*⁵⁴ está empezando a darse de una manera más reiterativa de lo habitual, ese fenómeno por el cual podemos proyectar elementos del pasado en el presente por su coincidencia o semejanza, por esa capacidad que tiene el escritor, o el pensador, de transmitir al lector de otro tiempo, obviamente siempre futuro, una emoción o una idea. ¿No será este incremento consecuencia de los efectos patentes de nuestra nostálgica mirada, de un estilo de vida que, impulsado por ese sentimiento de añoranza, nos empuja a vivir situaciones cada vez más semejantes a las pasadas, aunque nunca iguales?

Es seguro que, como hijos de nuestro tiempo y parte de ese mismo horizonte umbroso, no podemos ser ajenos a la nostalgia, las utopías nos asoman ciertamente desgastadas, necesitadas de reanimación, y, al tiempo, no hallamos el lugar donde desplegar nuestro proyecto de vida, nuestro pensamiento, donde encontrar trabajo, crear una familia, sentirnos seguros. Por tanto, la nostalgia no es un sentimiento que nos resulte ajeno. Y aunque aquí, críticamente, hayamos desplegado una serie

de inconvenientes o adversidades a que nos expone dicha mirada –que los tiene y creíamos necesario acentuarlos–, no por ello tenemos un concepto de la nostalgia como de algo dañino en sí misma, como tampoco lo son las utopías, en absoluto. Es cierto que estamos con Ortega en que la única verdad factible es la que se nos da localizada, en perspectiva, dentro del mundo de la vida y que, tanto la mirada nostálgica como la quimérica nunca serán bálsamo para nuestros miedos si no se pueden desplegar sobre la circunstancia, si no arraigan en el mundo en torno; pero no tienen porque hacerlo reclamando identidad o propiedad. Es muy interesante la distinción que apunta Boym en su disertación sobre la nostalgia⁵⁵ –aunque sin profundizar suficientemente en ella– entre la nostalgia provocada por un afán *restaurativo* y la que proviene de un estilo *reflexivo*, la cual nos ofrece una mirada al pasado bastante más descriptiva y menos constructivista e idealizada.

El modo de mirar el pasado que hasta aquí hemos revisado fundamentalmente responde al primer modo, al modo restaurativo, esto es, un modo que pretende encontrar, en ese pasado, lo que se percibe como una verdad absoluta; un modo que pretende la reconstrucción de un pasado que no puede mostrar decadencia alguna, pues aspira a la repetición de su “imagen original”. Diríamos que la nostalgia restaurativa, en tanto método, pretende una repetición de identidad entre lo que fue y lo que debe ser. Esto, precisamente, es lo que la torna irrealizable e idealista. En cambio, la nostalgia reflexiva utiliza el pasado y medita sobre él; rehúye reconstruir ese hogar mítico siendo muy conscientes de la distancia entre identidad y se-

mejanza; podríamos decir que acepta las ruinas, los vestigios por los que reconocemos ese pasado y admite su ya no existencia, aun aprovechando su inspiración⁵⁶. Como bien apunta la autora rusa⁵⁷, “lo importante [...] no es el regreso real al hogar”, sino que, y aquí se apoya en Yankélevitch⁵⁸, “la meta de la odisea es la cita con uno mismo”.

Esta modalidad de nostalgia, menos idealista, más fenoménica, como poco trae más certidumbre que la restaurativa pues, al menos, está bien localizada, no aspira a nada más que a lo pasado en el presente, conformándose con sus ruinas. La nostalgia reflexiva es la emoción que suscitan las reliquias de otros tiempos, esas islas o fogonazos que la historia nos brinda aceptando a estas como lo que realmente son, pasado, un pasado que nos vincula con el hecho social, con la tradición, y del que, a diferencia de la mirada restauradora, nos atrevemos a ironizar, a reflexionar, a aprender; un pasado que se aleja de la imposición normativa de un orden que se cree que fue y se obliga a que vuelva a ser. Este tipo de nostalgia, que Boym tilda de irónica, inconclusa y fragmentaria, lee el pasado consciente de serlo desde el momento presente, y lo hace mirando al futuro; es una nostalgia que, gestionada con respeto y cuidado, puede ayudar a curar algunas de las actuales heridas sociales (sea el caso de los sentimientos de desarraigo o de los traumas sociales)⁵⁹, pues desde su consciencia de fragmentariedad e inconclusión nos devuelve a la mirada sistémica, a esa que desconcha en cada gesto aspectos (*nóemas*) siempre nuevos de lo mirado en un proceso *abierto e inagotable*; esa mirada que, por su carácter, permite la intervención del otro, reclamando

una hermenéutica del punto de vista o, incluso, recobrando el ansiado diálogo el cual, quizá, como siempre lo ha sido, continúe siendo la única herramienta válida frente a los efectos, estos sí, devastadores de la nostalgia restaurativa.

Bibliografía

- Abou Zaki, N. “El regreso de los muertos”, *Quaderns de la Mediterrània*, 23, 2016 pp. 296-300.
- Adams, D. y Larkham, P. “Walking with the ghosts of the past: Unearthing the value of residents’ urban nostalgias”, *Urban Studies*, 53/10, 2016, pp. 2004-2022.
- Bauman, Z. *La Modernidad líquida*, FEC, México, 2003.
- Bauman, Z. *Retrotopía*, Paidós, Barcelona, 2017.
- Boym, S. *El futuro de la nostalgia*, Antonio Machado libros, Madrid, 2015.
- Cuya Gavilano, L. “Internal Migration, the Publishing Industry, and Transnational Identities in Two Peruvian Writers”, *Revista hispánica moderna*, 69/1, 2016, pp. 1-16.
- De la Fuente Monge, G. y Martínez Dorado, G. “Bibliografía sobre revoluciones: teorías e investigaciones”, *Política y Sociedad*, 2, 1989, pp. 140-158.
- Drucker, P. *Las Nuevas realidades: en el estado y la política; en la economía y en los negocios; en la sociedad y en imagen del mundo*, Edhasa, Barcelona, 1990.
- Fichte, J. G. *Ética*, Akal, Madrid, 2005.
- Goethe, J. W. *Poesía y verdad*, Alba, Barcelona, 1999.
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- Hofer, J. *Disertatio medica de nostalgia*, Typis Iacobi Bertschii, Basile, 1688.

- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, UNAM, IIF, México, 2013.
- Lakoff, G. *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*, Complutense, Madrid, 2007.
- Lowenthal, D. *The heritage crusade and the spoils of history*, Viking, Londres, 1997.
- Magris, C. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la Modernidad*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Marías, J. *Ortega I: Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983.
- Montesó, J. “Las fuentes orteguianas en su idea de atención”. *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 2016, pp. 137-156.
- Montesó, J. “La atención como fenómeno de apertura cognoscitiva al mundo. Una aproximación fenomenológica”, *Contrastes, Revista internacional de filosofía*, 22/2, 2017, pp. 107-122.
- Morón Arroyo, C. *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968.
- Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*, Taurus: Fundación Ortega y Gasset, Centro de Estudios Ortegaianos, Madrid, 2004-2010.
- Paniagua, C. “Psicología de la nostalgia”, *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 9/1, 2010, pp. 39-48.
- Phillips, J. “Distance, Absence and Nostalgia”, en D. Ihde y H. J. Silverman (Eds.), *Descriptions*, State University of New York Press, Albany, 1985, pp. 64-75.
- Rodríguez Huéscar, A. *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985.
- Rozenblit, B. *Us against them: How tribalism affects the way we think*, Transcendent publications, 2008.
- San Martín, J. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998.
- San Martín, J. “La percepción como interpretación”, *Investigaciones fenomenológicas*, 6, 2008, pp. 13-32.
- Schapp, W. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, M. Niemeyer, Halle/S. Gotinga, 1910.
- Scheler, M. F. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1926
- Scheler, M. F. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001.
- Stewart, S. *On Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Johns Hopkins, Baltimore, 1984.
- Yankelévitch, V. *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, París, 1974.

Datos curriculares

Responsable del departamento de Antropología filosófica del Centre d'Estudis Antropològics ACAF. E-mail: jmonteso.acaf@gmail.com

Principales publicaciones: Montesó, J. *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Centre ACAF, Castelló, 2016; Montesó, J. “La atención como fenómeno de apertura cognoscitiva al mundo. Una aproximación fenomenológica”. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22/2, 2017, pp. 107-122; Montesó, J. “El análisis existencial de Binswanger y la antropología orteguiana, puntos de encuentro”. *Éndoxa. Series filosóficas*, 39, 2017, pp. 285-303; Montesó, J. “Ortega y los predicados culturales de la percepción”. *Ágora: papeles de filosofía*, 35/2, 2016, pp. 157-175.

NOTAS

¹ San Martín, J. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 192.

² *¿Qué es filosofía?* (1929). OC, VIII, 358.

³ *¿Qué es filosofía?* (1929). OC, VIII, 370.

⁴ “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932). OC, V, 124.

⁵ Bauman, Z. *Retrotopía*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 21.

⁶ Cfr. Drucker, P. *Las Nuevas realidades: En el estado y la política. En la economía y en los negocios. En la sociedad y en imagen del mundo*, Edhasa, Barcelona, 1990.

⁷ Bauman, Z., *op. cit.*, p. 62.

⁸ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, UNAM, IIF, México, 2013.

⁹ Cfr. San Martín, J. “La percepción como interpretación”. *Investigaciones fenomenológicas*, 6, 2008, pp. 19 y 29.

¹⁰ Montesó, J. “Las fuentes orteguianas en su idea de atención”. *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 2016, pp. 137-156.

¹¹ Rodríguez Huéscar, A. *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985, p. 101. Para el autor, la mirada va regida por una *ley de la atención*, la cual lo está a su vez por una *ley del interés*. Así, toda percepción de la realidad estará determinada por el sistema de intereses que albergue el sujeto en cada caso.

¹² *Perceptare* alude no solo a la visión de las cosas, sino también a la captación del sentido de las mismas, al modo de ver, a la percepción de la naturaleza interna de la cosa. De aquí que Ortega reparase en que “si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (OC, I, 784).

¹³ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 769.

¹⁴ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 785.

¹⁵ Ortega llama *corazón* a esa sensibilidad que aglutina el sistema de intereses y preferencias, es un *corazón que reparte los acentos* (OC, II, 163); o una *máquina incansable de preferir y desdeñar* (OC, VIII, 369); es el alma o el fondo insobornable donde descansan las necesidades que, junto al espíritu, establecen los intereses que mueven todos nuestros actos intencionales, nuestras vivencias y, entre ellas, la percepción de la realidad.

¹⁶ La idea del *foco luminoso* y, por tanto, de la linterna a la hora de describir el fenómeno de la atención, la adquiere Ortega del simil scheleriano entre la atención y el cono luminoso de un faro. Así lo vemos en Morón Arroyo, C. *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 204; Scheler, M. F. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1926, p. 98.

¹⁷ “Dios a la vista” (1926). OC, II, 606.

¹⁸ *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1924). OC, III, 895.

¹⁹ *¿Qué es filosofía?* (1929). OC, VIII, 325-326.

²⁰ Cfr. Schapp, W. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, M. Niemeyer, Halle/S, Gotinga, 1919.

²¹ “Corazón y cabeza” (1927). OC, VI, 210.

²² El postulado de esta ley enlaza el pensamiento orteguiano con el scheleriano y su *ordo amoris*, explicando cómo ciertas emociones pueden motivar nuestra atención hacia determinadas cosas. Ver en Scheler, M. F. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001. A su vez, sobre el papel que los distintos intereses ejercen en los diferentes tipos de conocimiento de la realidad, ver en Kant tanto en su crítica a la razón pura como práctica; Fichte, J. G. *Ética*. Akal, Madrid, 2005; Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008; o Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

²³ Para profundizar en el papel de la atención en la relación sujeto-mundo, ver Montesó, J. “La atención como fenómeno de apertura cognoscitiva al mundo. Una aproximación fenomenológica”. *Contrastes, Revista internacional de filosofía*, 22/2, 2017, pp. 107-122.

²⁴ Morón Arroyo, C. *op. cit.*, p. 204.

²⁵ Rodríguez Huéscar, A. *op. cit.*, p. 116.

²⁶ Lakoff, G. *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*, Complutense, Madrid, 2007, p. 4.

²⁷ Morón Arroyo, C. *op. cit.*, p. 101.

²⁸ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 749.

²⁹ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 754

³⁰ Cfr. Rodríguez Huéscar, A. *op. cit.*, p. 67.

³¹ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 756.

³² “La reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre [...] su vida, las asume proyectándoles sentido, significación, logos, en suma. El destino del hombre [...] es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene [...] convertir eso que simplemente ‘hay ahí en torno mío’ (circunstancia) en verdadero mundo, en vida humana personal”. Marías, J. *Ortega I: Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983, p. 400-401.

³³ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 756.

³⁴ *Meditaciones del Quijote* (1914). OC, I, 749.

³⁵ Existe una relación bibliográfica nutrida y bastante completa sobre el estudio de las revoluciones en De la Fuente Monge, G. y Martínez Dorado, G. “Bibliografía sobre revoluciones: teorías e investigaciones”, *Política y Sociedad*, 2, 1989, pp. 140-158.

³⁶ “Ensimismamiento y alteración” (1939). OC, X, 143.

³⁷ Cfr. “Ensimismamiento y alteración” (1939). OC, X, 147.

³⁸ Bauman, Z. *op. cit.*, p. 61.

³⁹ Magris, C. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la Modernidad*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 3.

⁴⁰ Lowenthal, D. *The heritage crusade and the spoils of history*, Viking, Londres, 1997, p. 9.

⁴¹ Bauman, Z. *op. cit.*, p. 68.

⁴² Fue acuñado en 1688 por Johannes Hofer en una disertación de medicina (*Disertatio Medica de nostalgia*). En Boym, S. *El futuro de la nostalgia*, Antonio Machado libros, Madrid, 2015, p. 25.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, pp. 32 y sig.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵ Cfr. Bauman, Z. *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶ Boym, S. *op. cit.*, p. 48.

⁴⁷ Sobre el funcionamiento psicológico de la nostalgia ver: Phillips, J. “Distance, Absence and Nostalgia”, en D. Ihde y H. J. Silverman (Eds.), *Descriptions*, State University of New York Press, Albany, 1985, pp. 64-75. En castellano y sobre la distancia entre pasado recordado y pasado real: Paniagua, C. “Psicología de la nostalgia”, *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 9/1, 2010, pp. 39-48.

⁴⁸ Stewart, S. *On Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Johns Hopkins, Baltimore, 1984, p. 23.

⁴⁹ Boym, S. *op. cit.*, pp. 14 y 16.

⁵⁰ *El tema de nuestro tiempo* (1923). OC, III, 614.

⁵¹ Rozenblit, B. *Us against them: How tribalism affects the way we think*, Transcendent publications, 2008, pp. 74-75.

⁵² Ortega, en *Meditaciones del Quijote*, utiliza el ejemplo de la visión de una naranja para explicar, en términos husserlianos, nuestro modo parcial y limitado de ver las cosas, a través de aspectos que se verán complementados por aspectos venideros que irán complementando nuestra noción de “naranja” que, en sentido estricto, nunca será completa (OC, I, 766).

⁵³ Sobre el nomadismo social en la sociedad actual ver: Bauman, Z. *La Modernidad líquida*, FEC, México, 2003.

⁵⁴ En Goethe, J. W. *Poesía y verdad*, Alba, Barcelona, 1999.

⁵⁵ Boym, S. *op. cit.*

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 83 y sig.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁸ Yankélévitch, V. *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, París, 1974, p. 302.

⁵⁹ Existen estudios que avalan los efectos beneficiosos de trabajar la nostalgia con la intención de curar heridas del pasado. Sobre las heridas causadas por los cambios drásticos en espacios urbanos, ver: Adams D. y P. Larkham, "Walking with the ghosts of the

past: Unearthing the value of residents' urban nostalgias", *Urban Studies*, 53/10, 2016, pp. 2004-2022. Sobre cómo trabajar la nostalgia, mediante la literatura, en poblaciones de desplazados o migrantes para exorcizar fantasmas de un tiempo y un espacio perdido, ver: Cuya Gavilano, L. "Internal Migration, the Publishing Industry, and Transnational Identities in Two Peruvian Writers", *Revista hispánica moderna*, 69/1, 2016, pp. 1-16; también resulta ilustrativo el relato: Abou Zaki, N. "El regreso de los muertos", *Quaderns de la Mediterrània*, 23, 2016, pp. 296-300.