

TESIS DOCTORAL

2017

EL «ESPÍRITU» ROMANO Y EL «ESPÍRITU» GERMANO EN EL PENSAMIENTO

POLÍTICO DE ORTEGA Y GASSET

Ignacio José Sanz García

Programa de doctorado de Filosofía

Director: José Lasaga Medina

Agradecimientos

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	6
2. VISIÓN GENERAL DEL «ESPÍRITU» ROMANO Y DEL «ESPÍRITU» GERMANO EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET.....	17
2.1. Consideraciones iniciales sobre el sentido que tiene el término «espíritu» en las expresiones «espíritu» romano y «espíritu» germano.....	17
2.2. La relación entre el «espíritu» romano y el «espíritu» germano en la obra de Ortega y Gasset.....	23
2.2.1. Modulaciones de la idea de Roma a lo largo de la obra de Ortega y Gasset.....	23
2.2.2. Maduración de una nueva idea de liberalismo desde el «espíritu» germano y el «espíritu» romano.....	27
2.3.3. El «espíritu» romano y el germano en relación con la razón «histórica» y la razón «vital».....	38
3. LA INSPIRACIÓN DEL «ESPÍRITU» ROMANO Y DEL GERMANO EN LAS IDEAS POLÍTICAS DE ORTEGA Y GASSET.....	45
3.1. El modelo romano en el pensamiento político de Ortega y Gasset.....	45
3.1.1. Idoneidad de Roma como modelo político: civilización histórica como «realidad enteriza».....	45
3.1.2. El Imperio romano y su relación con la idea de Europa.....	64
I) Delineación del concepto de imperio a partir de los análisis históricos de la civilización romana.....	64
II) La oposición entre la ciudad grecorromana y la nación moderna: reflejo de diferentes visiones del mundo que dan lugar a diferentes modelos de Estado....	75
III) El Imperio romano como modelo inspirador de una Unión europea.....	86

3.1.3. César y Cicerón: relación del político y el intelectual en la organización de una entidad política.....	92
3.1.4. Derecho y legitimidad de las instituciones políticas desde el «espíritu» romano...	99
I) Importancia de la «creencia» para la supervivencia de una civilización. El modelo romano: «concordia» como condición de «vida como libertad». Articulación del derecho y la <i>libertas</i>	99
II) Origen y perduración del Estado.....	113
III) Acotaciones a la idea de legitimidad de una institución a partir de los análisis históricos de Roma. La distinción entre monarquía y república.....	116
IV) El tribunado de la plebe: institución de un «Estado como piel». Planteamiento de una nueva idea de política desde la razón «histórica». La cuestión del relativismo de las instituciones.....	124
3.1.5. La crítica del liberalismo desde el «espíritu» romano. La contingencia de las «libertades» liberales frente a la profundidad de la «vida como libertad».....	131
3.2. El «espíritu» germano en el pensamiento político de Ortega y Gasset.....	136
3.2.1. El «espíritu» germano como modelo de articulación de la libertad personal y la libertad política.....	136
3.2.2. La idea de derecho moldeada por el «espíritu» germano como inspiración del liberalismo europeo. El pacto entre señores frente al contrato burgués. Crítica del capitalismo y su idea de «empresa».....	141
3.2.3. Puntos de conexión entre el paradigma de señor germano medieval y la teoría del «hombre selecto».....	153
3.2.4. Importancia del «espíritu» germano en la configuración del componente nacional del Estado. Relación de la idea de sociedad con la de nación. Dimensión socio-histórica de la dialéctica entre minorías y masas.....	159
4. UN NUEVO MODO DE HACER POLÍTICA DESDE EL PARADIGMA ROMANO Y GERMANO MEDIEVAL.....	170

4.1. La configuración de una nueva concepción de la política basada en una revitalización de las instituciones y en la regeneración del liberalismo, según el modelo romano y bajo la inspiración del «espíritu» germano respectivamente.....	170
4.2. El intento de articulación de socialismo y liberalismo. Ampliación de la idea de derecho de inspiración germano-medieval frente a los derechos «mínimos» garantizados a priori por la ley. La conexión de legitimidad y derecho desde los análisis de Roma. El paralelismo entre César y el fascismo.....	180
4.3. La idea de «vida como libertad» para dirimir la mayor o menor idoneidad de una institución para una sociedad. El «giro» de Ortega de la monarquía a la república. Las virtudes de la sociedad inglesa delineadas desde el modelo romano.....	197
4.4. Organización política de una sociedad. La inspiración romana en la división de España en provincias extrapolable a cualquier Estado moderno. Políticos, técnicos e intelectuales como organizadores de la sociedad.....	205
4.5. El problema político de España y Europa: proyecto nacional y proyecto europeo...	214
4.6. Articulación de liberalismo y democracia: el Estado y los límites de la libertad individual.....	231
5. ENCAJE DE LA PERSPECTIVA LIBERAL DE ORTEGA Y GASSET DENTRO DEL PENSAMIENTO LIBERAL EUROPEO.....	249
5.1. Ortega y su diálogo crítico con los «clásicos» del liberalismo.....	249
5.1.1. La discrepancia entre John Stuart Mill y Ortega en la concepción de la historia. Paralelismos entre los dos autores en el diagnóstico de la sociedad europea moderna. Semejanzas en el acercamiento al «socialismo».....	249
5.1.2. La crítica orteguiana a Herbert Spencer con su defensa del «espíritu burgués» como motor de progreso de una sociedad. El colectivismo subyacente a su idea liberal: cooperación «voluntaria» y cooperación «obligatoria». Objeciones a la aplicación en las sociedades humanas de la idea darwinista de selección natural.....	266

5.1.3. El liberalismo «genuinamente individualista» de Benjamin Constant visto desde el prisma orteguiano. Organización política de una nación: federalismo y autonomía. Acotaciones a la oposición entre los «antiguos» y los «modernos» de Benjamin Constant partiendo de la concepción orteguiana de la historia. Sintonía de Ortega con los doctrinarios.....	277
5.1.4. La discrepancia entre Alexis De Tocqueville y Ortega en la cuestión de la democracia. La libertad feudal y la libertad democrática en ambos autores. El concepto de aristocracia en Tocqueville y Ortega. El modelo democrático de Estados Unidos. Descentralización del poder. Consideraciones respecto a la revolución.....	290
5.2. Actualidad de los planteamientos de Ortega en el pensamiento liberal contemporáneo.....	308
5.2.1. Isaiah Berlin: libertad individual y determinismo, la idea de responsabilidad moral como garantía de la estabilidad social. La respuesta a las preguntas ¿quién debe mandar? y ¿cuánto? El diagnóstico de la sociedad europea moderna.....	308
5.2.2. El diagnóstico de la democracia estadounidense de Hannah Arendt a partir del modelo romano y bajo la influencia de Tocqueville. Paralelismos con los desarrollos orteguianos en torno a la civilización romana.....	317
5.2.3. El acercamiento de Raymond Aron a la razón «histórica» orteguiana y a la concepción liberal del filósofo madrileño. Discrepancias entre Aron y Ortega sobre los límites de la democracia. El liberalismo como voluntad de convivir con el enemigo.....	325
5.2.4. La relación entre libertad real y libertad formal en John Gray. Pluralismo y homogeneidad de las sociedades liberales en John Gray y Ortega: grado de conflicto tolerable para conservar la <i>concordia</i> social.....	338
6. CONCLUSIONES.....	349
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	360
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	360

1. INTRODUCCIÓN.

La concepción de la vida humana de Ortega sirve de plataforma desde la cual elabora una idea de historia que pone el acento en el estudio de las «estructuras de la vida» que se despliegan en sucesión diacrónica y encadenada de una forma característica; esta perspectiva nos conduce, a su vez, a una peculiar y específica idea de política que nace impregnada de «sentido histórico» por los cuatro costados ¿qué quiere decir esto? Para empezar que la política está radicalmente determinada por la historia así entendida; radicalmente, porque la historia de una civilización es el suelo sobre el que arraiga y se desarrolla su «estructura de la vida», cuyo rasgo más prominente lo constituye el conjunto jerarquizado de «creencias» de la sociedad que se siguen sin solución de continuidad de las de las formas de vida que la precedieron. La cuestión es que estas «creencias» pasadas, históricas, se encuentran incorporadas en las formas de vida presentes, en su mismo meollo, moldeándolas activamente y dibujando un horizonte de posibilidades futuras, pero también de imposibilidades, hacia las que apunta la sociedad. En este sentido, una política con «sentido histórico» deberá ejercer un tipo de gobierno sobre la sociedad que será el fruto de un análisis minucioso de la dirección de las corrientes históricas que soplan en ella, para lograr crear un marco institucional que favorezca la consolidación de las «creencias» que en último término son condición de supervivencia del cuerpo social.

Desde estos supuestos generales, que empiezan por reconocer desde el primer momento el estrecho vínculo que une el pensamiento político y el filosófico de nuestro autor, hemos de precisar el problema concreto alrededor del cual gira el pensamiento político de Ortega y Gasset, se trata del problema de Europa y de España como parte de ella. En la coyuntura socio-política en la que nuestro autor se halla inmerso detecta todos los síntomas de una sociedad en crisis, cuyo alcance y gravedad es de tal magnitud que amenaza su misma supervivencia, pues se trata de una crisis de las «creencias» alrededor de las cuáles se ha tejido el «espíritu» europeo como modo de vida. Esto implica que lo que venga tras un hipotético derrumbamiento de todo el edificio ideológico de la sociedad europea no será propiamente «Europa», será otra cosa. De esta manera Ortega irá delineando un pensamiento político fuertemente marcado por las circunstancias socio-históricas que le ha tocado vivir, lo cual impregna sus concepciones políticas de un carácter práctico que cuenta con todos los elementos de un proyecto político que apunta directamente a una revitalización de las sociedades civiles europea y española.

El principal objetivo de este trabajo es mostrar la importancia para este proyecto político de la historia entendida como reconstrucción narrativa de las formas de vida que nos precedieron, lo cual le permitirá a nuestro autor reconfigurar y dotar de un sólido fundamento histórico a determinadas categorías políticas que según él han quedado obsoletas, pues ya no sirven para satisfacer las necesidades ideológicas de una sociedad europea en decadencia. En esta tarea destacarán dos modos de vida que extendieron su influencia por todo el continente europeo determinando de forma decisiva su «estructura de la vida»: el «espíritu» germano-medieval y el «espíritu» romano. Ambos recorren con diversas modulaciones su obra y aparecen en muchos casos confrontados de diferentes maneras y con diferentes propósitos que responden en mayor o menor medida a la coyuntura histórica en la que se halla inmerso nuestro autor. Por tanto es preciso resaltar que de tales confrontaciones es posible extraer consecuencias políticas para la sociedad europea y española del presente en el que se mueve Ortega (de hecho a mostrar esto dedicaremos gran parte de este trabajo) que tienen implicaciones prácticas para delinear un proyecto viable de futuro para dichas sociedades. Entiéndase que la exposición que se hará a continuación no pretende simplemente mostrar la importancia de los conocimientos históricos en el pensamiento político de Ortega, pues ¿de qué autor de los que iremos citando a lo largo de estas páginas no se puede decir esto en mayor o menor medida?, sino que se esforzará en mostrar cómo el carácter del acercamiento orteguiano a la historia es, en general, esencialmente diferente al de los autores que le precedieron y determina por ello su estilo de pensamiento político de forma decisiva. Por decirlo ahora brevemente, se trata de un acercamiento «desde dentro», que se lleva a cabo desde una razón «vital» que deviene «histórica». Esto contrasta con los análisis de ciertos historiadores profesionales que, se diría, buscan una interpretación del hecho histórico «cerrada» de una vez por todas. Importante para mostrar esta oposición será el diálogo crítico de nuestro autor con Theodor Mommsen. Las discrepancias con éste en el concepto de *imperium* o en la cuestión del tribunado de la plebe serían sintomáticas en este sentido.

Ligado a esto vamos a mantener que el carácter del proyecto político orteguiano es eminentemente liberal, extremo que se puede rastrear a lo largo de toda su obra; y decimos liberal porque busca echar raíces en la libertad personal del individuo, otra cosa es que tenga un carácter crítico que se puede interpretar en un doble sentido, el primero relacionado con la raíz griega del término «crítica», *krinein*¹, pues hará referencia a una cierta clasificación («criba») previa de las concepciones liberales sostenidas hasta el momento, que nos conduce a su sentido más conocido

¹ Término que J. J. García Norro y R. Rovira consideran, en su introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, como el más adecuado para entender en dicha obra la idea de «crítica», Madrid, Tecnos, 2006, p. 50.

que será el de formular un juicio reprobatorio apoyado en una argumentación suficientemente sólida que permita postular una nueva forma de liberalismo. De esta manera buscamos mostrar que tal argumentación es extraída fundamentalmente de los análisis históricos de las formas de vida del señor germano-medieval y del romano de la época republicana, es decir, son los «espíritus» germano y romano los que inspiran y proporcionan la base teórica para construir un nuevo proyecto liberal para Europa. Hablamos por tanto de una idea de liberalismo que posee en Ortega unos rasgos peculiares que la diferencian de la de otros autores considerados también adscritos a una, supuesta, corriente o tradición liberal. Sin duda la diferencia viene dada por su marcada dimensión histórica, por su *radical* apoyo en la historia. Este hecho, sospechamos, ha sido la causa de que algunos intérpretes de la obra orteguiana llegaran a confundir el «giro» hacia la razón «histórica» con una apuesta conservadora, apoyándose en ciertas críticas a las libertades del liberalismo decimonónico basadas sobre todo en los análisis de nuestro autor de la civilización romana; creemos que no hay tal conservadurismo. Esto es así, entre otras cosas, porque el estrecho vínculo que hemos señalado entre la concepción filosófica de la vida humana que va desplegando Ortega a lo largo de su obra y el proyecto político que impregna sus análisis históricos nos aboca a afirmar, en último término, la radical historicidad de la vida humana; por tanto hay que hablar más bien de un «pasado» que es presente, pues está en el meollo de nuestras vidas ejerciendo una influencia efectiva y dibujando nuestro horizonte de proyectos futuros. Lo que hay que determinar es la escala de actuación de este «pasado». Podemos distinguir en principio un radio de actuación que se circunscribe a la experiencia individual y otro rango que se infiere, por analogía, de aquél permitiéndonos una ampliación a todo el cuerpo social y que cristaliza en entramados de «creencias» jerarquizadas que adquieren un carácter objetivo que abre la puerta a un estudio socio-histórico cuya consistencia «científica» nacerá de dicha objetividad.

En este punto podemos pasar a preguntar ¿cuáles son los rasgos peculiares del proyecto político liberal orteguiano? En primer lugar una idea de libertad personal inspirada en la forma de vida del señor germano medieval que se presenta adscrita a las calidades del propio individuo, sin embargo, del mismo modo que la razón «vital» (que deviene «histórica») no rechaza la razón pura matemática, que alcanza su máximo desarrollo en la modernidad, sino que busca corregir su tendencia a imponer sus ideas sustantivadas a una vida que la desborda continuamente, postulando una razón que tenga como fundamento la vida, en este «nuevo» liberalismo se podría identificar el objetivo más o menos explícito de insuflar vitalidad sobre las libertades del «viejo» liberalismo decimonónico que han quedado reducidas a ideales que se mueven en la mera formalidad negativa y

que son garantizados *a priori* por la ley. En este sentido encontramos una conexión entre el «espíritu» germano-medieval y la razón «vital», porque ambos hacen referencia a la vida humana individual. Además, la libertad de inspiración germano-medieval, que podríamos denominar «aristocrática» por ir asociada a las excelencias de la persona (pues no serían simplemente privilegios adscritos externamente al sujeto sino cualidades que se demuestran o derechos que se ganan y se mantienen) tiene como plataforma una concepción de la libertad más «radical», que nace del hecho de que todo hombre se encuentra en todo momento en la necesidad de decidir lo que va a ser, lo que quiere hacer con su vida. Estaríamos pues ante dos sentidos de la libertad relacionados, una libertad profundamente arraigada en la vida humana que sirve de plataforma para que se despliegue este otro tipo de libertad personal, de inspiración germano-medieval, que tiene un sentido social, intersubjetivo, con las consiguientes implicaciones políticas.

Dos conceptos podrían retratar bien esta interpretación, por un lado el concepto de «empresa»: el hombre germano-medieval que inspira la idea de libertad personal es eminentemente «emprendedor», pues rebosa una vitalidad que se traduce constantemente en proyectos personales que buscan «contagiar» a sus congéneres, es decir, tienen un carácter práctico e intersubjetivo, pues tales empresas necesitan adhesiones para llevarse a cabo y prosperar. Además tienen un carácter «deportivo», que es un término que utilizará Ortega para transmitir la idea de que se trata de proyectos que no responden a la búsqueda inmediata de un lucro groseramente material, económico (como el «trabajo»), sino que desbordan este ámbito material convirtiéndose incluso en ideales que trascienden a los mismos personajes históricos que los pusieron en marcha. En su vertiente política esta idea de empresa nos conduce directamente a la idea de nación, como proyecto de organización de una sociedad bajo el «mando» de ciertas minorías «excelentes» cuya inspiración podemos encontrar también en el «espíritu» germano-medieval.

Por otro lado encontramos el concepto de «pacto» que se presenta, también inspirado por el modo de vida del señor germano-medieval, con el sentido de reconocimiento del «otro» como un igual que estaría también imbuido de ese mismo espíritu emprendedor que moldea una determinada visión de la libertad personal. Lo interesante será observar cómo Ortega traza desde aquí la oposición del «pacto» entre señores con el «contrato» que nace de una desconfianza en el otro propia del burgués. Esto se puede leer como una analogía del antagonismo entre el hombre que ha «despertado» a la vida personal y un aparato burocrático que ha de tender, para perpetuarse, inexorablemente a acorralar la libertad personal para que sea fácilmente manejable por el poder. Queremos decir con esto que la idea que parece subyacer bajo la oposición entre el «pacto» entre señores y el «contrato» objetivamente legal es la de una libertad personal que, por su carácter

inherentemente práctico, pide constantemente ser revalidada, confirmada, mediante el establecimiento de vínculos intersubjetivos espontáneos entre los miembros de una sociedad civil que desembocan en proyectos que se ramifican en diversas direcciones pero que se pueden agrupar en una empresa común, basada en «creencias» comunes, una empresa «nacional»; a su vez, a ésta se opondría el Estado como entramado puramente mecánico de instituciones que tiende siempre a ejercer un control o una vigilancia más o menos coactiva sobre cualquier manifestación de la sociedad civil. Este proceso llevado al extremo desembocaría en una coincidencia total de ésta con el Estado. Se deduce de ello una tensión permanente entre una libertad personal que se construye en sociedad y que es previa a la ley («pacto» entre señores) y un Estado que es básicamente instrumento de control, de fiscalización de la sociedad.

Ahora bien, si partimos de que Ortega ve necesaria la existencia de un Estado, de un poder público independiente -pues no cae en la ingenuidad de pensar que una sociedad desarrollada formada por elementos que tienen en muchos casos intereses radicalmente opuestos pueda alcanzar una armonía que haga innecesario cualquier tipo de elemento coactivo-, surge la cuestión de su articulación con la libertad personal del individuo -en cuya vigencia cifra nuestro autor la supervivencia de la forma de vida genuinamente europea. Es aquí donde entra el «espíritu» romano en la ecuación. En efecto, a la civilización romana dedica Ortega diversos estudios que pueden considerarse como auténticos ejercicios de razón «histórica», pues están cargados de múltiples implicaciones políticas para el presente de la sociedad europea y española de su tiempo. Desde esta perspectiva cabe hablar de Roma como un modelo de civilización en la que el Estado se confunde con la colectividad; sin embargo esta coincidencia entre Estado y sociedad se ha dado en la civilización romana de dos maneras que, a grandes rasgos, se hallan vinculadas con su época republicana y con su época imperial, a saber, en la primera Ortega nos habla de la existencia de un «Estado como piel» que se daría cuando el cuerpo social ha moldeado las instituciones estatales desde su «estructura de la vida», es decir, desde un conjunto determinado de «creencias» que mantienen cohesionado el cuerpo social (Ortega usa para describir esta situación el término «concordia» inspirado en Cicerón). En esta situación la sociedad no sentiría el Estado como un aparato de coacción por estar incorporado y adaptado perfectamente a sus «creencias» más básicas. Desde estos supuestos elabora Ortega la idea de «vida como libertad» que hace referencia a la capacidad de una sociedad para «elegir» las instituciones que mejor se adaptan a su «estructura de la vida» -la cuestión, como el mismo Ortega ve claramente, será «¿qué es eso de elegir una institución?», lo veremos más abajo.

La «vida como libertad» sin ser libertad personal -que nace *sensu stricto* con el germano medieval- es también libertad y además posee una profundidad que viene dada por las sólidas «creencias» que la sostienen. Esto contrasta con las libertades del liberalismo decimonónico, cuya aparente superficialidad las hace perfectamente mudables pues el cambio histórico puede traer la necesidad de proteger unas «libertades» frente a otras. En otras palabras: se pueden identificar dos tipos de libertad con proyección socio-política en el pensamiento orteguiano basados en el «espíritu» romano y en el «espíritu» germano; uno es la «vida como libertad» que se puede asociar con una libertad política que vendrá a ser como su reflejo, pues aquella se hallará impregnada de una profundidad que viene dada por su arraigo en el cuerpo social (el modelo de una situación semejante es la Roma republicana). No obstante, desde esta visión no sería válido de entrada asociar la «vida como libertad» con la democracia, entendida como la soberanía del pueblo, de la misma forma que se suele hacer con la idea de libertad política, pues un pueblo puede seguir viviendo una «vida como libertad» bajo un gobierno no democrático (por ejemplo el hecho de que la coyuntura histórica obligue al pueblo romano a elegir a un dictador y liquidar la «democracia» no implica que pierda su «vida como libertad»).

En cuanto al otro tipo de libertad con proyección socio-política que hemos mencionado, la libertad personal de inspiración germano-medieval, es preciso señalar que, de forma similar a la «vida como libertad», desborda sus posibles «reflejos» en la pluralidad de libertades que han sido defendidas en general por casi todos los pensadores liberales como condición *sine qua non* para poder hablar de una auténtica libertad individual (muchas veces sin entrar a analizar a fondo las dificultades que subyacen a cada una de ellas). La profundidad de esta forma de entender la libertad personal implica que sólo la puede haber si partimos de un determinado excedente vital que permita «emprender» proyectos que se delinean en un horizonte de posibilidades marcadas por la circunstancia socio-histórica; de modo que esta libertad tiene un carácter práctico e intersubjetivo. En el plano político sostendremos que el paradigma de «empresa» es la nación, que se traduce en un proyecto suficientemente atractivo como para organizar y aglutinar en torno a sí a las masas. Por tanto, desde esta perspectiva el hecho de que se garantice por ley un determinado conjunto de libertades formales no implicaría la existencia de una libertad personal como la que nos presenta Ortega. Incluso se podría decir que uno de los males que detecta nuestro autor en la sociedad europea moderna es el de la «disolución» de la libertad personal de filiación germano-medieval en una pluralidad de libertades que han pasado a ser ideas desconectadas de la vida del individuo.

Aquí hemos de recapitular y volver a Roma, concretamente a la época del Imperio, pues es precisamente ésta la que jugará el papel de modelo de sociedad que sufrió una crisis que acabó

destruyéndola como civilización. En una situación similar, según nuestro autor, se halla Europa; decimos similar pues la crisis es del mismo tipo, es una crisis de las «creencias» que sostienen el cuerpo social. En los análisis orteguianos del Imperio romano encontramos la idea de «vida como adaptación», que se da en determinadas situaciones de extrema gravedad en las que se derrumba el cuerpo de «creencias» de la sociedad y se hace necesario imponer coactivamente el orden de forma mecánica a través del Estado (es el Estado como «aparato ortopédico», que sería el otro tipo de relación entre Estado y colectividad mencionado más arriba, que tiene como modelo el Imperio romano). Pues bien, un Estado de este corte es el que vislumbra Ortega en la sociedad europea de su tiempo, un estado impersonal, coactivo, en el que predomina un tipo de «hombre-masa» en el que no queda rastro de vida personal -un tipo de hombre que se puede asociar con los fenómenos del fascismo y del bolchevismo. De manera que gran parte de la labor teórica de nuestro autor se centrará en tratar de recuperar para Europa la libertad personal basada en el «espíritu» germano y reconstruir desde aquí un entramado institucional que permita una «vida como libertad». Ahí reside, sostenemos, la posibilidad de articular libertades supuestamente incompatibles. El modelo romano le sirve a nuestro autor para encontrar entre las naciones modernas la que más se ajusta a la «estructura de la vida» deseada para Europa; esta nación será Inglaterra, como equivalente a la república romana traducido a términos modernos. Es decir, en Inglaterra no se ha roto la continuidad con una tradición que establece una separación radical entre la aristocracia y el rey, entre la libertad personal y el poder estatal, de manera que esta separación subyace como creencia en la forma de vida del inglés moderno actuando en él de forma activa.

Desde estos supuestos dedicaremos la parte final de este trabajo a mostrar el contraste del estilo liberal orteguiano, marcado por la profundidad que le proporciona la razón «histórica», con el de algunos de los pensadores que más han contribuido a tejer el cuerpo teórico del liberalismo. A los liberales decimonónicos Ortega dirige críticas explícitas que se construyen desde su misma concepción de la libertad y de la política. Para empezar, tenemos a John Stuart Mill y Herbert Spencer² como dos de los principales responsables del *corpus* teórico liberal que rige en la Europa de la modernidad; este liberalismo «clásico», que Ortega denominará «viejo» liberalismo, es el que hay que superar desde los presupuestos de una razón «histórica» para alcanzar un «nuevo»

2 Autor este que puede considerarse de menor relevancia teórica en el mundo académico actual que el resto (aunque más difícil es negar la presencia de sus ideas en el flujo masivo de opiniones, búsquense si no referencias al «darwinismo social» en los múltiples foros de la red), pero que incluimos aquí por la importancia que tiene en el pensamiento de Ortega para delinear el contraste entre el «espíritu» guerrero y el «espíritu» burgués.

liberalismo más abarcador que se encuentre arraigado en la «estructura de la vida» de la sociedad europea (tales expresiones se pueden vincular fácilmente con las de «nueva» y «vieja» política). Los reproches que se le pueden hacer a este «viejo» liberalismo son básicamente dos, en primer lugar su «utilitarismo» más o menos explícito, pues la «vigencia» de sus libertades dependería en gran medida de su utilidad para la sociedad (de ahí los esfuerzos de autores como J. S. Mill por demostrar que tales libertades deben ser protegidas porque, en pocas palabras, contribuyen al progreso social, a la mejora de la sociedad). Frente a esto el liberalismo de Ortega no se basa en su «utilidad» para la sociedad, lo que no quiere decir que se presente desvinculado de ella. Este extremo quedaría retratado por el contraste entre el «espíritu» guerrero y el «espíritu» burgués, pues el primero inicia sus «empresas» por puro deporte que nace de su excedente vital y el segundo por el ánimo de lucro (que difícilmente sería aceptado por la sociedad si no viera en él una supuesta posibilidad de beneficiarse). El segundo reproche se puede cifrar en la carencia de todo fondo histórico en la pluralidad de las libertades típicamente defendidas por las corrientes liberales «clásicas», pues se presentan como libertades axiomáticas, *a priori*, sin las cuales no se podría llamar a un hombre libre. El modelo romano le sirve a Ortega para rechazar esta concepción, pues desde él nos muestra cómo en la antigua Roma ya hay una clara conciencia de libertad, hay *libertas*, sólo que se mueve en unos parámetros diferentes a los de las libertades modernas, florece en los espacios determinados por unas leyes que son reflejo de un orden «cósmico».

Por otro lado nos encontramos con Benjamin Constant, en el que si bien se observa el esfuerzo por desvincular la pluralidad de libertades «clásicas» de su utilidad social de cara a postular un liberalismo «auténtico», es dudoso que logre este objetivo, pues el carácter formal de tales libertades pide como un fundamento, un contenido, que acaba siendo de una u otra forma la sociedad. Lo que sí parece tener su influencia en Ortega es la clásica separación entre la democracia de los antiguos frente a la de los modernos. Esta idea se presenta en Ortega impregnada de una profundidad socio-histórica con implicaciones políticas, pues la diferencia entre el antiguo y el moderno viene de sus antagónicas visiones del mundo, que se reflejan, por ejemplo, en una diferente concepción de la libertad que da lugar a diferentes tipos de organización política (la ciudad grecorromana frente al Estado-nación). De Alexis De Tocqueville Ortega rechaza principalmente su idea de democracia, que se presenta en el autor francés como un movimiento inexorable amalgamado con el cuerpo social donde el peligro de despotismo sería conjurado por una especie de respeto «espontáneo», que vendría desde la misma democracia, por las libertades individuales. El paradigma de sociedad que está en vías de lograr una situación semejante sería Norteamérica. No lo verá así Ortega, pues coherente con su idea de liberalismo, observará que el

despotismo democrático (que tiende siempre, como todo poder estatal, a extender su coacción) sólo puede ser frenado, por algo que no sea democracia. Este algo será una libertad independiente, del mismo modo que los señores feudales, desde sus castillos, mantenían a raya al Rey.

Por último será menester examinar el punto de vista liberal -entendido dicho término en sentido amplio- de algunos autores posteriores a Ortega, no con el fin de presentar un análisis exhaustivo de sus respectivas concepciones socio-políticas, tarea que desbordaría el objetivo de este trabajo, sino con la idea de presentarlas como fondo sobre el que se destaquen con mayor nitidez las líneas maestras del pensamiento político liberal de nuestro autor. Pretendemos con ello mostrar, entre otras cosas, la plena actualidad de los problemas a los que tuvo que enfrentarse Ortega y a los que trató de buscar soluciones, que si bien debemos entender ligadas a la particular circunstancia histórica que le tocó vivir, deberían ser tenidas en cuenta a la hora de alcanzar una comprensión más exacta del presente de nuestras sociedades.

Entre dichos autores contaremos con Isaiah Berlin, en el que veremos cómo, a pesar de su esfuerzo por mostrar las dificultades que presentan las «clásicas» libertades formales, negativas, del liberalismo, sin embargo, a grandes rasgos, considera que la libertad «auténtica» es la libertad individual, la que nace de una especie de iniciativa autónoma del sujeto; desde este punto de vista no podemos decir por tanto que el «antiguo» fuera libre ni, en general, ningún individuo cuyas decisiones estuviesen determinadas por el colectivo en el que se encuentra envuelto. Frente a esto en Ortega aparece una idea de libertad dotada del fuerte componente histórico que venimos resaltando, como muestran sus análisis de la civilización romana; esta concepción podría escapar de la «acusación» de relativismo si tenemos en cuenta que la libertad del romano, la «vida como libertad», ha moldeado de algún modo la idea de libertad del europeo moderno, es decir hay una multiplicidad de modos de entender la libertad que se manifiestan desde una unidad básica de la idea que atraviesa la historia. En Hannah Arendt creemos ver el intento de continuar la labor de Tocqueville centrada en mostrar la democracia americana como un tipo de gobierno susceptible de lograr extender la libertad «aristocrática» personal propia del señor feudal a toda la sociedad, hacerla «general». Se servirá para ello esta autora del modelo romano, entendiendo la historia de una forma muy similar a Ortega, como narración y, por extensión, la política (pues en ambos ésta se hace desde la historia). Raymond Aron por su parte, presenta la democracia como el sistema que mejor defendería las libertades individuales; una democracia que es definida por este autor como competencia «pacífica» por el poder. Su punto de vista no se funda en convicciones dogmáticas

sino más bien en un pragmatismo fruto de la observación histórica, pero siempre con la mirada puesta en proteger las libertades individuales habituales en la tradición liberal. Es decir, en Aron la democracia liberal representativa aparece como la forma más razonable de traducir la idea de soberanía popular, la democracia, que se opondría a la traducción de corte marxista. Si tomamos la visión orteguiana de la democracia, a esto se podrían hacer objeciones parecidas a las hechas a la perspectiva de Tocqueville, relacionadas con la necesidad de encuadrar la democracia estrictamente en el ámbito político, que es donde mejor podrá cumplir su función de garantizar unos derechos mínimos para todos los ciudadanos; una democracia extendida fuera de este ámbito sería siempre una amenaza para la libertad personal del individuo.

Finalmente veremos en John Gray una propuesta liberal concebida como una suerte de fórmula para adaptarse a las nuevas sociedades globalizadas donde conviven múltiples formas de vida. Se podría hablar en este autor de un liberalismo «pluralista» que postula el ideal de una vida común no basada en creencias comunes. Tomando las ideas de «estructura de la vida» y de «creencia» como algo objetivo con lo que nos encontramos tal como aparecen en Ortega, mostraremos las dificultades que parece arrastrar esta forma de entender el liberalismo, pues si lo que mantiene la cohesión de una sociedad, su «concordia», son ciertas creencias comunes, una absoluta divergencia de éstas en una sociedad la abocará a la crisis y a la disolución final. Por ello, lo máximo que se podría proponer como ideal es un pluralismo, sí, pero siempre basado en ciertas creencias comunes. Por ejemplo, aunque en una sociedad liberal haya una voluntad de convivir con el «enemigo» -tomando el término de Ortega- esta voluntad no se puede llevar hasta el extremo de tolerar enemigos que busquen nuestra destrucción. En otras palabras, la tolerancia debe tener unos límites que vendrían marcados por las «creencias» básicas de la sociedad. Así el problema a resolver tendrá que ver con el grado de conflicto que una sociedad puede soportar sin disolverse. En este sentido en John Gray parece observarse la tendencia a considerar las sociedades occidentales capaces de ir absorbiendo la creciente pluralidad de formas de vida, mientras que la concepción de la sociedad orteguiana, como «desalmada», parece pedir ciertos límites pues de lo contrario nos arriesgamos a la disolución de nuestro modo de vida, en este caso el europeo.

Dividiremos así la exposición en cuatro grandes bloques, el primero dedicado a dar una visión general de la importancia del «espíritu» romano y el germano en el pensamiento de nuestro autor, donde concretaremos el sentido de tales expresiones y veremos cómo se relacionan entre sí y con otras ideas conocidas como las de razón «vital» e «histórica». Esto nos servirá para ir tomando conciencia de las posibilidades teóricas, explotadas por Ortega con abundancia, que se esconden en estas dos paradigmáticas formas de vida -ejercicio necesario pues no creemos que hasta ahora se

haya prestado la debida atención a su papel en la obra orteguiana. En el segundo bloque entraremos ya propiamente a analizar la importancia de los «espíritus» romano y germano en el pensamiento político de Ortega. Esperamos dar aquí muestra de la importancia de estas formas de vida paradigmáticas en la concepción de ideas como las de minoría «excelente» y de masa, de libertad política frente a libertad personal, de imperio y de nación, o de Estado. Cuestiones, de nuevo, muy poco estudiadas desde dicha perspectiva, igual que la influencia decisiva en la idea de Roma, y por extensión de política, de nuestro autor de historiadores modernos como Mommsen o Rostovtzeff y otros antiguos, como iremos viendo. En el tercer bloque se ensayará una exposición planteada desde la inspiración en el «espíritu» romano y el germano del mismo pensamiento político de Ortega en acción, es decir aplicado a la situación europea y española que le tocó vivir. Con esto se tratará de mostrar principalmente que los ejercicios de razón «histórica» sobre Roma sólo se pueden comprender en toda su profundidad desde la referencia a la situación política española y europea de su tiempo. Por ello diremos que para entender correctamente la visión política de Ortega hay que entender su idea de Roma. En el cuarto bloque intentaremos mostrar el encaje de la perspectiva liberal de Ortega dentro del pensamiento liberal europeo –pues un liberal de principio a fin le vamos a considerar. Para el apartado de los autores «clásicos», mencionados más arriba, el criterio de elección ha sido su importancia en la obra de Ortega de cara a construir una crítica del liberalismo que le precedió. En cuanto a los autores posteriores a Ortega el criterio para elegirlos ha tenido que ver con su relevancia en el pensamiento político liberal del presente y su cercanía a los planteamientos de Ortega o la posibilidad de establecer un diálogo, simulado, con nuestro autor con puntos de acuerdo y discrepancias (en este sentido se observará que muchos de ellos llegan a citar a Ortega directamente). Por tanto no debería considerarse este apartado como un estudio general del pensamiento liberal, para lo cual haría falta un análisis más detallado de los autores mencionados y la cita de otros muchos relevantes, sino más bien como el ensayo, ya señalado, de perfilar las líneas del pensamiento liberal orteguiano y mostrar así, desde el contraste con las posiciones de otros pensadores, su robustez y actualidad para nuestra sociedad contemporánea.

2. VISIÓN GENERAL DEL «ESPÍRITU» ROMANO Y GERMANO EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET.

2.1. Consideraciones iniciales sobre el sentido que tiene el término «espíritu» en las expresiones ««espíritu» romano y «espíritu» germano.

Afirma Julián Marías que los escritos de Ortega son como *icebergs*, pues «sólo muestran el diez por ciento de su realidad, [...]», por lo que desde esta perspectiva la filosofía de nuestro autor sólo estaría «presente en sus obras de una manera singular. [...] Se podría decir que esa filosofía constituye el subsuelo de sus escritos»³. Si esto es así, es presumible que el pensamiento socio-político de nuestro autor tenga un fondo «oculto» que lo alimenta y lo sostiene; un fondo que en definitiva le da un sentido preciso. Los «espíritus» romano y germano nos van a servir para caracterizarlo, para sacar a la luz todo el cuerpo sumergido de ese «iceberg» del que tan sólo se nos muestra una parte de forma explícita. Un cuerpo que, como iremos mostrando, se encuentra atravesado por la historia de lado a lado.

Del término «espíritu» se podrían distinguir inicialmente dos sentidos que se encuentran estrechamente relacionados. El primer sentido lo hallamos bien perfilado en el *Tema de nuestro tiempo* (1923) donde Ortega define la «vida espiritual» como

ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo [...] nace [...] la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica no tiene por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esta justicia una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo la exigencia de que debe ser. [...] Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida que son útiles a la vida (III, 581-582)⁴.

Es decir, la «vida espiritual» estaría conformada por una serie de funciones vitales que han trascendido la esfera del propio sujeto para constituirse en cosas que valen por sí mismas -dando un salto que aquí nuestro autor no explica- y que ahora ejercerían su influencia desde fuera del individuo (lo que no implica que éste tenga la capacidad de reconocer ese valor). Tal como lo expone Ortega en este escrito, todo quedaría en un ámbito subjetivo: un organismo con una

3 *Obras Completas*, tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 383.

4 Con el volumen en números romanos seguido del número de página irán las referencias a: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, diez volúmenes, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010.

sensibilidad jurídica que nace de necesidades vitales se encuentra con que esa justicia trasciende aquéllas y pasa a ser una idea con valor independiente. Esto es el espíritu entendido en un sentido subjetivo, que también se observa en obras como *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1925) donde nos dice Ortega que

lo más personal de la persona, es el espíritu. Lo más personal, pero acaso no lo más individual. [...] Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad (II, 575).

Aquí el espíritu se halla en la «superficie» de la persona y va tomando forma a partir de los actos conscientes del individuo, los siente como el producto de su libertad individual (es el «protagonista» de su vida). Completando esta visión añade Ortega líneas más abajo de este mismo escrito que

nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros, hasta el punto de que algunos filósofos han sospechado sino habrá sólo espíritu universal. [...] Lo que sí parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe universal, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros -si por persona se entiende ser origen de los propios actos-, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc, etc, de un mundo objetivo, en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura (II, 580).

Diríase que el espíritu se presenta con una doble cara, pues la proyección objetiva, universal, que le haría susceptible de servir de basamento de los actos del individuo, es en el fondo un producto de éste como sujeto. Podemos hablar así de una especie de olvido de los orígenes de todo este edificio de ideas y de normas objetivas, y no sólo de olvido, sino incluso de negación cuando se toma la idea, la norma o el valor, como algo que es insuflado desde fuera del individuo y que este tiene que aceptar inexcusablemente. La dificultad que constituye el paso de los valores y normas individuales a ideas que tienen un valor «en sí mismas» no es obviada por Ortega, como podemos ver en algunos escritos posteriores. Así, en *Historia como sistema* (1935) denunciará el «naturalismo larvado» (VI, 63) que esconde en realidad el concepto clásico de espíritu derivado de la filosofía cartesiana, pues «el espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática [...]» (VI, 63). Tal

cosificación del espíritu guarda estrecha relación con la señalada «objetividad» de las ideas. Ahora bien, la cuestión será de qué manera se puede establecer la conexión entre estas ideas «objetivas» que, formidablemente entrelazadas, se nos presentan como algo estático y las «segregadas» por los individuos de carne y hueso. Aquí la historia se revelará como un elemento imprescindible desde el que nuestro autor planteará un cambio de paradigma de la razón: de la razón entendida como combinación de ideas estáticas o «petrificadas» viraríamos hacia una razón «histórica» o «narrativa», pues lo que el Ortega de estos escritos enfatiza es la historicidad de la vida humana: «el hombre no es cosa ninguna, sino un drama -su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual [...]» (VI, 64). Dentro de esta vida nos encontramos con unas creencias que

inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. [...] El hecho de que [...] aparezcan en estructura y jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo (VI, 48).

Estamos pues ante un conjunto de creencias que nos encontramos ya estructurado y con el que hemos de contar, que se nos resiste como un objeto físico⁵; es importante captar esta dimensión ontológica que Ortega le da a la creencia, así:

5 Señala también Ortega que «El uso *tarda* en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso –de una nueva “opinión pública” o “creencia colectiva”, de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno- la determinación de *lo que* la sociedad en cada momento *va a ser*, depende de lo que ha sido lo mismo que la vida personal» (VI, 69). El término «uso» viene a englobar aquí a otros como «creencia colectiva» u «opinión pública» (ambos con un sentido objetivo). En conexión con esto tenemos también el término «vigencia» del que señala Harold C. Raley que «es [...] más amplio que uso; no incluye solamente los usos sociales sino también otras manifestaciones de la colectividad: leyes, costumbres, lenguaje y creencias. Vigencia es cualquier obligación social, tabú o ley que exige nuestra atención y observancia. [...] La idea de que la vigencia se refiere a las observancias sociales existentes, implica también la de cambio social, específicamente, de usos que dejan de ser vigencias y pasan a categorías arcaicas y olvidadas. Y dichos cambios en los usos no son sino indicios de cambios mayores en los asuntos humanos», *José Ortega y Gasset, Filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 62. Sin embargo, si hay una diferencia entre todos estos términos es muy sutil, pues el «uso», si realmente lo es, es «vigencia social». Lo mismo se puede decir de la «creencia» (en sentido objetivo), pues al vivir «apoyados en ellas», como el suelo bajo nuestros pies, ¿no las estamos «usando» implícitamente? y cuando deja de ser «creencia» -cuando se pone en cuestión- ¿no pierde también su «vigencia»? Por tanto, dado que no tratamos aquí de discutir sobre los matices que puedan existir entre todos estos términos los usaremos indistintamente, resaltando, eso sí, su carácter «objetivo» que es independiente de los individuos pero sin ser extraño a ellos, como ve J. Carlos Gómez al señalar que «si acaso tiene algún sentido hablar de las ideas como objetivaciones extrañadas al pensamiento, no cabe en absoluto un lenguaje similar sobre las creencias; ellas no son un contenido sino la función ejecutiva de un contenido, no un producto sino un acto. [...] Las creencias son *fuerzas latentes*, ajenas al horizonte inmediato de cada acción o cada pensamiento del sujeto, pero *compresentes* en cada uno de ellos en su integridad», «Crear para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega» en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVII, 1983, p. 82.

lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física (VI, 52).

Tal concepto de «creencia» aparece bien delimitado en *Ideas y creencias* (1940), donde es distinguido con claridad de la «idea», de esta manera lo expone nuestro autor:

estas «ideas básicas» que llamo «creencias» [...] no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen carácter de contenidos particulares de ésta. [...] Precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma (V, 662).

Pero además

nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad [...] se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola [...] desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias (V, 677-678).

Hay por tanto una estrecha relación entre las ideas y las creencias: si algunas ideas cristalizan en creencias, las ideas «actúan donde una creencia se ha roto o debilitado» (V, 674). Esta objetividad permite seguir la pista de las creencias a lo largo del tiempo y nos proporciona un criterio para construir una ciencia histórica, lo que también implicará una «fluidificación» de ese espíritu, otrora entendido como «estático», que cobrará ante nuestros ojos una nueva apariencia desde que las ideas adquieren una dimensión histórica⁶. Así podemos hablar de una «estructura de la vida» humana que consta de dos elementos:

1º, toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él -parte de ellas y se mueve dentro de ellas; 2º, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material (VI, 382-383).

⁶ En *El tema de nuestro tiempo* (1923) se vislumbra ya en Ortega una concepción semejante cuando señala que «por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano» (III, 562).

Si bien no observamos en este fragmento de *En torno a Galileo* (1933) el uso de la pareja de términos ideas-creencias, es sin duda posible vincular aquí las «creencias» (en el sentido fuerte de *Ideas y creencias*) con las «convicciones radicales» y las «ideas» con la «técnica», pues es de nuestras «ideas» u ocurrencias de nuestra imaginación de donde nacen las «técnicas», los «inventos» para enfrentarnos con el mundo y para dominarlo⁷. De esta manera, el componente objetivo que adquieren ciertas creencias a lo largo del tiempo constituirá el elemento fundamental del que se debe ocupar la historia si quiere ser ciencia, si quiere escapar del puro psicologismo, una historia cuya «pregunta radical tiene que ser, no cómo han variado los seres humanos, sino cómo ha variado la estructura objetiva de la vida» (VI, 383-384). Desde este punto de vista, para Ortega, el hombre europeo sería alguien que

ha sido «demócrata», «liberal», «absolutista», «feudal», pero que ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la «forma de haberlo sido». Si no hubiese hecho esas experiencias, [...] es posible que ante las dificultades de la vida política actual se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero «haber sido algo» es la fuerza que más automáticamente impide serlo.

[...] La experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad cosiste primariamente en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer (VI, 69).

Este fragmento de *Historia como sistema* muestra la doble cara de la experiencia, que es por un lado personal pero a su vez está conectada y modelada por las experiencias de nuestros antepasados. Esto guarda estrecha relación con el emparejamiento entre ideas y creencias o el de «vida espiritual» y espíritu «universal» más arriba señalados. El producto de todo este conjunto de creencias que vienen del pasado y que derivan en configuraciones presentes con una estructura

⁷ En *En torno a Galileo* Ortega no se ciñe estrictamente a los sentidos que los conceptos de «idea» y «creencia» tienen en *Ideas y creencias*. Por ejemplo, señala José Lasaga que la noción de convicción «no es idéntica a las creencias en sentido estricto porque las convicciones de las que aquí se habla pueden albergar contenido ideativo», «Las creencias en la vida humana» en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 4, 1994, p. 207. Y en efecto podemos extraer múltiples ejemplos de *En torno a Galileo* en los que unas veces la convicción se acerca a lo que sería la «idea» y otras a la «creencia». Así, nos dice Ortega que «una convicción mía, por firme que sea, sólo tiene vigencia para mí. Pero las ideas del tiempo, las convicciones ambientes son tenidas por un sujeto anónimo, que no es nadie en particular, que es la sociedad. Y esas ideas tienen vigencia aunque yo no las acepte» (VI, 391), siendo aquí la convicción «mía» aproximadamente la «idea» y la convicción «ambiente» la «creencia». Para Lasaga, en esta obra «Ortega ya ha establecido sólidamente la oposición esencial entre creencias e ideas, si bien no ha terminado de fijar la terminología. El pasado es creencial. Pero el estar la vida abierta al futuro hace que el sistema de creencias resulte insuficiente para vivir. De ahí que sea necesario pensar, imaginar, elaborar soluciones personales, esto es, ideas», *Ibid.*, p. 207.

determinada nos da como resultado lo que Ortega llama «hombre europeo» como un tipo espiritual que escapa a una caracterización en términos puramente biológicos o etnológicos. Hablaríamos así de un «espíritu europeo» y de Europa como entidad espiritual. Los rasgos de ese hombre europeo se presentan moldeados a partir de los tipos espirituales que le precedieron. Ortega distingue varias formas de vida que destacan en la cristalización de Europa como entidad espiritual, es decir, como ámbito de creencias y vigencias comunes, aunque no lo hace de forma sistemática, sino que son insinuadas a lo largo de su obra cobrando mayor o menor importancia según el periodo. Los «espíritus» romano y germano medieval vendrían a aglutinar ciertos conjuntos de creencias o formas de entender el mundo que habrían desembocado en el presente contribuyendo a definir una identidad europea. En este sentido, los términos «espíritu romano», «espíritu germano», «espíritu burgués» o «espíritu guerrero», aparte de su sentido retórico, podrán ser entendidos como «formas de vida»⁸ que aglutinan ciertos conjuntos de creencias y formas de entender el mundo que habrían desembocado en el presente de determinada manera que iremos desbrozando a lo largo de este trabajo. Esto siempre que entendamos tales visiones de la vida no como construcciones teóricas, «científicas», regidas por el par sujeto-objeto, sino más bien como el entramado circunstancial en el que el individuo se halla inmerso.

Además, para completar esta visión, es preciso añadir a este «mundo» creencial otro más radical, desnudo de toda creencia, una «auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible [...]» ante la que «el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario» (V,

8 El término «estructura de la vida» en relación con estos «espíritus» y «formas de vida», parece tener un sentido más fuerte (que Ortega, como vimos, se preocupa de definir), pues se referiría a creencias «troncales», por así decirlo, que nos servirían incluso para delimitar civilizaciones históricas, así llega a preguntar nuestro autor (*En torno a Galileo*): «Pero ¿qué es ser cristiano? ¿qué estructura de la vida representa el modo cristiano como opuesto al modo racionalista de la época moderna?» (VI, 442). Max Weber nos proporciona en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* una explicación del término «espíritu del capitalismo» que consideramos muy similar al uso que da Ortega a los correspondientes «espíritus» romano y germano (entre otros); a saber, nos dice el autor alemán que «en el título de este estudio se emplea el concepto un tanto pretencioso de “espíritu del capitalismo”. ¿Qué debemos entender por ello? [...] Si es posible encontrar un objeto al que resulte aplicable aquella denominación, sólo podrá ser una “individualidad histórica”, esto es, un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural. [...] Ahora bien, este concepto histórico [...] tiene que componerse o reconstruirse con distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio, sino al término de la investigación. [...] De donde se sigue que por “espíritu del capitalismo” no hay que entender únicamente lo que en esta investigación se revela como esencial para nosotros. Es una esencial característica de toda “formación de conceptos históricos” el que, para sus fines metódicos, no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino que más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente individual.», traducción Legaz y Lacambra, L., Barcelona, Ediciones Península, 1969, pp. 41-42. Así, esperamos que, bajo la inspiración de Weber, tales conceptos se vayan perfilando a lo largo de estas páginas para mostrar sus implicaciones políticas tejidas desde la realidad histórica europea.

677). Precisamente en *¿Qué es filosofía?*⁹ expresa nuestro autor su esperanza de que «la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen» (VIII, 242). Por tanto, «el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”» (VIII, 346). La vida es realidad «primaria», es «realidad radical» porque todas las demás «realidades» con las que nos encontramos «tienen para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida» (X, 159 -*El hombre y la gente*¹⁰). Antes de nada, antes de plantearnos «idear mundos» que constituyan un suelo firme sobre el que apoyarnos, nos encontramos en la vida, nos hallamos viviendo. Ortega, en *Ideas y creencias*, denominará «mundos interiores» (V, 680) a esos que nos vemos obligados a «inventar» para tratar de controlar un mundo exterior que en primer término se presenta como hostil y enigmático. Mundos interiores son el de la religión, el poético o el de la «experiencia de la vida» (V, 682) y, cómo no, el de las instituciones políticas, el de la política. Será de éste del que nos ocuparemos en las páginas que siguen.

2.2. La relación entre el «espíritu» romano y el «espíritu» germano en la obra de Ortega y Gasset.

2.2.1. Modulaciones de la idea de Roma a lo largo de la obra de Ortega y Gasset.

Procede aquí partir del siguiente fragmento de *Meditaciones del Quijote* (1914) pues valdrá para hacernos una idea de cómo ve nuestro autor en ese periodo a la civilización romana:

Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies. En rigor, pues, dos dimensiones distintas de la cultura europea integral. Pero no existe entre ambas una diferencia de claridad. [...] El error procede de lo que quisiéramos entender bajo las palabras «cultura latina». [...] Nuestra latinidad es un pretexto y una hipocresía; Roma, en el fondo, nos trae sin cuidado. [...] Nos creemos herederos del espíritu heleno. [...] La cultura en Roma es, en los órdenes superiores, totalmente refleja [...]. Sólo le quedaba el derecho, la masa ideadora de instituciones, y ahora resulta que también el derecho lo había aprendido de Grecia. [...] Y ahora vemos que Roma no es más que un pueblo mediterráneo. Con esto ganamos un nuevo concepto que sustituye al confuso e hipócrita de la cultura latina; hay no una cultura latina, sino una cultura mediterránea. [...] Probablemente no hubiera variado mucho la faz de

9 Curso de 1949-1950.

10 Curso de 1949-50 publicado en 1957 por la *Revista de Occidente*.

los siglos siguientes si la victoria se hubiera transferido de Roma a Cartago. Ambas estaban del alma helénica a la misma absoluta distancia (I, 774-775).

La idea es: Roma como un elemento más de una cultura mediterránea¹¹ de rasgos bien reconocibles que se opondrían a la cultura germánica. Este hilo argumental sigue desarrollándose algo más abajo para concluir que es esta misma cultura germánica la que va a tomar el testigo de la antigua Grecia:

No se advirtió que cuando la cultura mediterránea era una realidad, ni Europa ni Africa existían. Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico. [...] La cultura mediterránea deja de ser una realidad pura y queda reducida a un más o menos de germanismo. [...] Los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. [...] Para el griego lo que vemos está gobernado y corregido por lo que pensamos y tiene sólo valor cuando asciende a símbolo de lo ideal. [...] La misma distancia que hallamos entre el pensador mediterráneo y un pensador germánico volvemos a encontrarla si comparamos una retina mediterránea con una retina germánica. [...] Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro (I, 775-776, 778-779).

El hecho, en un principio chocante para el lector no avisado, de considerar los «cráneos» de Galileo o Descartes como germanos podría explicarse partiendo de la mezcla que sobreviene con la llegada al sur de los pueblos germánicos, con lo que un componente de germanismo siempre se hallaría desde entonces presente en aquéllos; en esta línea se desarrolla la justificación de Marías, aún llegando a reconocer que «la afirmación es demasiado abrupta y en todo caso hubiera debido de matizarse y justificarse»¹². Así pues, el esquema que maneja Ortega en estos fragmentos es el de una forma de ver el mundo «mediterránea», que no hemos de descalificar por confusa ya que

11 No tendría ni siquiera el derecho un origen genuinamente romano pues sería también de procedencia griega. De esto es ejemplo la ley de las Doce Tablas. En efecto, según cuenta Theodor Mommsen, los romanos «en el año 300 (454 antes de J. C.) se pusieron de acuerdo en esta cuestión: debía procederse a la redacción del Código, y marchó inmediatamente una embajada a la Grecia para estudiar y traer de allí las leyes de Solon y las de los demás legisladores helénicos. Al regreso de los embajadores, se nombraron 10 nobles (decenviros), hacia el año 303 (451 antes de J. C.), con la misión de redactar las leyes romanas. [...] Así se promulgó la famosa ley de las Doce Tablas, el primero y el único Código de Roma», *Historia de Roma*, vol. 2., traducción de Moreno García A., prólogo y comentarios Fernández y González F., Madrid, Ediciones Turner S.A, 1983, pp. 58-60. En contraste con esto, más abajo veremos el papel fundamental que tomará el derecho, tal como lo entiende el hombre romano, en el pensamiento orteguiano.

12 Op. cit., *Obras Completas*, tomo IX, p. 352.

precisamente adquiere su virtud en esa capacidad para posarse en la superficie de las cosas y de deleitarse en ellas; en frente tendríamos una visión germánica que viene ya de Grecia, que no se detiene en la superficie y necesita sumergirse en las profundidades del pensamiento para engendrar ideales y valores.

Sin duda en escritos posteriores se observa un giro en la visión que tiene Ortega de la civilización romana, que pasará a constituir el basamento sobre el que se ha forjado el «espíritu» europeo. Patricio Peñalver esquematiza este interés orteguiano en Roma dividiéndolo en tres pasos, el primer paso se puede hacer corresponder con lo que acabamos de exponer, es decir, desinterés por Roma y una valoración positiva de la cultura germana como heredera de la griega, que podría achacarse a la influencia de la filosofía alemana. Para Peñalver habría una «muy visible dependencia respecto de la fuerte autoconciencia de “superioridad” de la cultura germánica en la formación del espíritu universalista europeo»¹³. Pero esto será sólo aceptable con la condición de no obviar el hecho de que Ortega, en esta primera etapa, está enfrentando esa cultura germánica con otra mediterránea, de la que Roma sería un miembro más (si bien prescindible). Esto es porque, para Ortega, no se puede hablar aún de una realidad europea sino de una cultura mediterránea, llamada así porque florece tanto al sur de lo que será Europa como al Norte de África (por ejemplo en Cartago). En definitiva, aunque nuestro autor deja claro, como hemos visto más arriba, que Europa comienza con la llegada de los germanos -y a partir de aquí sólo cabe hablar de «un más o un menos de germanismo»- se observa también su intento de pensar ese componente mediterráneo como necesario para equilibrar el excesivo idealismo de la mente germana, heredera de la griega. Por tanto, no podemos hablar de un Ortega «cegado» por la filosofía germánica, sino de un Ortega en «circunstancia» que ya ha vislumbrado determinados problemas que exigen una solución¹⁴.

En los otros dos «pasos» que distingue Peñalver lo romano va creciendo, digamos, en intensidad; tendríamos entonces

un *segundo* paso, ya a mitad de los años veinte, apela a la importancia y a la *irreductibilidad de la aportación específicamente romana* a la configuración de Europa, y subrayable en especial la tesis de ahora por su vinculación con un nuevo planteamiento de la especificidad de lo «político». [...] El *tercer*

13 «Acotaciones a la fe en Roma de Ortega» en *El Basilisco*, nº 31, julio-diciembre, 2001, p. 8.

14 Hay que señalar que el germanismo al que se refiere Ortega en esta etapa está ligado más bien a la filosofía alemana, en general al idealismo alemán. Como veremos, se puede distinguir este germanismo de un germanismo medieval al que Ortega irá dando progresivamente mayor importancia en la génesis de Europa; a éste es al que propiamente nos referiremos al hablar de «espíritu germano», enfrentado a un idealismo alemán que contribuyó a moldear lo que Ortega llama el espíritu burgués.

desplazamiento, anunciado ya en algunos textos anteriores a la Guerra Civil, pero efectivo sobre todo a partir de 1940, puede cifrarse en el problema de la estructura y de la finitud histórica, de la mortalidad de la *fe Roma*¹⁵.

Ciertamente muestras de ese segundo paso que menciona Peñalver ya las encontramos en escritos de 1925, como *La interpretación bélica de la historia*: «Europa hubiera sido imposible sin Roma, que crea su primer esquema, y como cimiento de organización» (II, 637). Más clara incluso se percibe la dimensión política y organizadora de la idea de Roma en *España invertebrada* (1921) (III, 437 y ss.), que comentaremos más abajo. Lo que ya es más discutible es ese tercer desplazamiento, hacia una *fe Roma*, que según Peñalver correspondería con una «enérgica voluntad restauracionista, archiconservadora»¹⁶ del último Ortega. Cuando menos habría que hablar de límites muy difusos entre el segundo y el tercer paso, ya que este último estadio se podría explicar sin muchos problemas como una concreción y fijación de posturas que ya vendrían siendo apuntadas en obras anteriores; además si Peñalver detecta el inicio de tal giro en 1940, con los artículos que salen a la luz en *La Nación* de Buenos Aires y que se publicaron al año siguiente bajo el título *Del Imperio romano. Vida como libertad y vida como adaptación* y el criterio que se establece para fijar el inicio de este tercer desplazamiento es un supuesto giro conservador en Ortega, habrá que demostrar cuando menos que tal escrito es una firme defensa de posiciones conservadoras, no sin antes definir lo que uno entiende por ser «archiconservador» (comparando nuestra definición con la que Ortega maneja).

Por poner dos ejemplos, la crítica a «una democracia plebeya»¹⁷ ya la encontramos en el escrito de 1917, *Democracia morbosa* (Véase II, 271), donde lo que se critica es un determinado concepto de democracia; del mismo modo que en *Del Imperio romano* Ortega nos presenta la civilización romana como paradigma de un modo de entender la libertad contraria al modo de entenderla que tienen los liberales decimonónicos, y si critica duramente el liberalismo moderno es con el fin de denunciar sus carencias teóricas dado el turbulento contexto socio-histórico europeo, pero no para volver a un estatalismo de tipo romano. Por otro lado, si en *Sobre la muerte de Roma* (1926), Ortega escribe cosas como: «En Roma no había más que políticos en seco, sin atmósfera intelectual

15 Ibid., p. 8.

16 Ibid., p. 11.

17 Peñalver, P., Ibid., p. 11.

ideológica, científica» (II, 649), pocas líneas más abajo también dice que «en los últimos dos siglos de Europa la política ha padecido un exceso de intelectualidad. [...] El caso de Roma es perfectamente inverso: sobra don de mando. [...] Ni política *de* ideas, ni política *sin* ideas» (II, 649). En este texto vislumbramos ya el recurso a Roma como «instrumento» corrector de los excesos presentes, por lo que en este sentido Roma sería un modelo más de lo que no hay que hacer que de otra cosa y este tema de Roma como modelo o base organizativa de Europa en sentido político (como quiere Peñalver) sí atraviesa toda la obra de Ortega desde la segunda división que vimos más arriba.

2.2.2. Maduración de una nueva idea de liberalismo desde el «espíritu» germano y el «espíritu» romano.

Teniendo en cuenta que no es la misma la idea de Roma de las obras más tempranas de nuestro autor respecto a la delineada en obras más tardías, examinemos ahora qué sucede con lo que podemos llamar el «espíritu» germano, término bajo el cual englobamos inicialmente todas las manifestaciones culturales que irán irradiando por todo el continente europeo procedentes de los pueblos germanos del norte. Hagamos una primera distinción: por un lado tendríamos a los germanos «primitivos», es decir, a los bárbaros que invaden el Imperio romano y con los que empieza propiamente Europa en sentido «espiritual», según la interpretación de Ortega que apuntamos más arriba, y por otro el pensamiento germano o la filosofía germana en definitiva, que si bien empieza a fraguarse con esa suerte de despertar de la filosofía griega en ciertos «cráneos» germanos, sigue vigente en el presente y no sólo como influencia del pasado sino a través de filósofos contemporáneos de nuestro autor o muy cercanos en el tiempo. Es decir, podemos hablar de dos planos interrelacionados, como iremos viendo, un primer plano representado por los pueblos germanos medievales, en el que éstos tendrían un papel similar al de los antiguos romanos en el pensamiento orteguiano: a grandes rasgos un sentido político, organizativo, si bien el germano medieval en Ortega tiene una dimensión de profundidad, de personalismo, que no se halla en el hombre romano. Un segundo plano, el de las ideas cuya filiación directa es la filosofía griega, sin pasar por las cabezas romanas (o en muy escasa medida por alguna como la de Cicerón) -digamos, muy resumidamente, que en cierto momento socio-histórico eso que «inventan» los griegos renace como creencia en el europeo, es el «racionalismo», que la filosofía alemana se ocupará de sistematizar, volveremos sobre ello.

Siguiendo este hilo hermenéutico podemos intentar un ejercicio como el realizado en el apartado anterior para establecer posibles distinciones en la obra orteguiana en cuanto a su visión del

«espíritu» germano. Así, empezando por las obras más tempranas de nuestro autor, cabe destacar sin ir más lejos el texto citado más arriba de *Meditaciones del Quijote*, en el que fija el comienzo de la realidad europea cuando se produce la entrada de los germanos en el «organismo unitario del mundo histórico», hasta el punto de reducir la cultura mediterránea a un más o a un menos de germanismo. Lo que resulta interesante resaltar aquí es que, a partir de la entrada en escena del tema romano en la obra de nuestro autor, los «enfrentamientos» entre ambas concepciones del mundo son constantes hasta el inicio de los años 30 (como tendremos ocasión de ir mostrando en las páginas sucesivas) y si bien Ortega comienza desarrollando tales enfrentamientos en un plano político tocando temas relacionados con la organización de los individuos y su relación con el Estado, éstos acaban desbordando siempre la dimensión política para plantear cuestiones de marcado sesgo filosófico. Se podría decir que Roma viene a atemperar gradualmente ese personalismo germánico que ama la libertad por encima de todo, una vez que nuestro autor toma conciencia del carácter «inhumano» de la sociedad posiblemente bajo la influencia de las duras circunstancias históricas que tuvo que vivir a partir de mediados de los años 30 (lo cual no implica como argumentamos más arriba un «giro conservador»).

Primeros conatos de «enfrentamiento» los hallamos ya en textos del 1921 como *Pepe Tudela vuelve a la Mesta* donde escribe Ortega: «son dos principios opuestos: el derecho germánico, personal, sentimental, contra el derecho romano, colectivista y conceptual» (II, 453). La cuestión del derecho la abordaremos más abajo, de momento destaquemos la defensa de lo germano como inspirador de una libertad personal que se encuentra en el núcleo, por así decirlo, de la maraña ideológica que llamamos «liberalismo». Roma, allí donde aparezca en este periodo, se mostrará más bien como el fondo oscuro que realza el brillo de esa libertad personal. En esta línea encontramos en este periodo un ensayo que nos servirá de referencia a lo largo de este trabajo, *Notas del vago estío* (1925), en especial los capítulos IV y V, «Ideas de los castillos» e «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia». De estos escritos podemos extraer el siguiente fragmento para ilustrar la oposición entre el «espíritu» germano y el romano:

Para Cicerón, «libertad» significaba imperio de las leyes establecidas. Ser libre es usar de leyes, vivir sobre ellas. Para el germano, la ley es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces libremente crea la ley. [...] Pero ¿no es esto precisamente el principio del liberalismo moderno? Bajo la aparente coincidencia con las democracias antiguas, ¿no inspira a las modernas una idea antagónica, que jamás el griego o el romano entrevieron: la libertad previa a la ley, al Estado? [...] El liberalismo es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos (II, 540).

Aparte de la ya mencionada filiación de la libertad germana con el liberalismo europeo, en este texto Ortega empieza poniendo el ejemplo de la libertad romana tal como la entiende Cicerón¹⁸, pero acaba asimilándola con la idea griega de libertad, es decir, se establece una oposición entre la libertad de los antiguos frente a la de los modernos¹⁹ que éstos reciben de los germanos medievales. En la misma línea afirma Ortega que «las burguesías occidentales no han hecho más que imitar las maneras inventadas por las viejas aristocracias feudales. Los “derechos del hombre” son franquías y nada más. [...] El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal» (II, 542-543). En torno a esta oposición entre el germano «liberal» y el demócrata, no ya romano sino mediterráneo, lo que incluye también a los griegos, a los «antiguos», señala Enrique Aguilar que esta tesis que relaciona el germanismo medieval con el «sentimiento de libertad, entendido como negativa a disolver lo personal en lo público, en la civilización europea» tiene en su base la idea «discutible por cierto y discutida, de que el hombre griego o romano, [...] sólo podía conocer el tipo “democrático” de libertad (*freedom to*, antigua [...]) y no el tipo “liberal” (*freedom from*, moderna [...])»²⁰. Pero esto en principio no contradice las concepciones de Ortega, pues lo que éste analiza, basándose en sus estudios históricos (y bajo la influencia, cómo no, de otros autores²¹), es la «estructura de la vida» de aquellos pueblos, las «creencias» dominantes que mantienen la sociedad cohesionada, por ello no bastaría mostrar simplemente que algunos hombres antiguos poseían una concepción de la libertad propia de la modernidad (y César o Pericles podrían

18 Aunque el concepto de libertad en Cicerón posee mayor complejidad, como iremos viendo, que la que deja entrever aquí Ortega, es aceptable esta interpretación como visión general. Valgan como muestra las siguientes afirmaciones del Arpinate: «pero son muchas cosas las que faltan del todo al pueblo que está sometido a un rey, y, en primer lugar, la libertad; la cual no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno» (*Sobre la república*, II, 23, 43) y «lo mismo que las leyes gobiernan a los magistrados, así gobiernan los magistrados al pueblo, y puede decirse con verdad que el magistrado es una ley que habla y que a su vez la ley es un magistrado mudo. Además no hay nada tan acomodado al derecho y a la condición de la naturaleza -y cuando digo esto quiero que se entienda que me estoy refiriendo a la ley- como el poder, sin el cual no puede mantenerse casa alguna, ni ciudad, ni pueblo, ni todo el género humano, ni la naturaleza entera, ni el propio universo» (*Las Leyes*, III, 1, 2-3). Asimismo en *Pro Cluentio*, 53, 146, dice Cicerón que las leyes son el vínculo de esta dignidad de la que gozamos en la república, el fundamento de la libertad, la fuente de la justicia [*Hoc enim vinculum est huius dignitatis, qua fruimur in re publica, hoc fundamentum libertatis, hic fons aequitatis*].

19 Distinción entre antiguos y modernos en la que se observa la influencia de Benjamin Constant (que analizaremos más abajo). Sin embargo otros autores, muy citados por Ortega, como Mommsen establecen una distinción entre el hombre griego y el romano, donde «los Griegos tienden á sacrificar el interés general al individuo; la nación al municipio, el municipio al ciudadano. [...] Los Romanos, por el contrario, cohíben al hijo con el temor del padre, al ciudadano con el temor del jefe del Estado y a todos con el temor de los Dioses. [...] El Estado lo es todo entre ellos, y el único pensamiento elevado que les es permitido, es el engrandecimiento del Estado», op. cit. *Historia de Roma*, vol. 1, p. 40.

20 «Ortega y la tradición liberal», *Revista libertas*, nº 17 (octubre), 1992, p. 4.

21 Aguilar nos da los nombres de «Montesquieu, Tocqueville, Guizot, Renan, etcétera», *Ibid.*, p. 4. Los tocaremos todos a lo largo de este trabajo.

ser candidatos) sino que esta concepción formaba parte de la «estructura de la vida» de las sociedades antiguas (esto si nos movemos dentro del paradigma de la razón «histórica» desarrollado por nuestro autor).

Siguiendo en los años veinte encontramos en *España invertebrada* explícitamente formulada la oposición entre el «espíritu» romano y el «espíritu» germano:

El espíritu romano, para organizar un pueblo, lo primero que hace es fundar un Estado. No concibe la existencia y la actuación de los individuos sino como miembros sumisos de ese Estado, de la *civitas*. El espíritu germano tiene un estilo contrapuesto. El pueblo consiste para él en unos cuantos hombres enérgicos que con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás y, haciéndose seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse «señores» de tierras. [...]

Ahora bien, ¿quién debe mandar? La respuesta germánica es sencillísima: el que puede mandar. [...] Los derechos, por lo menos los superiores, son considerados como anejos a las calidades de la persona. La idea romana y moderna según la cual el hombre al nacer, tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contrapone con el espíritu germánico, que no fue, como suele decirse individualista, sino personalista (III, 498, 500).

La distinción entre individuo y persona que utiliza aquí Ortega introduce una matización que permite responder a objeciones como la de Aguilar, desde el momento en que la idea de persona (sobre la que volveremos más abajo) añade un matiz cualitativo que no tiene la plana idea de individuo. Así, la prevalencia del individuo sobre la colectividad en el griego frente al romano, como interpreta Mommsen (véase la nota 18), es perfectamente compatible con su colectivismo, pues es precisamente de las leyes de la ciudad de donde recibe tal consideración (el esclavo no tiene ese derecho a ser «individuo», a cultivar su individualidad, porque no es ciudadano). Esto permite entender la equiparación entre Roma y la modernidad basada en la idea de la posesión de una plenitud de derechos *a priori* del individuo. Se trata en este caso de resaltar la diferencia entre dos tipos de libertad, una formal que iguala a los individuos en derechos, y otra que nace al calor del impulso vital de cada uno y que tiende a diferenciarlos. Sin embargo, más adelante observamos en textos como *Del Imperio romano* que Ortega usa la idea de *libertas* romana para criticar las libertades liberales modernas²². En esta obra nuestro autor pondrá de relieve la pasión del romano

²² Para explicar estos «giros» aparentemente contradictorios, puede ser aclaratorio el siguiente texto de *Vieja y nueva política* (1914): «Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmudar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo intelectual. Por esta razón es hoy ineludible para el liberalismo hacer almoneda de aquellas ideologías que

por el derecho, lo que le sirve de paso para criticar la forma de entender el derecho del hombre moderno que cree que «el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho» (VI, 107).

Volviendo a *España invertebrada*, valga el siguiente fragmento para ilustrar cómo ve nuestro autor la interacción de lo romano y lo germano, aplicado a la génesis de las naciones europeas:

España posee una estructura específica idéntica a la de Francia, Inglaterra e Italia. Las cuatro naciones forman una conjunción de tres elementos: [...] la raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica. [...] El factor romano es idéntico en todas partes, representa un elemento neutro en la evolución de las naciones europeas. [...] Los germanos conquistadores no se funden con los autóctonos. [...] Son el ingrediente decisivo; son los que «deciden». [...] La diferencia entre Francia y España se deriva, no tanto de la diferencia entre galos e iberos, como de la diferente calidad de los pueblos germánicos que invadieron ambos territorios. Va de Francia a España lo que va del franco al visigodo. [...] De mayor a menor vitalidad histórica, el franco ocuparía el grado más alto, el visigodo un grado muy inferior (III, 496-497).

Se podría trazar a partir de este texto el siguiente esquema: Roma como basamento, estructura organizativa de la realidad europea; el «espíritu» germano como elemento que marca la diferencia según la «vitalidad histórica» del pueblo germano del que se trate; y las razas autóctonas que jugarían un papel pasivo. Así, la gradación cualitativa que hace Ortega entre los diferentes pueblos germanos jugará un papel decisivo para explicar la decadencia española: los visigodos serán los menos germanos entre los germanos pues «era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente» (III, 497)²³. Por tanto, el visigodo entra en España ya moldeado por las costumbres romanas, ya

le han impulsado durante un siglo» (I, 740). Dicho texto es citado por Lasaga, el cual señala a continuación que esto es «exactamente lo que hace, a raíz de los vuelcos históricos de 1936-39 y 1939-45, en los textos que pasan por ser para numerosos críticos el lamento del liberal arrepentido. Me refiero a “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses” añadidos a las respectivas ediciones de *La rebelión de las masas* y, sobre todo, a *Del Imperio romano* en donde Ortega discute con mayor profundidad el problema de la libertad social a la luz de la irrupción de los totalitarismos en la historia», «La doctrina de las minorías excelentes y sus críticos» en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 7, 1996, pp. 235-236. Antonio Rodríguez Huéscar subraya «la enorme importancia que tiene esta declaración [de Ortega]. [...] Pues se trata no menos que de un principio aplicable a todas las demás ideas básicas de su pensamiento y actuación políticos, e incluso, más allá de éstos, a toda su evolución filosófica: es el principio de la historia y de la circunstancialidad de todo lo específicamente humano elevado a norma de verdad», «Reflexiones sobre Ortega y la política» en Lasaga Medina J. (Ed.), *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 102.

²³ Sobre la cuestión de los godos en España tenemos, por ejemplo, lo siguiente de Menéndez Pidal: «los godos, cuando entraron en España, estaban ya muy romanizados, como ninguna de las otras estirpes germánicas lo estaba; vemos, en consecuencia, que la lengua latina en España no sufrió de parte de la lengua goda presión ninguna apreciable, como sufrió la lengua francesa; la idea estatal del Imperio romano se impuso dentro del mismo estado visigodo; el derecho romano dominó en la legislación visigoda y triunfó después sobre las costumbres germánicas; el cristianismo romano

civilizado, ha perdido toda la vitalidad del bárbaro que es el ingrediente imprescindible para dar lugar a la nueva forma de libertad personal que será el germen del liberalismo europeo. De la invasión de estos pueblos «germanos» surge algo que no se había dado hasta el momento en la historia de Europa, es el feudalismo, concepto que ha sido interpretado de múltiples maneras por los diversos historiadores que lo han estudiado. Por poner dos ejemplos de autores conocidos por Ortega, por un lado tenemos a Guizot, del que Alain Guerreau hace la siguiente valoración:

El *Cinquième essai sur l'histoire de France* es el texto más sintético de Guizot sobre el régimen feudal: «Sobre el carácter político del régimen feudal» (pp. 340-358 de la edición de 1836). Ese ensayo desarrolla una idea paradójica, pero que me parece fundamental: el régimen feudal no ha existido nunca. «El feudalismo sólo ha podido nacer del seno de la barbarie, pero, apenas ha crecido, ya se ve nacer y crecer en su seno la monarquía y la libertad». [...] La idea es que, en el seno de un movimiento general que se desarrolla del siglo V al siglo XVIII, lo que llamamos feudalismo representa tan sólo una forma del todo pasajera e inestable de equilibrio social: más que describir el problema hay que comprender su dinámica; Guizot la halla en la organización de la aristocracia y la manera en que ésta ejerce su dominio.²⁴

El feudalismo se presenta en François Guizot como algo transitorio pero necesario, es más bien una dinámica que desembocará en la configuración moderna de Europa. Incluso este autor establece un vínculo directo entre la libertad que aparece en el feudalismo y la libertad moderna, así lo señala de forma explícita en su *Histoire de la civilisation en Europe*: «Para llegar a instituciones uniformes, a la libertad general de los modernos, era indispensable que las libertades desigualmente repartidas del feudalismo pasasen por la unidad monárquica»²⁵. Además este tipo de libertad «desigual» se lo debemos, según este autor, a los germanos (aparte de deber a la monarquía el equitativo reparto de las libertades feudales): «He destacado, en la última sesión, que nosotros debemos a los germanos el sentimiento enérgico de la libertad individual, de la individualidad

anuló el arrianismo godo; las ciencias y las artes nada se ve que deban a los godos, etc., etc. Bien podrá creerse, pues, que los godos quedan excluidos de todo influjo sobre el pueblo español», *Los godos y el origen de la epopeya española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955, p. 77.

24 *El Feudalismo, un horizonte teórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 48

25 *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, París, Librairie Académique, 1860, pp. 81-82 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>). En el original: «Pour arriver aux institutions uniformes, à la liberté générale des modernes, il était indispensable que les libertés inégalement réparties de la féodalité passassent par l'unité monarchique».

humana»²⁶. Otra cosa será la valoración que Guizot va a hacer de este tipo de libertad tan desigual que acaba engendrando la libertad moderna, volveremos sobre ello. El otro autor que nos interesa traer aquí es Fustel de Coulanges, que sostiene tesis sobre el feudalismo sensiblemente diferentes a Guizot. Concretamente vendrá a señalar que los documentos no concuerdan con la teoría comunmente aceptada que se resume en que

nosotros tendríamos un elemento romano y un elemento germano, y con esas grandes palabras se respondería a todo, se daría cuenta de todas las instituciones y, del mismo modo, de todas las revoluciones de la Edad Media. [...] Usted encuentra el régimen feudal en poblaciones que no tienen nada de germánico, y lo encuentra también en poblaciones que no tienen nada de romano. [...] Se ha dado en todas las razas. No es ni romano ni germano. Pertenece a la naturaleza humana²⁷.

El feudalismo, según este autor no es cuestión de razas, sino que es algo enraizado en la misma naturaleza humana. Una afirmación sin duda fuerte, que puede ser matizada teniendo en cuenta que Fustel de Coulanges se basa en las analogías que encuentra entre las instituciones feudales y otras, como las que se dan en la antigua Roma, así nos dice que el feudalismo se basa principalmente en tres instituciones:

El beneficio, el patronazgo, la inmunidad. [...] Un uso análogo al beneficio existía ya en la sociedad romana. Era el precario. Bajo el nombre de beneficio, llegó a ser de un uso constante en la sociedad de la época merovingia. [...] El patronazgo tuvo el mismo destino. Lo hemos constatado en las sociedades de la Galia y de la Germania; pero lo hemos podido estudiar sobre todo en la república romana. [...] A diferencia del beneficio y el patronazgo, la práctica de la inmunidad se ha desarrollado dentro del palacio del rey²⁸.

26 Ibid., p. 76. En el original: «J'ai fait remarquer, dans la dernière séance, que nous devons aux Germains le sentiment énérgique de la liberté individuelle, de l'individualité humaine».

27 *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, les origines du système féodal, le bénéfice et le patronat pendant l'époque Mérovingienne*, edición revisada por Camille, J., Paris, Librairie Hachette, 1922, pp. X-XII (primera edición de 1890). En el original: «Nous aurions un élément romain et un élément germain, et avec ces grands mots on répondrait à tout, on rendrait compte de toutes les institutions et même de toutes les révolutions du moyen âge. [...] Vous trouvez le régime féodal chez des populations qui n'ont rien de germanique, et vous le trouvez aussi chez des populations qui n'ont rien de romain. [...] Il s'est produit chez toutes les races. Il n'est ni romain ni germain; il appartient à la nature humaine».

28 Ibid., p. 427-428. En el original: «Le bénéfice, le patronage, l'immunité. [...] Un usage analogue au bénéfice existait déjà dans la société romaine. C'était le précaire. Sous le nom de bénéfice, il est devenu d'un usage constant dans la société de l'époque mérovingienne. [...] Le patronage a eu les mêmes destinées. Nous l'avons constaté dans les sociétés primitives de la Gaule et de la Germanie; mais nous avons pu l'étudier surtout sous la République romaine. [...] A la différence du bénéfice et du patronage, la pratique de l'immunité s'est développée dans le palais du roi».

Sin embargo lo que Fustel de Coulanges no tiene en cuenta es que, independientemente de que la naturaleza humana sea única, la diferencia la marca el contexto socio-histórico en el que Europa se halla inmersa en ese periodo y de ahí nace una realidad histórica nueva, aunque no desconectada de las precedentes, que dará lugar a Estados-nación que tienen que ver con las ciudades-Estado y con el Imperio romano sin que podamos decir que son lo mismo que aquéllas. Es la combinación única de multitud de factores la que da lugar a la realidad europea. Esto no parece incompatible con aceptar el hecho de que los seres humanos, pongamos por caso, buscan en toda época y lugar protección del más fuerte dando lugar a organizaciones determinadas que guardan cierta semejanza. De hecho vemos que si bien Fustel de Coulanges encuentra analogías en las instituciones del «beneficio» y el «patronazgo» con lo que se dio en Roma, reconoce, por un lado, que la «inmunidad» del dominio feudal que exime al «señor» del pago de impuestos (aunque no de servir al rey)²⁹ es algo nuevo que no se ha dado hasta la fecha³⁰, por lo que no sería disparatado pensar en esta institución como una de las fuentes que contribuye a modelar un cierto sentimiento de libertad personal. Por otro lado tenemos el carácter «guerrero», que no se da tampoco en las instituciones antiguas y aquí se pregunta Fustel de Coulanges lo siguiente:

La fidelidad guerrera que tenemos ante los ojos ¿es la de los antiguos germanos? ¿O bien es el viejo patronazgo que, en estas generaciones siempre agitadas y siempre armadas, ha tomado la forma militar? Estas cuestiones no pueden ser resueltas por los documentos³¹.

Deja aquí Fustel de Coulanges abierta la cuestión, dada la escasez de documentación. Si contrastamos estas valoraciones con tesis como las de Ortega y Gasset, que nos hablaba más arriba de la «vitalidad histórica» que traen esos pueblos englobados bajo el nombre de «germanos»,

29 «Le sens de l'immunité n'est donc pas que le roi s'interdit à lui-même l'entrée des domaines du concessionnaire, mais qu'il l'interdit à ses ducs, comtes et autres agents de son administration. Elle a pour effet de soustraire les domaines privilégiés, non pas précisément à l'autorité royale, mais à l'autorité de tous les officiers royaux. C'est contre ceux-ci qu'elle est faite», Ibid., p. 400.

30 «L'immunité mérovingienne n'a donc rien de romain, si ce n'est son nom. Est-ce dire qu'elle vienne de la Germanie? [...] Elle n'est suivant toute apparence, ni romaine ni germanique. Il faut la prendre comme un fait qui a surgi dans le désordre du VI^e siècle», Ibid., p. 422.

31 Ibid., p.316. En el original: «la fidélité guerrière que nous avons sous les yeux est-elle celle des anciens Germains? Ou bien est-ce le vieux patronage qui, dans ces générations toujours troublées et toujours armées, a pris la forme militaire? Ces questions ne peuvent être résolues par les documents».

pueblos a los que no parece sencillo asignar una homogeneidad étnica o racial³², nos vemos abocados a sospechar que su novedad no está, para nuestro autor, tanto en su carácter guerrero en «bruto» (pues en otro caso no se ve qué diferencia hay entre el guerrero galo y el franco, pongamos por caso, sobre todo si tenemos en cuenta la «fiereza» ampliamente documentada del primero), sino en la institucionalización de ese «espíritu» guerrero que da lugar a determinadas relaciones de vasallaje de carácter muy específico (ampliaremos este punto más abajo cuando tratemos la idea de «pacto»). En otras palabras, la valoración orteguiana se encuentra atravesada por el contexto socio-histórico, por ello este «espíritu» germano no es propiamente un carácter étnico de un pueblo determinado sino que hay que entenderlo, como ya dejábamos entrever más arriba, como forma de vida que resulta de la interacción dinámica del individuo con su circunstancia socio-histórica.

En los años 30 Roma comienza a brillar con luz propia en la obra orteguiana y el tema germano aparece muy puntualmente para recordarnos ese rasgo de «vitalidad histórica» de la que el europeo es heredero. Digamos que el tema de Roma le sirve en gran medida a nuestro autor para construir una crítica a la sociedad moderna: en obras como *La rebelión de las masas* (1930), *Del Imperio romano* (1941) o *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (publicado en 1960 a partir de unas lecciones de 1948-49), las comparaciones de la realidad europea con la romana son constantes -«existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma» (VI, 85).

Este cuadro lo completa la conferencia de 1949 *De Europa meditatio quaedam*, en la que Ortega vuelve a referirse a los germanos para explicar la génesis de la realidad europea trazando el esquema siguiente:

[...] *El gran espacio de una civilización anterior*. Esto fue para los pueblos europeos el Occidente romano. Podemos decir que, *desde luego*, al entrar en el área de este los pueblos germánicos y combinarse con los romanizados, se encontraron, como antes indiqué, teniendo que llevar una doble vida, la suya tradicional y la romana ejemplar. Esta era la vida «como es debido». La civilización romana aparecía como «un modo integral de ser hombre» ya consagrado y sublimado. Si alguna vez en la historia se ha dado anticipadamente una ejemplaridad, fue en este caso (X, 107).

El cambio de nuestro autor respecto a la cuestión romana es notable si lo comparamos con los escritos más tempranos que hemos visto más arriba. Ahora Roma es un modelo al que los germanos

32 Señala Mommsen que «según ciertos filólogos, la palabra *Germani* es celta y no germana, y significa simplemente los *gritadores*», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 3, p. 117.

se tienen que adaptar. El «hombre romano» ha quedado como una idea abstracta descarnada después del derrumbamiento del Imperio pero que sigue teniendo fuerza para «civilizar» a estos pueblos invasores a través de unas leyes otrora alimentadas por firmes «creencias». En definitiva es el derecho romano lo que ha quedado como elemento común, unificador de todos estos pueblos; sin embargo, si esto es así, surge la cuestión de la capacidad de unión de este elemento romano frente al empuje vital de los bárbaros, sobre todo si no hay ninguna «creencia» de fondo que lo alimente (creencia entendida en el sentido fuerte definido por Ortega y más arriba señalado). Tal función unificadora pudo cumplirla la Iglesia sustituyendo al imperio³³, volveremos sobre esta cuestión.

A partir de lo que hemos expuesto podemos sugerir una comparación entre las supuestas tres etapas que distinguía Peñalver a propósito de la cuestión romana en nuestro autor, con los diferentes estadios del concepto de liberalismo que diversos autores distinguen a lo largo de la obra orteguiana. Podemos tomar en concreto la distinción que hace José M. Díaz Álvarez de modo orientativo -otros autores difieren en la cuestión de las fechas³⁴-, dicho autor distingue las siguientes etapas:

La primera, correspondiente a su periodo juvenil, estaría presidida por un liberalismo henchido de socialismo, un liberal-socialismo. Uno de sus textos más representativos sería la conferencia «La pedagogía social como programa político» (1910). La segunda etapa, probablemente más netamente liberal en el sentido más reconocible del término, estaría vinculada a una crítica del creciente poder del Estado. [...] Reivindicaría, [...] la autonomía y autenticidad de los individuos [...]. Esta segunda fase abarcaría, grosso modo, desde 1914-1915 hasta principios de los 30. En este caso, el escrito clave sería la archiconocida obra *La rebelión de las masas* (1929-1930), aunque también tendrían especial relevancia «Vieja y nueva política» (1914) o «Ideas de los castillos» (1925). Por fin, el «tercer liberalismo» de Ortega habría que situarlo [...] en la posguerra española [...]. Respira decepción y

33 Guerreau señala que «la Iglesia se constituyó en pieza capital sin la cual el sistema era absolutamente inconcebible: la Iglesia sustituyó sin demasiado esfuerzo a la organización estatal romana, ya muy debilitada», op. cit., p. 235. Ernesto Renán, en la misma línea, dice sobre el Imperio romano: «Formado primero por la violencia, mantenido luego por el interés, esta gran aglomeración de ciudadanos, de provincias absolutamente diferentes, asestó a la idea de raza el golpe más grave. El cristianismo, con su carácter universal y absoluto, actuó en el mismo sentido con mayor eficacia aún. Contrajo una alianza íntima con el Imperio romano y como resultado de estos dos incomparables agentes de unificación, la razón etnográfica fue descartada del gobierno de las cosas humanas por un plazo de siglos», *¿Qué es una nación?, cristianismo y judaísmo, contemporáneos ilustres, consejos del sabio*, Buenos Aires, Editorial Elevación, 1947, pp. 31-32.

34 Véanse por ejemplo: Pedro Cerezo Galán, «Ortega y la regeneración del liberalismo, dos navegaciones y un naufragio», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 625-645; José Lasaga, «Cultura y política. El gozne del liberalismo» en *Claves de razón práctica*, nº 64. 1996, pp. 54-61.

conservadurismo [...]. El ensayo más representativo de esta última etapa quizá sea «Del Imperio romano» (1940)³⁵.

En lo que concierne a la cuestión que estamos estudiando, dejando de lado esa primera etapa de liberalismo-socialista que podríamos considerar como una especie de periodo de acomodamiento teórico frente a la cuestión (cuyo análisis abordaremos más abajo), lo que se observa es, por un lado, una cierta correspondencia entre la etapa más liberal y la etapa en la que Ortega exalta el «espíritu» germano (con la idea de Roma utilizada en sentido negativo para destacar el personalismo germano en el que se inspiraría el liberalismo moderno) y por otro lado entre la tercera etapa liberal y la tercera fase en el tratamiento de Roma, si tomamos la división de Peñalver, dado que tanto éste como Díaz Álvarez usan los términos «archiconservador» o «conservadurismo» respectivamente para caracterizar sus divisiones respectivas del último periodo. Sin embargo como hemos constatado esto es discutible -a lo ya señalado al respecto podemos añadir afirmaciones correspondientes a escritos más tardíos que se pueden encuadrar en una línea crítica típicamente liberal, por ejemplo en *Individuo y organización* (1953) nuestro autor nos alerta de cómo «en la evolución del Estado la legislación se ha hecho cada vez más fecunda [...]. Esto trae consigo que el individuo no pueda proyectar su vida [...]» (X, 405). En otras palabras, el mayor o menor conservadurismo de Ortega parece algo demasiado confuso para servir como criterio (teórico) de división de las diferentes fases de su pensamiento pues se trata de un término con una evidente carga de subjetividad que puede oscurecer más que aclarar los parámetros políticos en los que se mueve nuestro autor (y más cuando Ortega define claramente, como veremos, lo que es ser conservador, concepto que opone al de liberal). Lo que sí se puede señalar a la luz de lo que hemos visto, es que la introducción progresiva de los análisis de Roma añade un enriquecedor componente histórico al pensamiento político orteguiano y sirve para matizar ideas como las de libertad o derecho en contraste con las concepciones germánicas, dirigido todo ello a construir la crítica de la sociedad europea de su tiempo; una crítica que, por otro lado, se hace desde una perspectiva liberal, es decir, con la vista puesta en construir un marco en el que el individuo encuentre la posibilidad de desarrollar un proyecto genuinamente personal. Esta preocupación aflora en muchas partes de la obra de nuestro autor, por ejemplo en el «Prólogo para franceses» (1937) de *La rebelión de las masas* se pregunta si «pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal, [pues] acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona» (IV, 365-366). Es decir, se trata de un problema que desborda la esfera propiamente

35 «Cuestión de Libertad. Ética y Filosofía política» en Zamora Bonilla, J. (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Comares, 2013, pp. 268-269.

política (organizar a las masas o encauzarlas en determinada dirección), pues tiene su origen en la propia «estructura de la vida» europea, que nos lleva a preguntar por la posibilidad de cambio hacia una sociedad de individuos dotados con la capacidad de dirigir sus vidas según proyectos personales y realmente propios³⁶.

2.2.3. El «espíritu» romano y el germano en relación con la razón «histórica» y la razón «vital».

Señala Javier Zamora Bonilla que la razón «vital» nace con el fin de «superar la “razón pura” [...], porque el “racionalismo” ha sido “antihistórico”, “antivital” [...]», añadiendo además que esta

filosofía orteguiana de la razón vital nace [...] impregnada de razón histórica, de ahí que podamos hablar de la historicidad de la razón vital y de la vitalidad de la razón histórica, porque la vida humana sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser entendida si se analiza desde el punto de vista de la vida humana.³⁷

Sin embargo, reconociendo el estrecho vínculo existente entre razón «histórica» y razón «vital», hay que puntualizar que no es realmente la «vida humana» la que es susceptible de ser «comprendida históricamente», sino la «estructura de la vida» que es cosa diferente; es decir, la ciencia histórica que postula Ortega es una labor que tiene que ver con identificar y sacar a la luz el secreto encadenamiento de las «creencias» vigentes en las diferentes civilizaciones históricas, esto nos abriría la puerta para elaborar un «relato» que puede ser progresivamente mejorado, que puede ir ganando en coherencia, lo que nos permitiría, a su vez, hablar de una comprensión cada vez más exacta de *cómo* es la vida de las diferentes sociedades pero que no nos diría *qué* es la vida, la vida como «realidad radical» en la que nos encontramos viviendo, previamente a toda labor intelectual o imaginativa. Si bien es posible sostener que la vida humana es condición de posibilidad de la historia esto no implica que desde la historia podamos alcanzar a comprender la vida humana en su dimensión más radical y profunda.

36 Señala Rodríguez Huéscar, sobre esta cuestión planteada por Ortega, que «es el gran tema del equilibrio o desequilibrio entre lo personal o individual y lo colectivo o social en el hombre», «Ortega ante nuestro tiempo» en Lasaga Medina J. (Ed.), *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 118.

37 «La razón histórica» en Zamora Bonilla, J. (ED.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid, Editorial Comares, 2013, p. 97-98.

En *El Tema de nuestro tiempo* Ortega nos dice que «la vida humana es eminentemente vida psicológica» (III, 569), lo cual proporciona de entrada un carácter individual a la «razón vital»; sin embargo también encontramos reflexiones que apuntan a la idea de vida como «realidad radical» (que aparecerá delineada con claridad en obras posteriores), por ejemplo se pregunta Ortega, «¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas» (III, 601) y también: «la razón pura no puede suplantar a la vida. [...] Es *tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella [...]» (III, 592). Si «cada vida es un punto de vista sobre el universo» (III, 614), alcanzaremos la razón «histórica» a partir de la razón «vital» teniendo en cuenta que

la estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales como esta: el hombre al vivir está siempre en alguna creencia referente a lo que le rodea y a sí mismo (V, 372-373)³⁸.

De manera que desde esta estructura individual podemos dar cuenta de la realidad histórica ejercitando una razón «narrativa» para reconstruir el entramado de «creencias» sobre las que desplegaron su actividad vital otros seres humanos -en este sentido podemos decir con Lasaga, que «la razón vital no es sino el metalenguaje en que determinamos las estructuras y categorías, relativamente estables de la historia», pues la razón «vital» nos marca las pautas (el «lenguaje») que tenemos que utilizar para acercarnos a la historia³⁹.

38 Del artículo «Aurora de la razón histórica», *Frankfurter Zeitung*, 9 de junio de 1935.

39 José Ortega y Gasset (1883-1955). *Vida y filosofía*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 113. José Hierro S. Pescador se mueve en esta línea al relacionar razón vital e histórica de la siguiente forma: «La razón histórica se pone en marcha por el cuidado del futuro que inspira la situación presente. Como resultaba [...] explícitamente apuntado en *En el tema de nuestro tiempo* (1923), el fallo del derecho cuando intentamos recurrir a él, nos impulsa a saber a qué atenemos respecto a él, y esto nos obliga a preguntarnos qué es. Para responder a esta pregunta, nos construimos un esquema *a priori*, una teoría, como tal, abstracta. Esta teoría, como no puede ser *memos*, responde a una metafísica, en este caso a la metafísica de la razón vital: ella impone los requisitos generales de su constitución: contemplar el derecho en su realidad, funcionando en la vida humana, y dejarnos llevar por el mismo descubriendo los sucesivos aspectos que presenta y las realidades aludidas en ellos: la Sociedad, la Persona, la Justicia. Tal teoría la aplicamos luego al pasado, a la historia, con especial referencia al momento en el que la cosa, el Derecho, es originado, y es ella, la historia, la que comprueba su exactitud: tal hicimos con el caso de Roma -ejemplo, por cierto, bien representativo, y ello nos obligó a narrar, a contar lo que a lo largo del tiempo habían hecho los romanos con el Derecho y con el Estado, cómo habían funcionado estos en la vida romana -y no (que es cosa muy distinta) lo que habían pensado sobre la cuestión, salvo en la medida en que esto reflejaba la realidad de aquel funcionamiento-. Es decir, se intentaba mostrar un Derecho, un Estado viviente», *El derecho en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 289-290. Más abajo veremos con más detalle lo que hace referencia al derecho y su relación con Roma.

Por otro lado, si hasta ahora hemos estado delineando el aspecto socio-político del «espíritu» germano medieval, con un personalismo proyectado al exterior, por así decirlo, tenemos ahora que hacernos eco de la dimensión interna de este personalismo, que se circunscribe a la esfera más íntima del individuo. Veamos, en *Vitalidad, alma, espíritu*, nos presenta Ortega la idea de «alma corporal» que serviría de «asiento o cimiento al resto de nuestra persona. [...] Fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. [...] Sus fronteras son indiscernibles» (II, 568). Pues bien, «a este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar “vitalidad”. [...] Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital» (II, 570). La cuestión que interesa resaltar aquí es que Ortega cree posible aplicar por analogía estos tres conceptos a grandes «masas históricas», a pueblos enteros, y así lo hace:

Porque esta tripartición del ser íntimo no agota su fuerza de esclarecimiento referida a los individuos y sus diferentes edades, sino que resulta sobremana fecunda cuando se aplica a las grandes masas históricas. Cada pueblo y cada época reciben así una clara base de caracterización. [...] El hombre griego vive desde su cuerpo, y sin pasar por el alma asciende hacia el espíritu. [...] En la vida, en los hombres de Grecia echamos de menos la individualidad. [...] El griego, comparado con nosotros, es mínimamente excéntrico. [...] Viniendo de la Hélade, la entrada en la Edad Media nos parece el ingreso en un horno. No se ve claro; la energía vital no se consume en luz derramada sobre el Universo; se concentra el calor dentro de la persona. El germano vive de su alma y de su vitalidad. El espíritu es cosa a la que va poco a poco llegando, merced a aprendizaje y adquisición. Relativamente -recuérdese que sólo hablamos de relatividades- no le es nativo. Necesita beberlo en las ubres de Grecia. [...] En el Renacimiento comienza una relativa congelación del alma europea. El cuerpo la absorbe en pura vitalidad, y sobre ella se inicia de nuevo la gravitación y disciplina del espíritu. [...] Es la jornada de la *raison* triunfante (II, 587-590).

Obsérvese en este texto la asociación del germano con el alma, con la vitalidad íntima, lo que completa esa dimensión interna de la persona de la que hablábamos. Esta caracterización nos permitiría establecer un vínculo con la idea de héroe que queda perfilada en *Meditaciones del Quijote*, pues este héroe que nos presenta Ortega no se caracterizaría tanto como alguien capaz de hazañas extraordinarias, sino más bien como una especie de ideal que late en el interior de cada uno de nosotros, «porque todos llevamos dentro como el muñón de un héroe» (I, 820). Lo llevamos

dentro, pero siempre impregnado de una secreta voluntad de proyección hacia el exterior, de un impulso creador, así

en virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza hacia todo el que quiere hacer usos nuevos. [...] Pocas cosas odia tanto nuestro plebeyo interior como el ambicioso. Y el héroe, claro está que empieza por ser un ambicioso. [...] Como el carácter heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico (I, 820-821).

Esta idea de lo heroico se moldea sin duda al calor de la dimensión personal del individuo, pues la voluntad de ser lo que aún no se es sólo tiene sentido si vislumbramos de alguna forma eso que «no se es». El marcado personalismo que no encaja por completo en el molde social añade un toque de locura al héroe orteguiano de las *Meditaciones* y esto le diferencia del «villano» que «ignora el rebasar y el sobrar de vitalidad. Vive atendido a lo necesario y lo que hace lo hace por fuerza. [...] Le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura» (I, 819). Como señala Cerezo Galán, aventura «es tanto un arriesgarse en lo desconocido, fuera de la seguridad y la inercia habituales, como un poner a prueba el propio poder»⁴⁰. La cuestión que surge inmediatamente es la de si es posible la realización completa del individuo dentro del circuito de usos sociales, cuando tiene que plegarse continuamente a las exigencias de la sociedad que le rodea -lo que nos llevaría a distinguir entre sociedades que permiten en mayor medida un desarrollo personal y otras que no lo hacen tanto. En todo caso, compárese lo que acabamos de exponer con afirmaciones como la que sigue de *El Tema de nuestro tiempo*:

El carácter activo, creador de la personalidad, es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectivista de la historia. Las masas humanas son receptoras; se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora (III, 563).

Esto implicaría que estos actos genuinamente personales pueden tener en ciertas circunstancias una proyección socio-política y, por tanto, histórica. Si lo aplicamos al caso del «señor germano medieval» es posible distinguir un modo de entender el derecho ligado a la razón «vital», creador, donde el privilegio personal previo da lugar a la ley, lo que se llamará comúnmente «derecho objetivo» -dejamos apuntada esta cuestión que será tratada más abajo.

40 *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 140.

Ortega en sus escritos más tardíos se dirige hacia una idea de la sociedad como «mal necesario» siempre que esté dotada de mecanismos que permitan ese desarrollo de la dimensión personal que tan encarecidamente alaba a lo largo de toda su obra. Ahora nos interesa resaltar el que sería quizás el rasgo esencial del héroe orteguiano, se trata del «exceso de vitalidad» que le empuja a emprender nuevas «aventuras» haciendo gala de una prominente inclinación hacia el futuro, que contribuirá a revestir sus empresas de un inevitable carácter trágico («con medio cuerpo fuera de la realidad»). Precisamente esta vitalidad rebosante la encontramos en el «bárbaro» por lo que no es de extrañar que Ortega quiera de alguna forma presentarnos la figura del «bárbaro» o de la «barbarie» con otro sesgo diferente del negativo que era y es predominante en nuestra sociedad; y esto con la finalidad de dotar a Europa de «los resortes vitales sobre los cuales tiene que funcionar la cultura» (II, 545)⁴¹. El paradigma del «bárbaro» se puede hacer corresponder sin duda con el tipo de hombre que invade el Imperio romano en su época de decadencia y que «al romano decadente, lleno de dudas sobre sí mismo, vacilante, pusilánime, le produce [...] ante todo, la impresión de hombre soberbio» (II, 545). Unas líneas más abajo de este fragmento, nuestro filósofo se servirá de la «oposición teórica entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial» para ensalzar al primero frente al segundo basándose en su vitalidad, pues «el espíritu guerrero parte de una sensación vital contraria a la que late bajo el espíritu industrial. [...] El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro» (II, 546-547). Con esto y con lo visto anteriormente podemos alcanzar una comprensión más completa de la figura del héroe orteguiano, observándolo desde esta perspectiva del «espíritu guerrero» propio del bárbaro. No sería muy arriesgado afirmar que esta vitalidad inspirada en la figura del bárbaro constituirá un ingrediente imprescindible para llevar a cabo la superación de la razón «pura» a la que nuestro autor dedicó buena parte de sus energías intelectuales. De hecho hemos de destacar que un rasgo positivo del «hombre-masa» delineado en *La Rebelión de las masas* es su «magnífica ascensión de nivel vital» (IV, 385), que encauzada adecuadamente brindaría la posibilidad de superar la crisis europea, pues esta «subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y de posibilidades» (IV, 386).

Pero ¿en qué consiste exactamente esta vitalidad? Ya lo hemos vislumbrado al tratar la idea de héroe, se trataría de una suerte de voluntad emprendedora que cuando se extiende a toda una sociedad configura un mundo en el que se abren múltiples posibilidades de acción; de alguna

41 Capítulo VI de *Notas del vago estío*, «Ideas de los castillos: espíritu guerrero».

manera esa vitalidad es susceptible de crear diversos abanicos de posibilidades, se encuentra volcada casi enteramente hacia el futuro; cuenta aquí más el intento que el logro en sí, por lo que el fracaso será lo de menos y así lo subraya nuestro autor citando a Cervantes: «La *auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada*. Ya decía Cervantes que “el camino es siempre mejor que la posada”» (IV, 390). De ahí pasa Ortega a afirmar que «ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida» (IV, 391).

Por el contrario en épocas de decadencia la situación es la contraria. Para mostrar esto Ortega se apoya en el Imperio romano, cuyos habitantes, según nos cuenta, llegaron a pensar que «ya nada nuevo podía pasar en el mundo, Roma era eterna» (IV, 391). Es decir, el ideal ya se había alcanzado dejando como poso la sensación de que no había ya nada más que hacer, obliterando de esta forma toda posibilidad de acometer nuevas empresas. Nuestro autor, por razones que iremos desgranando, ve en Roma un modelo perfecto para evaluar la situación europea. Desde esta perspectiva hemos de entender afirmaciones como la siguiente: «hoy sabemos que aquella crisis feroz no consistió en una irrupción de los bárbaros sobre la cultura, sino al revés, en que los cultos se tornaron bárbaros» (VI, 427-428) o «fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros» (IX, 1216). Aquí el término «crisis» ha de ser entendido como ruptura - cuando «al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo» (VI, 421-422)-, que no necesariamente ha de tomarse como algo negativo (aún siendo momentos de incertidumbre y caos). El término «bárbaro», como decimos, remite a una exultante vitalidad, esto es lo central, lo que es más discutible es que se trate de una vitalidad «bruta», caótica, pues, como vimos, el germano invasor vendría ya con ciertas tradiciones que configuran el espacio geopolítico europeo de determinada forma y toma, a su vez, determinadas ideas ajenas como modelo. Por ello las épocas dominadas por este tipo de hombres son épocas de caos que si se encauzan en cierto sentido permitirían impulsar la ruptura con formas de vida anquilosadas y decadentes.

El esquema del «bárbaro» germano que toma como ejemplo la civilización romana puede dar pie a Ortega para llegar a conclusiones más generales, así la siguiente: «los pueblos nuevos no tienen *ideas*. Cuando crecen en un ámbito donde existe o acaba de existir una vieja cultura, se embozan en la idea que ésta les ofrece» (IV, 463). De este modo cabe ver en el «espíritu» germano, (perfilado con mayor detalle en etapas tempranas de la obra orteguiana) con su inclinación personalista y su vitalidad emprendedora (el «espíritu» guerrero), esa inspiración vital que viene a completar a la razón. En obras de los años 20 como *El tema de nuestro tiempo*, encontramos ya en Ortega el

problema de la interpretación de la realidad histórica, con la oposición entre «héroes» -de personalidad activa y creadora- y masas, los primeros son «los hombres más enérgicos» que «han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración» (III, 563). Aquí el héroe aparece dotado de una dimensión más histórica en contraste con la idea de héroe más personalista de las *Meditaciones del Quijote*, que lo es por su carácter emprendedor y guerrero frente a la oposición social, sin que importe demasiado la relevancia histórica o la culminación positiva de lo emprendido (importa más el camino que la posada). A partir de estos conceptos irá tomando forma en el pensamiento de nuestro autor la dialéctica minoría-masa que se despliega en *La rebelión de las masas*.

Recapitulando: se diría que ese intento orteguiano de dotar de vitalidad a las ideas de la razón «pura» acaba desembocando necesariamente en una razón «histórica». En «Ideas de los castillos», donde pergeña los rasgos del «espíritu» germano, vislumbramos ya esa voluntad de seguir el rastro de las formas de vida que nos precedieron con la idea de traerlas al presente para mostrar el poso que han dejado en nuestras sociedades. Serán los primeros vestigios de una razón «histórica» que ya en los escritos sobre la civilización romana arriba mencionados se ejercita plenamente. A partir de estos estudios Ortega nos muestra las diferentes formas de entender la libertad, el derecho o la justicia que predominan en diversas épocas, de manera que la dimensión histórica de tales ideas sale a relucir necesariamente. Este hecho lleva implícita la necesidad de acomodar tales ideas, clásicas y de apariencia «universal», a la forma de vida de nuestra propia sociedad y para ello se hace imprescindible un conocimiento de nuestra historia que nos llevará a adquirir una «conciencia histórica», la cual «ha llegado a ser, por vez primera una radical necesidad de nuestra vida. [...] Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica» (VI, 376)⁴². Razón «histórica» significará entonces razón contando con el mundo, con la circunstancia, con la vida como la más radical de las realidades y con la historia encarnada por las «creencias» que se suceden en el tiempo.

Si, como decimos, los estudios sobre el Imperio romano orteguianos pueden considerarse auténticos ejercicios de «razón histórica»⁴³ es por el modo en el que se nos presenta Roma: como

42 Fragmento del artículo «Prólogo a dos ensayos de historiografía» publicado por *Revista de Occidente*, n° CXLV, julio, 1935.

43 En este sentido señala Hierro Pescador que «del conjunto de su Teoría del Derecho fue dada la “razón histórica” en dos obras fundamentales: *Del Imperio romano* [...] y *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* [...], op. cit., p. 243.

modelo, como paradigma, siendo constantes los paralelismos con la sociedad europea, por ejemplo: «El Imperio romano finiquita por falta de técnica. [...] Mas ahora es el hombre quien fracasa por no poder seguir emparejado con el progreso de su misma civilización» (IV, 430) y «la salud de las democracias [...] depende de un mísero detalle técnico: el procedimiento electoral»; Roma tendría según Ortega «un régimen electoral estúpido» (IV, 477) y le «parece inconcebible que no viniera a la mente del romano una idea tan simple [...]: la idea de representación política» (II, 651), donde «técnica» tendrá que ver, como esbozamos más arriba, con la idea producto del intelecto, de la imaginación. Una sociedad sucumbe «por falta de ideas» si no es capaz de proporcionar soluciones a los problemas que continuamente nos plantea la vida (pero también el exceso de «técnica», es decir, de ideas, de civilización, puede ser un grave problema, como señala Ortega al analizar la crisis europea). En el ámbito político se trataría de «inventar» instituciones adecuadas a la forma de vida de una sociedad concreta.

3. LA INSPIRACIÓN DEL «ESPÍRITU» ROMANO Y DEL GERMANO EN LAS IDEAS POLÍTICAS DE ORTEGA Y GASSET.

3.1. El modelo romano en el pensamiento político de Ortega y Gasset.

3.1.1. Idoneidad de Roma como modelo político: civilización histórica como «realidad enteriza».

Si bien los análisis específicos de la civilización romana corresponden a etapas tardías de la obra de nuestro autor (*Del Imperio romano* y *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*) podemos decir que la idea de Roma como «modelo» y como base de la organización europea atraviesa toda su producción ya desde principios de los años 20. Los ejemplos son abundantes, sirvan los siguientes para ilustrarlo: en *España invertebrada* (1921): «Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos» (III,437); en una *Interpretación bélica de la historia* (1925): «Europa hubiera sido imposible sin Roma, que crea su primer esquema, y como cimiento de su organización» (II, 637); en *Sobre la muerte de Roma* (1926): «[...] Los últimos dos siglos de Europa la política ha padecido un exceso de intelectualidad, con perjuicio de las dotes imperativas. El caso de Roma es perfectamente inverso: sobra don de mando. [...] Ni política *de* ideas, ni política *sin* ideas» (II, 649); en *El origen deportivo del Estado* (1924) tenemos una comparación esta vez con Inglaterra -sobre la que volveremos-, cuyo celo en conservar el pasado se asemeja a Roma: «llega [el Estado] a su mayor solidez y perduración cuando un pueblo moderadamente inteligente posee cierto extraño y nativo don de mando. Este fue el caso de Roma, como hoy lo es de Inglaterra» (II, 717).

Así pues Roma, como único «organismo» cuya trayectoria nacional conocemos completamente, nace, de forma análoga a un ser viviente, en un momento determinado de la historia y tras un periodo de esplendor se ve abocada a la decadencia y a la desaparición. Esto, digamos, es lo que se observa, lo que observa Ortega cuando gira la vista atrás y analiza su devenir histórico (lo que nos llevará a preguntar si la civilización europea está abocada al mismo destino, es decir si éste es inevitable o no⁴⁴). Es por tanto la civilización romana el modelo desde el que se define el concepto de civilización histórica (sobre todo en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*).

Ahora bien, para llegar a una cabal comprensión del concepto de civilización histórica no debemos perder de vista el peculiar cariz que toma *lo histórico* desde la idea de «creencia» delineada en *Ideas y creencias*. Así, el mismo sentido «objetivo» de la creencia sería el que nos permitiría elaborar una ciencia histórica. Porque, dice nuestro autor en *En torno a Galileo*, «la historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo», ya que «la pregunta radical de la historia se precisa, pues, así: ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?» (VI, 384). Partiendo de esta base hemos de entender el concepto de «realidad histórica», del que afirma Ortega lo siguiente unas páginas más abajo:

La realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura -a saber, la de la vida, la de la razón viviente. [...] Pero claro es que si al reconstruir nosotros el pasado mediante la historia,

44 Señala Arnold Toynbee que «nuestros modernos abogados occidentales de una explicación predestinada, o determinista, de los colapsos de las civilizaciones no tratan de ligar los destinos de estas instituciones humanas al destino del universo físico como un todo. Apelan, en vez de esto, a la ley de la senectud y muerte con una longitud de onda más corta, para la cual reclaman jurisdicción sobre el reino entero de la vida en este planeta. Spengler, cuyo método consiste en erigir una metáfora y argüir después como si fuera una ley basada en fenómenos observados, declara que toda civilización pasa por la misma sucesión de edades que un ser humano; pero su elocuencia sobre el tema no sirve de prueba en ninguna parte, y nosotros ya hemos observado que las sociedades no son en ningún sentido organismos vivos. En términos subjetivos, las sociedades son los campos inteligibles del estudio histórico. En términos objetivos, son el terreno común de los respectivos campos de actividad de un número determinado de seres humanos individuales, que son ellos mismos organismos vivos, pero que no pueden evocar un gigante a su propia imagen por la conjunción de sus propias sombras, e insuflar después a este cuerpo insustancial el aliento de su propia vida. [...] Declarar dogmáticamente que toda sociedad tiene un tiempo de vida predestinado es tan absurdo como sería declarar que toda pieza dramática está obligada a tener un número determinado de actos», *Estudio de la historia*, Compendio de vols. I-VI por Somervell. D. C., Buenos Aires, Emecé Editores S.A., 1959, p. 259 (Los tres primeros volúmenes publicados por primera vez en 1933 y los otros tres en 1939). No creemos que Ortega caiga en lo que denuncia Toynbee, a pesar de sus analogías de las civilizaciones con organismos, la prueba es que contempla el destino de la civilización europea como algo abierto donde hay posibilidad de salvación. Tampoco hemos de perder de vista la relación entre «vida colectiva» y «vida individual» en Ortega, la primera, la sociedad, es «desalmada», por tanto lejos de ser un «organismo vivo» como lo es el individuo: volveremos sobre ello.

hallamos que cada nueva época o estadio emerge del anterior con una cierta lógica o, dicho de otro modo, que a cada forma de vida sucede otra que no es cualquiera, sino precisamente una que la anterior predetermina, quiere decirse que también será posible en alguna medida lo contrario, a saber, viviendo en una época vaticinar cómo será en sus líneas generales la inmediata futura, en suma, que es en serio posible la profecía (VI, 480-481).

Quiere decir esto, entre otras cosas, que la posibilidad de existencia de una «lógica histórica» reside en la superación de la lógica configurada dentro del ámbito estrecho de una razón «pura» a través de una razón «vital» fundamentada en la vida humana como realidad radical⁴⁵. Pero esto implica también la posibilidad de proyectar hacia el futuro las categorías descubiertas, por ello es posible la profecía y por ello también cobra vital importancia obtener un cuadro lo más exacto posible de la estructura vital de las civilizaciones que nos precedieron en el tiempo, para tomarlas como una referencia que nos permita llegar a una comprensión más profunda de nuestro presente. Desde estos supuestos la figura del historiador cobra especial relevancia, siempre que en su acercamiento al pasado tenga en cuenta ese sustrato vital de la realidad histórica; así,

el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque su pretensión es ver una realidad y es el formato de la realidad quien decide aquél. De otro modo no ve una realidad, sino sólo un fragmento arrancado de una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada como si fuese un organismo. [...] Según Toynbee la historia de Inglaterra no puede hacerse desde el punto de vista inglés, porque esta nación, aún siendo entre las occidentales la que más ha vivido de sí misma [...] no constituye un «campo histórico inteligible». [...] Pues bien, aun siendo Inglaterra la más señera o sanglier de todas las naciones no termina en sí misma, no es

45 Por tanto no se trata de rechazar paradigmas como el hegeliano, sino de incorporarlos a este proyecto, pues como dice Ortega en *La «Filosofía de la historia» de Hegel y la Historiología* (1928), «por filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el *contenido* de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquélla una metafísica de la historia. [...] La historiología no es ni lo uno ni lo otro» (V, 243-244). De esta manera «a las técnicas inferiores con que [la historia] rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar la Historia en ciencia, es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad -en este caso la vida histórica- halla de invariante» (V, 243). Señala Pérez Luño que «la concepción alternativa de la historia, que Ortega opone a Hegel, concibe el sistema como un entramado intelectual que emerge de la propia vida humana y que, por tanto, no es un artificio lógico que se impone a ella. Ortega, en su *Historia como sistema*, explicitará este propósito metodológico tendente a construir un modelo historiográfico “desde dentro”, es decir, no impuesto “desde fuera” al acontecer histórico, sino elaborado a partir de los propios datos de la historicidad», «Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar./Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp 549-550. Ahora bien, la cuestión será ver cómo es posible llevar a cabo esa reconstrucción, de algo que es *a priori*, «desde dentro», desde la misma historia: como decimos, la existencia de unas *creencias* en sentido fuerte parece imprescindible para que esto sea viable.

una realidad histórica por sí, es sólo fragmento de algo más amplio sobre lo cual es preciso lograr una vista panorámica si queremos entender lo que ha sido y es la nación inglesa (IX, 1210-1211).

De este fragmento de *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* cabe destacar el contraste entre una realidad histórica como la de Inglaterra que no se entiende, no se comprende, tomándola por separado y otra realidad más amplia, inteligible, que Ortega denomina «realidad enteriza» y Toynbee «campo histórico inteligible». Usaremos estos términos para el caso de realidades históricas que pueden ser tomadas como «todos» inteligibles por sí mismos, sin necesidad de incluirlas dentro de otras totalidades más amplias. Utilizando el símil biológico, estaríamos hablando de organismos que podrían ser entendidos a partir de una visión panorámica que incluiría los elementos que los forman. En este caso, como veremos, la totalidad que forma la civilización europea está configurada por elementos como Inglaterra que denominaremos naciones. No obstante, desde la forma que tiene Ortega de entender la historia⁴⁶, surge la cuestión de si esta totalidad que en este caso está englobando a la nación inglesa, no forma a su vez parte de otra totalidad que vendría a completar la comprensión de aquélla. Estaríamos hablando pues de la posibilidad de una historia universal (algo que no parece inviable en principio desde la concepción orteguiana de la historia, no podemos entrar aquí a analizar esta cuestión).

Ante esta objeción que tiene que ver con el criterio que hemos de seguir para identificar un todo y una parte, Ortega nos ofrece la siguiente explicación:

Las cosas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte, resulta ininteligible mientras no la refiramos al todo cuya es; si es todo, nos resultará inteligible sin más que hacernos cargo de las partes que lo forman. [...] La palabra aislada es ininteligible porque, como la hoja, es parte de un todo, de una frase, que a su vez lo es de una determinada conversación o de un libro. [...] Pero es el caso que el árbol, aun entero, no puede vivir sin tierra ni atmósfera. [...] ¿Será entonces el

46 Si la historia tiene como objeto los cambios de la vida humana, de su estructura, cuyo andamiaje fundamental está formado por ideología y técnica, nos encontraremos con que estos cambios se suceden en «una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara» (VI, 75), dice Ortega en *Historia como sistema*; a lo que podemos añadir: y «como esto es utópico, quiero con ello dar a entender que los historiadores [...] tienen que tener en su cabeza bien clara la estructura íntegra de la historia humana en cuanto a *res gesta*» (X, 411; Conferencia de 1954 «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia»). Por ello hablará Ortega de la historia como un sistema, el sistema de experiencias humanas. Pero no parece que se trate aquí de «buscar el orden inmanente de la historia, la razón de la historia», como dice Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 65, -pues partimos de que ese orden ya existe- sino directamente de reconstruir ese orden, de llenarlo de contenido según el modo peculiar que tienen las formas de vida de sucederse.

árbol entero, a su vez, parte de un todo más auténtico y completo, a saber, el que forman de consuno él y su medio? [...] Ese nuevo y más completo todo que formarían el árbol y su medio no es tal porque si bien el árbol necesita de tierra y atmósfera, éstas no necesitan de él. (IX, 1208-1209).

Si trasladamos este ejemplo a las naciones europeas, como Inglaterra, se tratará de hallar donde está el todo y de qué partes consta dentro del amplio abanico de posibles civilizaciones y naciones que la investigación historiográfica nos proporciona. Por tanto, la tarea del historiador tendrá mucho que ver entonces con su capacidad de identificar estas realidades enterizas o campos históricos inteligibles, sin los cuales la comprensión histórica quedará sesgada, mutilada. Es un problema de perspectiva, de visión histórica, por ejemplo para Ortega existen claramente unas entidades llamadas naciones de tipo distinto que

una provincia, una comarca, una aldea o una tribu. Son pues sociedades de una determinada especie –precisamente de la especie que llamamos «nación». Mas, por lo visto, la sociedad nación es sólo parte de un fragmento de una sociedad más amplia, que será de otra especie y que al constituir un «campo histórico inteligible» o en mi terminología una realidad enteriza, será la figura histórica que es ineludible tener a la vista siempre que queramos entender la historia de aquellas naciones o de algo dentro de ellas, por ejemplo, e inclusive, la biografía de un hombre. [...] Nos hallamos, pues, ante la exigencia metódica, científica de tener que buscar esa nueva especie de sociedad cuyos miembros son las naciones (IX, 1211-1212).

Interesa destacar aquí la importancia que toman las naciones en el pensamiento de Ortega; pues son percibidas (hablamos de las naciones europeas) como un conjunto de sociedades que poseen similares características y que se encuentran conectadas, por lo que surge la necesidad de incluirlas dentro de una totalidad más amplia que sirva como fondo común de todas ellas y que será de tipo diferente; pero no sólo eso, sino que una vez identificado correctamente este «campo histórico inteligible» nos servirá para situar otros elementos como la «biografía de un hombre». Por tanto la función que va a desempeñar esta realidad enteriza será la de mantener dentro de su quicio histórico, por así decirlo, las diferentes realidades históricas, situarlas dentro de un contexto histórico adecuado⁴⁷.

47 Ramiro Flórez señala al respecto que «parece que se trata de “acotar” un cierto espacio y tiempo para obtener el “óptimo de inteligibilidad”. [...] Pero cuando tratamos de ir describiendo ese ámbito de inteligibilidad, la realidad enteriza comienza a ensancharse de modo que vemos que en una verdadera inteligibilidad plenaria, la realidad enteriza es...la historia entera», «Historiología y hermenéutica en Ortega» en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 14, 1987, p. 84. Esto enlaza con la idea de una unicidad de todas las experiencias humanas, es decir, de una historia universal, de

Además, Ortega no deja de señalar que la tarea de encontrar esta realidad que aglutina las diferentes naciones europeas es estrictamente científica y necesita de un marco narrativo adecuado para lograr una correcta comprensión de los hechos históricos, esos mismos hechos se nos muestran incompletos en sí mismos y por ello están como pidiendo este «campo histórico» que los sitúe. Por ejemplo la nación inglesa pertenece al

territorio de una gran sociedad. Démosle un nombre –llamémosla la sociedad occidental. Pero noten ustedes que ésta es una sociedad de la que son partes integrantes muchas naciones, las europeas y americanas, y que las naciones eran, a su vez, sociedades de un cierto tipo, de una determinada especie. Por tanto, esta nueva sociedad que llamamos occidental será una sociedad de distinto tipo y especie que aquéllas (IX, 1213).

Una vez fijado el campo histórico correspondiente, la sociedad que engloba al resto, podemos, mirando un poco más allá, identificar otras sociedades de similares características, que Ortega enumera siguiendo a Toynbee. Así,

las naciones son sociedades de una determinada especie que, entre otros atributos, las caracteriza como siendo esencialmente partes y sólo partes de otra sociedad mucho más amplia, en que muchas de ellas conviven y que Toynbee llama una Civilización. Ésta sí constituye una realidad enteriza, un campo histórico inteligible que puede, por tanto, entenderse y conocerse desde dentro de él. Inglaterra, como España, Francia, Italia, etcétera, son partes del gran sujeto histórico que es la Civilización Occidental (IX, 1234).

En esta concepción de la historia es especialmente importante el método que utiliza el historiador para acercarse a la «cosa» en cuestión, entra en juego la perspectiva para corregir el enfoque:

La pupila del historiador para ver una cosa determinada -un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización -tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado (IX, 1266).

Se trataría en primera instancia de reconocer la constitutiva historicidad del objeto estudiado. Precisamente lo que criticará Ortega de Toynbee es su modo de acercarse a las civilizaciones,

manera que el «campo histórico inteligible» cumpliría una función no limitante, como si fuera una frontera inamovible, sino de punto de referencia dinámico para enfocar con nitidez la realidad histórica correspondiente.

delimitadas por él mismo, pues lo hace desde un punto de vista externo que rechaza de entrada comprenderlas desde dentro, en sus entrañas:

Y es que el cuerpo romano tenía por dentro –por dentro, que es lo que Toynbee no se fatiga en percibir- una anatomía totalmente diferente de la que tiene nuestro mundo. La Civilización greco-romana fue un organismo de especie por completo distinta de Europa. [...] La inadecuación del símil aprontado por Toynbee recelaba pues, un gran error histórico: el desconocimiento de la diferencia radical en la estructura, *espacial*, y social de las dos Civilizaciones (IX, 1249)⁴⁸.

La idea de civilización como «organismo» con una «estructura profunda» alude al cambio de paradigma de razón. Una estructura profunda que es «estructura de la vida» del pueblo objeto de estudio, con un conjunto de creencias organizadas de un modo peculiar que el historiador deberá investigar y reconstruir. En definitiva, la razón «pura» es insuficiente para entender la historia: la razón «pura» se equivoca

porque trata como si fuese una cosa aislada *-abs-tracta-* lo que, en verdad, ni está ni puede estar aislado. [...] Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por dónde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea apreciable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo (VI, 132).

A la hora de abordar cualquier estudio historiográfico no podemos quedarnos en el concepto abstracto e inerte, sino que hemos de tratarlo como algo vivo y cambiante, cuya realidad se encuentra vivificada por la vida colectiva que lo sustenta y esta vida colectiva, la sociedad, está formada por un entramado complejo de ideas, de convicciones y creencias, de las que hay que hacerse cargo para entender el objeto que estamos estudiando. Pues «sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos colectivos, de las realidades sociales, es imposible nada que de lejos merezca el nombre de historia» (IX, 1255). De modo que la comprensión de este campo histórico

48 A. Toynbee considera que «la continuidad de la historia, para emplear una frase aceptada, no es una continuidad como la representada por la vida de un individuo aislado. Es más bien una continuidad formada por las vidas de generaciones sucesivas, con lo que nuestra Sociedad Occidental se relaciona con la Sociedad Helénica de una manera comparable (para emplear un símil conveniente aunque imperfecto) a la relación de un hijo con su padre.», op. cit., p. 29. Suponemos que tal cosa no se podría afirmar si consideramos que ambas civilizaciones, una vez analizadas «desde dentro», están formadas por hombres con «estructuras de la vida» heterogéneas.

estaría supeditada a la comprensión, a su vez, de la «estructura de la vida» de los sujetos que la forman. El propio concepto abstracto con el que recortamos la realidad tendrá únicamente un valor instrumental, lo importante será entonces el hálito vital que fluye continuamente a través de él. Un «campo histórico inteligible» o «realidad enteriza», como el que formaba la civilización occidental, es desde esta perspectiva una construcción intelectual o conceptual que nos permite en su caso integrar un conjunto de naciones que no se pueden comprender plenamente de forma aislada. Sin embargo al mismo tiempo tenemos que considerar esta realidad como algo «orgánico», como un «organismo» -tomando la metáfora biológica usada con profusión por nuestro autor. Esto nos lleva a la cuestión de cómo relacionar esta «realidad enteriza» con otras realidades similares en el espacio y en el tiempo. Centrándonos en la dimensión temporal, es decir en los límites y la continuidad diacrónica de las civilizaciones, no podemos obviar el hecho de que los ejemplos en los que se ha basado Ortega para definir un concepto supuestamente genérico como «campo histórico inteligible» o «realidad enteriza» estaban casi todos relacionados con la civilización europea. Europa es su preocupación y España lo es también en tanto en cuanto se encuentra incluida en ella (en un sentido «espiritual», es decir como forma de vida). Si podemos vislumbrar los límites temporales de la civilización europea en el pasado ¿será posible hacerlo en el futuro? ¿Se encontrará como otras abocada a desaparecer o existe alguna esperanza de que perdure en el tiempo? La clave para dar respuesta a tales preguntas reside en una correcta interpretación de lo que fue Roma como civilización histórica, teniendo en cuenta que

es evidente que no conocemos, como se conoce un hecho, el término o final de la sociedad occidental a que pertenecemos. Sólo un hombre perteneciente a una sociedad subsecuente a la nuestra podrá ver, con la simplicidad con que se hacen presentes los hechos, si y cómo concluyó nuestro mundo histórico. [...] Lo único, pues, que podemos hacer, como dije, es mirar hacia atrás para descubrir cuándo en el pretérito terminó nuestra sociedad occidental, es decir, cuándo empezó a ser (IX, 1215).

Destaquemos aquí la idea subyacente de la ciclicidad de las civilizaciones (que no debe confundirse con una «circularidad» de la historia entendida como repetición de «lo mismo»), de las que sólo se puede lograr una completa comprensión cuando ya han cerrado su ciclo⁴⁹. Pero entonces,

49 Lo cual parece implicar una idea de historia como totalidad formada por la suma de todas las civilizaciones y que por tanto sólo sería comprensible enteramente por un observador externo a la propia historia, pero sólo una vez que «ha acabado». Es decir, si llevamos esta línea argumental a sus últimas consecuencias topamos con la imposibilidad estructural de comprender por completo el sentido de la historia «desde dentro»: siempre falta algo.

ante la imposibilidad de conocer el futuro de nuestra civilización, sólo nos queda la opción de bucear en su pasado, en su historia, para inferir aquél de éste. En este punto residirá una de las claves que hacen necesario un adecuado conocimiento de la historia, pues nos abre la posibilidad de «profetizar» lo que va a suceder, aunque de forma limitada, porque lo que vamos siendo, según Ortega, va condicionando nuestras posibilidades futuras. Por tanto esta comprensión histórica de las civilizaciones ha de ser lo más clara posible, a fin de «averiguar si por su esencia misma están todas consignadas a la muerte o cabe, por ventura, que alguna de ellas, tal vez la nuestra, posea la gracia de hacerse perenne» (IX, 1236).

La tensión entre el hecho histórico de la decadencia y muerte de todas las civilizaciones y la esperanza de que la nuestra perdure es evidente. No obstante, una salida a esta aparente contradicción (¿por qué creer que nuestra civilización va a ser capaz de perpetuarse si todas han perecido hasta el momento?) se puede encontrar si tenemos en cuenta que las civilizaciones históricas desde esta perspectiva no pueden ser consideradas como conceptos puramente teóricos, como los que nacerían de la razón «pura» que Ortega se esforzó en superar, sino que hay que pensarlas más bien como realidades vivas, en circunstancia, en tanto en cuanto son (o fueron) estructuras sociales formadas por edificios de creencias que delinean (o delinearon) determinadas formas de vida. Si añadimos este componente vital no podemos hablar de límites «claros y distintos» como los que tendría la idea geométrica, sino que podríamos hallar determinadas relaciones de continuidad entre civilizaciones siguiendo el hilo de ciertas creencias que se consolidan en determinados tipos de organización que podemos llegar a identificar en el presente, aunque envueltos en otra estructura de creencias que les da otro sentido (lo cual no impide reconocer el componente abstracto necesario que dibuja tales conceptos históricos, desde el momento en el que funcionan también como construcciones intelectuales del propio historiador). Teniendo en cuenta esta doble faz de la civilización histórica será posible buscar puntos de conexión de nuestra propia civilización con las del pasado. Así puede llegar Ortega a conclusiones como la siguiente:

Lo que acabamos de exponer nos proporciona una doble averiguación: primera, que nuestra sociedad occidental tiene un límite en el pasado, que comienza en torno al siglo VI después de Cristo. Segunda: que nos hace ver lo que no hemos visto de la nuestra, a saber, cómo concluye una sociedad de esta especie, cómo fenece una civilización (IX, 1219).

Este paso de la civilización antigua a la nuestra se presenta caracterizada por la confusión, «es lo que llama Toynbee una época de *interregno* –esto es, una época en que no manda nadie, ni personas

ni principios» (IX, 1216). Por tanto la civilización histórica no ha de verse como algo con límites claros sino que el cambio se produce envuelto en la confusión. Cuando el edificio de «creencias» se viene abajo en una civilización sobreviene la crisis (confusión sobre quién debe mandar) y su calado, su poder subversivo, será mayor cuanto mayor sea la importancia de la creencia fracturada dentro de la estructura vigente. Así lo resume Ortega en la obra *En torno a Galileo*:

hay crisis histórica cuando el cambio del mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe (VI, 421-422).

La cuestión es que la Europa de Ortega se encuentra en ese punto de confusión en el que se encontró el Imperio romano, lo cual permitiría una correlación entre ambas situaciones, si bien las propias creencias en crisis serían diferentes. Esto, a su vez, implicará que las soluciones a la crisis, si las hubiere, no se podrán quedar en un mero maquillaje de las instituciones políticas sino que conllevarán cambios en la estructura de la vida de toda una sociedad, nada menos. Es importante tener este extremo presente a la hora de abordar el pensamiento político de nuestro autor.

Bien, entonces según el esquema que hemos descrito podemos afirmar que las civilizaciones decaen básicamente por motivos internos, así lo declara nuestro autor en *Sobre la muerte de Roma* (1926), brindándonos de paso una esperanza de salvación para nuestra civilización:

Las causas internas de toda gran decadencia histórica no son más que esto: las limitaciones nativas, iniciales. Cada raza ha llegado al área histórica con su destino preformado, su curva prescrita, y no ha habido manera de reformar su trayectoria. [...] Este es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. [...] Vemos hoy con suficiente claridad que la civilización antigua pudo salvarse (II, 651-652).

Pero aunque en esta obra Ortega habla de limitaciones internas para explicar la decadencia de Roma, comparándola de paso con Europa (y España en particular), y se vislumbra el papel de ideas y creencias en el proceso, no desarrolla la cuestión con la amplitud con la que lo hará posteriormente en sus análisis del Imperio romano (con los conceptos de *concordia* y *libertas* que abordaremos más abajo). Por ejemplo cuando dice que los romanos adolecían de un defecto de técnica y nunca llegaron a «inventar» la idea de representación por su incapacidad para la

«abstracción» (véase II, 651) podemos entrever que no sólo se trata de suministrar ideas, sino que además hace falta que estas ideas arraiguen como «creencias» en la sociedad. Es decir, el hecho de que halla individuos que ofrecen las ideas adecuadas para solucionar los problemas de su sociedad no asegura que éstas lleguen a ser efectivas, pues para ello deben ser «creídas». César estaría entre este tipo de individuos ya que «comprende que el Estado tiene que cambiar de forma y de fondo. Es preciso inventar nuevas instituciones y despertar nuevas energías sociales» (II, 653).

Por tanto todo tiene que ver con el cambio de convicciones que sustenta a una sociedad, sin embargo lo que define una crisis histórica es la prominencia de este cambio. Como la sociedad no es una entidad que avanza en armonía el cambio existe siempre, alimentado según Ortega por la convivencia en un mismo momento de generaciones que tienen visiones del mundo diferentes, pero «lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta» (VI, 421). A partir de esta idea de las generaciones nuestro autor propondrá su propio método de análisis del cambio histórico en el que no podemos entrar aquí.

El ojo de Ortega, al mirar hacia atrás encuentra con claridad a la que será nuestra sociedad europea, concretamente a partir del

Imperio de Carlomagno nos aparece por vez primera constituida nuestra sociedad europea. [...] reconocemos sin interrupción la identidad de su sustancia, de su personalidad. [...] Miremos ahora más allá, a retaguardia de Carlomagno. ¿Qué vemos? [...] el espectáculo de un caos histórico. La sociedad occidental, cuya persistencia perseguíamos hacia atrás, desaparece de nuestra vista. En su lugar encontramos las ruinas de una sociedad, detritus de instituciones, volatilización del Estado, involución de la cultura. [...] Fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros (IX, 1215-1216).

Tal identidad, que determina su continuidad, no puede ser más que identidad de creencias (recordando de nuevo que éstas no siguen una armonía perfecta o «lógica» por decirlo así). En este texto apunta a la invasión de los bárbaros como causante de la confusión, o sea, un elemento ahora externo que refuerza esa dinámica que conduce al final de Roma. En todo caso desde una perspectiva orteguiana se podría sostener la preeminencia de las causas internas (entendidas como crisis de creencias) sobre las causas exteriores (invasiones etc) para explicar la decadencia y muerte de las civilizaciones en general (contrastaremos estas observaciones más abajo con las de Theodor Mommsen o M. Rostovtzeff).

Para analizar la civilización europea de su tiempo Ortega seguirá un esquema similar al descrito para Roma, pero el diagnóstico será algo diferente, pues estamos ahora hablando de un mundo diferente, un mundo donde ha triunfado la técnica (y, recordemos, por «técnica» hemos de entender no sólo los ingenios materiales que nos hacen la vida más fácil, sino también las ideas): hay un exceso de civilización y lo peculiar aquí es que la «barbarie» del hombre medio consiste en que toma la técnica que le rodea como algo «natural», algo no sujeto a cambio, que no necesita cuidado y está ahí «de por sí» para sostenernos. Así, nos dirá Ortega en la en *La rebelión de las masas* que

el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza (IV, 424).

Esta crítica hay que encuadrarla en los desarrollos en torno a las relaciones entre el hombre-masa y las minorías «excelentes» de los que nos ocuparemos más abajo; de momento dejemos apuntado aquí que lo que se le está pidiendo a este *Naturmensch* es que comience a tomar conciencia del carácter de la civilización que es siempre «artificio y requiere un artista o artesano» (IV, 428), pues sólo valorando la dificultad que supone que una sociedad perdure y por ende valorando a los que con su esfuerzo hacen que perdure se podrá asegurar su continuidad, de lo contrario las consecuencias serán funestas.

En todo caso, la perspectiva orteguiana no impide ver al historiador como «constructor» del edificio de la historia (otra cosa será el carácter que tiene que tener esta labor). En el caso de la Roma republicana será Mommsen «el gigantesco arquitecto de tal edificio» (III, 437). Sin embargo, desde su concepción de la historia⁵⁰, Ortega achacará a este historiador (como a Grote y otros de su

50 Ortega es consciente del doble sentido que tiene el término «historia», por ejemplo señala lo siguiente: «Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda, es también un equívoco, pero no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que “historia” designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía» (VI, 538; en «Instituto de Humanidades» de 1948). Koselleck expone la relación entre ambos sentidos del término de la siguiente manera: «La palabra *Historie*, extranjera y nacionalizada, que se refería preferiblemente al informe o narración de lo sucedido, especialmente las ciencias históricas, fue desplazada visiblemente en el curso del siglo XVIII por la palabra *historia* [*Geschichte*]. El desplazamiento de *Historie* y el giro hacia *historia* se realizó, desde, aproximadamente 1750. [...] Ahora bien, historia significa en primer lugar el acontecimiento o una secuencia de acciones efectuadas o sufridas; la expresión se refiere, más bien, al mismo acontecer que a su informe. Ciertamente, desde hace tiempo, historia incluía también el informe, como inversamente *Historie* indicaba el acontecimiento mismo. Se coloreaban mutuamente. [...] La historia se cargó con más contenido al rechazar la *Historie* del uso lingüístico corriente. Cuanto más convergieron la historia como acontecimiento y como representación más se preparó lingüísticamente el cambio trascendental que condujo a la filosofía de la historia al Idealismo. La “historia” como conexión de acciones se fusionó con su conocimiento. [...] Esta convergencia de un doble sentido modificó también el significado de una historia como *vitae magistra*», *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 50. Precisamente

tiempo) que se acerque a las civilizaciones arrastrando prejuicios de la suya que les impiden penetrar en el alma de los pueblos estudiados, porque

lo que se ha denominado «sentido histórico» empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. [...] Todavía Grote y Mommsen no saben desasirse de su ideal político y lo proyectan anti-históricamente sobre el pasado. [...] Creían que la idea contemporánea de democracia había sido siempre el gran motor de las variaciones históricas. La consecuencia fue que, no obstante sus geniales dotes, sus historias de Grecia y Roma no nos sirven (III, 661)⁵¹.

Lo que podría discutirse es si es posible para un investigador dejar totalmente en suspenso todos los prejuicios de su cultura, para sumergirse en el estudio de otra civilización sin usar ideas anacrónicas o anti-históricas, como diría Ortega, que distorsionarían sus conclusiones⁵². Para llevar a cabo esto parece que sería necesario volver a reconstruir los propios conceptos tal como eran usados dentro de la sociedad objeto de estudio; de hecho en muchos de los análisis que emprende Ortega, por ejemplo en *Del Imperio romano*, tratará de mostrar cómo la *libertas* romana tiene una estructura diferente de la libertad moderna, pues se moldean en sociedades distintas. Esto se

la razón «histórica» se presentaría como la herramienta más adecuada para «comprender» la historia «desde dentro», incluso esto es aplicable a vidas individuales, pues, como señala J. Padilla Moreno, «la historia, cualquiera que sea la extensión que quiera dársele, está siempre constituida por sustancia vital», «La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, 183. De ahí que Ortega pueda aplicar su razón «histórica» tanto a civilizaciones, Roma, como a hombres, por ejemplo a Goya (véase VI, 745 y ss.; en *Goya* publicada en 1958).

51 Del artículo «Cultura y culturas» en *El Sol*, 16 de abril de 1924.

52 Señala Salvador Mas, a propósito de la discusión sobre si había «partidos políticos» en la república romana, «el de los *optimates* o senatorial y el de los *populares* o democrático», que «la cuestión es ociosa en gran medida porque todo dependerá de lo que se entienda por “partido”», además «en cierto sentido, la polémica tiene más que ver con sus intérpretes que con los mismos romanos, pues quizás en el origen de esta consideración que ve en la república romana dos partidos políticos enfrentados se encuentre la tendencia de Mommsen a proyectar sobre el pasado su admirado bipartidismo británico. A diferencia de la concepción electoralista hoy día habitual, para el estudioso alemán los partidos políticos son o debían ser encarnaciones de modelos políticos. Guiado por este prejuicio (en sentido gadameriano), Mommsen aisló un conjunto de ideas (mejorar la suerte de los deudores, colonización transmarítima, igualdad jurídica, creación de un poder ejecutivo independiente del Senado) que, supuestamente, vertebrarían una acción política unitaria y homogénea que enlazaría a los proyectos reformistas de Tiberio Graco con las medidas igualmente “populares” de César. El siguiente paso, en mi opinión indebido, es obvio: dado que existe un conjunto de ideas como objeto de la acción política, debe haber también un sujeto de tal acción política: el “partido popular”», *Pensamiento romano, una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p. 138. En esta línea señala Pedro López Barja de Quiroga que «los partidos políticos en los que Mommsen piensa son, en última instancia, ideas, ideas políticas cuya defensa cree mantienen determinados personajes en diversos momentos», «Los partidos políticos en la obra de Mommsen» en *Revista general de Derecho Romano*, nº 5, 2005, p. 214. De modo que la cuestión se centra más bien en determinar si se pueden aislar conjuntos de ideales políticos, democráticos por ejemplo, en la antigua Roma similares a los de hoy. Esto parece posible. Sin embargo más discutible es que se pueda deducir de esto un hombre romano guiado por tales ideales. Se podría decir que Ortega no da este segundo paso, y de hecho lo critica, pero esto no le impide moverse en el primero, aunque con ciertas precauciones como iremos viendo.

encuentra en consonancia con la forma orteguiana de entender la historia, como «razón histórica», término abstracto que tiene un nombre concreto: «etimología», así

tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos. [...] Las palabras no tienen etimología porque sean palabras sino porque son usos. [...] Según esto la historia no sería sino una inmensa etimología, un grandioso sistema de etimologías (X, 276).

Por tanto, si las palabras son usos, para lograr una recta comprensión de una civilización histórica habrá que rastrearlos, entender en que consistía su utilidad dentro de la sociedad en cuestión. Un método de investigación histórica «etimológico» implicará además entender tal investigación como una tarea interminable pues, como ya hemos visto, nuestro conocimiento de la realidad sólo puede aspirar a ser fragmentario y tampoco podremos estar totalmente seguros de la corrección de nuestros análisis dada la posibilidad de que nuevos datos los desmientan, e incluso nuestros enfoques de los problemas en cuestión pueden variar por influencias radicadas en nuestra propia sociedad, en su universo de «creencias». Por ello para Ortega serán cruciales los propios testimonios de los protagonistas de la historia; en el caso de Roma a partir del pensamiento de Cicerón nuestro autor va a proceder a la reconstrucción de gran parte del conjunto de «creencias» del hombre romano. También tendrá muy en cuenta a historiadores antiguos como Polibio del que toma el contraste entre las constituciones griega y romana⁵³ o el «gran Tito Livio» que influirá en sus reflexiones en torno a la concepción del derecho entre los romanos -«Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión» (VI, 107)⁵⁴.

53 Así señala que «mientras los Estados helénicos habían sido constituidos casi siempre por un hombre - Licurgo en Esparta, Solón en Atenas- que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón racionante, “los romanos [...] lograron la perfección de su constitución patria, no en virtud de razonamientos sino al través de numerosas luchas [...]”» (VI, 88). El fragmento completo de Polibio al que se refiere Ortega es el siguiente: «Licurgo promulgó esta constitución de modo pacífico, porque de alguna manera había previsto el origen y las etapas naturales de cada estatuto: los romanos acabaron por conseguir para su patria una situación idéntica, pero no por alguna previsión, sino con muchas luchas y peligros; una reflexión sobre la peripecias que sufrieron les enseñó a escoger lo mejor; así llegaron al mismo resultado que Licurgo, al sistema mejor entre las constituciones actuales» (*Historias*, VI, 10, 12-14). Pero además Polibio nos dice más abajo que «la legislación de Licurgo se basta por sí misma para conservar en seguridad los bienes propios y para mantener la libertad. A los que afirman que ésta es la única finalidad de una constitución, debemos concederles que no existe ni ha existido otra superior en ordenación y estructura a la de los lacedemonios. Pero si nos proponemos fines más amplios, si vemos que resulta atrayente y de más prestigio gobernar a muchas gentes, dominar y ejercer un señorío sobre muchos hombres, ser el blanco de las miradas de todos, que nos rindan acatamiento, en tal caso debemos confesar que la constitución espartana es deficiente y que la de los romanos le es superior, porque tiene una estructura más dinámica. También esto lo demostraron los mismos hechos» (*Historias*, VI, 50, 1-5).

54 El fragmento completo de Tito Livio es el siguiente: «Había entre la juventud romana algunos muchachos, y no precisamente nacidos en humilde cuna, cuyos caprichos no habían tenido cortapisas durante la monarquía: de la misma

Además no es casualidad que Ortega considere que «cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia» (III, 632), viendo en ellos una señal más de que un pueblo ha pasado ya por todas las fases y comienza a surgir la necesidad de comprender el sentido de lo que ha sido su devenir histórico, quizás para encontrar soluciones a esa decadencia que comienza a adueñarse de su destino. Por otro lado otro historiador contemporáneo de Ortega al que tendrá muy en cuenta es M. Rostovtzeff -el «ruso fugitivo»- pues en su obra *Historia social y económica del Imperio romano* (publicada por primera vez en 1926) hallará el primer intento serio de arrojar luz sobre la historia del Imperio romano, ya que para nuestro autor

existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el imperio seguía siendo poco más que una leyenda. [...] La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa. [...] Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrentarse con la gigantesca mole de hechos que esta época amontona y someterla a una primera construcción. [...] Eso que nos dice no colma [...] nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la comprensión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera sus colosales entrañas (VI, 85-86).

Este texto pertenece a una época en la que Ortega ya muestra un marcado interés por la civilización romana y le da como vemos máxima trascendencia -la historia de Roma es «paradigma de todas las demás. Se vislumbra además en el Imperio romano, como estrato inferior de la historia del Viejo Continente, el elemento del que derivaría la unidad de la civilización europea. Pero aparte de esto la historia romana tiene también algo especial, según Ortega, que la distingue de las demás:

En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y -aunque por otras razones- la misma Grecia, tienen cierto aspecto infrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres *no se hacen* su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César brota de los romanos como el chorro del hontanar (VI, 123).

edad y del mismo círculo que los jóvenes Tarquinius, se habían habituado a vivir a modo de rey. La situación igualitaria presente les hacía echar de menos aquella situación privilegiada, y se quejaban entre sí de que la libertad de los demás había redundado en esclavitud para ellos: un rey era una persona, de la cual se podía conseguir lo que se necesitase, fuese o no ajustado a derecho: con él había lugar para el favor; sabía distinguir entre un amigo y un enemigo. Las leyes son una fuerza sorda e inexorable, más ventajosa y mejor para el indigente que para el poderoso; en ellas no tienen cabida los miramientos ni la indulgencia, si uno ha ido demasiado lejos; es un riesgo, siendo tantas las debilidades humanas, no poder vivir más que en la inocencia» (*Historia de Roma desde su fundación*, II, 3, 2-5).

Esto enlaza con la idea de Polibio de una constitución que se va haciendo a través de «numerosas luchas», que parece hecha a la medida de un pueblo que busca la expansión y el dominio sobre otros pueblos. Existe un criterio que nos permite jerarquizar las civilizaciones históricas, el criterio es que se «hagan su propia historia», es decir, una realidad histórica será plena cuando los propios individuos se mueven empujados por el deseo de imponerse sobre las circunstancias azarosas que les rodean. Es posible establecer aquí un paralelismo con la diferenciación que establece Ortega entre el animal y el ser humano, que ampliaremos más abajo, basada en que éste buscaría adaptar la naturaleza a sus necesidades, mientras que aquél se ve arrastrado inexorablemente por el ambiente que le rodea. Si se traslada esto a los pueblos encontramos que algunos no han llegado a ese momento que les hace plenamente humanos, en el que consiguen imponerse sobre el destino, por eso son catalogados por Ortega como «infracreatos».

En Roma por tanto encontramos un paradigma de pueblo que forja su propia historia en lucha con las circunstancias y que además completa todos los estadios del ciclo. No sería aventurado afirmar que gran parte del interés orteguiano en la civilización romana reside en este rasgo; pues parece en buena parte de su historia imponerse sobre el azar y las circunstancias. Otra cuestión es si esto es simplemente un espejismo al que los historiadores con sus construcciones han contribuido, dejándose quizás llevar por una admiración excesiva. Lo que nos interesa destacar en todo caso es la influencia efectiva de esa realidad romana -a través de los documentos proporcionados por los estudios historiográficos diversos disponibles en su época- en el pensamiento de nuestro autor que le hará adoptarla como modelo para una Europa en decadencia.

En Roma Ortega encuentra de forma impecable todas las etapas por las que pasa una civilización histórica: un nacimiento que se daría en medio de la civilización griega; un esplendor fijado en el periodo republicano, fundamentado en un sólido universo de convicciones, que da como resultado unas instituciones sólidas que aparecen casi como prolongaciones de la vida social («Estado como piel» y «vida como libertad», conceptos de los que más abajo nos ocuparemos); a esta etapa le sigue otra turbulenta, revolucionaria, cuya solución de urgencia será el Imperio, una institución que nunca llegará a tener la legitimidad de antaño, esto le llevará al fracaso final que se produce por causas eminentemente internas. En definitiva, todo esto lleva a Ortega a pensar que Roma puede servir

«como guión y acaso como clave para la historia de todo otro pueblo» (IX, 1279)⁵⁵. Sin embargo este carácter paradigmático de la historia romana no implica una mera identidad con las demás historias. En este error es en el que cae precisamente Toynbee, pues a pesar de que

pretende hacer por primera vez una auténtica historia universal donde todos los pueblos del pasado y del presente sean atendidos por igual, hace, en realidad, todo lo contrario, que es vaciar a los demás pueblos de su historia peculiar y llenar el hueco monótonamente con la única historia grecorromana (IX, 1279).

No se trataría entonces de aplicar un modelo mecánicamente a otros pueblos, pues aparte de la estructura externa que podamos encontrar en una determinada civilización existe siempre una peculiaridad interna propia de cada pueblo, una intimidad genuina -como nos decía Ortega más arriba. Roma constituiría en este sentido más bien la piedra de toque para saber el momento evolutivo en el que se encuentran otras civilizaciones.

Todo esto no implica que otras civilizaciones tengan que seguir idéntico destino que el pueblo romano, lo que significa es que si bien nada nos asegura a los europeos el progreso infinito, como creían los ilustrados, tampoco debemos pensar que estamos abocados inexorablemente a la desaparición, así lo verá Ortega si aceptamos que no descarta la posibilidad de una solución para el problema de Europa. La comparación de la crisis europea con lo que sucedió en Roma es, antes de nada, un instrumento clave para tomar conciencia de la importante encrucijada histórica en la que se encuentra el Viejo continente; véase como muestra el siguiente texto de *El hombre y la gente*: «Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma. [...] Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor» (X, 153-154). Además la historia romana entendida como algo hecho por ellos mismos «a conciencia», sería un criterio para clasificar otras civilizaciones como más o menos históricas. Porque hay civilizaciones que viven una existencia próxima a los vegetales, sin cambio alguno, como sucederá con algunas africanas o asiáticas según Ortega. Digamos que en Roma encontramos el ejemplo de una realidad histórica plenamente constituida.

En *De Europa meditatio quaedam* se nos mostraba la civilización romana como «un modo integral de ser hombre», siendo el modo de vida romano un modelo ejemplar para el germano

55 También su concepción de la historia le lleva a sostener a nuestro autor que «todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo» (III, 632).

invasor del imperio. Así, el «alma adolescente» de tales pueblos se enfrenta con el paradigma de un tipo de hombre ejemplar, procedente de una civilización ya desaparecida. El resultado será una tensión entre esa juventud llena de vitalidad que caracteriza a los pueblos emergentes y la civilización que ha dejado una sólida huella a pesar de su decadencia. Podemos decir que la estructura general del proceso se repite con otras civilizaciones, de modo que el tipo de relación de los bárbaros germanos y la civilización romana la encontraremos también entre pueblos «jóvenes» como el ruso o el estadounidense y los del Viejo Continente, pues «en Moscú hay una película de ideas europeas -el marxismo- pensadas en Europa en vista de realidades y problemas europeos. [...] Debajo de ella hay un pueblo [...] de una edad diferente que la nuestra. Un pueblo aún en fermento; es decir, juvenil» (IV, 463) y un pueblo así, carente de ideas, necesita «siglos todavía *para optar al mando*» (IV, 464). Algo similar sucede con América: se trata de otro pueblo joven, sin historia, que ha cogido de Europa «la técnica» (IV, 464).

También se inspira Ortega en la Roma interpretada por Mommsen para explicar el nacimiento y crecimiento de las naciones al afirmar que «*la historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación*» (III, 438)⁵⁶. Esto significa que el proceso a partir del cual una civilización se extiende no es una

dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. [...] Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de *totalización* (III, 439).

No se trata pues de una expansión, que destruiría la identidad de las unidades incorporadas, ya que esta identidad persiste:

Sometimiento, unificación, incorporación, no significa muerte de los grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo [...] Basta con que la fuerza central,

56 Ortega puntualiza en nota a pie de página que «en la edición alemana no se habla de “incorporación”, sino de “synoikismo”. La idea es la misma: synoikismo es literalmente convivencia, ayuntamiento de moradas. Al revisar la traducción francesa prefirió Mommsen una palabra menos técnica.» (III, 438). Concretamente dice Mommsen, traducido al español, que «la historia de una nación, y de la nación itálica entre todas, ofrece el fenómeno de un vasto *sinecismo*. La Roma primitiva, por lo menos aquella que ha llegado a nuestro conocimiento, es una ciudad debida a una triple fusión: las incorporaciones de esta naturaleza no cesan hasta que el Estado romano llegó a la perfecta consolidación de sus elementos», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 1, p. 127.

escultora de la nación -Roma, en el imperio; Castilla en España; la Isla de Francia, en Francia-, amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos (III, 439-440).

En este paralelismo que Ortega traza en *España invertebrada*, Roma vuelve a funcionar como un modelo (derivado en parte de su carácter de organismo histórico que ha cumplido su ciclo) que servirá para explicar la formación de las entidades nacionales (y aquí «nación» se usa en sentido amplio, a diferencia de obras posteriores como *De Europa meditatio quaedam* donde Ortega sólo considera como naciones *sensu stricto* a las europeas modernas, siendo las civilizaciones antiguas como una especie de estadio previo de desarrollo) y también su desintegración, que sobrevendrá cuando la fuerza integradora no es suficiente para mantener cohesionados a estos cuerpos independientes que están permanentemente en tensión con ella. Este esquema, a su vez, adquiere un sentido más completo si introducimos la dialéctica entre «minorías excelentes» y masas: la cohesión vendría del mando ejercido por estas minorías y de su carácter ejemplar que las dotaría de la debida autoridad para aglutinar en torno a sí a la masa, volveremos sobre ello.

Obsérvese cómo todos los análisis históricos de Roma que nos ofrece Ortega van siempre muy ligados al presente, a la situación europea. En efecto, encontramos múltiples comparaciones entre la Europa de su época y la civilización romana en su periodo de decadencia. El proceso de formación de un cuerpo nacional toma como ejemplo a Roma, con su proceso de incorporación. Roma jugaría el papel de núcleo totalizador para la formación de su civilización -en España, por ejemplo, Castilla haría este papel. Hagamos pues la siguiente distinción: Roma sería un modelo de civilización histórica en sentido orgánico que permitirá diagnosticar en que momento del ciclo se encuentran otras civilizaciones, en especial la europea. De aquí podemos tomar la civilización romana como un modelo de formación de cuerpos históricos en general. Lo que subyace a todo esto es la dialéctica «vital» que se da en torno a las «creencias» en una sociedad, lo que podemos llamar la «estructura de la vida», que es diferente según el cuerpo histórico (aquí habría que tener en cuenta la teoría de las «minorías excelentes» y la doctrina de las «generaciones»). A esto hay que añadir una idea de Roma como substrato o basamento organizativo de Europa. El «espíritu» romano perdura en nuestra civilización como una parte constitutiva de su presente, la atención de los historiadores y de los pensadores de todos los tiempos confirma este extremo. En la idea de una Europa «unida» late sin duda el fantasma de lo que fue el Imperio romano.

3.1.2. El Imperio romano y su relación con la idea de Europa.

I) Delineación del concepto de imperio a partir de los análisis históricos de la civilización romana.

Señala Ortega en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* lo siguiente:

Y ahora lo que nos importa es hacernos bien cargo, y en cierto modo revivir nosotros, cómo era vivida por el romano de la República la institución imperatoria. [...] Nos importa mucho ver con claridad lo que allá, hace veinticuatro siglos, entendiase el romano cuando pronunciaba u oía las palabras emperador e imperio. Porque este vocablo va a denominar pocos siglos después el enorme, el monumental hecho histórico que fue el Imperio romano, el cual representa el prototipo de lo que Toynbee llama un Estado Universal y es evidente que con Toynbee o sin Toynbee, pues algunos lo anunciamos [hace un cuarto de siglo] con gran anterioridad a él, estamos abocados al ensayo de constituirse un nuevo Estado Universal, [el mundo parece caminar hacia la información o algo así como un Imperio, un Estado Universal o varios Estados Universales] [del] que todos nosotros seremos súbditos. El *Imperio* romano es el prototipo de esos Estados universales y es el único que conocemos con cierta aproximación desde su intimidad (IX, 1250).

Resumen breve pero claro de las líneas maestras desde las que nuestro autor pretende abordar el estudio de ese hecho histórico «monumental», de la realidad Imperio romano, y de las razones que aconsejan emprender tal estudio (el mundo camina hacia la «formación de algo así como un imperio»). De manera que nos enfrentamos a una realidad histórica singular, susceptible de repetirse en la historia, con unos rasgos esenciales que es posible reconstruir desde la razón «histórica», cuyo carácter narrativo implica necesariamente la interpretación del historiador, en este caso del modo en que los romanos vivieron esa realidad.

Es pues el Imperio romano algo que como idea «no ha desaparecido nunca del mundo occidental» (IX, 1257) y para llegar a su cabal comprensión «no nos sirven nuestras ideas, valoraciones, perspectivas» (IX, 1217). En sus inicios, sostiene Ortega, el uso del término imperio se circunscribía preferentemente al ámbito militar; con el nombre de «*imperator*» (IX, 1245) era

designado el jefe del Ejército, cuyos poderes le eran otorgados con vistas al desempeño lo más efectivo posible de su tarea militar⁵⁷, así

el *imperator* [...] tenía sobre sus hombres poder de vida o muerte, *potestad que no poseía nadie en la urbe*. [...] No era un magistrado –era todo lo contrario, era, diríamos, un comisionado, un encargado de un menester, a saber, de la operación quirúrgica que se llama la guerra- (IX, 1245-1246).

Esta visión no coincide con la de Mommsen, que en su *Historia de Roma*⁵⁸ va a señalar el error de considerar que «el *imperio* era en su esencia el poder militar o el generalato supremo de por vida: no es este el sentido de la palabra, ni nuestros autores antiguos lo entendieron así»⁵⁹. La discrepancia surge necesariamente de la tesis de Ortega, que considera como punto esencial de la realidad histórica «imperio» su anormalidad, pues surgiría como una solución de urgencia para determinados momentos críticos que amenazan la supervivencia de todo el cuerpo social⁶⁰. Así, partiendo de la asignación de un origen militar a la institución, Ortega decreta que

57 Lo único que aporta nuestro autor en este punto para apoyar esta tesis es lo dicho por César en el libro III de su *Guerra civil*, donde contrapone «las funciones del legado y las del *imperator*: aquél, dice, debe actuar sometándose en todo a lo prescrito; éste –el *imperator*- deber resolver libremente en todos los asuntos. [...] *Imperar* vino a la significación de “mandar” porque antes fue *im-paro* -es decir, “tomar las medidas necesarias, hacer los preparativos que una urgencia demanda”» (IX, 1245).

58 Obra que constó originalmente de tres tomos, «el primer tomo fue editado en 1854, el segundo, en 1855 y el tercero, en 1856», López Barja de Quiroga, P., op. cit., «Los partidos políticos en la obra de Mommsen», p. 210.

59 Las razones que da Mommsen para sostener esto son las siguientes: «En el derecho político, el imperio se ejercía como el consulado y el proconsulado, fuera de los límites de Roma: no disponía solamente del mando militar; también le pertenecía el poder administrativo. [Por tanto] nada más erróneo que la opinión, muy general por cierto, de que el *imperio* era en su esencia el poder militar o el generalato supremo de por vida: no es este el sentido de la palabra, ni nuestros autores antiguos lo entendieron así. El *imperium* es el mando: el *emperador* es el hombre investido del mando; y en estas dos [expresiones] se buscaría inútilmente la acepción especial y única del generalato; mientras que en Roma la magistratura, en su noción pura y completa, abrazaba el derecho de la guerra y el de la justicia, el poder militar y el poder civil en su competencia indivisible. Dion, pues declara seriamente (55, 17: cf. 43, 44, 52, 41) que al tomar los Césares el título de *emperadores*, entendían afirmar “su omnipotencia de autócratas en oposición a las antiguas denominaciones de *rey*, de *dictador* [...] -los antiguos títulos han desaparecido, añade, pero la esencia de aquellos poderes quedan en el nuevo título de emperador [...]” ¿Puede decirse más claramente que la palabra *imperator* es sinónima de la de *rex*, como *imperare* es sinónimo de *regere*? Y si esto es así ¿no hay contradicción en oír a Tiberio llamarse más tarde “señor de sus esclavos, *imperator* de sus soldados, y príncipe de sus conciudadanos? (Dion., 57, 8)” ¿No resulta de aquí, a lo que parece, una asimilación de la función imperial con lo puramente militar? De ninguna manera: en este caso, la excepción viene a confirmar la regla. Se sabe que Tiberio afectaba no querer el nuevo imperio como lo había tenido César (Suet. *Tib.* 26; Dion, 57, 2; Eckhel, 6, 200): no era, pues, sino el *imperator* especial, el *imperator* puramente militar, llevando por lo tanto un título vacío», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 8, pp. 225-226.

60 Fernando Llano Alonso ha señalado que «no resulta demasiado difícil apreciar ciertas analogías entre el Estado romano del periodo tardorrepblicano y el Estado español -con sus diversas formas de gobierno- en el que trató de vivir Ortega ([...] una Monarquía liberal, dos autocracias dictatoriales -la primorriverista y la franquista- y una república democrática de trabajadores (constituida en Estado integral)», *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 62. A esto se puede añadir que al analizar el Imperio como realidad histórica, nuestro autor parece tener en mente un escenario marcado por la urgencia: la Europa que sale de la Segunda Guerra Mundial (que desembocó en los dos grandes bloques de la «Guerra fría»). Quizás aquí también se pueda ver un guiño hacia el Estado franquista, como el

el Estado que llamamos Imperio romano viene a radicarse en esta institución imperatoria, que no había sido ni siquiera una magistratura, que era lo contrario de toda autoridad civil y, por tanto, Estatal, que era un oficio anormal y transitorio, emergente sólo y mientras la ocasión lo reclamaba (IX, 1246).

A partir de aquí, nuestro autor, dedicará varias páginas a mostrarnos lo acertado de su diagnóstico, que implica, por cierto, refutar el de Mommsen⁶¹. Acorde con su forma de entender la historia, Ortega comenzará investigando qué significaron en aquella época los términos emperador o Imperio romano, por ello considerará inexcusable un análisis etimológico del par de ideas que son puestas en circulación con los vocablos *imperium* e *imperator*, «porque si no entendemos bien la realidad que los romanos habían vivido bajo estas palabras mal podremos entender posteriormente lo que el Imperio romano fue» (IX, 1257). Por tanto la pregunta que hay que hacer es ¿qué sentía el hombre romano al escuchar las palabras *imperium* e *imperator*? Para empezar, siguiendo la interpretación de Ortega, la filiación del primer vocablo con el poder total del jefe del ejército, se fue consolidando en «la conciencia [del] pueblo romano» (IX, 1269). Entre los datos que aporta nuestro autor para llegar a esta conclusión se encuentran algunos fragmentos en los que cita a Mommsen, como el siguiente:

«Los romanos -[dice Mommsen según Ortega]- llamaban al poder público *imperium* y *potestas*. El *imperium* designaba al poder público supremo que comprendía la jurisdicción y el mando militar». «Frente a *imperium*, el término *potestas* -potestad- representa la idea más amplia: el *imperium* es *potestas*», pero hay *potestas* que por no ser suprema no es *imperium*. Hay la potestad del tribuno, del cuestor, del edil que no es *imperium* -porque ni juzga ni manda; estas expresiones son más y con ellas empiezo a apretar a Mommsen (IX, 1267).

Es de gran importancia para las reflexiones de Ortega en torno a esta cuestión partir de la base de que el vocablo *imperium* tiene desde un principio un sentido de «poder público supremo» (aunque ese sentido se halle más o menos escondido o no sea tan explícito según la época de la civilización romana que se analice). Una de las fuentes de las que se vale para sostener esto (quizás no la única

que sospecha Llamo Alonso en la comparación, hecha en *El hombre y la gente*, del dictador con Luis XIV -«Y Luis XIV padeció una ilusión grave cuando creyó que el Estado era él» (X, 256)-, Ibid., p. 64.

61 El núcleo de la crítica orteguiana se puede fijar básicamente en un progresismo ingenuo, en un optimismo intelectual, que lleva a Mommsen a caer en un «beato idealismo, el cual no acepta que la realidad histórica, salvo desajustes momentáneos, pueda ser constitutivamente enferma y defectiva» (IX, 1247).

pero sí la que se nos muestra con mayor evidencia) es Mommsen. Sin embargo no está tan claro -al menos- que el *imperium* fuese para el historiador alemán «mando supremo». Veamos, por un lado en la cita señalada más arriba de su *Historia de Roma*⁶² rechazaba Mommsen un sentido esencialmente militar para la idea de *imperium* pues si bien lo define simplemente como «mando» luego nos dice que el mando no era en su esencia el poder militar o el generalato supremo de por vida. Por otro lado, si nos vamos a la obra *Compendio de derecho público romano*, encontramos que la definición que da Mommsen de *imperium* y *potestas* es la siguiente:

Con la palabra *imperium*, cuya etimología no explica suficientemente la idea a que se refiere, se designaba la declaración de la voluntad de la comunidad en la forma anteriormente dicha, es decir, el derecho de mandar en nombre de la comunidad. El *imperium* lo usaba exclusivamente el poder eminente del Estado sobre los ciudadanos, y sólo se atribuía a aquél a quien correspondiera plenamente este poder; de manera que en la palabra *imperium* parece encarnado el concepto primitivo del cargo público. A los representantes de la voluntad de la comunidad que no pertenecían a la organización romana primitiva, y a los cuales se les concedía una competencia limitada, se aplicaba una expresión análoga a la anterior, pero más general que ella y hasta de frecuente uso en el derecho privado: la *potestas*⁶³.

Aquí *imperium* como «el poder eminente del Estado sobre los ciudadanos» no llega a ser tampoco un poder «supremo». Además nótese que ese *imperium*, según Mommsen, es «un derecho de mandar en nombre de la comunidad», lo que tampoco es coherente con la idea de «mando supremo». Sin embargo en *Römisches Staatsrecht* encontramos alguna cita en la que sí asocia el autor alemán el *imperium* con el poder supremo (*oberste*)⁶⁴. No vemos por tanto una definición homogénea del término en el historiador alemán sino más bien bastante imprecisión que hace comprensibles las deducciones de Ortega que siguen:

Enseguida -no en el orden de las páginas impresas sino en el orden de sus ideas- repara Mommsen que en la Roma Republicana hay ya dos formas de *imperium*: *imperium domi* e *imperium militiae*. Sin duda esos términos se usaban a toda hora y normalmente -o, lo que es igual, se decían en aquellas

62 Op. cit., vol. 8, pp. 225-226.

63 *Compendio de derecho público romano*, Traducción de Dorado P., Madrid, La España Moderna, 1893, p. 144 (Biblioteca CEU, <http://hdl.handle.net/10637/7328>).

64 El fragmento completo sería: «*Imperium*, dessen Ableitung unklar ist, [...] bezeichnet in seinem allgemeinsten technischen Werth [...] die oberste mit Commando und jurisdiction ausgestattete Amtsgewalt», *Römisches Staatsrecht*, vol. 1, Leipzig, S. Hirzel, 1876, p. 22 (<http://books.google.com>). Que se podría traducir como: «*Imperium*, cuya derivación no está clara, define en su sentido técnico más común la autoridad suprema con mando y jurisdicción incorporada».

fechas. Pero no entendemos cómo un poder que es supremo y, por tanto, total o máximo pueda ser de dos clases. [...] Y, en efecto, resulta que el *imperium domi* es el poder mayor que existía en la vida civil -el del cónsul y tras él, del pretor. Pero ese *imperium* en esa fecha no es ya máximo o total, está limitado. [...] ¿Qué hay aquí digno de subrayar? Muy sencillo. La coexistencia de dos estados legales contradictorios: uno, vigente convencionalmente, con una vigencia irreal, por tanto, una vigencia sin vigencia efectiva y otro que la tiene plenamente. En mi modo de pensar la historia, un hecho así me significa automáticamente que esa vigencia ideal no es tal vigencia porque no es un pleno presente histórico sino que es un mero residuo y supervivencia del pasado. [...] Según se ve, Mommsen no tiene más remedio que reconocer cómo el *imperium* del magistrado -cónsul o pretor- es ya un *imperium* cercenado (IX, 1268-1269).

En primer lugar, un mando no «supremo» sí haría inteligible un mando sobre la ciudad (*imperium domi*) y un mando fuera de sus muros (*imperium militae*)⁶⁵ conviviendo sin contradicción y también la existencia de limitaciones. Tales limitaciones son, en efecto, señaladas por Mommsen, si bien afectarían, incluso, en algún grado al *imperium militae*; así señala el autor alemán que

la división del *imperium*, de la cual hemos tratado en el libro segundo, en *imperium* de la ciudad y de la guerra tuvo su expresión más importante en la circunstancia de que el derecho de coacción y penal correspondiente al *imperium* urbano encontró una limitación que no encontró el *imperium* de la guerra, que fue el derecho de provocación, del cual nos ocuparemos más tarde, cuando estudiemos el procedimiento. Contra la sentencia o decisión del jefe militar no pudo jamás ciertamente entablarse la provocación; pero, como después indicaremos, en los últimos tiempos de la república también el derecho penal militar hubo de sufrir restricciones análogas a las que sufrió el derecho penal urbano⁶⁶.

65 La definición de ambos tipos de *imperium*, según Mommsen, sería la que sigue: «La significación política del recinto murado (*pomerium*) que la misma ciudadanía instaló dependía de que estaba confiada de derecho a este baluarte la protección de la paz y de las acciones pacíficas; por lo que todos los negocios públicos, siempre que no pertenecieran a cosas de la guerra, debían ser ejecutados en el interior de este recinto. De aquí resultaba una verdadera dualidad de régimen según el lugar de que se tratara, una antítesis entre el *imperium domi* y el *imperium militae*, antítesis que tenía su expresión visible cuando el magistrado salía fuera del recinto murado con formalidades y ceremonias religioso-militares. [...] La contraposición entre el régimen de la ciudad y el régimen de la guerra no estribaba en las condiciones objetivas de los actos de los magistrados, sino tan sólo en el lugar donde se realizaran estos actos. Todo acto ejecutado dentro del recinto murado se hallaba sometido a las leyes del primer régimen, y lo mismo sucedía con los que se ejecutaran dentro del espacio exterior a los muros hasta una distancia de mil pasos de cada una de las puertas. [...] Más allá de este límite [...] comenzaba el régimen de la guerra al cual se hallaba sometido, por consiguiente, tanto el campo de la ciudad, como todo el territorio extranjero», op. cit., *Compendio de derecho público romano*, pp. 163-164.

66 Ibid., p. 376. Sobre el «derecho de provocación» indica Mommsen lo siguiente: «una formalidad fija que se conoció en el procedimiento criminal fue el derecho de provocación, es decir, la facultad que se concedía de alzarse de la decisión de los magistrados para ante los Comicios, los cuales tenían atribuciones para anular aquélla», Ibid., p. 389.

Y además añade más abajo:

En el capítulo correspondiente (pág. 391) hemos dicho que el mando militar comprende el derecho de coacción y penal, y que las limitaciones que con la provocación se impusieron al *imperium* dentro de la ciudad también restringieron, aunque más tarde y en menor extensión que éste, el *imperium* del jefe del ejército⁶⁷.

Si nos ceñimos estrictamente a estos textos de Mommsen no queda tan clara la irrealidad de la «vigencia» del *imperium* sobre la ciudad, teniendo en cuenta que el *imperium militae* también estuvo sujeto a limitaciones -entendiendo por vigencia algo similar a lo que definíamos más arriba, siguiendo a Ortega, como «creencia» en un sentido que es objetivo y por tanto susceptible de ser o no calificado como «real». Otra cosa será que tal aseveración pueda ser extraída de otras fuentes, incluyendo una visión general de la evolución del *imperium*, que revelaría una progresiva tendencia a engrosar su vertiente militar, el *imperium militae*, y a concentrarse en una sola mano. Al menos el análisis de la obra de Mommsen le sirve a Ortega para afirmar que

estamos, pues, delante de un hecho humano -esa situación nada menos que de la institución fundamental, el *imperium*- que nos es ininteligible. [...] Los datos, esto es, los hechos que Mommsen describe son, ni que decir tiene, exactos, pero los hechos no son la realidad. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en que lo haya (IX, 1268).

Lo que le reprocha Ortega a Mommsen es pues su falta de interpretación de los hechos, pero esto es discutible pues ya el autor alemán está *interpretando* cuando dice que no era el *imperium* en su *esencia* poder militar supremo. En todo caso se puede sostener que las reflexiones del historiador alemán al respecto adolecen de cierta imprecisión o vaguedad: nos dice *qué* no era pero no lo que era esencialmente, pues unas veces habla del *imperium* como mando sin más, otras como poder «eminente» y otras como «supremo» (aunque luego describa sus diferentes modalidades). Por ello se puede estar de acuerdo con Ortega en que de la lectura de Mommsen salimos sin saber a ciencia cierta qué es eso que llamamos *imperium*. Pero si Mommsen no «acierta a darle su sentido eficaz histórico» a la cuestión, si lo hará «Ihering en su libro *Espíritu del Derecho romano*, una de las obras geniales. [Se trata de una de las obras gigantescas del siglo pasado que no conocen las nuevas generaciones...]» (IX, 1269).

⁶⁷ Ibid., p. 445.

A partir de aquí, nuestro autor va a abordar desde su paradigma de razón «histórica» el análisis de esta realidad -«el cuento que hay que contar para aclarar toda la cuestión» (IX, 1269)⁶⁸. La clave estará en la forma de acercarse a dicho término, tomándolo no como una realidad substantivada, rígida o inmutable, sino como algo dinámico cuyo movimiento nace y es paralelo a la agitación de las almas romanas: así, el *imperium* ha de verse

como algo en cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los Reyes hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano, por tanto, constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura (IX, 1270).

Otro tanto habrá que hacer con el término *imperator*. Ejercitando la razón «histórica» deberemos recorrer la historia romana de pasado a futuro, sometiendo «nuestra mirada a una pendulación mucho más larga» (IX, 1271), articulando elementos aparentemente desconectados e irracionales desde un punto de vista puramente lógico, buscando encontrar su sentido oculto, su sentido histórico en definitiva. La mirada «pendular» de Ortega puesta en dichos términos da como resultado el siguiente esquema, que exponemos resumido:

Puesto en medio lo que era *imperium* en 190 antes de Cristo, escribamos a la derecha el vocablo *imperator* según su significación cuando cuaja plenamente [...] en tiempo del emperador español Trajano. [...] Al extremo izquierdo designemos la realidad más primitiva que *antes* de existir propiamente todo Estado romano representasen esas palabras *imperium* e *imperator* para el pueblo [...] (IX, 1271).

68 Un extracto resumido de la visión de R. Von Ihering, que Ortega tomará como hilo conductor de su propio desarrollo, sería el siguiente: «El rey fue elegido por razón de su valor militar, dándole la autoridad ilimitada del *imperium*. [...] Originariamente *imperium* no es más que el mando militar supremo que comprendía el derecho de vida o muerte (*gladii potestas*) simbolizado por el hacha que descollaba sobre las *faces* y que no se confería al rey elegido más que por acuerdo especial de los comicios en que el ejército se sometía al mando supremo del elegido. El *imperium* puede, pues, conducir a la idea de un convenio, pero sólo respecto a su otorgamiento; su continuación y su ejercicio son independientes del consenso del pueblo, una vez que ha aceptado con su ratificación ese estado permanente de obediencia», *El espíritu del Derecho romano*, abreviatura por Vela F., prólogo Hernández Marín, R., Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 92-93 (publicado originalmente en tres volúmenes entre 1852 y 1854).

Siguiendo el hilo de este esquema vemos cómo, siendo el significado de *imperium e imperare* mandar, en la raíz de estos términos, *im-parare*⁶⁹, descubrimos el sentido de empresa; «el *imparator* es algo así como el emprendedor» y de todo esto se deduciría que

lo que nosotros llamamos Estado, que es, en definitiva, el ejercicio del poder público, del mando, era algo que sólo acontecía en la colectividad primitiva intermitentemente, en pulsaciones determinadas, con relativa periodicidad, porque era producido por la necesidad urgente de algún peligro especial (IX, 1272).

Ahora bien, si esto es así⁷⁰, se puede preguntar: ¿qué pasa una vez superado el peligro inicial? Ortega responde:

Cuando se va organizando la vida de los pueblos, cuando avanza la existencia social, aparece la figura del *rex*, que tiene un origen religioso, a la vez que militar y administrativo, y representa su aparición en la historia del pueblo una etapa de mejoramiento moral, de enaltecimiento de toda la vida (IX, 1274).

Este esquema, que parece presentar Ortega como extrapolable a otras civilizaciones, lo encontramos descrito por Fustel de Coulanges en un relato referido a los reyes de la Roma primitiva que termina con la expulsión de Tarquino y la abolición de la realeza en sentido político pero no en sentido religioso⁷¹, de manera que el rey, *Rex sacrorum*, pasará a jugar un papel de importancia de cara a mantener la cohesión social. Así lo reconoce nuestro autor cuando se refiere páginas más abajo a *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges:

69 Así es recogido este extremo por Ernout y Meillet: «*Imperō* est composé de *in + parō* et signifie proprement “prendre des mesures, faire des préparatifs pour qu'une chose se fasse”, “forcer à produire”. [...] Le développement du sens de “commander” rappelle celui de “ordonner” en français; cf. *iubeō*. *Imperare* s'emploie encore au sens de “se faire délivrer, réquisitionner”», *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, André J. (Ed.), Paris, Klincksieck, 2001, p. 311.

70 Veremos más abajo que esta suerte de teoría del origen del Estado contrasta con la de un escrito más temprano como es *El origen deportivo del Estado* (1924).

71 La descripción de Fustel de Coulanges en *La cité antique* sería la siguiente: «Enfin une occasion se présente. Tarquin est loin de Rome. [...] Les conjurés se gardent d'assembler la peuple; ils se rendent au Sénat. Le Sénat prononce que Tarquin est déchu et la royauté abolie. [...] Cette révolution ne plut pas à tout le monde dans Rome. Beaucoup de plébéiens rejoignirent le roi et s'attachèrent à sa fortune. [...] Du reste, la royauté politique fut seule supprimée; la royauté religieuse était sainte et devait durer. Aussi se hâta-t-on de nommer un roi, mais qui en fut roi que pour les sacrifices, *rex sacrorum*. On prit toutes les précautions imaginables, afin que ce roi-prêtre n'abusât jamais du grand prestige que ses fonctions lui donnaient pour s'emparer de l'autorité», Paris, Librairie Hachette, 1927, pp. 295-296 (Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>).

[Esta obra] nos presenta este hecho, que subraya lo que acabo de decir, de cómo aquella vida estaba impregnada de religión y cómo en la vida de los pueblos europeos la religión no ha acabado de penetrar e impregnar nunca íntegramente la vida, sino que ha quedado más bien como algo que se pone encima de nosotros. [...] Los principales [ritos], los que se refieren a actos que importan a la colectividad, sólo pueden ser cumplidos por hombres de ciertas familias [...]. Esto da lugar a que aparezca la primera autoridad estable y la primera facción de Estado permanente bajo la figura de «director de sacrificios». [...] A éste se llamó *rex*, que significa rector [...] (IX, 1283-1284).

La sacralización del *Rex* en una sociedad en la que la creencia religiosa se encuentra tan arraigada le otorga una legitimidad «objetiva», pues se halla entrelazada con el cuerpo social, es interna a él, así lo expresa Fustel de Coulanges: «La idea religiosa ha sido, en los antiguos, el aliento inspirador y organizador de la sociedad»⁷². Una definición imprecisa -«aliento inspirador y organizador de la sociedad»- que indica la complejidad de una realidad tan poderosa pero a la vez tan voluble como es la creencia, en este caso religiosa. Sin duda una de las dificultades reside en que es sentida como algo propio pero a la vez escapa de nuestro control, como vislumbra el historiador francés⁷³.

Esta creencia religiosa de los primitivos romanos, que es sentida por ellos como algo «con lo que hay que contar», como algo sólido y fiable, permite delinear una determinada concepción de la idea de legitimidad. En efecto, para Ortega «esta legitimidad primera es la única pura, compacta, saturada y ejemplar. [...] Los romanos, en virtud de muy concretas y azarosas circunstancias, tienen que suprimir la Monarquía, mas no por eso suprimen aquella primaria y pura legitimidad» (IX, 1301-1302).

72 Ibid., p. 150. En el original: «L'idée religieuse a été, chez les anciens, le souffle inspirateur et organisateur de la société»

73 Véase por ejemplo la siguiente cita: «Cette chose-là, c'est une croyance. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous; elle ne nous quitte pas; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. L'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujéti à sa pensée», Ibid., p. 149. ¿No coinciden estos rasgos prácticamente con lo que Ortega definió, de forma más precisa, como «creencia» en sentido fuerte? Así lo parece: la creencia es también para el francés algo que no podemos modificar a nuestro antojo, que debemos obedecer, a lo que tenemos que someternos y, en el caso de la creencia religiosa (o quizás incluso sin que haga falta el componente religioso), es humana pero la creemos Dios (es decir algo exterior, objetivo); esto la diferenciaría de la convicción íntima o la idea que podemos abandonar.

Volviendo al concepto de *imperium* hay que señalar lo que sería una suerte de «último salto» en la mirada histórica orteguiana que completa el análisis y nos sitúa en la época de Trajano, el primer emperador que va a «emplear oficialmente, con normalidad y en cierto modo exclusivamente, el título de *imperator*» (IX, 1274). Antes de él Augusto empleará tal nombre, pero lo hace junto a otros indistintamente -«son diez, o doce tal vez, las formas que el creador del Imperio romano usa para describir su nombre titular de jefe del Estado» (IX, 1275). Lo que para Ortega denota todo esto es que

aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, [...] no sabían cómo nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales con que designar su derecho al ejercicio del poder, en suma, no sabían por qué mandaban ni lo sabían los romanos ni lo sabían los innumerables pueblos a ellos sometidos. No eran usurpadores del poder -no existía frente a ellos auténtica oposición. ¡Y sin embargo, no sabían por qué mandaban ellos y no otros, con qué derecho, con qué título legítimo eran jefes de Estado! Era que la historia del pueblo romano había llegado a poner el pie en esa zona a que un día han llegado casi todas las historias que conocemos: a la zona en que la legitimidad ha desaparecido de su mundo (IX, 1275).

Este desenlace de la interpretación le sirve a Ortega para establecer un paralelismo entre la civilización romana y otras. Es decir, lo que ha hecho es delinear un modelo aplicable a otras civilizaciones que se basa en la mayor o menor fortaleza de las «creencias» básicas. La disolución de tales «creencias» elimina todo respaldo a los que ejercen el poder, a los que gobiernan y pone en cuestión algo que antes estaba meridianamente claro, la cuestión de «quién debe mandar»: «nadie tenía una idea clara y en que creyese firmemente sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser pero nadie poseía en las mentes de los ciudadanos títulos legítimos para ello» (IX, 1275). Con la pérdida de convicciones sobrevienen la crisis y el caos, que como vimos se corresponden con la etapa de decadencia de una civilización. Lo que interesa señalar aquí es el vínculo profundo que existe en Ortega entre legitimidad y «creencia». Este vínculo implica que cuando la «creencia» (siempre entendida en el sentido fuerte definido por nuestro autor) desaparece se esfuma con ella la legitimidad y volvemos a una situación similar a la que daba lugar a la aparición de un poder estatal:

He aquí, pues, que este pueblo romano al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay Estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar, y, por eso, luchan unos con otros por apoderarse del mando. [...] Este es el título en que funda el ejercicio de

su poder el *imperator* Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una urgencia. [...] Al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma: el jefe de su Estado vuelve a ser...*cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de gobierno, un Estado sin auténticas instituciones (IX, 1329-1330)⁷⁴.

Este fragmento resume la tesis de Ortega en lo que se refiere al Imperio romano. En su ilegitimidad que deriva de la pérdida de convicciones firmes está la semilla de su fracaso. La invasión de los bárbaros no hace más que aprovechar esa debilidad interna para derribar al coloso. Por tanto dos tipos de ilegitimidad se pueden identificar a la luz de estos desarrollos, la que se da cuando nace el Estado y la que sobreviene en la hora decadente de una civilización que ya ha recorrido todo su periplo histórico-vital. La consecuencia de todo esto es que

el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que ésta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad ya su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza (IX, 1331).

Se colige en este texto del último Ortega una visión del Estado como «mal necesario» que sólo puede adquirir auténtica legitimidad a través de un sólido universo de «creencias», pero una situación así sólo se daría en ciertos pueblos virtuosos y en determinados épocas de «vitalidad». El Estado sin legitimidad se traduce en imposición, en coacción, es lo que fue para Ortega el Imperio romano y es lo que ve en la Europa de su tiempo con el ascenso de movimientos totalitarios diversos. Esta visión negativa del Imperio romano es opuesta a la de historiadores como Mommsen cuya postura sería un lugar común en los siglos XVIII y XIX: como señala J. Fernández Ubiña, para los «ilustrados y eruditos» de esta época «el Imperio romano significó, ante todo, el triunfo de la libertad, con la que ellos mismos se identificaban, frente a la opresión feudal que había dominado la

74 Ortega cita a Tácito, el cuál para «explicar por qué entregan todos el poder definitivamente a Augusto y se funda el principado, es decir, el Imperio, dice solo estas dos palabras: *cuncta fessa* -todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado» (IX, 1330). Este texto de Tácito lo podemos encontrar concretamente en *Anales* (1, 1): «Et Pompeii Crassique potentia cito in Caesarem; Lepidi atque Antonii arma in Augustum cessere, qui cuncta, discordiis civilibus fessa, nomine Principis, sub imperium accepit» [«El poder pasa pronto de Craso y de Pompeyo a Cesar, de Lépido y de Antonio a Augusto, que, aprovechando el cansancio de las discordias civiles, se hizo aceptar como jefe, bajo el nombre de Príncipe»]. No parece necesario resaltar el valor que afirmaciones tan expresivas como esta pudieron tener para los propósitos de Ortega de describir esta sociedad romana «desde dentro».

larga noche del Medioevo»⁷⁵. Precisamente lo que hace Ortega no es otra cosa que poner en cuestión esta especie de postura oficial sostenida hasta la fecha⁷⁶ por considerarla poco penetrante (ya vimos las críticas al «optimismo ingenuo» de Mommsen, que se puede enlazar con la crítica más general al liberalismo decimonónico que analizaremos más abajo), lo que le llevará a considerar al Imperio romano como un gran periodo de decadencia, un periodo anormal, de crisis y a la época feudal como un periodo de vitalidad naciente, de elevación del tono vital de Europa. Es decir, desde la razón «histórica» acaba por dar la vuelta a la interpretación comúnmente aceptada respecto al Imperio.

II) La oposición entre la ciudad grecorromana y la nación moderna: reflejo de diferentes visiones del mundo que dan lugar a diferentes modelos de Estado.

El tema de la oposición entre la ciudad de los antiguos y las naciones modernas lo encontramos desarrollado en obras como *La rebelión de las masas* y sobre todo en la conferencia que, con el título *De Europa meditatio quaedam*, dio nuestro autor el 7 de septiembre de 1949 en la Universidad libre de Berlín, en el periodo, por tanto, inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, con Europa destruida. Esta destrucción material certifica la «destrucción espiritual» que Ortega venía preconizando tiempo antes⁷⁷; Europa es ahora más que nunca un problema acuciante

75 «El Imperio romano como sistema de dominación» en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, nº 18, 2006, p. 75.

76 Por parte de Mommsen encontramos lo siguiente en *El mundo de los Césares* (primera publicación en 1885): «Existen todavía hoy ciertas comarcas, tanto en Oriente como en Occidente, en las que la época imperial marcó el apogeo, muy modesto pero jamás alcanzado ni antes ni después, de un buen régimen de gobierno y administración. Y si algún día bajase del cielo un ángel del Señor y estableciese un balance de gobierno para saber cuándo, si entonces u hoy, fueron gobernadas con mayor inteligencia y mayor humanidad aquellas regiones dominadas por Septimio Severo, y si desde aquellos tiempos han progresado o han retrocedido en general, en estos países, la moral, las costumbres y la felicidad de los pueblos, es harto dudoso que el fallo recayese a favor de la época actual», traducción de Roces W., México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 4. Pueden verse otros ejemplos en Fernández Ubiña, J., op. cit., pp. 75-114.

77 Ya Europa comenzaba a ser un problema en la los años 30 para nuestro autor, como se observa en *La Rebelión de las masas*, donde encontramos ideas que van en la misma línea que *De Europa meditatio quaedam*. Se puede detectar incluso la preocupación por Europa mucho antes, así en el prólogo a la segunda edición de *España Invertebrada* de Octubre de 1922 leemos lo siguiente: «Europa padece una extenuación en su facultad de desear, que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas? [...] He rozado la cuestión para advertir nada más que a los males españoles descritos por mí no cabe hallar medicina en los grandes pueblos actuales. No sirven de modelos para una renovación porque ellos mismos se sienten anticuados y sin un futuro incitante. Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida en los pueblos pequeños y un poco bárbaros» (III, 426-427).

que es preciso acometer, pero antes de nada la pregunta que hay que hacerse será ¿qué es Europa?⁷⁸ Para contestarla, nuestro autor volverá a mirar al pasado, a los antiguos y partiendo de ahí trazará un recorrido que le llevará a las modernas naciones europeas del presente y del futuro.

En el mundo antiguo nos encontramos con una organización política característica, la Ciudad-estado, la *Polis* griega y la *Urbs* latina. Ambas poseen en Ortega ciertos rasgos comunes que permiten hablar en general de una ciudad grecolatina y que contrastan con los de la nación moderna. Si bien la división orteguiana entre lo antiguo y lo moderno acepta una lectura política, ésta no debería perder de vista que el fundamento de tal división tiene raíces más profundas que desbordan el ámbito puramente político pues se pone en juego toda una forma de vida. Un primer criterio para distinguir las ideas de ciudad grecorromana y de nación europea estará basado en su diferente grado de complejidad, pues es aquélla «una Idea incalculáblemente menos abstracta y a la vez menos rica, con menos contenido que la de Nación, tanto que el griego y el romano no lograron nunca llegar ni siquiera a imaginar ésta» (X, 94). «Menos abstracto» viene a significar aquí más corpóreo o perceptible de inmediato por el hombre antiguo sin necesidad de grandes esfuerzos de la imaginación: el contingente social circundante debía ser «patente, manifiesto, [...] podemos caracterizarla como una sociedad constituida en plena superficie. Frente a ella, la Nación es siempre [...] populosa, multitudinaria, [...] la mayor porción de su realidad y, por tanto, de sus componentes es recóndita y latente [...]» (X, 94). Se podría matizar aquí que el hecho de que la diferencia entre ciudad y nación pueda estar en su diferente grado de abstracción no tiene porqué implicar que el romano o el griego fuesen menos imaginativos, o tuviesen algún tipo de incapacidad para «inventar» la entidad tipo nación. Quizás, simplemente, no lo necesitaban, si aceptamos que las ideas se hallan en consonancia con la realidad y se perfeccionan a través de ella. El margen de anticipación de nuestra imaginación se encuentra pues limitado por la propia realidad (recordemos lo expuesto por Ortega en *Ideas y creencias*, ideas son ocurrencias, que no dejan de ser técnicas para vérnoslas con la realidad, para dominarla). Sin embargo, vista la cuestión desde un prisma orteguiano lo que subyace a cualquier cambio prominente de organización política, en este caso al cambio de la Ciudad-estado a la nación moderna, es otro tipo de cambio más profundo que tiene que ver con las creencias que cohesionan la sociedad, cuanto más básicas sean las creencias que se destruyen mayor profundidad tendrá el cambio. En otras palabras, Ciudad-estado y nación son

78 «La segunda dificultad, más sustancial, consiste en que Europa es ciertamente un espacio, pero un espacio impregnado de una civilización y esta civilización, la nuestra, la europea, se nos ha convertido a nosotros mismos los europeos en algo problemático» (X, 76).

realidades históricas diferentes porque corresponden a formas de vida también heterogéneas. Ahí residiría la auténtica ruptura entre ambos tipos de organización. Desde esta perspectiva puede Ortega sostener que la idea de nación europea constituye un punto de inflexión, se trataría de un tipo de realidad histórica substancialmente distinta a la idea de ciudad antigua pues se basa en una sociedad formada por hombres que difieren substancialmente en su forma de vida. Con la nación estamos en último término ante un tipo diferente de hombre pues «la Idea de Nación, a diferencia de otras sociedades, lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas» (X, 95). De otra forma:

Cada nacional percibe su nación como un mágico cuerno de la abundancia del cual van a brotar maravillas en algún tiempo por venir. Ya en este primer rasgo de la nacionalidad nos aparece esta acusando extraordinariamente su dimensión de futuro, cosa que no acontece con la Polis, cuyo futurismo apenas se destaca y está como atrofiado. La Polis vive en un perpetuo presente (X, 95).

La nación es un «cuerno mágico» cuando funciona como «creencia», como algo con lo que hay que contar, cabe en ella la esperanza «casi mágica» de que nos sostendrá frente a cualquier contratiempo. En este sentido el hombre de la nación moderna es un liberal por su dimensión de futuro mientras que el de la *Polis* puede ser modelo de hombre conservador -volveremos sobre esta cuestión. No obstante, no podemos dejar de señalar el carácter inexplicable de este salto que repentinamente dota a las naciones modernas de una dimensión de futuro, de la que carecerían todas las antiguas (discutiremos más abajo si el Imperio romano pudo haber poseído a ojos de Ortega algún rasgo «nacional»). Una progresiva disolución de los límites de la ciudad debido al aumento de la población estaría en el origen de la aparición de la realidad nacional: «apenas la *urbe* Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden» (X, 94). Esto enlaza con esa tensión que encontrábamos entre la idea de las civilizaciones como entidades orgánicas sujetas a un ciclo y la posibilidad de eludir la decadencia y desaparición final. Si toda civilización histórica describe una curva, si tiene una trayectoria definida, toda «idea» nueva será inútil para «salvar» una sociedad que enfila su decadencia por razones, digamos, «cósmicas». En este sentido si el romano pereció por falta de técnica, por no haber podido inventar la idea de «representación» típica de las democracias liberales europeas, estaría por ver si tal idea habría sido *eficaz* para salvarles. De la misma manera tampoco podría adaptar a su sociedad una idea como la de nación, cuya contextura sería refractaria a su forma de vida. A pesar de esto quizás en la idea de nación que subyace en las modernas realidades nacionales europeas se halle la semilla

de la salvación de Europa, por así decirlo. Los orígenes diversos de nación y ciudad antigua establecen una marcada diferencia entre ambas, así según Ortega

la Nación tiene un origen vegetativo, espontáneo y como sonámbulo: se engendra por proliferación [...], como las conquistas o las anexiones por causas dinásticas, que solo se incorporan con efectividad social al núcleo inicial después de y [...] en forma de injerto vegetativo. [...] La Polis, en cambio, surge de una deliberada voluntad para un fin. Tiene el carácter formal de instrumento para...Su origen, pues, es un *télos*. [...] como lo que es *télos* lleva en sí [...] la aspiración [...] a la perfección. Pero esta perfección no es sentida como la esperanza de un desarrollo futuro, sino como una calidad presente (X, 95).

Pero si la nación se origina por incorporación, también en Roma en su momento de expansión identificamos un proceso similar ¿cuál es la diferencia? Que, según Ortega, «Roma fue en rigor dos Romas: el Senado y el pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos, que permanecieron externos y extraños los unos a los otros» (IV, 484). Por tanto en la propia visión del mundo del hombre antiguo se hallaría incorporada esta suerte de incapacidad para aceptar como iguales a otros pueblos dominados, lo cual, a su vez, estaría relacionado con su idea de Estado-ciudad, que en el caso de Roma «se materializa en el *pomoerium*, en el cuerpo humano que unos muros delimitan físicamente» (IV, 485), a los que quedaban fuera de él no les quedaba otra opción que obedecer en su condición de pueblos dominados. Por el contrario

los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. [...] No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado. [...] El europeo, relativamente al *homo antiquus*, se comporta como un hombre abierto al futuro. (IV, 485).

Como decimos, la disolución de los muros de la ciudad por el incremento de población contribuye a moldear la idea de nación y su carácter de proyecto abierto al futuro que invita a la incorporación de nuevas colectividades que pueden contribuir teóricamente con el mismo peso político. Este sesgo de ideal a cumplir implicará que nos podremos encontrar con diferentes grados de cumplimiento del proyecto que se dibuja en el fondo del horizonte histórico. Por ejemplo puede haber naciones que se sienten tales pero no han logrado materializar su identidad en un Estado; es decir, esta visión permite sostener la existencia de naciones sin Estado, al contrario que en la ciudad antigua pues si ésta «comienza ya como un Estado, como lúcida y voluntaria organización política,

jurídica, administrativa y bélica, [...] la Nación sólo llega a ser Estado en su fase de plena maduración» (X, 95). De modo que «la Nación *no es* nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace. [...] Esto motiva que *normalmente* el individuo no se preocupe por su Nación. [...] De aquí que la forma de preocupación por la Nación que es el “nacionalismo” [...] es [...] algo sobreañadido y artificioso» (X. 96). Nuevamente observamos en este extracto rasgos que coinciden con la creencia en sentido fuerte, la nación está «ahí» de por sí, es algo con lo que hemos de contar, sólo cuando se pone en duda nos damos cuenta de que existe y en ese punto entra como una «idea» más en la batalla ideológica, es decir, comienza a discutirse sobre ella. Podríamos decir que la nación entendida como idea en el sentido de «ocurrencia» o «invento» abre la puerta a un nacionalismo que postula naciones como entidades puramente abstractas, sin necesidad de contar con una realidad histórica subyacente. Así, parece posible identificar dos momentos en un nacionalismo de este tipo, el primero consistiría en poner en duda una nación ya constituida merced a los mecanismos de espontaneidad que señalaba Ortega y el segundo trataría de sustituirla por una cierta idea que se intentaría poner en práctica por imposición coactiva de un grupo determinado sobre el resto. Hay ciertas similitudes entre el nacionalismo y la ciudad antigua. En ambos son identificables los fundadores, si en el nacionalismo suele haber uno o más ideólogos «fundadores» de la idea, los que la «inventan», en la ciudad antigua también tenemos una historia -con un mayor o menor componente mítico o fantasioso- donde aparecen nombres concretos de «fundadores». Sin embargo la diferencia está en que la ciudad grecolatina tiene su origen en un acto de creación, cultural, es una «ocurrencia» genial de uno o varios hombres mientras que el nacionalismo es el proyecto de disolver una realidad nacional forjada por la historia y sustituirla, como decimos, por una idea abstracta. Sobre el origen de la ciudad grecolatina nos dice lo siguiente Ortega en «Pepe Tudela vuelve a la mesta» (1921):

La historia de los pueblos clásicos comienza con una fundación de ciudad, con una fiesta municipal. Detrás de Rómulo y Remo nos parece vislumbrar los instrumentos de una charanga, y casi oímos un elocuente discurso de primera piedra. ¿Qué había pasado antes? No acertamos a imaginarlo: el griego y el romano exigen, para ser reconocidos, un fondo arquitectónico. [...] Pero una ciudad, al menos en el sentido europeo, no es una casa ni una aglomeración de ellas. En Atenas y en Roma las habitaciones son mero pretexto: el órgano esencial de la ciudad es la plaza, el ágora o foro. Fundar una ciudad es crear una plazuela. Fuera, pues, erróneo atribuir su origen al mismo instinto y las mismas necesidades que llevaron a fabricar la morada, el hogar, la habitación. La ciudad clásica nace de un instinto opuesto al doméstico. [...] El impulso creador de la ciudad grecolatina no fue el hogar, ni el mercado o zoco, ni la defensa, ni el templo, fue simplemente un apetito genial de conversación. Aquellos locuaces mediterráneos necesitaban de la charla y la disputa (II, 451-452).

Esta teoría se enfrenta a la de Fustel de Coulanges, como el mismo Ortega indica en una nota a pie de página (véase II, 451), pues en el autor francés no encontramos ese deseo de «conversar en la plaza» en el origen de la ciudad sino más bien una unión de unidades diferenciadas que se confederan manteniendo cada una su individualidad, sin mezclarse⁷⁹. El vínculo de esta unión radica, para el autor francés, en la creencia religiosa: «Lo que es cierto es que el vínculo de la nueva asociación era todavía la religión. Las tribus que se agrupaban para formar una ciudad jamás dejaron de encender un fuego sagrado y de adoptar una religión común»⁸⁰. En realidad lo que Ortega está planteando es un criterio para distinguir con claridad la ciudad grecorromana de otras aglomeraciones de individuos que pudieron ser fruto del instinto de supervivencia u otras razones, aquí hay un movimiento de creación, un acto «cultural» que nace de un carácter específico de esos pueblos mediterráneos: el «apetito genial de conversación». Así, las razones que da Fustel de Coulanges -reunirse por un culto común («el templo»)- junto con otras (por defensa o con fines comerciales) serían rechazadas por Ortega más bien porque no describen con suficiente exactitud la esencia originaria de esa realidad histórica que fue la ciudad grecorromana, Atenas y Roma; no permiten distinguirla de otras ciudades que, como es natural, ya antes se habían fundado en múltiples lugares. Recuérdese que el texto del que extraemos estas conclusiones es de 1921, ahora bien ¿es esto incompatible con las afirmaciones que señalábamos más arriba de 1949: «La Polis como perpetuo presente» o «como instrumento que surge para un fin de forma deliberada»? En otras palabras: ¿hay en Ortega dos teorías sobre el origen de la ciudad grecorromana? No lo parece, sin embargo se pueden apreciar ciertos matices: si bien en ambos casos se puede hablar de «ideas», de «ocurrencias» fruto de la inventiva, en el texto de 1921 la cuestión se plantea como algo más

79 Por ejemplo, señala Fustel de Coulanges en *La Cité antique*: «Ainsi la cité n'est pas un assemblage d'individus: c'est une confédération de plusieurs groupes qui étaient constitués avant elle et qu'elle laisse subsister. On voit dans les orateurs attiques que chaque Athénien fait partie à la fois de quatre sociétés distinctes; il est membre d'une famille, d'une phratrie, d'une tribu et d'une cité. Il n'entre pas en même temps et le même jour dans toutes les quatre, comme le Français qui, du moment de sa naissance, appartient à la fois à une famille, à une commune, à un département et à une patrie. La phratrie et la tribu en sont pas des divisions administratives. L'homme entre à des époques diverses dans ces quatre sociétés, et il monte, en quelque sorte, de l'une à l'autre», op. cit., p. 145.

80 Ibid., p. 143. En el original: «Ce qui est certain, c'est que le lien de la nouvelle association fut encore un culte. Les tribus qui se groupèrent pour former une cité en manquèrent jamais d'allumer un feu sacré et de se donner une religion commune»

bien espontáneo y fruto de la vitalidad de esos pueblos, mientras que en el de 1949 se percibe más como un origen mecánico o instrumental⁸¹.

Por otro lado parece también posible plantear la oposición entre Ciudad-estado y Estado-nación como un reflejo del «espíritu» romano y el germano respectivamente, en especial en lo que respecta a la forma de entender el Estado. Así, frente al «espíritu» romano, que lo primero que hace es fundar un Estado que sometería a todos los individuos bajo su mando, tenemos al *señor* germano que aglutinaría a las masas en torno a él las cuáles, gracias a sus virtudes de mando, le seguirán en la incorporación de nuevos territorios. Siguiendo este modelo la nación moderna se vertebraría merced a esta energía de mando que ejercen unas «minorías excelentes» sobre las masas. Si esto es así, podemos sostener que el «espíritu» germano late en todo momento bajo la idea de nación moderna y por extensión bajo la idea de representación que es característica de las democracias liberales modernas, pues la organización de las naciones europeas, su vertebración, estaría inspirada en ese modo de ver el mundo del *señor* germano -desarrollaremos estas cuestiones más abajo. En el plano político esto tiene su consiguiente expresión, pues frente al «colectivismo» romano, donde el individuo no cuenta fuera del Estado,

en una Nación sería absurdo que todos o la mayor parte de sus miembros fuesen políticos, pero el caso es que los atenienses o los espartanos lo eran normalmente todos, [...] Cicerón tuvo que excusarse, como de algo ilícito, por haberse retirado unas semanas del Foro romano (X, 97).

Una entidad del tipo nación no es, debido a su carácter abstracto, posible sin la idea de representación política. Sin embargo esto no debería implicar una despreocupación del ciudadano por la cosa pública ni viceversa. De hecho, una de las lecturas que se puede hacer de la obra *Del Imperio romano* tiene que ver con el intento de conciliar la libertad del ciudadano con la coacción estatal; Roma será aquí, nuevamente, el hilo conductor que inspira el par de ideas «vida como libertad» y «vida como adaptación». Ampliaremos tales ideas, de momento indicar que en la primera las instituciones, el Estado, se adaptan a la sociedad a la perfección. Por el contrario «en las épocas de “vida como adaptación” dejamos de sentir el Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico» (VI, 126). Por tanto

81 También en *La Rebelión* señala Ortega, en la misma línea, que «el Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida en que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite de su evolución estatal, precisamente el límite impuesto por la Naturaleza de su fantasía. [...] El griego y el romano, capaces de imaginar la ciudad que triunfa de la dispersión campesina, se detuvieron en los muros urbanos» (IV, 475). Precisamente César pudo ser el hombre capaz de «imaginar» la forma de superar ese límite.

no se trata, pues de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea esta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos [...] (VI, 117).

El modelo de esto es Roma con el periodo de guerras civiles⁸² que desembocarán en una solución, «irremediable remedio» para Ortega, el Imperio romano (VI, 120). Ahora bien, conviene distinguir del Imperio romano por un lado lo que fue como realidad histórica esencialmente y por otro lo que ha quedado de él, el poso que nos ha dejado a los europeos. Si como realidad histórica fue esencialmente una estructura coactiva y decadente -que pudo Ortega comparar con los movimientos totalitarios del siglo XX-, lo que nos ha dejado es una unidad de los pueblos europeos actuando de forma efectiva en el presente. En este sentido si se puede hablar de Europa como realidad histórica es en parte por el Imperio romano. El siguiente movimiento a realizar será el de articular este espíritu de unidad de manera eficaz con la específica substancia de la nación moderna, cuya principal característica

estriba en que todas esas formas de vida inerciales fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta constituir *un modo integral de ser hombre*. Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español. Este modo afecta todas las dimensiones de lo humano - religión, poesía, arte, economía, política, amor, dolor, placer- las penetra, impregna y modifica. Ahora bien, como frente a esos modos particulares de ser hombre no hay un hombre absoluto, un hombre sin modo, cada europeo llegó a sentir que su modo «nacional» de humanidad *no era solo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro [...] (X, 103).

Pero dado que el romano también era presentado por nuestro autor como un «modo integral de ser hombre» (X, 107), todo lo anterior le podría ser aplicado, incluida la proyección hacia el futuro. Por tanto necesitamos un criterio más claro para distinguir la nación moderna de la ciudad antigua y no es otro que su radical pluralidad, es decir, el modo de ser hombre que tiene el miembro de una determinada nación implica la existencia de otras naciones; en otras palabras, según nuestro autor, «*toda conciencia de nacionalidad supone otras nacionalidades en torno que se han ido formando a la par que la propia*. [...] La Nación no puede ser nunca una sola, sino que su concepto implica una pluralidad» (X, 104). Pluralidad de naciones que implicará, a su vez, pluralidad de proyectos que se

82 Cicerón fue plenamente consciente de ello -de ahí sus «quejidos [...] por la *libertas*» (VI, 120).

entrecruzarán no siempre de manera amistosa, como la historia europea atestigua. Aparte del cruce de espadas, a lo largo de la historia de Europa ha habido continuas interacciones entre las naciones, no sólo mercantiles, sino de ideas: las naciones «siglo tras siglo se han ido afilando como espadas, las unas en las otras, [...] han coexistido en constante emulación» (X, 104).

En este sentido la nación constituye una realidad más rica que la ciudad pues a ésta la «hacen los individuos [mientras] que la Nación la hace la historia. [...] La historia, como realidad, es el precipitado que resulta de los enfrentes entre el Hombre, la Tradición y el Azar» (X, 106). Debemos entender aquí historia en un sentido sustantivo (historia como realidad) que implica una proyección hacia el futuro (de la que carecería la ciudad, encerrada en su propio presente). La historia escapa de las manos de los hombres, desborda su voluntad y da a la nación un carácter específico que, merced a su dimensión de futuro, hace que podamos decir que realmente las naciones no están en el tiempo sino que es el tiempo el que está en ellas; es decir, en ellas palpita tanto el pasado como el futuro que está por venir. «Para el griego [...] el verdadero pasado no pertenece al tiempo, no es histórico, sino que consiste en un pasado absoluto o irreal, “la edad del mito y la leyenda heroica”» (X, 107). Sin embargo algunos atenienses, continúa Ortega, de forma excepcional vislumbraron esta dimensión de proyecto característica de la nación; un ejemplo será el de Pericles que «nos presenta Atenas como un ideal de vida humana» (X, 107) (será también el caso de César).

Esto nos da una clave más para entender la idea de nación moderna orteguiana: la sociedad tiene que creer en esta dimensión de futuro, no basta con que unos pocos la hayan «descubierto», por así decirlo, y de aquí deducimos la importancia de la voluntad de los individuos (de sus relatos vitales) en la idea de historia entendida como realidad sustantiva. Por eso Ortega puede hablar de «pueblos sin historia», que son los estancados en el pasado, en la «tradición» y expuestos en mayor medida al azar (es decir, les falta el tercer «ingrediente» que hace que la historia sea propiamente historia). Desde esta perspectiva no sería exacta la afirmación de L. Dujovne cuando señala que «Roma fue Nación; Grecia vivió en la idea de Ciudad»⁸³, pues le falta a aquélla la pluralidad esencial a las naciones europeas. No se puede negar una cierta inexactitud del concepto de nación orteguiana que puede dar pie a interpretaciones de este tipo -como ejemplo se puede tomar el inicio de *España invertebrada* donde Ortega considera a Roma, siguiendo a Mommsen, un «organismo nacional» (III, 437)⁸⁴-, no obstante en *La Rebelión* aborda la cuestión terminológica con mayor profundidad

83 *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968, p. 183.

84 Mommsen utiliza continuamente para referirse a Roma los términos nación, nacional, nacionalidad etc. Dos ejemplos: «El Senado aparece ante nosotros como la expresión más noble de la nacionalidad romana», op. cit., *Historia*

apoyándose en los clásicos romanos en un intento de arrojar luz sobre esta nueva realidad que es para él la nación europea, las conclusiones se podrían resumir apretadamente como sigue:

El Estado-ciudad era una idea muy clara, que se veía con los ojos de la cara. Pero el nuevo tipo de unidad pública que germinaba en galos y germanos, la inspiración política de Occidente, es cosa mucho más vaga y huidiza. El filólogo, el historiador actual, que es de suyo arcaizante, se encuentra ante este formidable hecho casi tan perplejo como César o Tácito cuando en su terminología romana querían decir lo que eran aquellos Estados incipientes, trasalpinos y ultrarrenanos, o bien los españoles. Les llaman *civitas*, *gens*, *natio*, dándose cuenta de que ninguno de estos nombres va bien e la cosa [...]. No son *civitas*, por la sencilla razón de que no son ciudades. [...] Pero ni siquiera cabe envaguecer el término y aludir con él a un territorio delimitado. Los pueblos nuevos cambian con suma facilidad de terruño, o por lo menos amplían y reducen el que ocupaban. Tampoco son unidades étnicas -*gentes*, *nationes*. Por muy lejos que recurramos, los nuevos Estados aparecen ya formados por grupos de natividad independiente. Son combinaciones de sangres distintas. ¿Qué es, pues, una nación, ya que no es ni comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio, ni cosa alguna de este orden? (IV, 480-481).

Obsérvese que aquí Ortega habla ya de «Estados incipientes» en tiempos de César «germinando» en galos y germanos, el criterio para sostener esto es que han desbordado su carácter étnico pues son mezcla de grupos de «natividad» independiente, de manera que los diversos autores romanos de la época no saben bien cómo llamarlos. A esta interpretación se puede oponer la de Gustavo Bueno que, dentro de un análisis más general del término nación, se ocupa de delinear el sentido que tiene el vocablo *natio* en los clásicos romanos y concluye que

el cuerpo social sobre el cual se basa la *Urbs* y, luego, el *imperio*, no recibió el nombre de nación; su nombre político era el de *populus* (*Senatus populusque romanus; salus populi suprema lex esto*). Es el *pueblo*, y no la nación, aquello que constituirá la base social de la república romana, del imperio o más tarde, de los “Reinos sucesores”. En los clásicos (César, Cicerón, Varrón, Quintiliano...), el término *natio* significa ordinariamente nación étnica⁸⁵.

de Roma, vol. 2, p. 114, o «la asamblea representativa, [expresión] y emanación de la soberanía nacional», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 5, p. 344.

85 *España frente a Europa*, Barcelona, Alba, 2014, pp. 105-106. G. Bueno aporta para sostener esto múltiples testimonios, entre ellos los siguientes: «Así Varrón dice: *Europae loca multae incolunt nationes*. (*De lingua Latina*, 5, 32, 4). En todo caso, el término nación aparece en contextos diferentes, y aun opuestos, a los contextos políticos, aun cuando aquéllos sean percibidos, y aun sustantivamente, desde éstos, es decir, desde la *res publica* o desde la *civitas* - por ejemplo, en Cicerón- o desde la patria -en Quintiliano-. *Omnēs nationes servitutem ferre possunt: nostra civitas non potest...* Cicerón, *Philippicae*, 10, 20, 5. *Aliae nationes servitutem pati possunt, populi Romani est propria libertas*.

Si Ortega ve a un César «perplejo» ante estas nuevas realidades históricas, siendo un síntoma de ello la variedad de términos que utiliza para denominarlas, G. Bueno afirmará que en general para los romanos el término *natio* significa nación étnica y concretamente en César «ha de traducirse siempre según una acepción étnica (“antropológica”))»⁸⁶ -siendo la nación étnica, para Bueno, equivalente «al lugar de la estirpe originaria, [...] pertenecer a una nación es lo mismo que “ser oriundo de” (*oriri*=nacer))»⁸⁷. Lo que interesa subrayar aquí es que, para Bueno, estas «gentes» son vistas por los romanos como agrupaciones que no han alcanzado la complejidad política de la que ellos mismos creen gozar, son realidades pre-políticas, de manera que el criterio para medir su «densidad» política vendría a ser la proximidad a la *res publica* o, en su caso, al *imperio* (es decir, al Estado constituido)⁸⁸. Ahora bien, si esto es así y consideramos tales realidades como «neutras» políticamente hablando, ¿no estamos desactivando ese carácter «inspirador», mencionado por Ortega, que conduciría a las naciones europeas modernas «políticas» (teniendo en cuenta que, según G. Bueno, «la nación sólo cobra su sentido político en el Estado en cuyo seno se modela»⁸⁹)? En efecto, desde esta perspectiva hace falta un Estado al calor del cual se modele la nación política. Por el contrario en Ortega las naciones modernas se van «haciendo» a partir de la interacción de pueblos diversos, hay una continuidad «orgánica», sin que para ello sea necesaria la presencia de un «Estado» (en sentido fuerte, como aparato burocrático plenamente establecido), en este caso, como iremos viendo, la presencia de minorías «excelentes» se hará indispensable para configurar estas realidades nacionales, para *hacer* nación.

Ibidem, 6, 19, 11. Las *nationes*, como *nationes* exteriores, son puestas, a veces, en un rango o escala similar a las de las provincias interiores de la república: Cicerón, *In Verrem* 2, 1, 78, 1. *Tantaene tuae, Verres libidines erunt tu eas capere ac sustinere non provinciae populi Romani, non nationes exterrae possint?*, otras veces, se habla de sociedades políticas o reinos incluidos en naciones interiores: Cicerón, *Pro Lege Manilia*, 64, 10. *Difficile est in Asia, Cilicia, Syria regnisque interiorum nationum...*; o incluso el término nación se utiliza para designar sencillamente a ciertos grupos de ciudadanos que, junto con otros, desfilan en Roma escoltando a Murena, por ejemplo: Cicerón, *Pro Murena*, 69, 9. [...]», *Ibid.*, pp. 105-106.

86 *Ibid.*, p. 107.

87 *Ibid.*, p. 98. Similar sentido tendrá el término «gentes», *gens*, véase *Ibid.*, p. 98, 103-104.

88 Hay que señalar que César, como señalaba Ortega, usa también el término *civitas* para referirse a estos pueblos bárbaros, otra cosa es deducir de ello que lo hace sospechando la existencia de una realidad nueva con un cierto sesgo político (estatal) que escapa al puro carácter étnico o tribal.

89 *Ibid.*, 108. Valga esta puntualización que es básica en los desarrollos de G. Bueno para delinear los mecanismos que configuran la nación moderna a la que ya podremos llamar con propiedad «nación política» plenamente constituida siempre según este autor.

III) El Imperio romano como modelo inspirador de una Unión europea.

Es posible identificar en la idea de Imperio romano un tercer sentido aparte de los dos ya mencionados (como realidad histórica decadente y como basamento que propiciaría la existencia de un espíritu europeo), pero conectado con ellos, que sería el Imperio como una idea inspiradora, a futuro, de uniones de Estados ya constituidos, podríamos llamarlo sentido «político». A él se referiría Ortega al afirmar que el Imperio romano «no ha desaparecido nunca del mundo occidental [...]» (IX, 1257) o que «el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas de Estado» (IV, 352), pues a todas horas se habla de

las Naciones Unidas, que es el conato, nada menos, de una Federación Universal o de un Estado Mundial, o los más parcos y mesurados, de la Unión europea, con tanto o cuanto de Confederación. [...] No cabe la menor duda de que si no hubiese existido el Imperio romano es sobremanera improbable que a ninguno de esos hombres, [...] se les hubiera ocurrido [...] idea parecida (IX, 1257).

Obsérvese aquí que únicamente habla Ortega de uniones puramente políticas de Estados con diferentes grados de unión y que considera que el Imperio romano está detrás de todas ellas como idea inspiradora. No es esto incompatible con los análisis de la realidad histórica «Imperio» realizados por nuestro autor, pues no se niega en ningún momento que tuviera el Imperio una unidad política, como tampoco se negaría tal de la Unión Soviética. Lo que se hace es declararlo como realidad política «enferma» o decadente después de analizar su realidad histórica «desde dentro». Además hay que tener claro que para Ortega Europa es antes de nada una realidad delimitada por un fondo común de opiniones vigentes, su realidad no se basa en una unión política sino «espiritual» (entendiendo «espiritual» aquí como forma de vida común a todos los europeos). Así lo expresa nuestro autor:

Es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito -Europa- donde existió siempre una opinión pública europea. Y si esta existía no podía menos de existir un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y riguroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre*. [...] Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde este ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en un poder público interior o nacional. Conviene caer en la cuenta de que desde hace

muchos siglos [...] viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power* (X, 116-117).

Puede sorprender aquí que Ortega hable en esa época (1949) de un «Estado europeo» o de un «poder público» aparte del que rige en el interior de los Estados europeos. Por lo que cabe preguntar ¿en qué consiste ese supuesto poder público europeo, cómo se ejercita? Si tenemos en cuenta que nuestro autor lo denomina «equilibrio europeo», una posible respuesta es que se trataría de una especie de ley no escrita, basada en una opinión pública común, que impide a cualquiera de las naciones europeas adquirir un poder excesivo sobre las demás con el fin de dominarlas por la fuerza. Esto se puede sostener observando la evolución de las dos guerras más importantes del siglo XX, donde siempre nos encontramos con que alguno de los «organismos» nacionales pretende romper el «equilibrio» y fundar un *imperio* (en el caso de los nazis es explícita la referencia al Tercer *Reich*) con la inmediata reacción de los otros y su neutralización. Si aceptamos que *hay* poder público europeo podemos concluir que *hay* «Estado europeo», si bien no cristalizado en instituciones reconocibles (aunque sí tomarían forma en caso de crisis como alianzas coyunturales, véanse «los Aliados» en la Segunda Guerra Mundial, para volver a restaurar el equilibrio perdido, eso sí, reforzados por Estados Unidos). Por tanto Europa es para Ortega un equilibrio entre una pluralidad de naciones, una unidad en la pluralidad; de manera que «la unidad de Europa no es una fantasía, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes» (X, 117). Esto significa entonces que las naciones europeas solo se entienden en referencia a una realidad o una totalidad superior a la cual pertenecen y bajo la que adquieren su sentido. En otras palabras: no son «campos históricos inteligibles» o «realidades enterizas».

La causa de la crisis europea radicaría en la pérdida progresiva de esas creencias colectivas vigentes para toda la sociedad europea, que son las que hacen que podamos hablar de la existencia de una civilización europea, pues según Ortega

había en el mundo una amplísima y potente sociedad -la sociedad europea- que a fuer de ser sociedad estaba constituida por un orden básico debido a la eficiencia de ciertas instancias últimas: el credo intelectual y moral de Europa. Este orden que, por debajo de todos sus superficiales desórdenes, actuaba en los senos profundos de Occidente. [...] Nada debiera hoy importar al pacifista como averiguar qué es lo que pasa en esos senos profundos del cuerpo occidental, cuál es su índole actual de socialización, por qué se ha volatilizado el sistema tradicional de «vigencias colectivas» y si, a

despecho de las apariencias, conserva alguna de éstas latente vivacidad. [...] La enfermedad sería la más grave que ha sufrido el Occidente desde Diocleciano a los Severos. Esto no quiere decir que sea incurable. [...] Quiere decir, sobre todo, que no puede esperarse remedio alguno de la Sociedad de Naciones -o de la O.N.U.- según lo que fue y sigue siendo, instituto antihistórico que un maldiciente podría suponer inventado en un club [...] (X, 125).

Esta nueva referencia al Imperio romano nos pone rápidamente sobre la pista de a donde quiere llegar Ortega, pues el periodo al que se refiere supone, para historiadores como M. Rostovtzeff, una ruptura respecto al periodo anterior de los Antoninos y se podría definir en dos palabras como una monarquía militar, es decir, estaríamos ante un Estado militarizado plenamente⁹⁰. Para Rostovtzeff «el periodo entre la muerte de Alejandro Severo [193-211] y la ascensión de Diocleciano [283-305] es uno de los más oscuros en la historia del Imperio romano»⁹¹. En el año 1949 la militarización del mundo fruto de la guerra recién terminada es evidente, la cuestión es si esa militarización se va a institucionalizar, si va a ser permanente. Esto es lo que teme Ortega si Europa no es capaz de recuperar ese fondo de vigencias comunes que antaño parecía poseer. No basta con crear organismos como la Sociedad de Naciones, creada después de la Primera Guerra Mundial, o la ONU, creada después de la Segunda, para garantizar la paz. El fracaso de la Sociedad de Naciones no auguraba un buen futuro para la ONU⁹² y así lo debió ver Ortega, pero además nos da un

90 Así lo expresa Rostovtzeff: «The most eminent scholars affirm that Septimius Severus was the first to break with the traditions and the policy of the Antonines and to start on the path of thoroughly barbarizing the Roman Empire. Others are inclined to think that Septimius Severus was “a patriotic but broadminded ruler, intent on extending the culture and material advantages of Italy and the older provinces to those on the frontiers of the Empire”. There appears to be an element of truth in both views. The rule of Septimius Severus and of his immediate successors was at once the last link in the chain of development begun by the Antonines and the first in that of the new development which ended, after the terrible experiences of the second half of the third century, in a complete remodelling of the roman state on Oriental patterns», *The social and economic history of the Roman Empire*, vol. 1, 2ª edición revisada por Fraser P. M., New York, Oxford University Press Inc., 1998, pp. 400-401. Sobre Septimio Severo [193-211]: «Septimius Severus was a military usurper. [...] Beyond doubt Septimius was the first to base his power firmly and permanently on the army. Though many of his predecessors in the first century, and particularly Domitian, did the same, nevertheless, after the rule of the Antonines and after the practical elimination of any influence of the senate on the administration of the Empire, the militaristic policy of Septimius was a new phenomenon. What he aimed at was not a military tyranny but a hereditary military monarchy», *Ibid.*, pp. 401-403. Sobre Caracalla [198-217], hijo mayor de Septimio Severo: «In his policy Caracalla declared openly and frankly, more frankly than his father, that he was determined to base his power not on the higher classes -the city *bourgeoisie* and the Italian aristocracy- but on the lower classes and their representatives the soldiers», *Ibid.*, p. 415.

91 *Ibid.*, 403. En el original: «the period between the death of Alexander Severus [193-211] and the accession of Diocletian [283-305] is one of the darkest in the history of the Roman Empire»

92 Señala Eric Hobsbawm sobre la ONU que «lo mejor que puede decirse de esta organización es que, a diferencia de su antecesora, la Sociedad de Naciones, ha seguido existiendo a lo largo de la segunda mitad del siglo, y que se ha

argumento acorde con su visión de la historia: es una organización «antihistórica», es decir, no tiene detrás unas «creencias» en sentido fuerte, es una «idea» (parece inventada en un «club»). Aquí lo crucial no es si la idea tiene buena o mala intención, es evidente que la intención es buena (asegurar la paz en el mundo) sino si los valores que se supone representa pueden arraigar como «creencias» en las sociedades de su tiempo. Entonces ¿qué camino deberá seguir Europa para superar la crisis? Para encontrar una respuesta a esta pregunta primero tenemos que diagnosticar con exactitud el mal que aqueja a la sociedad europea, de ello se ocupa Ortega con profusión en obras como *La rebelión de las masas*. Entre los peligros que vislumbra en el horizonte se encuentra el de la homogeneidad de la vida europea por la aparición de un tipo de hombre-masa «hecho de prisa, montado nada más sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro» (IV, 356). Este tipo humano amenaza con acabar con lo que Ortega considera el mayor tesoro de Occidente que es «esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola» (IV, 356). La solución, para evitar la destrucción de este modo de vida tan característico, pasará por una revisión de las «creencias» vigentes en la sociedad europea, pues

tres siglos de experiencia «racionalista» nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza [...] subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la «razón histórica» (IV, 369).

[...] Porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. [...] Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica. Esperémoslo cuando menos. De no serlo, nuestra civilización sucumbiría en una pavorosa y vertiginosa retrogradación. El mundo antiguo murió estrangulado por su insuficiencia en el dominio técnico de la naturaleza. [...] Los pueblos mediterráneos no consiguieron elevarse hasta la razón física. [...] Hoy contamos de sobra con técnicas materiales, pero, en cambio, la enfermedad es de otra índole. [...] Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades (VI, 376-377).

No duda Ortega del fracaso del paradigma de racionalidad vigente hasta la fecha ¿por qué? Porque no explica los «asuntos propiamente humanos», sin ir más lejos no explica lo que está pasando en Europa en aquellas fechas, sólo desde una razón «histórica» podemos arrojar algo de luz

convertido en un club la pertenencia al cual como miembro demuestra que un estado ha sido aceptado internacionalmente como soberano», *Historia del siglo XX*, Madrid, Buenos Aires, Crítica, 1999, p. 429.

sobre la crisis europea. Este es el propósito primordial de los estudios de nuestro autor sobre el Imperio romano, donde no se está rechazando la razón pura sino integrándola en otra más «radical», si por «radical» entendemos enraizada en la vida humana. Desde esta perspectiva diagnosticará que «el europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente *porque* hace cincuenta años creía a fondo en ella» (VI, 73). No hay «fe viva» en la ciencia: es decir, la ciencia ha dejado de ser creencia en sentido fuerte, algo incuestionable que constituía como un «suelo» bajo los pies del europeo y ha pasado a ser «idea» (el europeo sufre un exceso de técnica, está rodeado de «inventos» por todas partes que usa mecánicamente como si fueran algo «natural»), que es lo mismo que decir que la ciencia ha pasado a ser algo discutible y básicamente lo que se discute ahora es el ideal ilustrado de progreso «infinito», todo esto se ha derrumbado con la destrucción de Europa. Como estamos viendo, los romanos pasaron por una etapa similar y a ellos vuelve a hacer referencia Ortega:

Tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo imperio. También fue aquél un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempo de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos (IV, 363).

Un nuevo guiño al Imperio que, como dijimos, sigue una senda de progresiva militarización - «homogeneización» de la vida pública- muy marcada con los Severos pero ya detectable con el último Antonino, el hijo de Marco Aurelio, Cómodo (176-192) que, careciendo de la autoridad de su padre, busca apoyo en el ejército y establece una auténtica tiranía según nos cuenta Rostovtzeff⁹³. Sin embargo, para comprender a qué se refiere exactamente Ortega cuando afirma que «los hombres se volvieron estúpidos» en aquella época hemos de irnos al capítulo I de *El Hombre y la Gente*, «Ensimismamiento y alteración», donde vuelve a repetir esto más detalladamente:

93 «The enlightened rule of the Antonines was based, as we have seen, on the support of the educated upper classes throughout the Roman world, and its aim was to widen this basis as much as possible by reinforcing these classes. [...] The results were of far-reaching importance. The senate of Rome, which by its constitution represented the cream of the educated classes of the Empire, gained enormously in power. [...] When, after the death of M. Aurelius, Commodus assumed the imperial power, the mood of the senate was far favourable to the new emperor. [...] Commodus had not his father's authority, and his first acts aroused the indignation of the senate. [...] Like Domitian, Commodus began a resolute war against the senate. In doing so, he was bound to look for support elsewhere, and he naturally turned to the soldiers of the praetorian guard and the provincial armies. [...] The "tyranny" of Commodus was contrasted with the "kingship" of his father, and Commodus was branded as the typical tyrant, the degenerate offspring of great ancestors», op. cit., vol. 1, pp. 393-395.

Como otras veces aconteció en el pasado conocido vuelven ahora -y me refiero a estos años, casi a lo que va del siglo-, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma por lo que Ferrero ha llamado la «*luxuria*», el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevenido el atropellamiento por el dolor y el espanto. Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez. Ha llamado la atención a algunos que desde hace tiempo, con reiteración de *leit-motiv*, en mis escritos me refiero al hecho no suficientemente conocido de que el mundo antiguo, ya en tiempo de Cicerón, comenzó a volverse estúpido. Se ha dicho que su maestro Posidonio fue el último hombre de aquella civilización capaz de ponerse delante de las cosas y pensar efectivamente en ellas. Se perdió -como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio -la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en soledad (X, 153-154).

Aquí advertimos el sentido profundo de la crítica social de nuestro autor, en este caso sitúa más atrás, en tiempos de Cicerón, el momento en el que los hombres en Roma comienzan a volverse «estúpidos», que no es otra cosa que el estado de permanente «alteración» a que dan lugar los periodos de crisis donde se pierde todo el suelo de «creencias» básicas de la sociedad. El modelo, de nuevo, es Roma: el Imperio fue enteramente un periodo de crisis, de «alteración». En estos momentos se requiere una retirada hacia uno mismo, un «ensimismamiento» que permita rehacer nuestro universo ideológico, reconstruir nuestro mundo interior para poder volver a «sumergirnos en el mundo» sabiendo a qué atenernos. Esto para Ortega es un ciclo histórico que se repite, con tres momentos fundamentales:

1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración*. 2º, el hombre con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikós bíos* de los griegos, la *theoría*. 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *prâxis*. [...] Según esto, *no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.* [...] El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir (X, 147).

En este «ciclo», del que la civilización romana sería modelo, el peligro residiría en la existencia de demagogos interesados en mantener a la masa en permanente estado de «alteración», de estupor. El triunfo de estos demagogos equivaldría al fin de nuestra civilización. Por ello una de las principales preocupaciones de Ortega es si serán capaces las masas de «ensimismarse», de volver a hacerse ideas sobre el mundo. Aquí también entraría el tema del «intelectual», el individuo capaz de proporcionar ideas a la sociedad y no dejarse envolver por la corriente de «estupidez» dominante. En este caso Ortega está ejerciendo de intelectual, ejercitando una razón «histórica» que debería jugar un papel central para «profetizar» las líneas generales del camino que debe seguir Europa ante esta crisis que tiene su raíz más profunda en las «creencias» de toda una sociedad: «si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado» (VI, 73). En el fondo de todas estas reflexiones late una de las grandes inquietudes de nuestro autor que se puede cifrar en saber si una sociedad libre está condenada a pasar por un periodo de decadencia y a sucumbir, o si puede de algún modo superar la crisis. La idea de imperio subyace a todos estos desarrollos, en parte por sus connotaciones que hacen referencia a la unión de una gran civilización, aunque fracasara finalmente -«el problema de Europa hoy, si quiere sobrevivir, está en evitar una solución como la del Imperio romano» (IV, 221) dice Ortega en *Mirabeau o el político*. Pero también, más en general, se presenta «la unidad de la vida romana» como «la más sólida de cuantas conocemos en la historia, [...] fue unidad de equilibrio de fuerzas. [...] La sólida base de esta unidad entre los contrincantes era, en definitiva, aquella creencia total común a todos, el *consensus* respecto a una concepción de la vida y el mundo en que se creía a pies juntillas [...]» (IX, 1303). La fortaleza de una civilización reside más en el hecho de ser capaz de aglutinar «creencias» comunes que en su capacidad de mantener unidos mecánicamente pueblos heterogéneos en una extensión geográfica determinada, todo ello apoyado por el paisaje de fondo de la civilización romana en la que encontramos tanto una fase de «vida ascendente» -la república- como de decadencia -el imperio.

3.1.3. César y Cicerón: relación del político y el intelectual en la organización de una entidad política.

Las figuras de César y Cicerón aparecen bajo el prisma orteguiano como los modelos de dos tipos de hombre, el político y el intelectual. De ambos encontramos la siguiente caracterización en *Mirabeau o el político* (1927):

Hay [...] dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el

ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual, es en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es -como Mirabeau, como César-, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología (IV, 210-211).

No deja esta tipología, trazada con la ayuda de términos biológicos, en buen lugar al intelectual («ejemplar humano» que roza la enfermedad). Sin embargo esta «disfuncionalidad» no sería exclusiva únicamente de este tipo humano, pues en muchas partes de su obra Ortega insiste en el carácter «desequilibrado del hombre» en general, que iría así contra las leyes de Darwin, a saber:

Es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, [...] en separar radicalmente al hombre del animal, [...] sino más bien [en considerarlo] como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. [...] Mas un animal, a la vez, inadaptado y perviviente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo (IX, 1366).

Desde este punto de vista el intelectual, como animal eminentemente inadaptado, puede ser considerado como un prototipo de ser humano. Para completar el cuadro Ortega acaba inventando una especie de teoría mitológica que busca orientar «nuestra intuición de cómo pudieron pasar las cosas», en la que fija el origen del crecimiento cerebral realmente en una enfermedad causada por «una intoxicación» (IX, 1367). Se podría colegir aquí que recurriendo a esta, supuesta, enfermedad pretende Ortega «escapar de Darwin» pero no es así, pues una enfermedad «aleatoria» (como una mutación) que proporciona una ventaja evolutiva para los individuos y por tanto les da más posibilidades de supervivencia (entiéndase, a los que logran salir indemnes de dicha enfermedad) es perfectamente explicable desde una teoría de la selección natural. Si ese crecimiento cerebral da lugar a una determinada capacidad que permite al animal humano evadirse de su animalidad, esta «inadaptación» sólo podría salir adelante si supone alguna ventaja en términos, precisamente, de adaptación al medio, de lo que concluimos que este carácter supuestamente inadaptado del hombre esconde algún tipo de ventaja evolutiva, pues si no, no habría salido adelante (tales objeciones parecen pertinentes en este caso pues Ortega parece insinuar que desde la biología se puede dar cuenta del momento en el que se produce la separación entre hombre y animal, pero la pregunta es ¿se puede explicar esto en estos términos?, no podemos abordar aquí esta cuestión).

Por otro lado en *Mirabeau o el político* hallamos textos en los que se critica de forma implícita al tipo intelectual que siguiendo los ideales de la «razón pura» fomenta la revolución, pues para

Ortega «el revolucionario es lo inverso de un político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone» (IV, 209). Opuestamente el político, que representa al hombre de acción, deja huella en el mundo con sus actos, por ello vive permanentemente con su alma proyectada hacia afuera, lo cual no le deja «oír el rumor de su intimidad»; mientras el intelectual «vive, principalmente una vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas y emociones» (IV, 213). Parece ser el intelectual un «ensimismado radical», por su tendencia a permanecer en un estado de recogimiento y reflexión, mientras que el político es hombre puramente de «acción», aunque es de prever que esta acción esté guiada por ciertas creencias o ideas, pues en otro caso caeríamos en el estado de «alteración» que describíamos más arriba. El alma de todo hombre se encontrará escorada hacia un lado o hacia otro, se tratará entonces de buscar el equilibrio entre esos dos mundos, el interior de las ideas, y el exterior de las cosas que nos rodean. Esto permite trazar un paralelismo con el ciclo histórico que sigue toda civilización -desde el momento creador del intelecto humano, con su orbe de ideas claras y distintas, se pasa a la acción teniendo en cuenta el mundo circundante.

Dentro del abanico de posibilidades que se abre entre estas dos tipologías humanas extremas, situaremos por un lado a César en el grupo de los políticos y por otro a Cicerón en el de los intelectuales. En los textos orteguianos referidos a César lo primero que se observa es una evidente admiración por su figura histórica que nos deja la sensación de estar ante un paradigma de ser humano por su excelencia⁹⁴; véase en el siguiente texto cómo César sirve de modelo para distinguir al político egregio del político mediocre:

Parece [...] ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual. [...] Esta nota de intelectualidad que, como fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar

94 Una admiración que comparte con Mommsen a juzgar por afirmaciones como la siguiente «La historia de Cesar y del cesarismo romano constituye verdaderamente, pese a toda la grandeza jamás superada de su artífice y de la necesidad histórica que informa su obra, la crítica más severa que mano humana pudiera trazar de los tiempos modernos», *El mundo de los césares*, op. cit. p. 23; o también: «La obra de César era necesaria y saludable, no porque de por sí trajese ni pudiese traer ningún beneficio, sino porque con una organización del pueblo como la de la antigua Roma, basada en la esclavitud y vuelta completamente de espaldas a la representación republicano-constitucional, y ante la organización legítima de las ciudades, que a lo largo de medio siglo había ido evolucionando hacia el absolutismo oligárquico, la monarquía militar absoluta era la coronación lógicamente necesaria y representaba un mal menor. [...] César, por su parte, no vino a acabar con la libertad, sino a realizarla y, en primer término, a abatir el yugo insoportable de la aristocracia», *Ibid.*, p. 24. W. Roces en el Prólogo de esta misma obra comenta al respecto que «la ira contra las castas aristocráticas degeneradas lleva a Mommsen a ver en Julio César, idealizándolo, el restaurador de la democracia fenecida bajo formas monárquicas. [...] Y he aquí por dónde Mommsen, liberal y demócrata, anticesarista convencido en la palabra y en la acción, se ve convertido paradójicamente en uno de los grandes cantores del cesarismo», *Ibid.*, p. XII.

(animalote) gobernante. [...] En esto, como en todo lo que al político se refiere, es el mayor ejemplo César. Su perfil prodigioso puede valer como paradigma del género y dosis de intelectualidad que aquí se exige al gran político. [...] Es César un caso ejemplar de agudeza intelectual. En su tiempo nadie veía en torno más que problemas de cariz insoluble. César vio la solución, clara, radiante, fecunda (IV, 219-220).

En una época en la que los romanos se han vuelto «estúpidos» -hay crisis, confusión...pura «alteración»- lo que pedía Ortega se da en César, es decir, «ensimismamiento» previo a la acción, ideas claras que una vez fijadas permiten una acción enérgica. Más gráficamente define esto nuestro autor como el «poder reconocer lo muerto» (IV, 220), donde «lo muerto» serán las «creencias» antes vigentes. Además esta necesidad de un gran vigor intelectual es proporcional al aumento de la complejidad social; siendo esta capacidad menos necesaria en las primeras sociedades sin pasado, pues «son de estructura más sencilla y su análisis más fácil» (IV, 222). César, en la época turbulenta que le tocó vivir, vislumbró la solución más adecuada a la situación histórica, que era precisamente contraria a la que sus coterráneos tenían en mente; en vez de limitar

la fabulosa expansión a la que el poderío romano había llegado, [...] la solución de César -que los siglos han comprobado en una experiencia milenaria- fue estrictamente contraria: la ilimitada ampliación del imperio universal, la inclusión en el orbe romano del intacto Occidente (IV, 220)⁹⁵.

Por el contrario, al lado de este «ejemplo máximo [...] para encontrar el perfil de la realidad sustantiva en un momento de confusión pavorosa, [...] el destino [...] puso [...] una magnífica cabeza de intelectual, la de Cicerón, dedicada durante toda su existencia a confundir las cosas» (IV, 477). Frente a esta consideración negativa de la figura de Cicerón en *La rebelión de las masas*, hallamos otra más positiva en *Del Imperio romano* -obra que pertenece a esa etapa en la que veíamos que Roma pasaba a jugar un papel de la mayor importancia en el pensamiento orteguiano- donde Cicerón es visto como «testigo privilegiado de la “revolución romana” y como escritor político»⁹⁶ o como el defensor de la *Libertas* y la *Concordia*, que «ve con claridad sobrada que cuanto acontecía veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras» (VI, 87).

95 Compárense tales afirmaciones con las de Mommsen, por ejemplo: «Una inspiración del genio y una grandiosa esperanza fueron pues los que impulsaron a César a pasar los Alpes, el pensamiento y la esperanza de que ganaría para sus conciudadanos una nueva patria sin límites, y que regeneraría además el Estado, dándole una más amplia base», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 7, p. 293.

96 Peñalver, P., op. cit. p. 12

Dos visiones de Cicerón que podemos sospechar corresponden a sus dos facetas, la de intelectual y la de político. En la primera faceta será positivamente valorado por Ortega, pues vio «lo que pasaba», su «ensimismamiento» dio lugar a «ideas», mientras que en la segunda faceta dejará mucho que desear por su incapacidad de actuar enérgicamente ante las circunstancias, de tomar partido, como se deduce también de algunas de las descripciones que hace Mommsen⁹⁷. Por tanto no es que haya dos formas de entender a Cicerón en la obra orteguiana, una que se corresponde con el «tópico de la contraposición entre el político-claro Julio César y el intelectual-confuso Cicerón»⁹⁸ y otra en la que Cicerón aparece como hombre de «claridad sobrada» para interpretar cuanto acontecía, sino que hay más bien un sólo Cicerón con dos facetas, la de intelectual y la de político que fueron valoradas por Ortega de forma diferente. De otra forma no se entiende este marcado giro, casi caprichoso, en la visión de Cicerón del que llega a decir Ortega que es «el hombre más representativo de la época. [...] Va en él toda la cultura específicamente romana, toda la tradición jurídico política de la República como tal» (VI, 446). Es decir, el Arpinate representa la tradición, sus convicciones se encuentran enraizadas en el universo del que nace la república romana y, como la mayoría de los romanos que vivieron en aquélla época turbulenta, se encuentra «perdido en su misma cultura intelectual y política» (VI, 447). Una muestra sintomática de esta confusión la podemos hallar en las dudas de Cicerón -agravadas por el hecho de ostentar el cargo de pontífice romano- acerca de «si hay o no dioses», cuestión ante la cual «el pontífice no sabe a qué atenerse» (VI, 446). Si embargo esta afirmación de Ortega puede llevar a error y hacer pensar que se trata de una crisis personal, que se libra a un nivel psicológico en el alma de Cicerón: no parece el caso, pues no interesa aquí si Cicerón creía personalmente o no en los dioses⁹⁹ sino si *se* cree o no en los

97 Valgan estos dos ejemplos: «Marco Tulio Cicerón, bien conocido por nadar siempre entre dos aguas, [...] coqueteando, ya con los demócratas, ya con Pompeyo; echando, aunque de lejos, tiernas miradas a la aristocracia; y poniendo su talento de abogado al servicio de todo acusado de alguna importancia sin distinción de partido ni de persona», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 7, pp. 237-238, o también: «y aquí el rasgo que hay que notar es ver que se verifica la crueldad más tiránica por la mano del más inconsecuente y timorato de los hombres de Estado que tuvo Roma», *Ibid.*, p. 252.

98 P. Peñalver, op. cit., p. 11.

99 Señala Ángel Escobar lo arriesgado de «pretender averiguar la auténtica naturaleza del sentimiento religioso de Cicerón, sobre todo si se toman como único punto de apoyo las opiniones expresadas en estos tratados, por boca de unos personajes literarios. [...] Se ha criticado con frecuencia el carácter aparentemente superficial de la religiosidad de Cicerón, así como su manifiesto pragmatismo, tendente a concebir la religión como un instrumento que funda el Estado y que actúa en beneficio de éste. [...] Se olvida así en cierto modo, la intención principal de su obra, expresada sobre todo en sus propios prólogos (*Nat.* I, 1-14; *Div.* I, 1-7) y que no parece haber sido en ningún momento la de confesar pública y pormenorizadamente un ideario personal [...] sino la de recabar información y doctrina para sus ciudadanos [...]», prólogo de *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, edición, traducción y notas de Escobar A., Madrid, Gredos, 1999, p. 37. Sobre el carácter pragmático de la visión religiosa de Cicerón encontramos esto en *Sobre la adivinación* (II, 35, 75): «Y estimo que la ley augural, aunque se constituyera al principio porque se creía en la

dioses en la sociedad romana de aquel tiempo, es decir, si la «creencia» objetiva (en sentido fuerte) en los dioses ha desaparecido o está desapareciendo de la sociedad romana y los textos de Cicerón son un material de lo más valioso para saberlo, pues expresan una preocupación palpable por la desaparición del culto religioso¹⁰⁰. Para Cicerón el mundo «se ha vuelto a convertir en puro problema», y en un mundo así «se vive, pues, pero lo que se vive, la sustancia de esa vida es desesperación» (VI, 447)¹⁰¹. Por tanto ejemplifica el Arpinate el caso de un individuo de su época que ha percibido los problemas, el cambio, pero su visión tradicionalista le impide encontrar posibles soluciones viables. Es pues el modelo de hombre ideal para conocer de primera mano el estado del alma del hombre romano de aquella época; lo vemos en interpretaciones como la siguiente: «Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: “Falta concordia”. [...] Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue...irremediable» (VI, 91). Sin embargo el Arpinate también elabora un proyecto, aunque según Ortega sin demasiada convicción: «Cicerón tiene un proyecto tenue, en que él mismo no confía mucho. [...] Ese proyecto era...el Imperio romano» (VI, 96). Ni siquiera podemos hablar realmente de «proyecto», pues, a juzgar por sus escritos, parece que en lo que estaba pensando Cicerón para este periodo de crisis, del que fue perfectamente consciente, es en un *Principado* gobernado por un hombre de cualidades sobresalientes y precisamente vio en César a ese hombre por lo que puso en él todas sus esperanzas, al menos en un principio¹⁰².

adivinación, después, sin embargo, se conservó y se mantuvo en beneficio del Estado». Véase también Mas S., op. cit., pp. 222-223.

100 Ejemplo de ello sería el siguiente texto de *Sobre la naturaleza de los dioses*: «Además, la piedad, al igual que las restantes virtudes, no puede permanecer bajo una envoltura de simulación y fingimiento; junto con ella habría que eliminar, necesariamente, la devoción y la práctica religiosa, de cuya comprensión se deriva una vida de orden y una gran confusión. [...] Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia» (I, 2, 3-4).

101 Así, dice Cicerón en *Sobre la república*: «Pues ¿qué queda de aquellas antiguas costumbres en las que decía Ennio que se fundaba la república romana? Las vemos ya caídas en desuso por el olvido, y, no sólo no se practican, sino que ni se conocen ya. Y ¿qué decir de los hombres? Porque las mismas costumbres perecieron por la falta de hombres. [...] No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido» (V, 1, 2).

102 Sobre la visión del Arpinate de la realidad política de su tiempo señala Salvador Mas que «Cicerón, que era un agudo observador de la realidad política que le rodeaba y no ignoraba dónde se encontraban sus intereses particulares, insinúa en *Las Leyes* y en *La república* la idea de un *princeps civitatis* [véase *Sobre la república*, II, 29, 51, donde traza la figura del rey “bueno y sabio” frente al tirano Tarquinio]. En *república* I, 41, 64 y ss., parafraseando la platónica (VIII, 562 y ss.) recuerda que en abstracto y en teoría la monarquía es la mejor forma de gobierno», op. cit., p. 205 (aunque, por razones en las que no entraremos aquí, esta forma de gobierno en la práctica degenera en tiranía). En definitiva, Cicerón concluye que la mejor forma de gobierno es la constitución mixta pues «aunque la monarquía es mejor que la democracia y la oligarquía, es superior “aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república” (*Rep.* I, 45, 69)», *Ibid.*, pp. 205-206. Ahora bien, continúa Mas, «planteado el problema de forma concreta: ¿por qué Roma ha llegado al lamentable estado actual si poseyó la constitución perfecta? En *república* I, 45, 69 sugiere que la constitución mixta no muda en otras constituciones “si no es por graves defectos de los

Por tanto esta «confusión» de Cicerón descrita por Ortega es el reflejo de la confusión de la sociedad en la que se encontraba. Pero si el Cicerón «político» pudo verse quizás arrastrado por los acontecimientos no sucederá lo mismo con el Cicerón «intelectual» que es capaz de teorizar sobre lo que está pasando a su alrededor y plasmarlo en obras en las que expone sus ideas con claridad. Se diría que escribe tales obras con la esperanza de rozar alguna fibra en el alma de sus compatriotas, de remover sus conciencias, mostrando más bien cómo eran las cosas cuando funcionaban pero sin demasiada esperanza de restaurarlas de nuevo. Por ello no es difícil imaginar al Arpinate lamentándose impotente cuando los cambios que se sucedían a su alrededor hicieron peligrar su entronizada *libertas*, según nos decía Ortega.

El poso que nos dejan ambos personajes después de pasar por el alambique orteguiano es el de un César inclinado hacia el futuro, al estilo moderno por así decirlo y un Cicerón siempre más conservador y tradicionalista. Así, señala Ortega que «César sostendrá la necesidad de romanizar a fondo los pueblos bárbaros de Occidente» (IV, 478), es decir, el general romano comprende que no hay marcha atrás, que hay que proseguir con las conquistas. Esta gravitación hacia el futuro que vemos en César es equiparable a la tendencia de la sociedad europea moderna, también hacia el futuro. En César hay pues un proyecto, un propósito profundo, según Ortega, que consistiría en lograr crear un

Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la suspensión absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren. [...] No un centro que manda y una periferia que obedece (IV, 479).

Si seguimos a Mommsen podemos rastrear un propósito similar en Cayo Graco, al que el historiador alemán denominará «el padre de la democracia» pues «fue el primero que reconoció y quiso realizar, como hombre de Estado, con claridad y [fijeza] de miras todo aquello que la fuerza irresistible de las cosas había preparado»¹⁰³. Julio César aparecerá así como el que completa el

gobernantes [...]». De aquí la necesidad de un hombre providencial que salve a la patria de las perversiones introducidas por las lacras de los malos gobernantes», *Ibid.*, p. 206. Cicerón pondrá en un principio sus esperanzas en César, aunque con cautela, por ejemplo señala Mas sobre la carta *Pro Marcello*: «La primera parte del discurso es un desmesurado elogio a César: “una clemencia tan extraordinaria e inaudita, una medida tan grande en el ejercicio de la máxima autoridad [...]” (1) permiten abrigar esperanzas para el futuro: “señal, en cierto modo, del futuro prometedor de la república” (2); en su segunda parte (21-32) se explicitan estas expectativas: a César corresponde restaurar el orden republicano», *Ibid.*, pp. 206-207.

103 Op. cit., *Historia de Roma*, vol. 7, p. 291.

proyecto de Cayo Graco, que fue, según el historiador alemán, fundar una monarquía democrática¹⁰⁴. No encontramos en Ortega vínculos de este tipo -de hecho definirá a Cayo Sempronio Graco como «el primer revolucionario y demagogo de Roma» (IX, 1327). Habría así una ruptura con la aparición del «gran hombre», de Julio César, con un proyecto político definido¹⁰⁵.

Por otro lado hay que mencionar el agudo análisis que hace Ortega en *Sobre el fascismo* (1925), en el que compara la época de César con la que a él le ha tocado vivir, encontrando cierto paralelismo entre aquélla y el fascismo, y es que «fascismo y cesarismo tienen, como supuesto común, el previo desprestigio de las instituciones establecidas» (II, 611), esto explicaría la facilidad con la que César va prescindiendo «una tras otra, de las instituciones establecidas» (II, 610); por tanto, el acceso al poder se produce ilegítimamente en ambos casos, sin embargo Ortega ve como nota característica del fascismo que no «pretende [...] gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo» (II, 613). Analizaremos en el punto 4.2 esta cuestión.

3.1.4. Derecho y legitimidad de las instituciones políticas desde el «espíritu» romano.

I) Importancia de la «creencia» para la supervivencia de una civilización. El modelo romano: «concordia» como condición de «vida como libertad». Articulación del derecho y la *libertas*.

Señala Lasaga que «este asunto de las “vigencias colectivas” es un tema nuevo en la filosofía de Ortega que aparece con los primeros análisis sobre la crisis europea de comienzos de los años 30 en el curso *En torno a Galileo*»¹⁰⁶. Precisamente en el mencionado ensayo *Del Imperio romano* no es

104 «Fundada sobre estas bases la Monarquía de César, lejos de ser contraria a los principios democráticos, es, sin duda, no tengo inconveniente en repetirlo, la perfección y el término de la democracia, y no tiene nada de común con el despotismo oriental ejercido en nombre del derecho divino; es la misma Monarquía que Cayo Graco quiso fundar, la misma que fundaron Pericles y Cromwell; es, por decirlo así, la nación representada por su más alto y más absoluto mandatario», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 8, pp. 217-218; y también: «Estas ideas no eran, como es sabido nada nuevo. [...] Cayo Graco, el creador de la monarquía democrática romana, [...] fue el primero que de un modo consciente y sistemático dirigió a los itálicos más allá de las fronteras de Italia», op. cit., *El mundo de los cesares*, p. 14. Además resalta Mommsen la política colonial de Cayo Graco que tendría como consecuencia que «Italia cesaba de ser la tierra exclusivamente *dominante* y las provincias dejaban de ser en adelante el país exclusivamente *dominado*», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 5, p. 163.

105 La controversia sobre la existencia de un proyecto político en César es un tema clásico de la historiografía moderna que llega hasta nuestros días; como ejemplo podemos mencionar artículos en revistas de historia del 2007, como el titulado «La actuación política de Julio César: ¿proyecto o adaptación? ¿modelo helenístico o tradición romana», cuyo autor R. Járrega Domínguez concluye, tras un detallado estudio que recurre a obras clásicas como la de Mommsen o Syme entre otros, que «los datos traídos a colación y analizados permiten afirmar con un alto grado de fiabilidad que César tuvo presente, realmente, un programa político que orientó su intensa (aunque breve) actividad de gobierno», en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, nº19, 2007, p. 69.

106 «Ortega y Gasset y la guerra civil española» en *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 774, Diciembre, 2014, p. 28.

difícil identificar la novedosa temática, por ejemplo en la crítica del liberalismo moderno y de la sociedad europea en general desde el paradigma romano¹⁰⁷. La cuestión es que el problema de la sociedad moderna no se puede circunscribir al ámbito político, sino que se trata de algo más profundo, con raíces socio-históricas y de ahí nace la necesidad de tomar como modelo a la civilización romana, una civilización histórica a la que Ortega volverá la vista con el fin de perfilar sus ideas de libertad y de sociedad política.

Será Cicerón uno de los interlocutores privilegiados para interpretar la realidad histórica romana, de él toma Ortega la idea de «concordia» como «consenso o unanimidad en el modo de pensar» (VI, 89)¹⁰⁸. A partir de aquí se puede reconstruir una estructura de la dinámica social con

el cuerpo de opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. [...] Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo. [...] Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social. [...] La sociedad entonces deja en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades. [...] Esto era precisamente lo que Cicerón percibía en su derredor (VI, 89-90)¹⁰⁹.

107 Para Lasaga en esta obra se plantea «una reflexión a fondo sobre el problema de la libertad personal en una democracia de masas», *Ibid.*, p. 29. Tendremos ocasión de analizar si Ortega llega o no realmente al fondo de la cuestión.

108 En *Sobre la república* se refiere Cicerón a la *concordia* en estos términos: «Una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda república, pues ésta no puede subsistir sin justicia» (II, 42, 69). Hay concordia cuando hay justicia pero, como veremos, justicia sólo hay dentro de la ley -y sin ésta no hay auténtica libertad. Por el contrario «cuando hay determinadas personas que en razón de sus riquezas, abolengo u otra ventaja, dominan la república, son una facción, aunque ellos se llamen gente noble; cuando el pueblo tiene todo el poder, y todo se gobierna a su arbitrio, se habla de libertad, pero lo que hay es libertinaje. Mas cuando hay un respeto recíproco, de hombre a hombre, y de clase a clase, entonces, como nadie confía en sí mismo, se da como un pacto entre el pueblo y los poderosos, gracias al cual se produce ese tipo mixto de ciudad que elogiaba Escipión. En efecto, la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indigencia humana» (*Sobre la república*, III, 13, 23). Desde aquí planteará Cicerón la forma de gobierno mixta como la única que asegura el equilibrio entre clases, definidas aquí según un criterio económico.

109 López Barja señala que, a Cicerón, «el reproche que cabe hacerle es [...] ser incapaz de concebir siquiera el disenso, excluir toda posibilidad de debate político, toda negociación y todo compromiso», «Cicerón frente a los populares, respuesta a Salvador Mas» en *Gerión*, vol. 27, n° 2, 2009, p. 49. Pero esto es dudoso, pues todo apunta a que Cicerón excluye sólo el disenso en determinados temas vitales para mantener la cohesión de la república, no *todo* disenso. En otras palabras, considera que hay cuestiones básicas sobre las que no cabe discusión, pues implican la destrucción de la sociedad y así lo ve también Ortega.

Este «cuerpo de opiniones» es asimilable a las «creencias» en sentido objetivo y se presenta estratificado -en el mismo sentido en el que más arriba hablábamos de una «jerarquización» de las creencias- según su «densidad ontológica», por decirlo así; de manera que las «creencias» básicas son la «tierra firme» bajo nuestros pies, las que aseguran la *concordia* de una sociedad. Según subimos en la jerarquía de este complejo entramado de creencias las disensiones serán menos graves para la supervivencia del cuerpo social, incluso benéficas. En este punto hay que reiterar el papel central del historiador para diagnosticar la «salud» de una civilización, cosa que hará ejercitando una razón «histórica» que le permitirá identificar cuáles sean estas «creencias» básicas que estructuran la sociedad objeto de estudio. Para empezar habrá que tener en cuenta que, según Ortega, «*la sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar*» (VI, 92)¹¹⁰. Ahora bien, ya más arriba señalamos que el origen de la «creencia» es la idea, la ocurrencia, que tiene un sentido individual¹¹¹. Sin embargo, a la hora de poner en práctica este esquema para analizar las «creencias» del hombre romano, nos encontramos con dificultades, de las que Ortega fue sin duda consciente. Por ejemplo si en un determinado punto de su análisis hace la siguiente afirmación general: «sin duda, las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en “realidades incuestionables”» (VI, 93), más abajo, cuando se ocupa de una creencia concreta concluye esto:

Se comprenderá que una creencia sobre problema tan complejo y movedizo como es «quién debe mandar» no puede constituirse por sí sola. Quiero decir que esa creencia solo es posible como derivado de otras creencias, aún radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo (VI, 93).

110 La cuestión de «quién debe mandar» aparece en diversos lugares de la obra orteguiana, muy relacionada también con la llamada «teoría de las minorías excelentes», por ejemplo en *La rebelión de las masas* o *España invertebrada* encontramos referencias varias, de la primera obra lo siguiente: «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. [...]» (IV, 465) y de la segunda: «una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos» (III, 479) -más abajo las analizaremos con mayor detalle.

111 Es el sentido que sin duda le quiere dar Ortega. Por añadir dos ejemplos más (tomados de *La idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* de 1947): «En 1687, la ciencia de Newton era una opinión personal suya. Inmediatamente comenzaron a adoptarla algunos otros hombres. [...] Es decir, se convirtió de opinión personal de un hombre en opinión personal de tantos o cuantos hombres» (IX, 952) y a esto luego sigue un proceso de decantación en el imaginario colectivo que siempre es lento pues «lo colectivo [...] consiste en usos, está siempre retardado respecto a los individuos creadores. [...] Por eso la historia es inexorablemente lenta» (IX, 952). También en *El Hombre y la Gente* afirma Ortega que la sociedad «se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca. [...] Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades -por tanto, historia de los usos-, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el “tempo lento” con que marcha la historia universal» (X, 282).

Si la «creencia» sobre «quién debe mandar» remite a otras «creencias» más profundas, éstas, a su vez, en algún momento, según este esquema, deberían remitir a ideas con un sentido de operación intelectual¹¹². Es decir, podemos imaginar la existencia de diferentes tipos de «creencia» clasificables según su grado de consolidación en el cuerpo social o su radio de actuación, asimismo habría «creencias» en las que todavía palpita de algún modo la idea que las originó y «creencias» que se nos presentan con la misma fría consistencia y objetividad que tiene cualquier otro objeto con el que nos encontramos, donde ya no queda rastro aparente de ninguna idea (ciertos usos y normas serían ejemplo de ello)¹¹³.

Desde esta perspectiva se apoyará Ortega en Cicerón para afirmar que «el Senado fue la institución central de la historia romana» (VI, 94); pero este carácter de infalibilidad se apoyará, a su vez, en la «creencia» del hombre romano en «realidades absolutas que pueden más que él» (VI, 95), un orden universal que fundamenta las instituciones humanas, lo que sería representado por los «auspicios»¹¹⁴. Aquel que está bajo los auspicios es el que tiene que mandar pues está en armonía con ese orden universal. Para nuestro autor aquí

112 «Conviene, pues, que dejemos este término -“ideas”- para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. [...] operan ya en nuestro fondo» (V, 663). Una posible respuesta a la procedencia de la «idea» nos la da Ortega en un artículo temprano, de 1908, «La conservación de la cultura», donde dice: «Hay una Libertad, con mayúscula, [...] la idea de libertad; y luego, un sinnúmero de libertades con minúscula, de libertades específicas, que se subsumen en aquella. No valen lo mismo idea y concepto. El concepto es el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo. La idea, por el contrario, no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente. [...] Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe. [...] El mundo donde habitan las ideas, nacen, se fecundan y se suceden, es el Ideal» (I, 149-150). Se observa aquí un sesgo idealista (la idea como algo desconectado del hombre viviente), de influencia posiblemente kantiana que no podemos entrar a analizar aquí.

113 Podemos señalar aquí la confusión respecto a la distinción orteguiana entre ideas y creencias de algunos comentaristas, valga el siguiente ejemplo de L. Villoro: «una idea justificada en razones explícitas para unos hombres, puede fungir, en el sistema de creencias de otros hombres como creencia básica, no justificada expresamente; esto sucede cuando deja de ser pensada y funge como un supuesto tácito, aceptado por gran parte de los integrantes de la sociedad», «La noción de creencia en Ortega» en Salmerón F. (Ed.), *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de cultura económica, 1984, p. 54. Pero la «creencia» en sentido fuerte es algo con lo que nos encontramos, es un supuesto para toda la sociedad que, cuando funciona como tal, no entra entre las cosas que uno pueda decidir «aceptar» o no. Sólo cuando se cuestiona se diluye su fuerza objetiva y puede llegar a ser idea discutible. Otro ejemplo: «Apuntemos, sin embargo, una discrepancia con Ortega: él parece suponer que esas creencias básicas carecen *de toda razón*, pero no demuestra este punto. Podríamos sostener, que las creencias básicas carecen de razones explícitas, mientras no preguntamos por ellas, pero que si preguntamos por su verdad, encontraríamos razones implícitas que las justificaran», *Ibid.*, p. 51. Sólo de las ideas se puede dar «razón», de las «creencias» discutidas se puede dar razón en tanto en cuanto, por el mismo hecho de ser cuestionadas, han pasado a ser ideas.

114 En *Sobre la república* se refiere Cicerón a los auspicios y el senado como «estos dos egregios puntales de la república,» (II, 10, 17).

lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino a comportarnos con cuidado -con cuidado ante la realidad trascendente-, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido de toda religión. [...] Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello (VI, 95).

La definición más exacta de la «creencia» en sentido fuerte sale a la luz con la ayuda del paradigma romano, pues la «creencia» no es otra cosa que contar con lo que «está más allá», confiar en ello sin reservas, «religiosamente»¹¹⁵. De este modo, a partir de la *concordia* romana, que está garantizada en último término por la religión (auspicios), Ortega desarrolla una idea de libertad que se plantea desde el primer momento como una crítica de las libertades del liberalismo decimonónico. Inspirado en Cicerón traza nuestro autor un concepto de *libertas*, que

no es la libertad o libertades del liberalismo. [...] Protesto contra el agostamiento de la idea de libertad que la doctrina y propaganda liberales han ocasionado. [...] El hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad. [...] La *libertas* romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. [...] El vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente. [...] La sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible (VI, 101-102).

Obsérvese aquí la importante distinción entre la vida de Oriente y Occidente, y es que esta última, a diferencia de la primera, se ha caracterizado por ser una vida como libertad. Hubo pues libertad, «vida como libertad», en Roma. Sus rasgos los va a delinear Ortega buscando complementar esa libertad o libertades de los liberales que se hallan presos de una idea de sociedad que no tiene nada que ver con la realidad, pues creyendo en una falsa armonía social básica han negado siempre la necesidad de cualquier intervención de carácter regulatorio para dirigir la sociedad en determinado sentido. En definitiva, como no negaría Cicerón, «las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado» (VI, 104). A partir de esta

115 Párrafos como el siguiente hacen pensar que para Ortega la creencia en su sentido más «puro» sólo se daría en la religión: «Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradójica, de creer en que existe, es confiar en Él y tener en Él esperanza; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es antes de creer esto, creerle a Él, confiar en Él, aun todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe» (IX, 1280). Para entender tal conclusión hay que tener presente la concepción orteguiana de la creencia, aquí «creerle» es lo que hace el auténtico creyente, aun para uno «inexistente», pues la cuestión de la existencia no se plantea por definición. Una vez comienza a discutirse sobre su existencia comienza a convertirse en idea, debilitando la misma creencia (la esperanza en «El»). Se podría decir que «creerle» da por hecha su existencia de manera implícita.

aseveración se presentará la *libertas* romana como un tipo de libertad más abarcador en contraste con las libertades del liberalismo. Para empezar aquélla «es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas» (VI, 105). Además la *libertas* posee una dimensión de profundidad de la que carecen las libertades políticas del liberalismo, pues

no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. [...] La libertad humana -y se trata solo de la política- no está, pues, adscrita a ninguna forma de ella. [...] La cuestión de la vida como libertad es más honda [...] (VI, 106).

Si la sociedad necesita de un Estado fuerte la cuestión será articular esta coacción con la libertad de los individuos. Esto se logra en Roma cuando se concibe la *libertas* brotando directamente de una ley que es «justa», ley y libertad van unidas pues ésta sólo aparece en los espacios que deja aquélla (esto nos hace pensar si no es la idea de libertad un producto de sociedades que han alcanzado un determinado grado de desarrollo socio-político). Fue Roma, por tanto, uno de los pueblos que en cierta época «han adaptado el Estado a sus preferencias vitales. [...] Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para estos mismos pueblos, la *posibilidad* de preferir unas instituciones a otras» (VI, 117). Este último caso corresponde a la «vida como adaptación». Ahora la ley deja de ser «justa» (lo que tiene que ver con la disolución de las creencias que la respaldan) y es sentida por tanto como coacción, el individuo ve en la ley un «muro» que le impide desarrollar una vida plena, una vida en libertad. Del mismo modo que la «humanidad» del individuo surge propiamente cuando esquivada su animalidad y adapta el medio a sus necesidades y no al revés, los pueblos, por analogía, están sujetos a un proceso similar y moldeando las instituciones según sus necesidades alcanzan la libertad, se convierten en auténticas civilizaciones históricas. Obsérvese además cómo nuestro autor, a la vez que nos dice claramente que la libertad política no tiene porque tener una forma definida *a priori* sino que sus rasgos están sujetos al contexto socio-histórico (y por tanto no tiene que coincidir con lo que entendemos habitualmente por libertad política, como mostraría el ejemplo de Roma), sugiere que lo mismo sucede con el resto de libertades.

Esta concepción de la libertad en Roma va ligada a una determinada idea del derecho¹¹⁶. De forma similar al análisis de la idea de imperio esbozado más arriba, la pregunta previa que hay que hacer aquí es ¿qué es para el romano el derecho? Ortega responde: para el romano el derecho es una «realidad efectivamente vivida» (IX, 1336) y esto es así porque para el «romano el derecho no es derecho porque es justo sino, al revés, lo justo es justo porque es derecho. [...] La justicia vendrá como un aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho» (IX, 1336). ¿A qué se refiere Ortega al decir esto? El siguiente fragmento de R. Von Ihering puede aportarnos algunas claves para responder a esta cuestión:

La opinión de que el Derecho romano antiguo llevaba su fundamento en sí mismo ha querido contradecirse con la de que este fundamento era el de la voluntad del pueblo. Pero los romanos cuando designaban la voluntad del pueblo como fundamento formal de la validez de los derechos no consideraban esta voluntad del pueblo, lo arbitrario, como principio del derecho. Basta recordar que la voluntad del pueblo se subordinaba a la voluntad divina manifestada en los auspicios. Todo el primer libro de Cicerón sobre las leyes está dedicado a defender la idea de que la sola voluntad del pueblo, aunque sea la forma del derecho, no es principio, y en sus discursos sostuvo la respetabilidad del derecho del individuo contra la voluntad soberana del pueblo. Para los romanos, el derecho no lo era porque fuese ley, sino que la ley lo era porque era derecho¹¹⁷.

Cámbiese en la última frase de esta cita «ley» por «justicia» y obtendremos una expresión idéntica a la de Ortega. Además éste no deja de resaltar, como Ihering, el fundamento «divino» del derecho en Roma, esto es lo que lo salva de la «arbitrariedad». Arbitrariedad en la que precisamente caemos si tomamos como principio del derecho algo tan voluble como la «voluntad del pueblo» que se reflejará en las leyes producidas. Pero ¿en base a qué criterio produce «el pueblo» tales leyes? Sin duda, si creemos en su buena voluntad, en el que viene dado por una determinada idea de justicia, del mismo modo que el legislador moderno legislaba según lo que su conciencia le dictaba como justo, basándose supuestamente en una determinada idea «abstracta» de justicia (las

116 No ha pasado desapercibida para los comentaristas que se han ocupado de esta cuestión la importancia que tiene Roma en la concepción del derecho orteguiano. Por ejemplo señala J. López Medel que es en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* donde «más cercanamente aborda el problema de *qué sea el Derecho*», Ortega y Gasset en *el pensamiento jurídico*, Madrid, Dykinson, 2003, p. 116. En esta línea se expresa Hierro S. Pescador cuando señala que «la relevancia que el estudio histórico del Estado y el Derecho romano tiene para el pensamiento de Ortega es patente si se recuerda la importancia fundamental que él asigna a la función de mando en la vida social, y esto explica su admiración por la vocación y la aptitud del pueblo romano para su ejercicio. El mando, el Estado, ha sido en verdad la gran obra de Roma que ha trascendido a la posteridad», op. cit., p. 248 –ampliaríamos, por nuestra parte, la importancia central de Roma a todo el pensamiento político orteguiano.

117 Op. cit. pp. 130-131.

constituciones «salen de las cabezas»). Por tanto, en este caso podemos entender la ley como reflejo de una determinada idea de justicia. En los romanos la ley se perfecciona dentro de los límites que marca el orden «natural», los dioses, esto es lo que nos permite un acercamiento a «lo justo». Surge entonces la inevitable cuestión de la posible relatividad de tal idea de «justicia», por ejemplo, G. Robles señala lo siguiente:

Vemos, en definitiva, que desde la concepción del derecho como uso social, mantiene Ortega un concepto de derecho que conduce a la relativización de la justicia, como es lógico que así sea, ya que en una perspectiva sociologista los ideales o valores conforman también hechos sociales que varían con el cambio de los tiempos¹¹⁸.

Con el modelo romano en mente, cabe puntualizar que de una justicia relativa a la sociedad histórica en la que cierto conjunto de usos está «funcionando» no se sigue necesariamente un «relativismo» absoluto de la idea de justicia (no decimos que G. Robles llegue a sostener este extremo aunque sí parece insinuarlo), pues si reconocemos que el derecho romano ha sido heredado por Occidente hemos de reconocer también que con él hemos heredado una determinada idea de justicia ligada a unas leyes susceptibles de ser moldeadas y mejoradas de acuerdo con la circunstancia socio-histórica del presente¹¹⁹.

Por tanto, si el derecho en Roma es «realidad» y además es «primaria», como lo era también la vida humana -véanse (VIII, 346 o X, 159)-, llegamos a la conclusión de la existencia de dos realidades «primarias» en el mundo romano. A esto apunta el siguiente fragmento, que corresponde a una de las notas de trabajo de Ortega:

118 «Filosofía jurídica de Ortega: El derecho como uso social y la justicia como valor», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, p. 588. También este autor señala más abajo que «junto a la consideración del derecho como uso social y a la relativización del valor de la justicia, posee Ortega otra concepción de carácter netamente idealista que enlaza con el concepto de persona y con la teoría objetivista de los valores», *Ibid.*, p. 590. Con lo primero estamos de acuerdo, hay otra concepción del derecho, pero ¿por qué netamente idealista? Este autor cita, de *La Rebelión*, IV, 509-510, donde se habla, más que de «creación», de «descubrimiento» de ciertos principios del derecho. Esto nos recuerda a la idea de política, expresar lo que «ya es», por tanto más que de idealismo («razón pura»), hablaremos de razón «vital». Dicho ahora rápidamente, luego volveremos sobre ello, el otro modelo de derecho lo encontraremos en el «espíritu germano».

119 Para R. Von Ihering «ningún otro derecho muestra más que el romano esa poesía de orden y regularidad. Su historia es una obra maestra jamás superada en el que la sencillez y la unidad más grandes se unen a la actividad más enérgica», *op. cit.*, p. 46, y también: «La jurisprudencia inglesa está impregnada del mismo espíritu que la antigua Roma: igual formalismo, igual dogmatismo, los mismos subterfugios y actos simulados. Esa especie de arquitectónica jurídica [...], inadvertida para la inteligencia del vulgo, es clara para el jurista, el cual ve bajo ella los principios inmutables del pensamiento jurídico», *Ibid.*, pp. 178-179.

[Se trata] [...] en el romano de dos realidades -la que el hombre tiene que crearse [en] su libertad y la que le viene impuesta por los dioses que impregnan el mundo. [...] Esta duplicidad de la vida es esencial para nuestra comprensión de la vida antigua¹²⁰.

Cuando decae Roma y el hombre pierde esa realidad impuesta por los dioses y por tanto esa «vivencia» característica del derecho, se ve, digamos, obligado a «imaginar» otro derecho, esta vez sin «contar con» los dioses, desde su libertad personal, desde el «espíritu germano», lo veremos más abajo. En lo que concierne a la cuestión del derecho que estamos tratando, lo que hay que destacar es que estos dioses que impregnan el mundo imponen al hombre una realidad que no es otra cosa que el orden cósmico del que hablábamos más arriba y que es fuente de legitimidad de la ley, así hay que entender el derecho «vivido», literalmente, porque es vivido como realidad «primaria» por el romano. Nuevamente detrás de tales conclusiones hallamos a Cicerón como inspirador, valga el siguiente ejemplo donde el Arpinate deriva el derecho de la misma divinidad (o naturaleza)¹²¹: «nada hay sin duda más importante que llegar a comprender perfectamente que nosotros hemos nacido para la justicia y que el derecho no está fundamentado en la conjetura, sino en la naturaleza»¹²². Pero la divinidad o naturaleza que lo impregna todo es «racional» por lo que el hombre, como miembro de esa naturaleza, tiene en sí mismo la razón, es decir la «vive», como vive con los dioses en una ciudad común¹²³. Esto da como resultado una forma específica de entender la libertad dentro del Estado. Ihering lo expone de la siguiente manera:

Para los romanos la libertad no era cosa subjetiva, un bien o una cualidad de la persona, sino una propiedad objetiva, indestructible e inseparable de la voluntad personal perteneciente a las instituciones jurídicas, cada una de las cuales es la expresión de una necesidad o de una finalidad

120 Archivo José Ortega y Gasset (Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón). Correspondencia, manuscritos, notas de trabajo. Documento 199, notas 17-18 (sin fecha).

121 Apunta Salvador Mas que en *Las leyes* «una y otra expresión se utilizan sin distinción», op. cit., p. 187.

122 *Las Leyes*, I, 10, 28.

123 «Así pues, como no hay nada mejor que la razón y ella existe tanto en el hombre como en la divinidad, el primer vínculo del hombre con la divinidad es el de la razón. Ahora bien, quienes tienen en común la razón, tienen también en común la razón recta. Y puesto que ella es la ley, también se nos ha de considerar a los hombres vinculados con los dioses por la ley. Y lo que es más, entre quienes hay comunidad de ley, entre ellos hay comunidad de derecho. Pero, aquellos para los que estas cosas son comunes han de ser considerados como de la misma ciudad. Y si obedecen a las mismas autoridades y poderes, con mucha más razón obedecen a esta organización celestial y a la mente divina y al dios superior, de manera que por ello este mundo en su totalidad ha de ser considerado una sola ciudad, común a los dioses y a los hombres», *Las leyes*, I, 7, 23.

determinada de la libertad. La libertad abstracta encuentra en las instituciones su medida y sus límites y todo acto que contradice el fin de la institución es nulo e improcedente¹²⁴.

Si la libertad sobrepasa ciertos límites se destruye, se anula, así «las costumbres son el correctivo espontáneo de la libertad y donde no estén desarrolladas, donde la opinión pública no exige el uso *digno* de la libertad, la libertad no prospera»¹²⁵. Desde esta perspectiva la justicia será como ese añadido que viene a perfeccionar la ley que por ser humana es imperfecta, pues no llega a reflejar nítidamente ese orden cósmico que la fundamenta¹²⁶. Ahora bien, un planteamiento similar ya se vislumbra en *El tema de nuestro tiempo*, donde se postulaba el ideal como algo que debía venir como perfección de una realidad ya dada y no al revés -es decir, pretendiendo instaurar el ideal sin contar con una realidad que lo sustente, lo que, en el caso que nos ocupa, nos llevaría a pensar «torpemente que el derecho es derecho porque es justo» (VI, 107). En otras palabras: o bien creemos en una justicia *a priori* previa a la realidad o bien la planteamos impregnada de historicidad desde el primer momento y por tanto moldeada por el contexto socio-histórico y lo mismo sucederá con otras ideas, como la de libertad y la de derecho, cuyo sentido «auténtico» será deducido por Ortega a partir del modelo romano. En el siguiente fragmento expresa de forma diferente la misma temática que venimos tratando:

El perfil concreto de las instituciones jurídicas romanas, [...] no se [deriva] de ninguna supuesta idea de derecho sino o de simples usos inveterados o de un compromiso entre fuerzas sociales en lucha. [...] El derecho romano concreto no es hijo de la justicia extrajurídica sino de la concordia política. [...] ¡Una gran lección que podríamos aprender [...]!

Esquematisando la cosa en una exageración [...] yo diría que para el romano el derecho es lo que no se puede hacer, como no se puede hacer una ley cósmica [...]. No es que se resistiesen [...] a modificarlo porque fuesen conservadores sino, al revés, que eran conservadores en lo jurídico porque sabían, sentían como nadie lo ha sentido, lo que *es* el derecho. Éste es, pues, por esencia lo

124 Op. cit., p. 160.

125 Ibid., p. 146.

126 Pero si esta «razón cósmica» estuviese en cada uno, las leyes serían en general justas. Como no parece ser este el caso cabe preguntar, con S. Mas, «¿por qué hay injusticia o al menos por qué no avanza la justicia? ¿por qué en muchas ocasiones, y no cada vez en menos, es el derecho arbitrario? [...] Topamos con una modulación de una dificultad a la que ya se habían tenido que enfrentar los primeros estoicos: ¿si la determinación metafísica del deber es absoluta cómo puede actuarse en contra de él? Cicerón responde que por la corrupción de las costumbres y la variedad de las opiniones. A la primera se llega por la escisión entre *ius* y *utilitas* [Véase *Las Leyes*, I, 33 y I, 29]», op. cit., pp. 187-188). Dejemos apuntada esta cuestión en la que no podemos entrar aquí.

irreformable, lo invariable. [...] El romano reforma su Derecho a regañadientes, muy lentamente [...] (IX, 1400-1402).

Si para el romano la vida se desarrolla dentro de un marco estatal que es reflejo de un orden más amplio la idea de pensar en escapar de tal orden se convierte en absurda. La idea de un derecho «irreformable» -como una «ley cósmica»- hará referencia a este carácter «dado» del derecho y su reforma «lenta» tendría un carácter sentido como necesario por el romano para coadyuvar a la concordia, de modo que desde su perspectiva el sentimiento de elegir lo necesario deriva en un sentimiento de libertad («vida como libertad»), que no escapa en ningún momento del marco jurídico establecido (aunque quizás cuando habla Ortega de una reforma «a regañadientes» se refiera también a casos en los que hay que tocar una ley injusta o mala, lo que supondría una incoherencia con su carácter de «ley cósmica» y por tanto motivo de turbación para el romano). Esta interpretación del derecho cobra una nueva dimensión desde el momento en el que es usada por Ortega para la crítica del derecho moderno y en tanto en cuanto es presentada como un modelo del que «deberíamos aprender»¹²⁷. Más abajo nuestro autor hace explícitas tales críticas, de las que sólo los ingleses quedarían exentos ya que éstos

como en tantas otras cosas –salvo en no ser guerreros- revelan [...] en su actitud ante el derecho su semejanza con los romanos. [...] Con la idea romana y la inglesa contrasta la actitud ante el derecho de los pueblos europeos continentales desde hace dos siglos. Pues hacia 1750 en Francia y media centuria después en las demás naciones se dio en la manía de creer que el derecho es derecho *porque* y si es justo, donde justo significa ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al derecho como tal. [...] Acabamos en la insensatez de pensar que el derecho es lo que hay incesantemente que reformar [...] (IX, 1402).

Estas ideas de sesgo extrajurídico sobre lo que es lo justo vienen a imponerse sobre un derecho que se había venido desarrollando hasta ese momento a la par de las necesidades vitales y sociales de los grupos en conflicto, un derecho positivo como el inglés o el romano que «remonta en la historia, sin discontinuidad hasta los tiempos inmemoriales» (IX, 1402). Ahora un conjunto de vagos «*desiderata*» marcan la corrección del derecho y como esa «justicia» perfecta nunca llega (porque no se basa en la realidad histórica) el derecho se convierte en algo en permanente estado de

127 Señala en este sentido Hiero S. Pescador que «el esquema del ideal recorrido que con Ortega hemos realizado puede ser este: el cuidado y la previsión del futuro y el fallo del Derecho nos obligan a hacer su teoría, y esta nos remite a su comprobación en el pasado, el cual a su vez nos reenvía a una nueva anticipación del futuro, esta vez ya con la posibilidad de un diagnóstico preciso y de un programa de actuación determinado», op. cit., p. 290.

reforma con el consiguiente debilitamiento de su vigencia en el presente. Sobre esta cuestión señala López Medel que

la proliferación legislativa, el *sendero de la legalidad*, la inseguridad jurídica son aspectos que están expresamente apuntados en Ortega, ante una destrucción o crisis del Derecho» [...] Ortega nos dice lo *que hay* en el Derecho, o *cómo es* el Derecho, pero no [ha] pretendido decirnos el *qué es* Derecho, en que se *fundamenta* el Derecho. Nos muestra esa parte del Derecho que es [...] por de pronto una *realidad social*. Tras ella está lo irreformable, lo inmutable, el llamado Derecho natural, lo que, en terminología moderna pero de trayectoria clásica, se ha denominado «*la naturaleza de las cosas*», lo que Ortega, no propiamente, quiere encerrar en la palabra «Derecho», o «sentir el Derecho». Está la *Justicia Una*¹²⁸.

Pero esto no es exacto. Dicho rápidamente, si las construcciones *iusnaturalistas* modernas parten de un individuo portador de determinados derechos *a priori* de donde se abstrae todo carácter «viviente»¹²⁹, en los romanos el derecho es «vivido», es «realidad primaria» que sería precisamente el *qué* del derecho, siendo el *cómo* su forma de desplegarse en la sociedad romana «viviente». Si esto es así, hay que concluir que sí nos estaría mostrando Ortega su fundamento, pero limitado a la civilización romana, lo que nos lleva a sospechar que todas estas teorías modernas del «derecho natural» se podrían relacionar con los mencionados *desiderata* de orden moral o místico, enlazando con la crítica que apunta a la superación de la razón «pura» desde la razón «vital-histórica». Ahora bien, la cuestión es que después de analizar el derecho en Roma Ortega vuelve al presente -un presente en crisis (que, recordemos, hace peligrar las «creencias» europeas, entre ellas las que

128 Op. cit., p. 127-128.

129 Sin pretender entrar a discutir a fondo las diferentes teorías *jusnaturalistas*, tomamos como orientación la siguiente clasificación resumida de Carl Schmitt: «el punto de partida de la construcción *jusnaturalista*, esto es, el individuo, es algo completamente distinto en las diferentes teorías *jusnaturalistas*. [...] Hay un derecho natural en el cual el individuo es una realidad concreta que existe con independencia de toda organización y forma social, siendo, por tanto, ilimitado por principio frente al Estado, que es limitado por principio; y hay otro derecho natural que invierte estas relaciones. Para el *jusnaturalismo* científico de Hobbes, el hombre individuo es un centro de energía y el Estado es la unidad aglutinadora de la singularidad nacida en medio del torbellino de tales átomos, el [Leviatán]. El *jusnaturalismo* de la justicia, por el contrario, conserva, si bien con una atenuación humanizante, un concepto de individualidad que no puede ser aprehendido racionalísticamente, que fue transmitido por el derecho natural cristiano y encuentra su más alta elevación en el cristianismo puritano. Aquí, cada individuo es portador de un alma inmortal, creada y redimida por Dios, que está por encima de toda derivación y explicación racional y, por tanto, por encima de toda limitación y asignación, por encima de toda racionalización de valor. [...] En las manifestaciones de Locke [...] la influencia procedente del cristianismo puritano es todavía bastante fuerte para resaltar, por encima de toda duda, la individualidad concreta y sustancial, con todos sus derechos preestatales de la libertad y la propiedad. La consecuencia científico-natural-matemática que buscaba Hobbes, le fuerza a hacer abstracción de todo contenido concreto. Con ello quita también al individuo su individualidad concreta [...], el Leviatán, se convierte en el portador sustancial de todo derecho», *La Dictadura*, traducción de Díaz García, J., Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 156-157.

fundamentan el derecho) que precisamente motivó ese recurso al pasado- con una idea perfilada de derecho que nos indica en líneas generales cómo tiene que ser el derecho de una sociedad «sana». Es evidente que en una sociedad como la europea no puede darse un «derecho vivido» como el romano, -incluso se diría que, para nuestro autor, es este un caso único en la historia- pero ¿habría alguna forma de fundamentar el derecho moderno en la «vida» para hacer, de alguna manera, que vuelva a latir en el corazón de la sociedad europea? Aunque lo veremos más abajo, podemos adelantar que para responder a esto se hace necesario el recurso a la inspiración del «espíritu» germano.

En definitiva, diríase que el atractivo que tiene para Ortega una idea de derecho como la de los romanos es que no escapa del ámbito jurídico hacia supuestos ideales éticos, «místicos» o utópicos, que ponen en cuestión continuamente la ley constituida en un momento determinado. Por tanto no tendría sentido hablar desde esta perspectiva de una «Justicia Una» (sea lo que sea a lo que se refiera tal idea) desde el momento en el que introducimos esa carga de historicidad en las ideas de la «razón pura». Esta perspectiva raciovitalista, como puntualiza A. E. Pérez Luño en la línea de lo que sostienen otros autores mencionados, vendrá a «dotar al valor de la justicia de [una] socialidad, historicidad y vitalidad»¹³⁰. También Llano Alonso coincide con autores como Hierro S. Pescador en que la «concepción orteguiana del derecho y de la Justicia como valor respondería perfectamente a la metafísica de la razón vital»¹³¹ y concluye que

el concepto raciovitalista de justicia que nos propone Ortega no puede entenderse como un valor ajeno a la experiencia, sino como un valor vital que se realiza en la sociedad y que, fundamentalmente, encuentra sus arquetipos en los mejores modelos históricos de la juridicidad (concretamente, en la Roma clásica y en la tradición del *Common Law*)¹³².

Esto se halla en sintonía con lo que venimos sosteniendo y no implica disolver la idea de justicia en las leyes vigentes en una sociedad, sino más bien convertirla en ideal de perfeccionamiento de un derecho «vivido» dentro de una civilización histórica determinada. Justicia y derecho se despliegan a la par según las circunstancias socio-históricas y además poseen una continuidad diacrónica que permite establecer conexiones entre los ideales de justicia y el derecho de una civilización pretérita con los de otras más modernas, como muestra el caso del derecho romano que se estudia en

130 «Ortega y las libertades» en *Revista de estudios orteguianos*, nº14/15, 2007, p. 155.

131 Op. cit., p. 111.

132 Ibid., p. 113.

nuestros días. Se podría objetar que en este caso se elimina toda posibilidad de valorar «desde fuera», desde una instancia externa a un determinado derecho «vigente» (i.e. desde una supuesta conciencia «autónoma»), la justicia o injusticia de una ley. Por ejemplo, se diría, hay situaciones obviamente injustas amparadas por determinados regímenes políticos y una idea de justicia como la de los romanos haría contradictorio todo intento de denunciarlos. En otras palabras, podemos preguntar con E. Aguilar, «¿cómo objetar a un régimen perverso que cuenta con el asentimiento popular?»¹³³. Tomando la Roma republicana como caso paradigmático de sociedad con un derecho «vivido» en el que lo «justo es justo porque es derecho», resulta evidente que la forma de vida de esta civilización histórica -caracterizada por la creencia primaria en un orden superior, religioso, del que deriva la organización estatal- hace absurda la idea de una justicia fuera del derecho, por lo que cualquier reivindicación de justicia tendrá que realizarse dentro del marco legal vigente, es decir, planteando o promoviendo mejoras de la propia ley o nuevas leyes que eliminen total o parcialmente la injusticia denunciada, pero siempre dentro de la estructura vital que mantiene la *concordia* de la sociedad. Ahora bien, el problema del «régimen perverso» (sin entrar en la cuestión de hasta qué punto contaría o no con el «apoyo popular») es un problema similar al que se tuvo que enfrentar, sin ir más lejos, Cicerón, y no sólo de forma teórica pues fue testigo del caos que precedió al origen del Imperio, como se dijo más arriba.

Dicho esto, la imprecisión del término «asentimiento popular» hace que la objeción de Aguilar se pierda en la vaguedad, pues de lo que se trata, si seguimos a Ortega, es de dar cuenta de la estructura vital de tal asentimiento; es decir, hay que ver si se basa en «creencias» profundas que mantienen la cohesión social. Así por ejemplo, a primera vista, podríamos considerar que el movimiento fascista italiano gozó de un «asentimiento popular» y sin embargo tener razones «históricas» para condenarlo por ser ilegítimo, ya que fue fruto únicamente de una situación de crisis, de un vacío en las «creencias» básicas de la sociedad en cuestión y en esto consistiría su perversidad, su «maldad política» (tocaremos con detalle la cuestión del fascismo más adelante).

Por otro lado hay que decir que esta idea de derecho que tiene el hombre romano va a tener unas consecuencias políticas muy precisas, que Ortega resume de la siguiente manera:

Para el romano, en cambio, el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El

133 «Historicismo, liberalismo e instituciones, un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político», en *Revista de Occidente*, nº 108 (mayo), 1990, p. 95.

hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada (VI, 109).

Choca en este texto, a primera vista, el uso del término «totalitario», pues tratándose de un concepto nacido precisamente al calor de las dos guerras mundiales de principios del Siglo XX para referirse inicialmente al fascismo y por extensión a movimientos similares -en cuanto a su ambición de identificar Estado y sociedad civil- como el bolchevismo¹³⁴, se usa en este contexto para calificar una sociedad como la romana que, al menos en cierta época, se sintió libre. Descartando que nuestro autor esté tratando aquí de deslizar veladamente una alabanza a los totalitarismos modernos -claramente rechazados y criticados en muchos lugares de su obra¹³⁵-, diremos que afirmaciones de este tipo buscan resaltar la necesidad previa de un marco legal consolidado para que pueda haber libertad (otra cosa será de qué tipo sea esta libertad o «cuánta» deba haber en una sociedad). No obstante sería un error pensar que, a pesar del entusiasmo de Ortega por el derecho romano, eso y sólo eso es para él el derecho, pues en ese caso corremos el riesgo de hacer una mala interpretación que nos puede llevar a postular una especie de conservadurismo despojado incluso del adjetivo «liberal», creemos que no hay tal como trataremos de mostrar una vez introduzcamos la variable germánica-medieval en la ecuación.

II) Origen y perduración del Estado.

Al analizar más arriba la idea de imperio rozamos una suerte de teoría de formación del Estado en la que Ortega, a través del ejemplo romano, llegaba a la conclusión de que tal institución nace como una solución de urgencia para protegerse de circunstancias que hacen peligrar a la sociedad. En tal situación nadie tiene el «derecho» de mandar, de ahí que el mando acabe en manos del hombre más audaz y virtuoso (se supone que en una sociedad primitiva la virtud tiene mucho que

134 Concretamente, según Enzo Traverso, «el adjetivo “totalitario” aparece en un principio, a partir de 1923, en los escritos de los antifascistas italianos de orientación tanto liberal (Giovanni Amendola) como socialista (Lelio Basso) o católica (Luigi Sturzo). Aspiraba a denunciar la política del fascismo italiano apenas ascendido al poder, ya en vías de transformarse en régimen», *El totalitarismo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001, p. 29.

135 El mismo E. Traverso nos recuerda que «no debe ser olvidado el grito de Casandra de José Ortega y Gasset. Desde 1929, en los ensayos recogidos en *La rebelión de las masas*, el filósofo español anunciaba la crisis del liberalismo, el nacimiento del “hombre-masa” y el desarrollo de un Estado-*moloch* negador del individuo. Las dictaduras modernas presagiaban, según su parecer, el declive de la civilización, comparable al final de la antigüedad clásica. Es verdad que Ortega no usaba el adjetivo “totalitario”, pero citaba el célebre discurso de Mussolini en el cual la naturaleza totalitaria del fascismo se reivindicaba con fuerza. Según Ortega, bolchevismo y fascismo eran dos manifestaciones distintas de la nueva tendencia del mundo occidental hacia la estatización de la vida social», *Ibid.*, p. 55.

ver con la habilidad guerrera, pero si extrapolamos la situación a sociedades más desarrolladas esta virtud tendrá otro carácter más sutil). Esto da como resultado una institución estatal que no cuenta de inicio con una legitimidad (si la entendemos como la estructura básica que proporciona un conjunto de «creencias» comunes que garantizan una determinada cohesión social) pues comienza siendo impuesta a la fuerza por un hombre o varios.

Bastante anterior a esta teoría, expuesta en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, es la que aparece en *El origen deportivo del Estado* (1924). Por la fecha del texto la podemos encuadrar en la etapa en la que el «espíritu» germano predomina sobre el «espíritu» romano, en el sentido que hemos definido más arriba y que por extensión coincide con una etapa considerada por muchos autores como genuinamente liberal. En efecto, indicios claros de un liberalismo de inspiración germano-medieval se observan en la argumentación pergeñada por Ortega para explicar el origen del Estado, que tiene por fundamento la idea de «vida plena» que

nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por simple delectación [...] y el esfuerzo obligado al que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. [...] Este esfuerzo obligado, [...] tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte (II, 707).

Destacable es aquí que la intensidad vital, la plenitud de la vida, venga a ser directamente proporcional a su carácter deportivo, superfluo. Este excedente vital «es todo lo contrario que una reacción a necesidades impuestas. La primera sociedad es esta asociación de jóvenes para robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo [...]» (II, 714). Así, «el Estado romano» según dicha teoría nació de estos «“clubs” juveniles» (II, 719). De manera que si en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* el Estado aparecía como algo de origen intermitente que surge cuando un gran peligro amenaza al grupo (IX, 1272) -es adaptación a una situación de urgencia-, en *El origen deportivo del Estado* es, por el contrario, resultado del excedente vital de unos jóvenes que se reúnen para sustraer las mujeres a la tribu de al lado, tiene una «génesis histórica e irracional» (II, 715) -aunque posteriormente, como reacción a este empuje deportivo de los jóvenes se organiza «la asociación de los viejos: el Senado» (II, 715). En contraste con esto, conceptos como el de «vida como libertad» o «Estado como piel» hacen referencia más bien a un Estado ya constituido que es revestido de una virtud prestada -se da cuando los romanos «han adaptado el Estado a sus

preferencias vitales» (VI, 117). La «vida como libertad» tiene un sentido de «elección», pero siempre mediatizada por las circunstancias: todo en estas épocas se «produce libremente, esto es, espontáneamente y emergiendo de honda inspiración. [...] Pues acontece que lo primero es la solución, el ideal, y este es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella» (VI, 119).

En todo caso habría que distinguir la cuestión de la génesis del Estado de su desarrollo posterior. En cuanto a la génesis nos encontramos con dos versiones¹³⁶, una la de *El Origen deportivo del Estado*, que aunque parte de un excedente vital («deportivo») es irracional (lo que se podría entender como que estos jóvenes no conocen las implicaciones posteriores que tendría su asociación, es decir, no tienen en mente crear un tipo de institución como la estatal) y otra la de *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, que podemos entender como un acto de pura adaptación a una situación de urgencia. Sin embargo, tal como el mismo Ortega señala, hay que considerar la teoría de *El Origen deportivo* como una teoría «insuficiente»¹³⁷ que podría completarse con los desarrollos en torno al origen de la Ciudad-estado señalados más arriba (es decir, sigue habiendo, como en *El Origen deportivo*, una base irracional e impregnada de espontaneidad, pero ahora tales rasgos quedan vinculados a la imaginación de ciertas minorías «excelentes» y se convierten en ideas, en creaciones geniales; véase IV, 477).

En lo que respecta al desarrollo y mantenimiento en el tiempo del Estado, no podemos decir que haya una ruptura entre las dos obras mencionadas (a las que hemos de unir *Del Imperio romano*), pues ya en *El Origen deportivo* se observan algunos apuntes de nuestro autor que, lejos de desentonar, irán en la misma línea que las obras más tardías sobre Roma, valga el siguiente párrafo como ejemplo:

Si un exceso de agudeza e inquietud intelectual -forzoso es reconocerlo, porque la historia nos lo demuestra reiteradamente- descompone, como un álcali, el Estado, llega éste a su mayor solidez y

136 Aunque ambas versiones se podrían conciliar interpretando que en el *Origen deportivo del Estado* se plantea el nacimiento de sociedades de carácter nacional que no implican la existencia de un Estado entendido como institución coactiva y en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* sí se estaría refiriendo Ortega al Estado en este último sentido (que implica una colectividad previa que se pone en peligro). Llano Alonso señala que «según la teoría de Ortega, en el Estado primigenio el poder público constitutivo no es permanente, sino discontinuo y súbito (porque tampoco hay un Derecho ni una autoridad estables, sino costumbres que actúan mecánicamente sobre los individuos), seguidamente veremos cómo en los albores del Estado, la aparición de la autoridad pública se dará a partir del momento en que un hombre, seguido por los demás miembros de la tribu se dispone a conjurar una situación de riesgo [...]», op. cit., pp. 43-44. Lo que no explica es de donde sale ese poder público «discontinuo» del primer periodo: quizás del impulso «deportivo» de algunos individuos.

137 Concretamente en carta a Helene Weyl de 1940, Ortega escribe que «"El origen deportivo" creo que fue en su hora una intuición que me honra mucho y de gran importancia. Pero su desarrollo -fue una conferencia- es también por completo insuficiente dado hoy», *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl, Märten, G. (Ed.)*, Madrid, Biblioteca nueva, Fundación Ortega y Gasset, 2008, p. 240.

perduración cuando un pueblo moderadamente inteligente posee cierto extraño y nativo don de mando. Este fue el caso de Roma, como hoy lo es de Inglaterra. Y, notable semejanza, ambos son pueblos que se caracterizan por su maniática conservación del pasado (II, 717).

Interesa destacar aquí que Ortega cifre la subsistencia de la entidad estatal principalmente en la capacidad de mandar, que es por otro lado innata, y que sea la «agudeza intelectual» una rémora para dicha subsistencia. Se puede interpretar esto como un rechazo velado de la razón «pura» en favor de la «vital-histórica» que no desentona en todo caso, como decimos, con las obras tardías mencionadas, que más bien vendrían a completar esta visión. Tampoco la comparación con Inglaterra falta en ellas, siendo la cuestión de la tradición un elemento central para asegurar la estabilidad y duración a lo largo del tiempo de la máquina estatal (¿se podría tachar a Ortega de conservador por ello? Lo veremos más adelante), pues una tradición que no se rompe asegura una envoltura de «creencias» lo suficientemente sólida para dotar de estabilidad a una sociedad.

III) Acotaciones a la idea de legitimidad de una institución a partir de los análisis históricos de Roma. La distinción entre monarquía y república.

Enlazando con lo anterior, Ortega desarrolla una teoría de la evolución del Estado estrechamente ligada con las ideas de legitimidad y derecho, en la que

la institución real [...] surge ante todo con un oficio religioso. Mas como no se ha llegado a la diferenciación de las funciones públicas, todas las acciones de Estado se acumulan en él. Sobre dirigir los ritos sacros, sacrificiales [...], él será el general del ejército, el legislador y el juez supremo. [...] Esto nos manifiesta cómo en el primer Estado que merece este nombre, porque es el primero *estable*, permanente, el jefe no es ya uno cualquiera sino alguien que pertenece a una familia en cuya sangre se transmite el don, la gracia mágica [...] de estar más cerca de los dioses que los demás. [...] Ese hombre es, pues, jefe, no espontáneamente como el primitivo *imperator*, sino porque tiene derecho a ello y tiene derecho porque el pueblo está convencido de que los dioses quieren que lo sea otorgando a su familia ese don mágico o semimágico de dar eficacia a los ritos. [...] (IX, 1284).

En este Estado «primitivo», la fortaleza de esta creencia en la divinidad permite a Ortega sostener que «legitimidad pura no hay más que ésta» (IX, 1284). Sin duda es la monarquía una institución adecuada para garantizar una continuidad de la tradición, para no caer en un «olvido» del pasado que es la condición principal para hablar de una legitimidad plena como la que postula

Ortega¹³⁸. Hierro S. Pescador, expone su visión de la relación entre derecho y legitimidad en los momentos iniciales de desarrollo del Estado romano de la siguiente manera:

Obsérvese que la legitimidad es anterior a la ley, ya que el primer legislador, el rey, lo es precisamente por ser legítimo; ahora bien, no es en cambio anterior al derecho. En efecto, el «derecho» (subjetivo, según la terminología consagrada) al mando descansa en la existencia de unas creencias religiosas que lo fundamentan, pero en estas se apoyan también los usos religiosos, los ritos y sacrificios, para los que se requiere una persona especialmente cualificada. En la medida en que esos usos son vividos como indispensables para la supervivencia colectiva y para la realización del proyecto vital social propio -y así son vividos, puesto que son los únicos que exigen un autoridad individual estable-, conllevarían sin duda una coacción especialmente violenta y rígida, serán usos fuertes, por tanto, Derecho (objetivo). Pues es característico de estas etapas, todavía iniciales, la reducción del Derecho a Derecho sacral. Y así tenemos que el Derecho (objetivo) sacral funda el derecho (subjetivo) al mando, y sólo en este último puede fundamentarse la ley¹³⁹.

Cabe hacer algunas observaciones a esta interpretación. En primer lugar, decir que el rey lo es precisamente «por ser legítimo» es afirmar que el que ejerce el «mando» de una sociedad lo hace siempre de forma legítima, incluso cuando accede al poder por la fuerza. Esto nos obligará, para salvar lo que parece una petición de principio, a hablar de grados de legitimidad (Ortega habla de mayor o menor «saturación» de la legitimidad). En el caso de un rey que se impone por la fuerza estaremos ante una legitimidad precaria, ante un *minimum* de legitimidad, y esto es lo que se colige de lo expuesto páginas más abajo por el mismo Hierro S. Pescador cuando señala que, ya estemos en los tiempos de «urgencia» que dan lugar al Estado romano o en la época de crisis del imperio, alguna creencia, por precaria que sea, tiene que haber porque si no no hay sociedad: por lo pronto «hay siempre una creencia acerca de quien debe mandar, al menos la de que debe mandar *cualquiera* que reúna ciertas condiciones de hecho, aunque estas se reduzcan a la pretensión de asegurar la supervivencia social»¹⁴⁰. En segundo lugar hay que señalar que el derecho «objetivo»,

138 Señala Hierro S. Pescador que la legitimidad «consiste en ciertas condiciones de “Derecho”, y como este es un uso, y el uso es la forma en que el pasado está presente en la vida colectiva (porque esta no es, en suma, otra cosa que la presencia del pasado, es decir, la historia), la legitimidad es la continuidad del mando, la tradicionalidad en el ejercicio del poder público. La legitimidad “pura” es por eso -según Ortega- la de la monarquía, y no hay otra que lo sea [...]», op. cit., p. 263. Sin embargo, hay que matizar que el hecho -histórico- de que sea la monarquía modelo de legitimidad «pura» no implica, en principio, que sólo esa institución pueda jugar ese papel.

139 Ibid., p. 253.

140 Ibid., p. 263. Así lo hace notar Hierro S. Pescador: «La otra aclaración viene a referirse a la relación del poder público con la opinión pública. Aquel supone esta [...] y es punto de esencial importancia en el pensamiento de Ortega acerca de estos temas. Mandar sólo se manda apoyado en la opinión pública, pues contra esto sólo cabe la fuerza. Ahora

los usos fuertes, no tiene porque ser necesariamente derecho «vivido», sí podría serlo en las épocas de vida «como libertad» donde el uso fuerte, el Estado, es sentido como «piel» (aunque para poder hablar de auténtico derecho «vivido» nos faltaría el ingrediente religioso, el orden cósmico que lo respalda. Tal combinación, si nos guiamos por lo que va exponiendo nuestro autor al respecto, parece que sólo existió como tal en cierta época de la república romana). Evidentemente, al hilo de la argumentación anterior, podemos hablar de grados, pues siempre habrá una cierta vivencia de la necesidad de coacción estatal en periodos en los que el cuerpo social corre serio peligro. Por último habría que indicar que la utilización en este contexto del término derecho «subjetivo», aunque se haga al amparo de un uso «consagrado», puede llevar a pensar que el derecho al mando es una especie de sentimiento interno del sujeto, cuando su sentido, si nos ceñimos a la visión orteguiana de la «creencia», es tan objetivo como el del derecho que precisamente denomina Hierro S. Pescador «objetivo». Habría que hablar más bien de una jerarquía en la que el derecho «objetivo» (que para Pescador es vivido como indispensable en este periodo) fundamenta, por ser más «primario», el derecho al mando (subjetivo para Pescador y, sin duda, ejercido por el «sujeto» pero no menos que otros derechos, usos, que no por ello dejan de ser «objetivos») que, a su vez, otorgaría la necesaria autoridad a las leyes de la ciudad¹⁴¹.

Si nos situamos ahora, con Ortega, en los momentos posteriores al de máxima legitimidad de la monarquía, del *Rex*, nos encontramos con «el hecho anormal que en cierto punto, invalida como paradigma para las demás historias el proceso seguido en Roma» (IX, 1286). Un hecho que, a pesar de su «anormalidad», es expuesto por Ortega de un modo secuencial que permite su correlación con otras épocas:

bien, la opinión pública no es la legitimidad. Legitimidad no hay ni en la etapa primitiva de la sociedad romana ni en la postrera del imperio. Sin embargo, hay mando. Durante aquel, el que ejerce esporádicamente quien es capaz por sus dotes personales de atraer tras de sí a toda la colectividad; en la última, el de aquel que logra por unos u otros medios ser investido de la magistratura Suprema. Esto quiere decir que hay una opinión pública por detrás del poder público que el Estado ejerce en ambas etapas. Ahora bien, si hay opinión pública, hay creencias, esto es indudable. Y, en efecto, algunas hay, porque si no no habría sociedad, usos, vigencias. [...]», *Ibid.*, p. 262.

141 Es de suponer que la «terminología consagrada» a la que se refiere Hierro S. Pescador es la de la ciencia jurídica, pero no podemos decir que halla en ésta una definición única de «derecho subjetivo»; por ejemplo, Hans Kelsen nos dice que «frente a la teoría del interés, encontramos en la jurisprudencia tradicional, la denominada teoría de la voluntad, según la cual el derecho subjetivo es un poder volitivo otorgado por el orden jurídico», *Teoría pura del derecho*. traducción de la segunda edición en alemán por Vernengo J. R., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 146; siendo el «derecho, en sentido objetivo [...] norma, o un sistema de normas, un orden normativo», *Ibid.*, p. 145. Es decir, en este caso el derecho subjetivo así definido es el que se puede o no ejercer por parte del sujeto dentro de un determinado marco normativo objetivo. Por tanto nos estamos moviendo aquí en un ámbito «intrajurídico» (que parte de un derecho ya establecido, sin que importe analizar en qué se sustenta), alejado de lo que quiere transmitir Ortega, que es una idea de derecho en conexión con la forma de vida de la sociedad.

Los romanos expulsaron a los reyes etruscos y, por odio a lo que tenían de extranjeros y sobre lo que tenían de tiránicos, [sintieron] una repulsión inextingible a la idea misma de realeza e [implantaron] la que se ha llamado la República. [...] Pero esta República, [ese nuevo estado] comienza por ser en todo -salvo la eliminación del monarca- idéntica a lo que había sido la monarquía. [...] La expulsión de los reyes [...] no se logró en un santiamén. Fueron necesarias muchas y tenaces guerras. [...] Tuvieron que intervenir todos los individuos de la colectividad romana, [...] es lo que se llamó *populus*. [...] No tuvieron, por tanto, los senadores más remedio que hacer concesiones a la totalidad de los ciudadanos y, por eso, el Estado romano, es decir, las leyes, la legitimidad de la Roma republicana emana de esa extraña dualidad que encabezaba los decretos: *Senatus Populusque Romanus*. [...] Esa dualidad es la nueva Roma. [...] El *rex sacrorum* no era sino el auténtico rey de siempre, el rey legítimo exonerado de todos sus poderes políticos (IX, 1286-1288)¹⁴².

Este desplazamiento violento del mando que pasa a manos del *Senatus Populusque* y relega al rey al cumplimiento de funciones religiosas, rompe la continuidad monárquica: se rompe la tradición. Como reacción a la opresión del rey surge una «pasión de aquel pueblo por la ley» (VI, 107) -que le lleva, recordemos, a pensar firmemente que lo justo es justo porque es derecho. A continuación expondrá Ortega el proceso «más normal» seguido por Europa, a saber:

En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia. [...] No es que yo privada y personalmente crea que la monarquía *debe ser* la única forma de gobierno legítima. [...] Lo que sostengo es que cuando ha habido en un pueblo de Grecia, de Italia o de Europa plena y pura legitimidad, ésta ha sido siempre la monarquía -queramos o no. A esa legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una legitimidad republicana que ya no es pura «por la gracia de Dios» [...] sino [que] cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el Pueblo. Esta segunda legitimidad ya no es ni tan plena ni tan pura como la real. [...] En Europa esta segunda y ya deficiente legitimidad comienza muy pronto en Inglaterra y va a constituirse entre 1800 y 1850 en todas las

142 Algunos fragmentos de Tito Livio que narran estos episodios serían los siguientes: «Por otra parte, el que entonces naciera la libertad radicó más en la limitación a un año del poder de los cónsules, que en la supresión de alguno de los poderes de los reyes. [...] Se ocuparon, a continuación, de las cuestiones religiosas. Como algunos sacrificios públicos habían sido realizados habitualmente por el propio rey, a fin de evitar que en ningún terreno se echase en falta a los reyes, crearon un rey de sacrificios. [...]» y también, sobre la expulsión de los reyes: «[expulsado] el Soberbio, el poder estaba en manos de Tarquinio Colatino: los Tarquinios no sabían vivir como simples ciudadanos. Aquel hombre era no grato, era un peligro para la libertad. Tales comentarios se comenzó a difundirlos por toda la ciudad para tantear poco a poco la opinión, y una vez suscitada la inquietud y la suspicacia de la plebe, Bruto la convoca en asamblea. En ella empieza a repetir el juramento del pueblo de que no se consentiría que hubiese en Roma rey alguno ni persona que representase un peligro para la libertad [...]», véase *Historia de Roma*, II, 1, 7-11 y II, 2, 3-5. Véase también la nota 98 para revisar la posición de Cicerón respecto a esta cuestión.

naciones europeas: es la Monarquía constitucional o donde queda eliminado el rey y se instaura una República. [...] Esta última forma de legitimidad [...] se llama democracia (IX, 1288-1289).

En este punto hay que hacer varias aclaraciones. En primer lugar, como estamos esbozando, parece que el criterio para establecer la «pureza» de la legitimidad es su grado de arraigo como tradición en una sociedad, ciertas «creencias» irían sedimentando a lo largo del tiempo en ella reforzando por extensión la legitimidad del que manda, esto no implica que deba ser la monarquía necesariamente el tipo más legítimo de gobierno -aunque sea esto lo que la historia nos ha mostrado hasta el momento. En Roma tenemos inicialmente una firme creencia en que los dioses «apoyan» a la institución monárquica, al *Rex*, y su misma continuidad y estabilidad reforzarán su legitimidad. De la propia ruptura del orden monárquico, de este violento repudio del rey surge la «pasión por el derecho» del romano, el mando se traslada al Senado -y éste, a su vez, tiene que incluir al pueblo en él en virtud del poder que le da su mera superioridad numérica. Además aparece un nuevo factor fundamental, si seguimos a Cicerón, a Tito Livio y al mismo Ortega, es la *libertas*, libertad como realidad nueva con la que se encuentra el romano una vez se ha despojado del yugo del rey, así nos dice Ortega que «con la expulsión de los reyes inicia Roma ostensiblemente su vida como libertad» (VI, 118). Si hasta ese momento el romano sólo había vivido en una realidad impuesta por los dioses a través del rey, a partir de ahora vivirá también la realidad de su libertad, ambas combinadas y expresadas en forma de «vida como libertad».

¿Qué sucede en Europa? Pues que tenemos inicialmente una legitimidad «pura» dada por el fundamento del Dios cristiano. Sin embargo lo que se extrae de la comparación que hace Ortega es que, en líneas generales, las consecuencias son similares, tanto la monarquía antigua como las modernas desembocan en una legitimidad democrática que no es plena. En otras palabras, la «democracia» o el sistema que sitúa la soberanía en el pueblo, es una legitimidad «deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva» (IX, 1289). La prueba de que esta «segunda legitimidad ya no es ni tan plena ni tan pura como la real [...] está en que durante mucho tiempo se sigue creyendo que solo entre ciertas familias pueden elegirse los senadores, los cónsules [...]» (IX, 1288-1289). Aquí cabe hallar alguna similitud con el proceso europeo (vestigios del *ancien régime* que siguen teniendo privilegios etc), pero hay una diferencia crucial con el mundo romano y es que «en Roma no existió nunca la teoría de la soberanía popular, esto es, de que es el pueblo el origen de toda legitimidad» (IX, 1291), es decir, a diferencia de las democracias

modernas que tienen una teoría política elaborada detrás que se intentará reproducir en la realidad, los romanos irán inventando nuevas instituciones basándose «no en la inmemorial tradición, sino simplemente en su eficacia» (IX, 1291). En esta línea afirmará Ortega que

las constituciones que los filósofos europeos desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes, y hasta su lectura nos aburre. [...] Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura».. [...] Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo (VI, 127).

Como la constitución de Licurgo, estas constituciones de los filósofos europeos ¿no fueron hechas para «conservar en seguridad los bienes propios y para mantener la libertad», frente a la de los romanos hecha para «dominar a muchas gentes» y producto de múltiples luchas? (véase la nota 52). Aparte del evidente paralelismo entre los «constituciones» griegas y europeas fruto de ideas abstractas, no hay que perder de vista el sentido de esta crítica que es: Roma con «firmes» creencias, que es lo que da fortaleza a una nación, frente a Europa que legisla desde una razón «pura» que, por lo que se deduce aquí, no es «creencia» profunda, arraigada (y hay que poner en duda que lo haya sido para Ortega alguna vez: no lo parece si nos ceñimos a las reflexiones en torno a la legitimidad de la democracia basada en la soberanía que venimos exponiendo).

Otro extremo a destacar es que el carácter paradigmático de la civilización romana se halla limitado por la propia diversidad de las formas de vida de cada sociedad política lo que se reflejará en la configuración de sus instituciones políticas. El modelo romano permitirá más bien identificar este juego de legitimidad -plena o secundaria- e ilegitimidad en otras civilizaciones de similar desarrollo y asociar cada periodo con la estructura concreta de la vida que le es característica. La pregunta es entonces ¿puede «cuajar» la democracia, la idea de soberanía popular como creencia que dé lugar a una legitimidad plena realmente en una sociedad? Sobre el papel no se ve porqué no¹⁴³. No obstante cuando Ortega afirma que

143 La «esperanza» podría ser Norteamérica, pero Ortega dejará en suspenso su análisis ya que «es un hecho humano todavía intelectualmente virgen [...] o, lo que es igual, [...] es una inmensa y originalísima realidad humana» (IX, 1289) -más abajo profundizaremos en la cuestión de Norteamérica con ayuda de Raymond Aron, Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville.

la plena claridad acerca de *por qué* ha sido la monarquía la legitimidad auténtica y por qué la legitimidad democrática tiene un carácter deficiente y feble va a hacerse en nosotros ahora mismo, al pasar de la segunda etapa en la evolución del Estado romano a la tercera (IX, 1290).

Se diría que su intención es demostrar la imposibilidad de que la democracia alcance en ningún caso una legitimidad plena. Recapitulemos: como vimos, la Roma republicana reduce la institución monárquica, el *Rex*, a un papel puramente religioso apartándola de todo mando político, el hueco que deja esta institución lo ocupa el Senado, que hereda la legitimidad que antes tuvo la monarquía, es decir el pueblo romano *creía* en el derecho al mando de esta institución que garantizaban los auspicios. Sin embargo el crecimiento de la población romana trae como consecuencia la aparición de «nuevos habitantes, de nuevas familias que no poseen la vieja tradición de las patricias, que no tienen especial y más directa relación con los dioses -son los ciudadanos cualesquiera. Son la plebe. Estos ciudadanos [...] financian al Estado, [...] son, sin duda, el efectivo presente» (IX, 1291). Así opone Ortega dos ideas que son formalmente extrapolables a otras civilizaciones, como la europea sin ir más lejos, son la idea de «presente» que «se afirma en sí mismo sin más, es decir, sin buscar una previa justificación de derecho, sin pretender formalmente a la legitimidad» (IX, 1291) y de «pasado» encarnado en la tradición, una tradición de la que ningún romano, incluyendo el más plebeyo, quiere desvincularse pues «le infundía místico terror romper con el pasado, seccionar la continuidad con él -exactamente en este punto como ha sido el pueblo inglés» (IX, 1292). Se deduce de esto que la cohesión de una sociedad tiene mucho que ver con que sus miembros sientan «aquel venerable pasado como, en efecto, pasado, como cosa que viene del fondo misterioso y sagrado de los tiempos» (IX, 1292). Además este proceso de aumento de población, de masificación de una civilización a medida que se desarrolla se presenta con carácter irreversible, con el consiguiente riesgo de perder esa dimensión de pasado que estructura y mantiene la estabilidad de la sociedad. En Europa Inglaterra es ejemplo de sociedad que ha sabido lidiar con esta dialéctica entre presente y pasado. Cabría entonces trazar un paralelismo entre lo que sucedió Roma y la crisis en la que se encuentra Europa. El giro hacia una razón «histórica» promovido por Ortega aparece así como el intento de recuperar unas raíces europeas que se han diluido en el puro presente representado por el hombre-masa contemporáneo.

Por tanto la legitimidad deficiente de la que habla nuestro autor será resultado de «esa dualidad entre lo legítimo y la germinante ilegitimidad. [...] Por eso [...] la nueva legitimidad tiene inevitablemente que consistir en una lucha constante» (IX, 1292). Esta invasión de ilegitimidad

debilita la legitimidad pura y por tanto la misma estructura social. El plebeyo -o el hombre-masa- irrumpe en la sociedad con un excedente de vitalidad que si no es canalizado de alguna manera amenaza con destruirla. Pero esta «barbarie», ya lo vimos, es necesaria también para la sociedad de cara a evitar que se incline demasiado hacia el otro lado, el de la tradición, lo que provocaría su anquilosamiento y decadencia. Desde esta perspectiva se pueden entender textos como este que es parte de un Discurso del 4 de septiembre de 1931 en Las Cortes:

El Estado más perfecto que ha habido nunca en la historia, el Estado romano, aplastó a sus individuos, haciendo de ellos esclavos, y entonces, desnutrido de lo único que nutre al Estado, que es la espontaneidad individual, acabó por esqueletizarse en puro militarismo y llegó un momento en que murió, estrangulándose a sí mismo. El estatismo es el riesgo del Estado fuerte [...] (IV, 817).

A la hora de valorar la mayor o menor idoneidad de determinadas instituciones políticas, como son la monarquía o la república, para una sociedad deberemos tener en cuenta, en primer lugar, que el hecho de que fuese la monarquía históricamente la primera institución plenamente legítima no implica que no pueda haber otras instituciones que gocen de plena legitimidad, como hemos visto que es el caso del Senado. Lo que sucede es que en la república romana a la legitimidad plena se le añade esa ilegitimidad que vendrá a inyectar la numerosa plebe. En este sentido cuando nos dice Ortega que «el Estado romano es una democracia, bien que aristocrática» (II, 650) se está refiriendo precisamente a esta articulación de Senado y pueblo, eso es la república romana¹⁴⁴. Como vemos todas estas reflexiones se hallan impregnadas de la dialéctica minorías-masas que implica una idea precisa del papel de la democracia en una sociedad política. Sin ir más lejos, nos permitimos afirmar desde aquí que la idea de república que Ortega quiso para España coincide formalmente con lo que fue la república romana en su momento de esplendor, es decir, una democracia aristocrática. Pues, tal como lo plantea nuestro autor, no se ve de qué forma podría una democracia alcanzar una legitimidad plena -en el caso romano juzga Ortega que no se aspira ni tan siquiera a la legitimidad, y los comicios populares y el sufragio universal surgirían de «una vaga idea [de la plebe] -por tanto, no una auténtica creencia- de que contribuyendo a las guerras en mayor número que los patricios deben participar en el mando, en el *imperium*» (IX, 1291-1292). Todo esto nos vuelve a dirigir a la necesidad de una «minoría directora», una aristocracia («espiritual»), volveremos sobre ello.

144 Una afirmación similar se encuentra en Fustel de Coulanges: «Rome avait alors une constitution démocratique, et pourtant l'aristocratie y régnait. C'est que, si elle était démocratique par ses lois, elle était aristocratique par le groupement des intérêts, par la condition de la plus grande partie du sol, surtout par la pratique précaire. La République romaine était, en fait, l'association de quelques centaines de familles très riches et très puissantes [...]», op. cit., *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France...*, p. 92.

IV) El tribunado de la plebe: institución de un «Estado como piel». Planteamiento de una nueva idea de política desde la razón «histórica». La cuestión del relativismo de las instituciones.

Ya vimos que para Ortega las instituciones romanas no «fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas [...] desde el fondo de firmes creencias [...]» (VI, 127). Pues bien, «buen ejemplo de lo dicho es el “tribuno de la plebe”» (VI, 127). En efecto, si bien el ascenso en poder económico y número de la plebe planteaba un problema para la estabilidad de la sociedad romana,

la plebe es todavía -aún lo será mucho tiempo- la plebe sana de una sociedad saludable, no es aún masa petulante y encanallada. Cree con fe viva en la misma imagen del Universo y de la vida en que creían los patricios; cree en Roma y en su destino (VI, 127).

A partir de este texto se puede establecer una primera distinción entre plebe sana, propia de una sociedad saludable y, por extensión, plebe enferma que daría lugar a una sociedad enferma¹⁴⁵ ¿Qué indicios nos indican que estamos ante una plebe «sana»? En primer lugar que haya una comunidad de «creencias» con grupos sociales heterogéneos, en este caso con los patricios, la nobleza romana; y relacionado con esto, que exista una especie de «conciencia» de ineptitud para el mando político, en este sentido nos dice nuestro autor que «la plebe quiere participar en el Mando. Mas como sabe, a diferencia de la “masa”, que ella no entiende nada del asunto [...] comprende que su papel a la hora de mandar no puede ser dirigente y positivo» (VI, 128). A tal conclusión contribuye sin duda la particular interpretación que hace el mismo Ortega del famoso episodio del Monte Sacro, que contrasta, a su vez, con la de Mommsen. Digamos que el autor alemán después de mencionar las revoluciones políticas y sociales de los años 510 a. C. y 495 a. C. -que básicamente se originan por

145 Dando por descontado que Ortega sabe que en aquella época «los patricios son ricos y propietarios en su mayor parte; pero no faltan entre los plebeyos familias ricas y considerables. El Senado cuenta ya más de la mitad de sus miembros que no son más que plebeyos» (Mommsen, op. cit., *Historia de Roma*, vol. 2, p. 42), creo que hemos de entender la oposición «patricios»/«plebe enferma», en sentido amplio, como análoga a la distinción minoría/masa, que tiene, como veremos, un sentido «espiritual» y no se refiere en ningún caso a adscripciones *a priori* a una clase por derechos de «sangre». Este extremo puede dar lugar a cierta confusión, desde que en la antigua Roma el criterio para la distinción «patricios»/«plebe» sí fue el nacimiento -como dice Mommsen, «la aristocracia de sangre no se desmintió en Roma, como no se ha desmentido en ninguna parte, y la poderosa ciudad fue condenada a destrozarse en luchas inútiles sin objeto y sin gloria», *Ibid.*, pp. 42-43.

la insoportable presión que sufrían las clases desfavorecidas por parte de sus acreedores¹⁴⁶- nos ofrece, a modo de conclusión, lo siguiente:

La *secesión* del pueblo era, para los más incorregibles de sus opresores, la demostración patente de las consecuencias de una guerra civil que terminaría con la ruina de todos, y tuvo que ceder el Senado. El dictador [Manio Valerio] negoció la reconciliación: los ciudadanos volvieron a Roma y parecían restablecidas la unión y la concordia. [...] No se niegue el poder y la grandeza de los hechos. Es cosa notable esta revolución, comenzada por las masas, sin otros jefes que aquellos que el azar les proporciona, y terminada por sí misma sin que se vertiese una gota de sangre. El pueblo estaba orgulloso con semejante victoria, y guardó perpetuamente su memoria. Sus resultados continuaron durante muchos siglos; ella produjo el *tribunado popular*¹⁴⁷.

Lo que interesa destacar de este pasaje es, por un lado, que para Mommsen se trata de una «revolución» de las «masas» (sin cabecillas definidos) y, por otro, que termina con «victoria», es decir, logra sus objetivos¹⁴⁸, lo que hace dudar de que la intención de la revuelta fuese realmente lograr la «secesión» de la plebe. Duda que expresa Ortega en su interpretación de este mismo suceso; es la que sigue:

Los nobles, gente de pecho duro, que no se arredraban ante las multitudes, que están ocupados en hacer su Roma, no andaban tampoco propicios a dejar que gobernase cualquiera la República. De aquí grandes y largas luchas. Luchas, pero no revolución; porque los contendientes están soldados unos a otros bajo tierra por la concordia radical fundada en las comunes creencias y en la solidaridad inquebrantable de querer ser un pueblo. [...] Retirarse a una colina valía como la amenaza simbólica de fundar otra ciudad frente a la antigua. Un pueblo revolucionario, que no aspira a una reforma determinada y concreta, sino a la aniquilación de un Estado y a la mágica construcción sobre sus ruinas de otro por completo distinto, hace todo lo contrario. En vez de amagar con la fundación de una nueva ciudad, procurará apoderarse de la antigua y asesinar o expulsar a los nobles. Ya llegará la hora

146 Cfr., el apartado titulado «*Secesión en el Monte Sagrado*», Ibid., p. 43 y ss.

147 Ibid., p. 44-45.

148 Así describe Mommsen lo que sucede después: «Al lado de las disposiciones transitorias que ponían remedio a la profunda miseria de los deudores o abrían una salida a infinidad de ciudadanos enviados a muchas colonias nuevas, publicó el dictador [Manio Valerio], en la forma constitucional, una de las leyes más importantes; y para dar además a los secesionistas una prenda de amnistía, al día siguiente de faltar estos al juramento militar, hizo jurar individualmente a todos los miembros de la ciudad que guardarían respetuosamente dicha ley.[...] Instituyó esta ley enfrente de los dos cónsules patricios dos *tribunos plebeyos* elegidos por curias. Su poder cesaba fuera de la ciudad [...]. Tenían, por una parte, derecho a anular, mediante su oposición personal interpuesta dentro del término de la ley, toda decisión de un magistrado si la creían perjudicial para cualquier ciudadano; por otra, su competencia era ilimitada en materia de justicia criminal, y, en caso de apelación, iban a defender su sentencia ante la Asamblea del pueblo [...]», Ibid., p. 45.

en que aquella plebe romana ingrese también en la zona sanguinolenta y repugnante de las revoluciones. Por ahora, basta con la amenaza separatista. Los nobles ceden (VI, 128).

Obsérvese el interés de nuestro autor por que quede claro que esto *no es* revolución sino lucha, el criterio para diferenciarlas queda meridianamente claro en el texto, una revolución busca fundar un Estado sobre las ruinas de otro, es decir rompiendo la tradición y partiendo de cero («mágicamente», desde la imaginación, desde la «idea» u «ocurrencia», volveremos sobre esta cuestión). Mientras que una «lucha» se desarrolla sobre un suelo firme de «creencias» comunes a ambos contendientes. Desde su concepción de la historia Ortega elabora una narración llena de matices que nos aporta la claridad de la que carece el relato de Mommsen, pues habla éste de guerra civil o revolución indistintamente y llama «victoria» del pueblo a algo que termina con una conciliación con un enemigo que sigue manteniendo su estatus de supremacía (por muchas concesiones que haya hecho), dos cosas que parecen incompatibles, ya que al hablar de guerra civil damos a entender que el vencedor es el que acaba alzándose con el poder e imponiendo sus condiciones. Desde esta perspectiva se hace comprensible que Ortega afirme que la «plebe» se da cuenta de que su papel no puede ser «dirigente y positivo», pues si estamos de acuerdo en que no tiene intención en ningún momento de cumplir su amenaza de secesión (lo que también se vislumbra en la exposición de Mommsen), se puede concluir que está aceptando el orden establecido, el orden «cósmico» que garantiza la concordia y por ello se conformará con un mando «negativo», el del tribunado, que no pone en peligro dicho orden.

Resumiendo, la «concordia radical» (VI, 128) que une a todo un pueblo permite que, a pesar de las luchas y tensiones entre clases con diferentes intereses, la sociedad no se disuelva en facciones enfrentadas. Si a esto unimos la conciencia de la plebe de su ineptitud para el mando positivo, que es paralela a la necesidad -por su creciente importancia en la sociedad- de que este grupo social tenga algún tipo de representación en las instituciones romanas, obtenemos como resultado esa institución llamada tribunado de la plebe. Si, como nos dice Ortega tomándolo de Fichte, «el secreto de la gran política es sencillamente “dar expresión a lo que es”», «esto se hizo entonces: el jefe de la muchedumbre, con el título de tribuno de la plebe, entró a formar parte del Mando o Gobierno» (VI, 128). Por tanto no cabe mejor ejemplo de perfeccionamiento de una realidad cuya influencia ya es efectiva en la sociedad y que es canalizada, en este caso institucionalizada, para materializar y reforzar en el Estado la concordia subyacente a la sociedad romana. La cuestión será cómo identificar estas realidades que «ya son», para darles expresión. Fichte se basó en Napoleón para dar

esa definición de política suponiendo una individualidad con una mayor visión política que las demás, en César quizás tendríamos otro ejemplo. Pero en el caso del tribunado vemos confluir diversos factores en el desarrollo de los hechos que desembocan en la institución, sin que haya propiamente un «inventor» de la idea -si bien es cierto que tenemos la importante figura de Manio Valerio, que negocia la reconciliación y publica las leyes.

Pero, ¿en qué consiste la novedad de tal institución para nuestro autor? Pues en que «el tribuno [...] no puede mandar hacer esto o aquello, pero puede mandar -y con eficacia fulminante- que no se haga ni esto ni aquello. Su atribución principal es el veto. [...] podía congelar el Estado entero» (VI, 128)¹⁴⁹. No le cabrá duda a Ortega de que el tribunado es un elemento fundamental para garantizar la estabilidad de la sociedad romana, una sociedad que «se articuló como una bisagra, merced al tribunado. Este fue el cauce legal por el que obtuvo la plebe su progresiva intervención en el mando» (VI, 129). Tales valoraciones positivas de la institución no son compartidas ni de lejos por Mommsen. Exponemos a continuación resumido su punto de vista:

¿Qué podría resultar de aquí sino la ruptura de la unidad en la ciudad, y la debilidad de las magistraturas, expuestas en adelante a todos los caprichos y a todas las pasiones mudables de los representantes del censo oficial? A una simple señal que desde su trono popular hacía uno de los jefes de la oposición, corría la máquina gubernamental riesgo de pararse repentinamente. [...] Concedo que, si el tribunado no ha traído directamente la ulterior nivelación de los órdenes, ha sido por lo menos un arma eficaz en las manos del pueblo, puesto que al poco tiempo llegó a reivindicar la admisión de los plebeyos a las altas magistraturas; pero no era este el fin originario de esta función. [...] Debía ante todo asegurar una justicia equitativa al hombre común del pueblo, y procurar la gestión y el mejor empleo de las rentas del Estado. Pero este fin no ha podido conseguirlo, no podía tocarlo siquiera. [...] El mal no residía en una injusticia que se cubriera con la capa del derecho, sino en el derecho mismo, que era todo una pura injusticia. [...] Lejos de ser la obra maestra de la sagacidad política, no fue más que un pobre compromiso entre la nobleza opulenta y la multitud sin guía y sin apoyo. Esta

149 El carácter de este «veto» sufre variaciones según la época de la república en la que nos encontremos. Así, por ejemplo, Floris Margadant distingue 5 fases (véase «El tribunado de la plebe; un gigante sin descendencia» en *Revista Facultad de Derecho de México*, n° 93-94, 1974, p. 220) y en el momento en el que este derecho a veto (*intercessio*) se halla más plenamente institucionalizado dentro del derecho romano fue utilizado sobre todo, si seguimos a Floris Margadant, «en forma preventiva (prohibición de discursos, prohibición de tomar auspicios) pero también podía servir para suspender a un funcionario, y, en casos extremos, para suspender toda actividad estatal («iustitium»). Hay que reconocer que esta tremenda facultad general ha sido utilizada al servicio del sistema constitucional romano. El hecho de que otros TP [tribunados de la plebe] pudieran anular el efecto de la *intercessio* de uno de sus colegas, ofrece al respecto una garantía para un manejo objetivo, no caprichoso, no emocional, de esa facultad. [...] Además, siempre hubo algunas decisiones inmunes a la *intercessio* de los TP, como la declaración de sacerdotes patricios en cuanto a los auspicios y Cicerón habla al respecto burlescamente de los “medios sacros” de los que el senado disponía para frenar la “furia de los tribunos”. Tampoco procedía la *intercessio* contra el nombramiento de un dictador, y varias leyes excluían de antemano toda *intercessio* contra las medidas de aplicación que debían darles eficacia», *Ibid.*, p. 239.

institución, se dice, salvó a Roma de la tiranía. Aun cuando esto fuera cierto, no valdría más por ello el tribunado: los cambios en las formas constitucionales no son sólo y por sí mismos funestos a los pueblos; la gran desgracia para Roma fue quizá que la Monarquía viniese tan tarde, cuando ya se habían agotado las fuerzas físicas e intelectuales de la Nación. Pero el tribunado no ha tenido siquiera el mérito que se le concede. [...] La tiranía sigue siempre a los excesos del sufragio universal¹⁵⁰.

Nótese que en un punto de su exposición nos dice Mommsen que la raíz del «mal» de la sociedad romana residía en que el derecho mismo era «todo una pura injusticia». Aquí se encuentra, a nuestro juicio, el punto clave de la discrepancia con Ortega, que se puede plantear como un choque entre el paradigma de la razón «pura» y el de la razón «histórica» circunscrito, en este caso, al ámbito socio-político. Así, Mommsen hace una valoración externa de lo que sucede en Roma y decreta desde su visión liberal ilustrada que hay una injusticia que afecta a toda la sociedad amparada por el derecho, que por ello será también injusto (pero es derecho). Ortega desde su valoración «desde dentro» concluye que eso que para Mommsen es injusto, para el romano es justo, porque es derecho. Evidentemente esto se sustenta sobre la premisa de que hay una «concordia» básica de todos los grupos sociales, una «creencia» en un orden superior. No obstante, si negamos esa concordia la conclusión es que ese derecho ni siquiera es tal, sino que constituye una amalgama de leyes coactivas no sustentadas por profundas «creencias». Para Mommsen el tribunado contribuye a debilitar el Estado sin tan siquiera lograr paliar las injusticias -lo que era su finalidad según él- y precipita la llegada del Imperio. Pero en este caso, y dada la visión positiva del Imperio que tiene Mommsen (lamenta que llegara tan tarde la Monarquía) ¿no deberá también agradecer al tribunado al menos haber acelerado esa llegada en una sociedad que era radicalmente injusta? En cualquier caso la posición del autor alemán se podría catalogar de escéptica; se diría que da por sentado que algo así no puede mantenerse mucho tiempo, porque está analizando la institución desde el paradigma de la razón «pura». Precisamente Ortega considerará insuficiente este tipo de razón para comprender por completo el espíritu de una institución política como el tribunado, pues si seguimos los dictados de la lógica de una razón abstracta habría que «declarar que esa institución es imposible» (VI, 131). Entonces, pregunta nuestro autor,

¿por qué se equivoca nuestra «razón pura»? Sencillamente, porque trata como si fuese una cosa aislada -*abs-tracta*- lo que, en verdad, ni está ni puede estar aislado. Habla de una institución como si

150 Op. cit., *Historia de Roma*, vol. 2, pp. 49-53. Mommsen llega a dedicar un capítulo a la cuestión: véase el capítulo «Valor político de la institución tribunicia», *Ibid.*, p. 51 y ss.

su realidad consistiese solo en su funcionamiento definido por la ley. O, dicho de otra forma, como si en el funcionamiento real de una institución interviniese solo lo que la ley dice sobre ella. Y, por lo pronto, hay que una institución funciona encajada entre las otras, limitada y sustentada por ellas. Pero además [...] cada institución y su conjunto o Estado funciona, a su vez, en combinación indisoluble con el resto de las actividades sociales distintas del Estado (VI, 131).

No podemos hablar, pues, ni mucho menos de un derecho a veto ilimitado, sino que lo que había más bien era un juego de contrapesos que tuvieron como resultado una mejora en el funcionamiento efectivo de la institución estatal. Interesante es aquí destacar la estrecha relación que Ortega establece entre las instituciones estatales y el resto de funciones sociales, lo que va en la línea de lo que hemos venido desarrollando en torno a la legitimidad de las instituciones. Sólo una comunidad en las «creencias», una concordia subyacente, puede permitir que una institución de tal carácter sea útil y contribuya a la estabilidad del Estado. La política se presenta desde esta perspectiva como una actividad que deberá ocuparse (y pre-ocuparse) de detectar esas realidades que ya están funcionando en una sociedad y de canalizarlas en la dirección correcta para que contribuyan a su enriquecimiento y estabilidad. Pero ¿no es esto lo mismo que decir que la política necesita de una razón «histórica»? Así lo demostraría la institución del tribunado, pues aquí «lo que es opaco para la “razón pura” se hace transparente ante una razón narrativa, que es la “razón histórica”» (VI, 131). Por tanto no habrá que pensar en la institución como algo aislado, como «realidad enteriza», pues «su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo» (VI, 132). El hecho de que sea la sociedad, aglutinada en torno a unas «creencias» comunes, la que da legitimidad a unas instituciones determinadas («Estado como piel») parece implicar que estas no se pueden trasplantar a otras sociedades sin arriesgarnos a que el experimento acabe en desastre. Por lo pronto, para Ortega, ir fuera a buscar soluciones a nuestros problemas políticos es síntoma de que algo no funciona en nuestra sociedad:

La imitación en política pertenece a la patología social. No es del sobrehaz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea «libertad». [...] La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde este otra vez, en reflujo hacia las entrañas de su fe (VI, 132).

Ante estas afirmaciones se podría plantear la cuestión de si no estamos ante una especie de relativismo pues cada pueblo por tener unas «creencias» propias que no son «trasplantables» a otros segregaría sus propias instituciones en su etapa de «vida como libertad» que no serían válidas para otras civilizaciones y esto incluiría ideas como las de justicia o libertad. Por ejemplo, Aguilar afirma que el concepto de «*vida como libertad* [...] trae consigo, más allá de las intenciones de Ortega, una inevitable dosis de relativismo»¹⁵¹; y a continuación lo siguiente:

Se diría que Ortega incurre en el mismo exceso que condenara en los historicistas y, más aún, en el «extemporáneo» Spengler. Porque una cosa es registrar un elemento de diferenciación, como es la afinidad de un pueblo con sus instituciones, y otra distinta otorgarle el valor de lo sustancial, dejando irresuelto el problema de qué forma de poder público, qué ideal político, qué definición de la libertad sea última y objetivamente preferible¹⁵².

Si no le hemos malentendido, Aguilar -que se refiere especialmente a *Del Imperio romano*- se está «quejando» de que nuestro autor deja «irresuelto» el problema de qué libertad o qué sistema político son «objetivamente» preferibles. Sin embargo, ¿no es esto, evitar este tipo de explicaciones «últimas» y definitivas, lo que busca Ortega con su paradigma de la «razón histórica»? Porque no hay que olvidar el carácter práctico de sus análisis de Roma, enfocado a buscar precisamente ese tipo de respuestas que reclama Aguilar para una sociedad europea en crisis. De modo que, por ejemplo, a la pregunta: ¿qué sistema político es «preferible»? Responderíamos, a su vez, con otra pregunta: ¿para qué sociedad o civilización histórica? Además hay que recordar que la «razón histórica» incluye la «razón pura» y esto significa que Ortega no está rechazando la objetividad de ideas como las de libertad o justicia sino que las está dotando de una dimensión histórica que no impide reconocer su continuidad en la tradición filosófica¹⁵³. En este sentido, la idea deja de ser algo estático y eterno ubicado en un supuesto orbe hacia el que hay que tender y se va impregnado a

151 Op. cit., «Historicismo, liberalismo e instituciones...», pp. 91-92.

152 Ibid., p. 95.

153 Ignacio Sánchez Cámara señala respecto a la concepción liberal de nuestro autor en *Del Imperio romano* que «la libertad continúa siendo en esta etapa el valor supremo, pero el principio liberal se relativiza en la medida que la idea de libertad varía según los pueblos y las diferentes épocas históricas», *Europa y sus bárbaros*, Madrid, RialP, 2012, p. 260. Pero esto no implica que donde hay libertad hay liberalismo, como la civilización romana demuestra. Además, más que de relativismo hablaríamos de un dinamismo histórico del principio liberal que es plural en su unidad, que tiene una continuidad a lo largo de la historia, esto no es lo mismo que un relativismo, que implicaría que de diferentes formas de entender la libertad nacerían liberalismos diferentes. Es decir, Ortega no quiere suprimir el «viejo» liberalismo y sustituirlo por otro totalmente distinto, sino formular una nueva idea de liberalismo que abarque a la antigua, que se construya sobre esa plataforma teniendo, por tanto, la historia siempre muy presente.

lo largo de su recorrido histórico de nuevos sentidos que hay que tener en cuenta (de ahí el protagonismo que toma la historia). Desde este punto de vista, si bien constatamos en el romano una idea de libertad diferente a la del europeo moderno no sería lícito rechazar esta idea como «incorrecta» por no cumplir con un supuesto ideal de libertad, sino que se trataría de incorporarla a nuestro acervo intelectual repensando nuevamente la idea de libertad en conexión con este sentido supuestamente diferente.

3.1.5. La crítica del liberalismo desde el «espíritu» romano. La contingencia de las «libertades» liberales frente a la profundidad de la «vida como libertad».

La expresión *laissez faire* resume el pensamiento de ese hombre liberal que «creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano» (VI, 103); en el plano económico, que postula un mercado que se «auto-regula» él sólo ajustando precios y productos a las necesidades de los individuos que intervienen en el proceso, encontramos un ejemplo perfecto de este carácter mecánico de la sociedad que puede extenderse a otras libertades. Por el contrario para Ortega la sociedad «lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno» (VI, 102). En otras palabras: la sociedad es un mal necesario, pues hay un componente antisocial en el hombre que no se puede obviar, de manera que lo que hay realmente es una «lucha permanente» (VI, 103) entre las fuerzas sociales y las antisociales. Esto implicará la necesidad de un poder público, de un Estado para imponer un orden sobre las fuerzas antisociales inherentes a toda sociedad. Así puede decir Cicerón que «“sin mando o *imperium* no puede subsistir ni una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo”» (VI, 103). Por estas razones Ortega considera que «el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia [...] y [...] las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado» (VI, 104)¹⁵⁴.

Como vimos más arriba (véase VI, 104-106), para Ortega la «vida como libertad» suponía un suelo de «creencias» fuertemente consolidado, de ahí su «profundidad» aún siendo una libertad «política» -pues no podía ser otro el perfil de la *libertas* en la república romana donde el Estado está presente en todas las áreas de la sociedad: el romano es «totalitario». Por el contrario, las libertades políticas del liberalismo son impuestas legalmente «desde arriba» sin tener en cuenta la «estructura de la vida», con un carácter «preciso y prefijado de una vez para siempre» que fuerza al cuerpo

154 En una de sus notas de trabajo encontramos la siguiente reflexión: «La verdad es que en la sociedad no puede haber más que ciertas dosis de libertad», aunque a continuación escribe entre paréntesis que «la sociedad no es posible sin ciertas dosis de libertad», Archivo José Ortega y Gasset (Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón). Correspondencia, manuscritos, notas de trabajo. Documento 205, Nota 4 (sin fecha).

social a adaptarse a ellas mecánicamente; por eso, por su desconexión de la vida misma de los pueblos, no constituyen un criterio fiable para valorar hasta que punto existe en ellos auténtica libertad política. Entonces la pregunta será ¿cómo hallar una vía de «conexión» de la realidad de la libertad humana con las libertades políticas en la sociedad moderna? O de otra forma ¿cómo alcanzar una «vida como libertad» en Europa? Para responder a esto hay que recordar la diferencia entre la vida del antiguo y la del moderno, si en el primero conviven dos realidades primarias, la impuesta por los dioses y la que tiene que crearse el individuo en su libertad que circula por los carriles de la ley; en el segundo, «desaparecidos» los dioses, queda como única realidad primaria la libertad individual que echa sus raíces en la vida humana que cada cual tiene que hacerse quiera o no (somos por fuerza libres). A nuestro juicio, adelantando algo que veremos con más detalle, el factor que va a permitir engranar esta libertad individual con la libertad política es la inspiración en el «espíritu» germano-medieval, no sólo porque en él reside la esencia de las libertades liberales modernas (proyección eminentemente socio-política) sino también porque en él encontramos el paradigma de hombre que ha «despertado» a la vida personal (cara interna que hecha raíces en la intimidad del sujeto).

Entre las libertades del liberalismo Ortega tomará la libertad de comercio como ejemplo de libertad que acaba siendo materialmente imposible. Así, nos dice nuestro autor que es esta la «libertad menos patética, [...] primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal». Tal libertad «supone un mercado [...] ilimitado» basado en un capitalismo que se fundamenta en una producción sin límites (VI, 105). Sin embargo, continúa Ortega, el progreso de este sistema de producción acaba mostrando sus limitaciones pues «los productores tropiezan unos con otros, se estorban, y la libertad económica se hace imposible. Imposible, no por la voluntad hostil de otros hombres, sino por imposición material de las cosas mismas» (VI, 105). La cuestión aquí es que esta libertad supone *a priori* un mercado ilimitado pero al ir a la realidad se encuentra con limitaciones materiales que la refutan. Entonces hay dos opciones, o ajustamos la libertad de comercio a la realidad de la sociedad correspondiente o ajustamos la realidad a esa libertad, tomándola como un ideal a alcanzar en todo tiempo y en toda sociedad.

En contraste, la *libertas* romana tiene un sentido eminentemente político y para «Cicerón como para cualquier otro romano [...] tenía una significación precisa, pero exclusivamente negativa. Esta: vida pública sin reyes» (VI, 106). El sentido negativo de la *libertas*, de la vida pública sin reyes

tendrá «su reverso positivo, a saber: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. [...] Por tanto Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había establecido» (VI, 108). Obsérvese cómo Ortega considera que lo que otorga «significación precisa» a la *libertas* es su carácter «negativo», que relacionamos con ese rechazo visceral a ser gobernado por un rey y ya desde esta plataforma se construye su cuerpo positivo, es decir, las instituciones que la garantizan. Digamos que aquí la libertad comienza por ser una «pasión» que impregna a todo un pueblo, no es del sujeto individual del que se predica la *libertas* sino de todo el pueblo romano en su conjunto.

Partiendo de esta concepción de libertad, Ortega carga contra las libertades del liberalismo clásico que han llegado a ser «un error» por considerar a la sociedad como un organismo auto-regulado. En este sentido el europeo ha perdido esa inspiración «germano-medieval» cuya concepción de la libertad era precisamente contrapuesta a la del pueblo romano. De este «espíritu germano» -el que construye castillos para preservar su libertad personal- nació la «manía» del europeo moderno por establecer límites al poder público. Así, señala Ortega que en la cuestión del mando político

cabe acentuar nuestra preocupación hacia una de estas dos cuestiones completamente diferentes: una *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público. [...] La hiperestesia constante del europeo hasta estos últimos años se dirigía a esta última cuestión. Le ha importado menos quién le mande -rey, emperador, parlamento, sufragio universal- que asegurar los límites de ese mando. El liberalismo esencial no es una doctrina sobre el agente del poder público, sino sobre las limitaciones a este. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus nombres más antiguos fueron «franquicias» y «privilegios» (VI, 108).

La cuestión de los límites del poder público surge desde el momento en el que en una sociedad puede haber individuos que poseen un espacio de libertad situado fuera de su alcance -el «feudo» que goza de «inmunidad»- y pueden, si fuera necesario, plantarle cara. Tal cosa sería impensable en la sociedad romana donde, como ya se ha dicho, la libertad va ligada a la ley, por tanto atacar la ley es atacar la libertad. En este contexto la pregunta por los límites del poder público no tiene sentido. Lo que debe destacarse aquí es que nuestro autor está vinculando la cuestión teórica de quién debe mandar («libertad positiva») y cuánto debe mandar («libertad negativa») con dos formas de vida claramente identificables en la historia del continente europeo. Es decir, nos está ofreciendo un

punto de partida no abstracto sino radicado en un determinado contexto socio-histórico desde el que plantear la cuestión de cómo articular dos tipos de libertad teóricamente opuestos e incompatibles. En efecto, desde una posición «teórica» extrema, al liberal no le preocuparía, *a priori*, el sistema político siempre que éste le permitiera ejercer una serie de libertades que él considera inviolables, cosa imposible de conciliar con un tipo de Estado como el romano que parte de la posibilidad de disponer de cualquier individuo que lo integre. En definitiva, el odio ancestral hacia los reyes proporciona al romano una respuesta, no abstracta, a la cuestión de «quién manda» que da como resultado un sistema político característico donde impera la ley con el respaldo de la colectividad. Como en el caso del tribunado, desde una razón *abstracta* conciliar ambos tipos de libertad parece inviable ¿será posible hallar una salida desde una razón «histórica»? Lo veremos más abajo.

Así, no tendría sentido para el romano hablar de libertades «privadas» que aparecerán posteriormente inspiradas por el «espíritu germano». «Nuestro vocablo *privilegio*» (VI, 109), que para nosotros denota ese recinto privado en el que el poder público no puede entrar, tiene para el romano un significado opuesto y es «ley *contra* un individuo [que] aun en tal sentido le horripila a Cicerón» (VI, 109), pues la ley para el romano engloba a todos los individuos sin excepción, dada su ascendencia «cósmica». Por tanto, en resumen:

Para el romano [...] el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. [...] La ciudad [...] es [...] cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos. [...] Como individuo y directamente, no puede hacer nada. [...] La concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. [...] No había pues, «libertad de expresión» (VI, 109).

Desde nuestro punto de vista europeo nos podría parecer el sistema político en el que viven los romanos de todo menos libre, sin embargo es evidente que hay una determinada idea de libertad desarrollada y funcionando de manera efectiva en la civilización romana y esto es un hecho que es independiente del juicio personal que tenga el observador externo sobre «cómo se sentían» los romanos. Ortega apunta al respecto que

tenemos que adoptar ante Cicerón una de estas dos actitudes: o decretar arbitrariamente que no hay más vida política libre que la especialísima preferida por nosotros, y negar con ridículo dogmatismo a

los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, reconocer que vida como libertad -en sentido político- es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad «liberal» sería libertad, no porque fuese «liberal», sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales. La cuestión queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución (VI, 113).

Nótese que Ortega está hablando de libertad «política» y de ésta tenemos dos modelos, el romano y el de nuestra «antigua libertad “liberal”». En ambos hay libertad política en tanto en cuanto vivieron bajo sus instituciones «preferidas». Por tanto, si no hay eso, si no hay instituciones adecuadas a la forma de vida de la sociedad sencillamente no hay libertad política en esa sociedad por muchas libertades que se le garanticen al ciudadano sobre el papel. El problema como bien ve Ortega es qué quiere decir «eso de preferir» una institución. Responder a esto exigirá un ejercicio de «razón histórica», un ejemplo lo encontramos en el tribunado de la plebe, institución modelo de un Estado «como piel».

Sin duda en Cicerón hallamos las claves de la interpretación que lleva a cabo Ortega del sentido que tiene la libertad en los romanos; valga el siguiente fragmento de *Sobre la república* para mostrarlo:

Así, no encuentra acogida la libertad en ninguna otra forma de ciudad que no sea aquella en la que la potestad suprema es del pueblo, y, ciertamente, ninguna más agradable que ella puede haber, pues, si no es justa, tampoco hay libertad. [...] Sólo ésta creen ellos que puede llamarse propiamente república, precisamente porque la gestión pertenece al pueblo. Así, pues, la república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominado de los reyes o de los senadores, en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la prepotencia de los nobles¹⁵⁵.

155 I, 31, 47-49. G. Achard explica en el siguiente texto el contraste entre *dignitas* y *libertas*, «por lo demás, la *libertas* no tiene el mismo sentido para el pueblo que para los *boni iuri*: para los Quirites -el pueblo-, la *libertas* es ante todo la protección contra la arbitrariedad y contra las medidas despóticas, protección asegurada por el poder tribunicio y por leyes de salvaguardia como la *lex Porcia*; es también el mantenimiento de ciertos derechos: *suffragium*, juicios, leyes [...]. En compensación, los *boni iuri* viven sobre todo deseosos de *dignitas* y para ellos ser libre es especialmente poder adquirir un cierto rango y beneficiarse de todas las ventajas que le van asociadas. [...] Pero con contenidos diversos, en grados diversos, la *libertas* es incontestablemente muy valorada por todos los romanos. Cicerón, con los mismos matices que los *boni iuri*, es partidario de la *libertas*», Citado por J. M. Del Pozo en *Cicerón, conocimiento y política*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1993, p.120. No se puede negar que esta *dignitas* puede dar pie a hablar de un liberalismo incipiente ya en los romanos, aunque dentro de una colectividad impregnada por la *libertas*.

Con estos elementos, que se añaden a las reflexiones de R. Von Ihering más arriba señaladas, Ortega configura una idea de libertad política que pretende servir de modelo para enmendar en lo posible las desviaciones que detecta en los sistemas políticos de su tiempo. Porque «la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión» (VI, 116). Pues si el mundo en general nos opone una resistencia obvia y el Estado en concreto es siempre coacción sobre el individuo -aunque necesaria según Ortega- es ilusorio hablar de una total ausencia de opresión, del mismo modo que es ilusorio hablar de una ilimitada libertad de comercio. En definitiva, sólo tendríamos libertad política cuando las instituciones estatales se adaptan a la estructura de la vida de un pueblo y no al revés («vida como libertad»). De esto se sigue que no da igual el tipo de institución para preservar la libertad individual, no da igual quién mande, como postularía un liberalismo «extremo».

Entonces, para resolver la cuestión de qué rasgos debe tener una libertad política en una Europa en crisis, en zona de «vida como adaptación», no tenemos otro remedio que acudir a la historia y ahí encontramos dos modelos de «vida como libertad» el de la Roma republicana y el de la Europa feudal. Podríamos decir que Ortega, partiendo del modelo romano, reivindica la necesidad de un poder público, de un Estado, y de un derecho que tenga una continuidad que arraigue en el alma del europeo. Inglaterra, como veremos, sería un ejemplo en este sentido.

3.2. El «espíritu» germano en el pensamiento político de Ortega y Gasset.

3.2.1. El «espíritu» germano como modelo de articulación de la libertad personal y la libertad política.

Más arriba señalábamos que para Ortega el «espíritu» germano no es individualista, como se suele creer, sino personalista (III, 500). Esto era coherente con su proyección eminentemente socio-política, origen de las libertades liberales modernas, resaltada además por el sentido objetivo que suele tener el mismo término «espíritu». Si esto es así ¿por qué nos dibuja Ortega en otro lado (véase II, 588, *Vitalidad, alma y espíritu*) al germano de la Edad Media como un hombre que vive «de su alma y de su vitalidad» (siendo el alma lo más profundo e individual de la persona), al que más tarde le llega el «espíritu» con el aprendizaje? Una posible respuesta sería que aquí nos está hablando Ortega del germano como individuo (o conjunto de individuos), no del *espíritu* germano, en su proyección objetiva, como forma de vida. Ambos planos están, obviamente, conectados, pero hay que distinguirlos. Tal distinción es análoga a la señalada caracterización de la razón «vital»

donde la justicia comenzaba siendo una «simple conveniencia vital y subjetiva» para pasar a adquirir un valor «independiente» (III, 581-582)¹⁵⁶. Esta vitalidad «rebotante» del germano, llámese «espíritu guerrero» o «deportivo», es imprescindible para fundar un derecho que nace de las mismas cualidades personales, es el impulso necesario que posibilitaría una proyección objetiva encarnada por las libertades propugnadas por el liberalismo. No se entiende el liberalismo de Ortega sin ese flujo de vitalidad que lo alimenta desde lo más profundo de cada alma (y obsérvese que lo mismo sucedía con el romano, pues la *libertas* empezaba como una «pasión», sólo que en este caso aplicaría a todo un pueblo en su conjunto). Esto es lo que da «calidad» a nuestras elecciones, es condición de libertad -que no hay que confundir con esa libertad «forzosa» derivada de tener que decidir en cada momento *qué* hacer. Si a esto añadimos que la Edad Media, la época del «señor» germano, es «en su estrato más profundo cristianismo» (VI, 442) y que es precisamente con el cristianismo cuando comienza a delimitarse, a separarse del exterior, el área más íntima y profunda de la persona, el «alma corporal»¹⁵⁷, nos encontramos curiosamente en un mismo periodo dos procesos aparentemente contrarios, uno de exteriorización de «energías vitales» y otro de «interiorización»¹⁵⁸. Eso que llamamos «subjetividad» o conciencia del «yo» echa sus raíces en el cristianismo¹⁵⁹, si bien, dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*, su «descubrimiento decisivo [...] no acaba de lograrse hasta Descartes» (VIII, 318). De aquí extraemos una importante diferencia del hombre antiguo con el moderno, que es análoga a la señalada más arriba; es la siguiente:

156 J. Lasaga habla de un «hiato entre lo personal y lo individual» que «es el mismo que reconociera [*Meditaciones del Quijote*] entre cultura y vida espontánea y que se expone en múltiples formas en *El tema de nuestro tiempo*, [...] por ejemplo, entre lo racional y lo vital, el concepto y el sentimiento, la eternidad de los objetos y valores espirituales y la temporalidad de las cosas humanas, siempre individuales. Recuérdese que [*El tema de nuestro tiempo*] propone como asunto central el de hacer entrar la historia, ámbito de la vida, del cambio, de la espontaneidad, en el dominio del espíritu, superando las respectivas insuficiencias de racionalismo y relativismo», «Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega» en San Martín J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 199. Aparte de esto, lo que aquí estamos planteando es que el «espíritu» germano se puede pensar como un elemento inspirador de la articulación entre la dimensión personal y la individual.

157 «¿No es el alma -en el sentido que aquí doy al término- el auténtico pecado original de que habla el Cristianismo? [...] Adán y Eva hacen un gesto que para un psicólogo es inequívoco: se cubren. [...] Cubrir el cuerpo equivale a separarlo del contorno, cerrarlo, prestarle intimidad» (II, 583).

158 J. Huizinga señala que «las conexiones del ideal caballeresco con elevados elementos de la conciencia religiosa -la compasión, la justicia, la fidelidad- no son, pues, en modo alguno, artificiosas o superficiales», *El otoño de la Edad Media*, versión española de Gaos J., Madrid, Alianza editorial, 1982, p. 107, y también: «Las primeras Órdenes militares [...] eran la más pura encarnación del espíritu medieval, una unión del ideal monástico con el caballeresco», *Ibid.*, p. 119. ¿No podríamos considerar estas Órdenes como expresión de la combinación de cristianismo y «espíritu germano»?

159 «El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo» (VIII, 325).

Aunque el moderno ha conservado la palabra «espíritu» para designar su descubrimiento de la intimidad, conviene hacerse cargo de que el griego y el latino entendían por ella una realidad no menos externa que los cuerpos, adscrita a los cuerpos, un poder alojado en lo cósmico. [...] El griego no ha descubierto el alma partiendo de la visión íntima de sí mismo, sino que la encuentra fuera como una entidad casi-corporal (VIII, 323-324).

Este «poder alojado en lo cósmico» hace referencia al orden divino que impregna y dirige el alma del antiguo. Ante estos dos modelos de «persona» Ortega plantea la idea de vida como «realidad radical», esbozada más arriba. En *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) encontramos pasajes en los que nuestro autor delinea con claridad su idea de «yo» que nos llevará a la de «vocación» y «proyecto»; elementos ambos indispensables para postular un «nuevo» liberalismo inspirado en el «espíritu» germano-medieval. En efecto, para empezar tenemos que

ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. [...] El yo que usted es se ha encontrado con estas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas. [...] Usted no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es (V, 124).

Por tanto el «yo» que dibuja nuestro mismo vivir entre las cosas -y entre las cosas incluimos, aparte de lo que se considera vulgarmente como el mundo externo a nosotros, tanto nuestro carácter, como nuestro cuerpo, incluso nuestra alma que «queda [...] tan fuera del yo que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo» (V, 124)- es producto de nuestra libertad más *radical*, esa libertad que nos fuerza a elegir en todo momento lo que queremos ser. Así, en último término la idea de vida se encuentra vinculada con la de proyecto, pues

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 libre *para realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es

constitutivamente drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto (V, 124-125).

Pero si el «yo» de cada cual no es cosa alguna, sino que se descubre siempre viviendo, en permanente «naufragio» entre las cosas, este proyecto sólo podrá venir determinado por esas cosas entre las que me encuentro, contando entre ellas desde mi carácter o mi estructura psicobiológica hasta el ambiente socio-histórico que me ha tocado en suerte. Esto abre un amplio abanico de posibilidades vitales ¿cómo saber a ciencia cierta en qué consiste nuestra «vocación»? Ortega responde:

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia y cuándo se desvía de ella (V, 130).

[...] La vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí -realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos -yo y mundo- es la vida. [...] El hombre -esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo- es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Y aquí surge lo más sorprendente del drama vital: el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad (V, 125-126)¹⁶⁰.

Esta forma de entender el «yo»¹⁶¹ implica, como estamos viendo, una precisa idea de libertad, pues como señala Ortega «lo más extraño y azorante de esta circunstancia o mundo que tenemos

160 Digamos que el criterio proporcionado por nuestro autor para saber si uno está siguiendo su vocación o no -la felicidad o infelicidad que uno (desde su cuerpo, su carácter etc...) siente- parece convertir, en último término, a cierta parte «corpórea» del individuo en «juez y parte» del proceso, por su carácter de «filtro» necesario que determina nuestro proyecto vital. Esto se concilia difícilmente con la objetividad de la vida, que se cifra precisamente en estar sumergido el «yo» en lo que «no es él» y esto incluye tanto los objetos exteriores como nuestro cuerpo, nuestra estructura psico-biológica. En todo caso esto resalta el carácter «pasional» de nuestro personal proyecto vital, que será el ingrediente necesario para formular una idea nueva de liberalismo.

161 Señala Lasaga que «eso que llama Ortega “el yo de cada cual” no consiste en entidad alguna, sino en ser “acontecimiento”, y más concretamente, un acontecimiento que ni ha sido ni es, sino que será y tiene que ser: la consistencia del yo es por de pronto futurición, proyecto imaginario a realizar en la circunstancia, que no debe confundirse con los proyectos queridos por la voluntad ni imaginados en los avatares concretos por los que va atravesando la vida. De ahí que el sentido preciso de ese proyecto imaginario lo dé la idea de vocación, sin la cual la de proyecto queda un tanto imprecisa», *Figuras de la vida buena*. Madrid, Enigma, 2006, p. 190.

que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad» (X, 161). Si puedo elegir, puedo seguir el camino que me lleva a «realizarme», a llegar a ser el que soy, o puedo desviarme de ese camino en cualquier momento, por eso «cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es», en el sentido de la frase de Píndaro «*llega a ser el que eres*» (X, 148). Pero también si podemos realizar nuestra vocación es porque somos libres, pero libres a la fuerza:

Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que me encuentro y que me es dado: la circunstancia. [...] Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. [...] Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era (VI, 66).

La vida así entendida es, pues, sustancialmente cambio donde la libertad se presenta como algo ineludible, siendo este entramado de elecciones sin pausa lo que nos constituye. Sobre esta base se plantea el problema de la «calidad» de nuestras elecciones, el de la elección más adecuada para cumplir nuestra «vocación». Es de prever que todo esto tendrá mucho que ver con la capacidad de «ensimismamiento» que tenga cada cual; pues, frente a la pura «alteración» del hombre que está volcado hacia el exterior, sólo el individuo en una serena soledad será capaz de encontrarse «a sí mismo»¹⁶².

Una consecuencia que se puede extraer de esta concepción de la «vocación» es que las acciones dirigidas a cumplirla no tendrán por qué ser necesariamente «buenas» moralmente, como deja claro Ortega en el siguiente fragmento:

162 Díaz Álvarez puntualiza que «el yo auténtico de la vocación no se nos muestra, como podría parecer a partir de una lectura ingenua de las tesis orteguianas, como algo completo, hecho, terminado, con perfiles claros. No es cristalino y cerrado, sino opaco y abierto, enigmático. Por eso tenemos de él sólo un «vago conocimiento» que sólo revela progresivamente y *a posteriori* sus formas más definidas a medida que ensayamos nuestra vida en el mundo. Esos ensayos que son los proyectos vitales que inventamos o ideamos rozan, friccionan necesariamente con la circunstancia y de ella salen atisbos, escorzos casi siempre tenues, de ese yo auténtico que nos confirman o desmienten si estamos yendo por el buen camino, si los proyectos contruidos transcurren por el cauce del proyecto que auténticamente somos», op. cit., pp. 263-264.

el hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida. [...] No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. [...] (V, 130).

No obstante, nuestro autor en nota a pie de página apunta que «el problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es si existe el “ladrón nato” [...]» (V, 130). A lo que se puede replicar, sin extendernos más en esta cuestión, ¿y cómo saberlo, si el criterio fundamental se cifra en un disgusto o felicidad individualísima y por ello no refutable «desde fuera»?

Así, teniendo en cuenta que la *libertas* comienza por la «pasión» de todo un pueblo, el romano, y la libertad liberal por la del sujeto, el germano-medieval, parece coherente trazar una analogía entre lo que Ortega llama el proyecto individual, la «vocación» de cada cual y el proyecto nacional de vida en común: este último, aunque a primera vista tiene un carácter colectivo, se puede entender impulsado por ciertas individualidades «excelentes», cuyo proyecto individual deviene colectivo por las adhesiones que genera -recordemos: «una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos» (III, 479) y también «las naciones son intimidades, como lo son las personas» (IX, 267). La cuestión entonces sería la siguiente: que el proyecto de formular un «nuevo» liberalismo inspirado en el «espíritu» germano medieval va ligado forzosamente a una idea determinada de libertad individual, donde entran en juego los conceptos de «vocación» y «proyecto». Pero esto implica multitud de proyectos que deben convivir de alguna manera en sociedad, es decir, entramos ya en el terreno de lo político, lo que nos aboca a buscar una instancia que garantice esta convivencia. El caso extremo lo encontramos en la Roma republicana donde el «proyecto» es el de todo un pueblo.

3.2.2. La idea de derecho moldeada por el espíritu germano como inspiración del liberalismo europeo. El pacto entre señores frente al contrato burgués. Crítica del capitalismo y su idea de «empresa».

L. Legaz y Lacambra ha llegado a distinguir en Ortega una idea objetiva y una idea subjetiva de derecho y «este distinto entendimiento del derecho está representado, de un lado, por Roma y la

modernidad: la democracia; de otro, por los pueblos germánicos, cuya concepción jurídica es la del liberalismo»¹⁶³. No obstante, según este mismo autor, la idea subjetiva

gravita sobre el pensamiento orteguiano con más «nostalgia» que fuerza actual de convicción. Quizá porque la idea del derecho como «vigencia social» -que es una forma de la concepción objetiva- es a su vez una vigencia social en mayor medida que la concepción subjetiva, que sobre todo ha tenido una vigencia histórica, como concepción propia de los pueblos germanos¹⁶⁴.

Más correcto parece hablar de un derecho «personal», adscrito a las calidades de la persona, que si bien es ejercido por el sujeto, tiene una proyección socio-política objetiva -va más allá del círculo de allegados y amigos. Asimismo es posible identificar el derecho del germano-medieval con una especie de momento «creador» del derecho que cristalizaría más tarde como uso «fuerte» (análogo al derecho romano). Con el germano-medieval descubrimos la cara «vital» del derecho, pues es en este momento cuando el derecho se halla auténticamente ligado a la persona que lo ostenta. Será más tarde cuando se convierta en ley, en libertad «formal» que es aplicable *a priori* a todo ciudadano¹⁶⁵.

Por otro lado, sin oponernos a que pueda haber cierta nostalgia en Ortega respecto a esas formas de entender la vida del germano medieval, con sus castillos y sus libertades ganadas a pulso, tampoco podemos decir que hay «más nostalgia que fuerza actual de convicción» en estos alegatos pues esto significaría minimizar y desconectar de alguna forma esta cuestión del corpus filosófico orteguiano -y lo que queremos precisamente es mostrar su importancia. Además, conviene recordar que en Roma lo fundamental es la idea de derecho «vivido» como modelo de un derecho plenamente legítimo. En todo caso, podemos decir que no se entiende el liberalismo político de

163 «El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset» en *Revista de estudios políticos*, nº 111, 1960, p. 6.

164 *Ibid.*, p. 6.

165 Alain Guerreau señala que «en el marco de la Europa feudal hay que razonar fundamentalmente en términos de poder y no de derecho; con más motivo, la distinción entre derechos reales y derechos personales debe rechazarse por tratarse de una invención tardía, lateral, así como uno de los aspectos de la disolución del sistema; por el contrario la originalidad fundamental de las relaciones feudales debe buscarse en la asimilación total del poder sobre la tierra y del poder sobre los hombres», *op. cit.*, p. 203, y: «El derecho supone una estructura de Estado. [...] El derecho romano resulta de una actividad de lenta codificación de una larga práctica judicial ejercida por un poder estatal», *Ibid.*, p. 206. Nótese que lo señalado en la segunda cita es semejante al derecho «vivido» (también «impersonal») de Ortega. En cuanto a la primera cita, no tiene porque ser necesariamente contradictoria con la visión orteguiana, pues si bien Ortega usa el término «derecho personal» para referirse al que poseen los señores medievales, lo hace siendo consciente de que está sujeto a «luchas por el poder», es decir, lo entiende como un derecho «volátil», ligado a la fuerza y excelencia del que lo posee.

Ortega sin su concepción de la libertad y ésta se perfila con exactitud a través de su caracterización del «espíritu» germano en contraste con el «romano».

Digamos que frente a la *libertas* romana hay una forma de libertad que no ha existido siempre, pues es algo que aparece en un determinado momento de la historia adscrito a un modo de vida concreto, precisamente el modo de vida del germano-medieval, donde

la persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones a que la soberanía tiende siempre. Pues bien: este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones. Cosa muy secundaria es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía (II, 542).

Este principio de libertad hay que ligarlo con el «espíritu guerrero», nace de la rebosante vitalidad del germano (véanse los comentarios de Guizot al respecto en la nota 24), no es propiamente derecho (entiéndase que estamos hablando aquí de un derecho en sentido amplio, extrajurídico) sino lo que lo funda, el momento de «creación». Sin embargo, recurriendo sólo a una marcada «vitalidad» no alcanzamos a explicar el motivo de la aparición de este nuevo modo de libertad, pues otros muchos pueblos «jóvenes» no carecieron de ella anteriormente. Hay algo más, hay una circunstancia histórica que da lugar a un tipo de organización socio-política desconocida hasta la fecha. Precisamente autores como Guizot explican la novedad de esta libertad a partir de la figura del «feudo», aquí no se trataría solamente de un puro sentimiento de libertad individual, que pudo sentir cualquier guerrero anteriormente, sino de la existencia de un dominio del que el «señor feudal» es el centro absoluto, como jefe de familia y como propietario; esto, nos dice Guizot, no sucedía entre los aristócratas romanos que recibían sus privilegios de los dioses, eran sus delegados¹⁶⁶ (el señor feudal posee el privilegio de «inmunidad» sobre sus dominios -recibido del rey- y si bien es cierto que le tiene que ser leal -véase nota 29- no está integrado en un entramado

166 «Le premier fait qui me frappe en considérant cette petite société, c'est la prodigieuse importance que doit prendre le possesseur du fief à ses propres yeux et aux yeux qui l'entourent. Le sentiment de la personnalité, de la liberté individuelle, était le sentiment dominant dans la vie barbare. Il s'agit ici de tout autre chose: ce n'est plus seulement la liberté de l'homme, du guerrier, c'est l'importance du propriétaire, du chef de famille, du maître. De cette situation doit naître une impression de supériorité immense: supériorité toute particulière, et bien différente de ce qui se rencontre dans le cours des autres civilisations. J'en vais donner la preuve. Je prends dans le monde ancien une grande situation aristocratique, un patricien romain, par exemple: comme le seigneur féodal, le patricien romain était chef de famille, maître, supérieur. Il était de plus magistrat religieux, pontife dans l'intérieur de sa famille. Or l'importance du magistrat religieux lui vient du dehors; ce n'est pas une importance purement personnelle, individuelle; il la reçoit d'en haut; il est le délégué de la Divinité [...]», op. cit., p. 103.

institucional como lo estuvo el romano). El castillo es garantía de conservación de este espacio de libertad personal y en esos tiempos se defendía básicamente con las armas, así nos dice Ortega que «el castillo representa lo no moderno en su forma absoluta. Lo antiguo es más “moderno” que esta esencial, magnífica barbarie. [...] Nuestra vida pública -la intelectual y la política- sabe más a ágora y a foro que a patio de armas» (II, 539). No se halaga aquí la guerra, pues una cosa es lo «militar» (¿cabe Estado más militarizado que Roma?) y otra lo «guerrero», sino determinado temple espiritual, una cierta vitalidad, necesaria por lo demás, para defender esas libertades que comienzan a estar en peligro por los movimientos totalitarios que estaban surgiendo en la Europa de la modernidad. Quede claro pues que «principio» de libertad no es aún libertad (política), sino su condición previa, lo que pone «a tono» el espíritu para dar forma a nuestro proyecto vital, para plasmarlo como «obra» en el mundo. Esto es lo que nos han dejado aquéllos señores feudales, ya no hay feudos pero queda la inspiración de un sentimiento de libertad que, viniendo de lo más profundo del individuo, se proyecta en el exterior y tiene por ello implicaciones socio-políticas.

En este sentido podemos entender a Cerezo Galán cuando señala que la actitud liberal se puede caracterizar por ser «autoexigente y emprendedora. Primariamente, el liberalismo no era para Ortega una doctrina sino un *ethos* y un método»¹⁶⁷. Es una libertad que apunta hacia algo, hacia una mejora personal continua, aunque contando en todo momento con la circunstancia¹⁶⁸. También Sánchez Cámara reconoce que «este liberalismo no se reduce a ser una mera posición política sino que hunde sus raíces en la propia filosofía orteguiana»¹⁶⁹. Si la política es la que se tiene que adaptar a la vida y no al revés, según Ortega, el problema estará en qué tipo de política podrá adaptarse a esta actitud liberal.

«Ideas de los castillos» (1925) se puede leer como una crítica de la sociedad moderna fundamentada en una equiparación con la antigüedad. Si ésta «fue impersonalista», aquélla lo «es, en su superficie -la vida pública-, también»; por el contrario «la Edad Media es personalista» (II, 539). Ya señalamos que en esta obra y en otras de este periodo se observaba la tendencia a resaltar

167 «Ideología y mito en España invertebrada» en López de la Vieja, M.^aT. (Ed), *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 127.

168 ¿No podría ser ejemplo de esto la misma obra de Ortega, donde se revela, como dice Salmerón, «su constante esfuerzo, su cambio ante los cambios de los problemas, su dramática acción frente a la circunstancia»? *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, Universidad nacional autónoma de México, 1983, p. 24.

169 «El liberalismo de Ortega y Gasset» en *Revista de Occidente*, nº 108, 1990, p. 72.

las excelencias del «espíritu» germano en detrimento del «espíritu» romano, el cuál es visto más bien de forma negativa precisamente por ese carácter impersonal que, en textos como el citado, extiende nuestro autor al conjunto de la antigüedad. Ortega nos describe así un hombre moderno que se ha apartado del «espíritu» germano, por lo que sus cualidades personales no son ya las que le definen como hombre, por ello

un hombre de hoy no es nada -no tiene derechos ni calidades- si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado es una colectividad previa a cada individuo. «Los demás» nos preceden como una condición de nuestra existencia jurídica, moral y social. El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana (II, 539).

Digamos que esta crítica va en la línea de escritos como *Democracia morbosa* (1917) donde Ortega alerta del peligro de que la democracia, la política en definitiva, invada todos los órdenes de la vida -volveremos sobre esto. Del texto citado cabe señalar lo siguiente: que identificar Estado con colectividad previa al individuo implica reconocer su carácter totalitario, el mismo carácter que tenía en Roma. Incluso llega a hablar Ortega de «extracto primario de nuestro ser», es decir, no somos hombres sin un Estado detrás que nos lo reconozca. Entonces, si no queda espacio ya para ningún dominio exento, «inmune», al control más o menos intenso de la máquina estatal, la cuestión que se plantea es cómo recuperar el principio de libertad contando con el Estado. Es decir, el problema sería cómo articular un concepto como el de «ciudadano» que encuentra su virtud cuando se halla circunscrito al ámbito socio-político, donde se garantiza un conjunto de derechos a todos los miembros de un cierto Estado, con la idea de una vida auténticamente personal.

Al hilo de lo expuesto fijemos, con Ortega, dos sentidos del término «derecho» adscritos respectivamente al paradigma moderno-antiguo y al medieval. El primero, del que nacería el concepto de «ciudadano» es impersonal, el segundo personal, es «el derecho adscrito a la persona, el privilegio» (II, 539), tal como lo entendería el *señor* medieval. Ambos sentidos están impregnados de objetividad, como estamos tratando de mostrar: si el derecho impersonal está «objetivamente» ligado a la idea de ciudadano en abstracto, el personal está «objetivamente» ligado a la persona de carne y hueso, es el privilegio. Esto no impide que la naturaleza personal del segundo le aboque a ser algo «inseguro por excelencia» pues hay que «estarlo ganando a toda hora», siendo «la vida pública [...] en rigor, vida privada [donde] el Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales» (II, 539).

A la luz de este párrafo no puede quedar ya duda del carácter del privilegio «personal»: no es propiamente «derecho» tal como se entiende en el ámbito jurídico, sino algo previo que posteriormente se plasmaría en ley escrita, perdiendo finalmente su carácter personal. Hay pues dos momentos, como se ha dicho, y el objetivo de nuestro autor en este caso es destacar el primer momento, el de *creación* que nos conduce al derecho «impersonal». En otras palabras, lo que vemos ahora como «impersonal» fue una vez «personal», estuvo ligado a una vida humana de carne y hueso (el mismo Estado fue producto del cruce de relaciones personales). Otra cosa es que este derecho «impersonal» pueda ser derecho «vivido», cuestión que, como vimos, se plantea posteriormente en los estudios sobre Roma de los 40, desde la necesidad de introducir la razón «histórica» en la ecuación.

Las mismas «creencias» vigentes en el pueblo romano, las que forman su estructura de la vida, bloquean toda posibilidad de entrever una libertad previa a la ley. Tal forma de libertad sólo aparece con los germanos medievales. Y dicha libertad es, nos dice Ortega, la que inspira a las democracias modernas (véase II, 540). Es decir, un análisis superficial de nuestras democracias arrojaría como diagnóstico una similitud con las antiguas, sólo una observación más detallada de lo que se esconde bajo ese estrato superior nos permitirá constatar lo que las hace diferentes. Podríamos afirmar que la progresiva complejidad de nuestra forma de vida exige análisis cada vez más sutiles; en este caso a la dimensión de lo «público» que impregnaba la vida del antiguo hay que añadir la de lo «privado» que es reconocida y estimada por el hombre moderno. Así pues, las esferas de lo privado y lo público estructuran la vida del europeo moderno y a la vez la tensan como un arco desde esa inspiración que parte de visiones del mundo antagónicas. Ortega encontrará en la figura del castillo un símbolo, una metáfora de ese afán de defender lo privado frente a lo público -«sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado» (II, 541). Desde aquí trazará una distinción fundamental entre las ideas de liberalismo y democracia, que

son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico. [...] Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. [...] La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. [...] Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. [...] El liberalismo en cambio responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta [...]: el Poder público [...] no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado (II, 542-543).

Semejante dualidad vimos expuesta en *Del Imperio romano* en términos similares. La democracia se nos muestra inspirada en el mundo antiguo y el liberalismo en el germano medieval. Se trata de casos extremos teóricos. Con el «quién debe mandar» vendría dada la libertad en sentido positivo y con el «hasta dónde» la libertad en sentido negativo. La respuesta a ambas preguntas, a la luz de esta cita y del análisis que encontramos en *Del Imperio romano*, depende de la circunstancias históricas concretas, es decir, se halla vinculada con la «estructura de la vida» de la civilización correspondiente. Esto nos lleva a rechazar la superioridad *a priori* de un sistema político sobre los demás -lo que no quiere decir que Ortega rechace la democracia y de hecho no lo hace en ningún caso, otra cosa es ver qué condiciones ha de cumplir la democracia para asegurar la protección de la libertad individual. El intento de resaltar el carácter heterogéneo de ambos principios aparece plasmado en muchos lugares de su obra, por ejemplo:

Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal. [...] Las antiguas democracias eran poderes absolutos. [...] Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, [...] no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica. [...] Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo. Así cuando en Rusia se ha querido sustituir el absolutismo zarista, se ha impuesto una democracia no menos absolutista. El bolchevique es antiliberal. [...] El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo (II, 542).

Obsérvese aquí cómo los dos principios, democrático y liberal, se originan, a ojos de nuestro autor, en circunstancias socio-históricas diferentes y esto permite delinear con claridad los rasgos que los diferencian. Señalemos además que la idea de democracia aparece en este fragmento con un sentido que busca quizás rechazar sistemas como el bolchevique y ensalzar por contraste el liberalismo. No se para a analizar nuestro autor las diferencias entre los tres tipos de democracia que enumera; no obstante siendo la «democracia» romana la que menos parecido tendría con una democracia entendida como gobierno directo del *demos* o la muchedumbre, no será extraño que a partir del giro hacia la razón «histórica» le dedique el análisis más refinado -de un perfil esta vez más elogioso- que hemos visto más arriba en *Del Imperio romano*, dirigido en gran parte a denunciar los males del liberalismo de la Europa que le tocó vivir. Entre ellos los derivados del progresivo aumento del poder estatal, lo que nos llevará a indagar posibles modos de limitarlo para

que no acabe con las libertades individuales. En la Edad Media se daba un control eficaz del poder del Estado, en mayor o menor medida, a través de una nobleza suficientemente poderosa como para poner coto a cualquier exceso de la monarquía. En la Europa democrática nos vemos obligados a contar con el Estado, lo que obliga a buscar fórmulas para institucionalizar, para legislar esos límites, esto conlleva la dificultad de qué contenido se les da (recordemos la crítica en *Del Imperio romano* a las libertades liberales y su carácter circunstancial). Pero esto implica el riesgo permanente de que el Estado vulnere las libertades que se supone debería proteger. Ante este hecho cobra una importancia fundamental que la sociedad esté en gran parte formada por hombres auténticamente libres, animados por ese «principio de libertad» de inspiración germano-medieval.

Autores como Javier San Martín también reconocen que esta distinción entre liberalismo y democracia que hace nuestro autor es una «idea básica de su política, [...] hasta el punto de llegar a decir que donde no ha habido germanismo no ha prendido el liberalismo. [...] El no tener esto en cuenta llevará a malinterpretar casi todas las actitudes políticas de Ortega», es decir, cuando éste habla, por ejemplo de

germanización de España [...] el referente germánico ya no será la filosofía moderna sistemática, porque ésta defiende una racionalidad alejada de la vida, sino una concepción de la vida en la que las instituciones, la política, los partidos, el Estado están al servicio de los individuos y no al revés, éstos al servicio de aquellos¹⁷⁰.

En todos estos desarrollos vamos vislumbrando cómo Ortega busca trazar una oposición clara que tendrá en un lado a la democracia asociada con la idea de igualdad y en el otro al liberalismo asociado con la idea de desigualdad basada en virtudes o excelencias personales. Mediterráneos y germanos encarnan ambos polos en el siguiente fragmento:

El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y el Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. [...] A los franceses -mediterráneos- les interesaba más la *égalité* (II, 543).

170 «Ortega, política y fenomenología» en San Martín J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 273-275.

Esta vez el paradigma inglés le sirve a nuestro autor para presentarnos una «revolución» que ha caminado en el sentido correcto de cara a preservar la libertad individual. Cromwell, como bien podría haber hecho cualquier señor feudal del medievo, busca limitar el poder estatal, en este caso el del Rey y el Parlamento. Lo central aquí es que el inglés no busca derrocar al rey, sólo mantenerlo dentro de ciertos límites. Esto enlaza con la admiración orteguiana por Inglaterra, que deriva entre otras cosas de haber mantenido la monarquía como símbolo de tradición, como garantía de continuidad de cierta forma de vida. No es casual que el papel de la monarquía inglesa sea equiparado en muchos lugares por nuestro autor con el del *rex sacrorum* de la república romana. En el polo opuesto encontramos a Robespierre, su «revolución» se dirige a que gobiernen los «clubs», es decir, grupos de interés que no tendrán reparos en liquidar todo vestigio del *ancien régime*. Es la revolución entendida como ruptura con la tradición, la que se hace desde la inspiración de los ilustrados franceses.

Siguiendo esta línea de argumentación podemos enlazar el «espíritu» industrial del burgués, sus revoluciones y sus constituciones «sacadas de la cabeza» con la «razón pura» cartesiana. Hay que tener en cuenta este otro modo de ver el mundo genuinamente moderno para comprender los derroteros que toma el pensamiento liberal en aquella época. Pues si Ortega ve en el «espíritu» germano -modelo de «espíritu» guerrero- la inspiración del liberalismo, otros autores como Spencer opondrán a aquel un «espíritu industrial» que «siente la vida como una perpetua cautela» (II, 545) y es por ello contrario a la guerra a la que identifica con la barbarie. Nuestro autor por el contrario cifra en ese componente «bárbaro» la condición necesaria para evitar la decadencia de las civilizaciones. Barbarie se opone aquí a cultura, cuya divinización e idolatría es criticada por Ortega: «queremos que ella nos justifique y nos salve, en vez de justificarnos y salvarnos nosotros» (II, 546). Relacionada con ésta trazará otra oposición, la del guerrero con el militar:

El militar significa una degeneración del guerrero corrompido por el industrial. El militar es un industrial armado, un burócrata que ha inventado la pólvora. Fue organizado por el Estado contra los castillos. Con su aparición comienza la guerra a distancia, la guerra abstracta del cañón y el fusil (II, 546).

El vínculo entre el industrial y el militar es estrecho, ambos son productos de una razón «abstracta» encarnada por burócratas que planifican y diseñan *a priori* modelos industriales, también para la guerra. Nada más opuesto al «espíritu guerrero», que «parte de una sensación vital contraria a la que late bajo el espíritu industrial. Es [...] un sentimiento de confianza en sí mismo y

en el mundo que nos rodea» (II, 546). Este optimismo le hace lanzarse sobre las cosas sin calcular los inconvenientes de sus decisiones, como haría el temeroso y pesimista burgués. Ejemplo de esta precaución que late en el «espíritu» industrial son los ingenios inventados para hacer la guerra, todos diseñados para evitar el cuerpo a cuerpo, para hacer una guerra a distancia. Ortega la llama «guerra abstracta» haciendo referencia a la idea de «razón pura». Este distanciamiento, continuamente incrementado por la sofisticación de la tecnología armamentística, podría estar detrás de una progresiva «deshumanización» del enemigo, que acaba siendo en muchos casos un mero «objetivo» a eliminar y no un rival que lucha cuerpo a cuerpo por defender o ganar ciertos privilegios (o, si se quiere, un rival que, aunque rebajado o despreciado, sigue siendo algo vivo, no una mancha en una pantalla, si lo pensamos en términos modernos). Incluso llega nuestro autor a hablar del militar como de alguien organizado por el Estado para ir contra los castillos en clara alusión a la coacción estatal sobre el individuo en su dimensión más personal y privada.

Al hilo de esta oposición entre el «espíritu» industrial y el «espíritu» guerrero encontramos otro punto de discrepancia en sus diferentes visiones de los pactos individuales, pues «durante la Edad Media, las relaciones entre los hombres descansaban en el principio de la fidelidad, radicado a su vez en el honor. Por el contrario, la sociedad moderna está fundada en el contrato» (II, 549). El honor es una virtud personal que el germano identifica en el prójimo por su natural optimismo y seguridad frente al mundo. «El hombre se une al hombre por un nexo que queda sepultado en lo más íntimo de ambos» (II, 549). Por contra, la desconfianza característica del industrial se traduce en el contrato, que es ya algo material «que queda fuera de las dos personas contratantes, y en su hora podrá [...] alzarse contra ellas» (II, 549). Mientras el contrato se presenta respaldado por unas leyes escritas, el pacto en su sentido más profundo tiene un carácter extra-jurídico, más bien se trata de la relación entre un «yo» y otro «yo» que, si es verdadera (que aquí equivale a decir «personal»), no necesita ser refrendada por ningún documento externo.

En su obra *Kant* (1929) Ortega sitúa el origen de la filosofía moderna en el burgués, que es «aquella especie de hombre que no confía en sí» (IV, 260). Para nuestro autor el pensamiento de Kant, su doctrina criticista, y el capitalismo corren paralelos, «ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina» (IV, 261). Como ya se ha insinuado, podemos identificar según esto dos tipos de «germanismo», uno el del noble germano del medievo, cuya forma de entender la libertad sería inspiración del liberalismo (lo que estamos llamando el «espíritu» germano) y otro el germanismo del alemán moderno, cuyo exponente serían los filósofos

idealistas, como Kant (pero también Descartes, cuyo «cráneo» era germánico) y que representaría el «espíritu» burgués. En esta obra dedicada a Kant, no aparece mencionado el «espíritu» guerrero del señor medieval y la oposición se traza entre el «espíritu» mediterráneo y el germano moderno, así lo esquematiza Ortega:

El hombre moderno es el hombre burgués. Con esto le hemos aplicado un atributo sociológico. Pero, además, el hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico. Con esto le hemos dado una calificación etnológica. En la Europa meridional, el germano ha recibido dentro de sí una contención mediterránea. En Francia, una compensación celta. Kant es un germano sin compensaciones (IV, 261).

Ya hemos constatado en *Meditaciones del Quijote* esa «contención mediterránea» del germano, ahora Ortega juega con el contraste entre el «espíritu» burgués y el hombre antiguo en general: mientras éste «parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos, un Orden, [...] el moderno parte de la desconfianza [...]» (IV, 259). Además,

el alma alemana y el alma meridional son más hondamente diversas de lo que suele creerse. [...] El alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior. [...] En el alemán [...] la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo (IV, 262-263).

En tal oposición subyace la cuestión de la crisis de la modernidad; para Ortega una nueva filosofía estaba naciendo, sin embargo al hallarse todavía «en germinación [...] no podemos verla completa, conclusa y a distancia, como vemos los sistemas de Grecia o el de Kant. Pero [...] la nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método» (IV, 261). Hay que resaltar también la crítica al capitalismo que conlleva esta perspectiva -que no por ello se alinea con doctrinas como el materialismo histórico: «tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme» (IV, 261)-, pues si «la filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués» y «la economía y el derecho son dos disciplinas de cautela» (IV, 260), una nueva forma de ver la vida, un nuevo «espíritu» que rechace esta suspicacia, esta cautela, implicaría una modificación sustancial de disciplinas como la economía o el derecho. De manera que una superación de la modernidad tendrá como consecuencia cambios políticos de largo alcance. Pero entonces ¿no es la visión del mundo del señor germano, el de los castillos, la que mejor puede complementar a este «espíritu» burgués con el fin de forjar el nuevo «espíritu» que desea o, quizás,

ya vislumbra Ortega? Si nos centramos en el plano económico encontramos una clara distinción entre la Edad Media y la época moderna, en la primera

el recto principio distributivo no era, como para nosotros, la cantidad de trabajo que el individuo rinde, sino la dosis de liberalidad y de lujo que su rango le imponía. [...] La producción se regulaba por el consumo, y no, según acaeció luego, el consumo por la producción, que es, al decir de los entendidos de estas cosas, el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual -sea advertido al margen- es una perversión del orden natural y correcto. [...] El hombre moderno comienza por desear la riqueza, esto es: el puro medio adquisitivo. A este fin aumenta indefinidamente la producción, no por necesitar el producto, sino con ánimo de obtener aún más riqueza. De donde resulta que el productor, la mercancía, se ha convertido en medio, y el dinero, la riqueza, en fin último (II, 553-554).

Hay que destacar en este texto que nuestro autor considere «rasgo esencial del capitalismo» (según los entendidos) el hecho de que la producción regule al consumo, pues es una visión contraria a la que tendría un liberal partidario de un libre mercado donde el individuo es una especie de «soberano» que elige libremente los productos más ajustados a sus necesidades, forzando la producción de determinados bienes con su demanda. Un liberalismo económico radical sostendría que el mercado se «auto-regula» a través de las «señales» que el consumidor envía al productor, pues en teoría es el consumidor el que mejor sabe qué le gusta y qué no le gusta (de aquí se saca toda una teoría del precio de los bienes de consumo basada en la utilidad que proporcionan al individuo). Por esto se postula, a grandes rasgos, que en un estado de «competencia perfecta», en el que se han eliminado todas las trabas que no tengan que ver con la pura relación mercantil entre consumidor y productor, el mercado se ajustaría a la perfección dando como resultado un aumento de riqueza que beneficiaría a toda la sociedad. El extremo contrario es la economía planificada, en la que la producción, en mayor o menor medida, está controlada por el Estado. En otras palabras, desde estas dos teorías económicas opuestas ese impulso indefinido para producir más, que Ortega cree que tiene el capitalista, quedaría regulado de dos formas distintas, a saber, en la economía liberal a través de la demanda del consumidor y en la economía planificada sería el Estado el que regularía (un liberal económico hablaría de bloqueo) una posible inundación del mercado con determinados bienes.

Sin embargo Ortega no está formulando aquí teorías económicas, sino mostrándonos cierta realidad histórica que le sirve para resaltar ciertos males de la presente. En último término, este fragmento concreto lo que está comparando son dos formas de llevar a cabo una «empresa»: el

hombre medieval emprende sus proyectos personales por lujo, por «deporte», su necesidad parte de la elección personal, despliega su energía generosamente -con «liberalidad»-, el coste económico es lo de menos; por el contrario, el hombre moderno cuando emprende tiene permanentemente la vista puesta en el beneficio que va a obtener en el futuro, es la figura del «empresario» tal como la conocemos hoy en día. En nuestra época un «emprendedor» es estrictamente alguien que pone un negocio para lucrarse económicamente. El empobrecimiento del propio concepto ya es un síntoma que remite, a su vez, a un empobrecimiento de las opciones vitales, a una mengua de su pluralidad. El contraste que hace Ortega entre ambos tipos de hombre recoge bien esta problemática, que también es analizada ampliamente en *La rebelión de las masas* -«masa es “el hombre medio” [...] es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico» (IV, 377). Desde esta perspectiva se entienden sus afirmaciones sobre el capitalismo: el consumidor consume lo que le ponen delante los «empresarios» que están atrapados en una necesidad incontrolable de producir más y más. En hombres que coinciden en deseos e ideas, que son «genéricos» no podemos hablar de una elección personal, el producto a consumir es impuesto desde fuera.

3.2.3. Puntos de conexión entre el paradigma de señor germano medieval y la teoría del «hombre selecto».

Señala Ortega en *La rebelión de las masas* de forma concisa y precisa que «el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores» (IV, 378). Aunque la «teoría del hombre selecto» se puede abordar desde diferentes ángulos, su referencia en último término a la dimensión más personal del individuo es lo que le da sentido y profundidad¹⁷¹. Si no debemos caer en el error de reducir dicha teoría al ámbito puramente psicológico (no es un sentirse «superior» a los demás o lo que los psiquiatras llamarían «complejo de superioridad»), tampoco se puede hablar de una teoría simplemente sociológica o política, pues no se está estableciendo como criterio de excelencia el reconocimiento -merecido o no- que puedan tener determinados hombres en ciertas organizaciones sociales o políticas. Esto quiere decir que cualquier interpretación de la cuestión que no tenga en cuenta esa dimensión personal no captará su sentido más profundo lo que no impide que se puedan sacar interesantes conclusiones socio-políticas de determinados desarrollos de la teoría.

171 Lasaga señala en este sentido que «la diferencia entre el hombre-masa y el hombre selecto es una diferencia de naturaleza moral. El primero se instala en su vida sobre el principio de la autosatisfacción. El segundo sobre el de la autoexigencia», op. cit., *Figuras de la vida buena*, p. 163.

Un hombre es «selecto» cuando sus exigencias son «superiores», aunque no logre cumplirlas; dichas exigencias son superiores porque escapan del ámbito puramente psicológico, del capricho, pues están conectadas con la circunstancia, lo que tiene que ver con la vocación que, siendo personal, va tomando forma, se va desplegando, con el mismo avance de nuestra vida. El fracaso o éxito de la empresa no es lo que le añade «excelencia», sino que lo decisivo es que proceda de una elección genuinamente personal. Este personalismo se puede relacionar con el del señor feudal, poseedor de un «espíritu» guerrero dispuesto siempre a acometer nuevos retos, asumiendo los riesgos que puedan conllevar. Para Ortega

hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte. A mi juicio, la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista (II, 547).

Si en el deportista se reproduce ese «espíritu» guerrero, aunque de forma sofisticada, moldeado por el entorno cultural, sus empresas tienen en último término el mismo espíritu de antaño pues se caracterizan también por el generoso derroche de un excedente de energía vital, sobrante¹⁷². Esto nos lleva a ampliar el sentido del concepto de deporte extendiéndolo al mundo más sutil de la creación espiritual, a saber:

En el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, [...] como un rebose de íntimas energías. [...] La creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte (III, 609).

Deporte se opone a trabajo, pues el uno procede de la potencia vital del propio individuo y el otro procede en principio de una coacción externa. Sin embargo puede suceder que el trabajo tenga un carácter «deportivo», que se realice desde una auténtica elección personal. Es precisamente este criterio el que Ortega utiliza, por ejemplo en la conferencia de 1954 presentada bajo el rótulo de *Las profesiones liberales*, para definir la profesión liberal que empezaría por ser

172 Importante captar el matiz de «seriedad» que tiene el deporte frente al juego, matiz que se conserva incluso en nuestros días, sin embargo en la Edad Media la vida se ponía en juego de verdad, así nos dice Huizinga que «el deporte, y en primer término el torneo, eran, en la Edad Media, dramáticos en sumo grado y a la vez tenían un sello intensamente erótico», op. cit., p. 110, y «con las enseñas que se llevan en el yelmo y con los escudos de armas, con las banderas y con la variedad de las armas defensivas y ofensivas, adquiere la guerra un carácter individual y se apropia un elemento deportivo», Ibid., p. 145.

predominantemente una ocupación intelectual. Pero no basta, tal vez, con este atributo. [...] Las profesiones libres [...] se caracterizan, aparte de ser ejercicio intelectual, porque no se ejercitan corporativamente. Profesor y burócrata actúan insertos en la máxima corporación que es el Estado. [...] Por tanto, la profesión liberal, en este sentido más restringido, es aquella en que el individuo actúa suelto, por sí y ante sí. [...] En las ocupaciones manuales el individuo como tal, es decir, *este* determinado individuo, no representa papel alguno. [...] El obrero no cuenta en cuanto determinado individuo. Es el individuo abstracto, esto es, vacío de su concreta individualidad. [...] En la profesión liberal el hombre actúa formalmente como individuo concreto, con sus condiciones personalísimas. Su actividad tiene siempre una dimensión de creación (X, 426-427).

El carácter personalísimo de la profesión liberal lo podemos asociar con el «espíritu» germano medieval por su carácter de empresa «generosa». En contraste tenemos las profesiones adscritas a las instituciones estatales que, aún exigiendo notables capacidades intelectuales, se ejercitan en representación de la institución correspondiente, por ello podemos decir que son «impersonales», diluyen al individuo en el Estado. Los obreros realizarían un trabajo que consiste en puras operaciones manuales mecánicas y, vaciados de su individualidad, se constituyen en grupo, en colectividad. Resultaría tentador asociar al obrero con el llamado «hombre-masa», pero tal asociación sería incorrecta si tenemos en cuenta que la esencia de la distinción masas-minorías, como vimos, no es sociológica sino que atraviesa todas las capas sociales haciendo referencia a un tipo de hombre: «dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica. [...] Así, en la vida intelectual [...] se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales incualificados. [...] En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros [...] almas egregiamente disciplinadas» (IV, 378). El obrero sería más bien la víctima de una sociedad basada en la obtención de beneficio económico, pues siendo el eslabón más débil de la cadena acaba por ser utilizado como un mero instrumento para asegurar el beneficio del capitalista. Ya en «Socialismo y aristocracia» (artículo del 1 de mayo de 1913 en *El Socialista*) nos muestra Ortega una visión del capitalismo consistente con lo que estamos exponiendo, a saber:

El capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles. [...] Esta es la clara y honda visión de Marx: lo humano, que es pura cualidad, yace oprimido por la cantidad, que es una fuerza física. [...] Un extremo de la sociedad está compuesto de obreros, es decir, de hombres cuya existencia se resuelve en puro trabajo. [...] Al otro extremo, [...] en el capitalista el hombre es un soporte del capital, un siervo del dinero (I, 622).

En efecto, esta misma crítica del capitalismo formulada en fecha tan temprana es análoga a la crítica de las libertades en *Del Imperio romano*, incluida la libertad económica. Esto indica que no sólo no sería imprescindible el «capitalismo» dentro del «nuevo» liberalismo que postula nuestro autor, sino que incluso podría constituir, en determinadas circunstancias, una rémora. Desde luego, con un capitalismo como el que rodea a Ortega no es posible la aristocracia (entendida en sentido «espiritual»), porque ese capitalismo es la negación del carácter personal del individuo y cierra por ello toda vía de desarrollo de sus capacidades más personales. En definitiva, si bien este escrito pertenece a una etapa en la que Ortega veía en el socialismo una posible salida a esta situación (cuestión sobre la que volveremos), la crítica al capitalismo inspirado en el «espíritu» burgués del industrial guarda estrecha relación con el diagnóstico de la crisis europea y con el programa de superación de un determinado tipo de razón alojada en el alma de los europeos, que va tomando cuerpo en escritos posteriores. El tipo espiritual burgués desconfiado, preocupado permanentemente por mantener la seguridad jurídica de todos sus negocios e intercambios mercantiles, siempre pendiente de no dejar nada al azar, que calcula todos sus movimientos en términos de coste-beneficio corre, como vimos, paralelo al pensamiento del idealismo alemán (el otro «espíritu» germano, el moderno).

El aparente éxito de este capitalismo no impide a Ortega vislumbrar el verdadero problema al que se enfrenta la sociedad europea que viene marcado por el predominio de un tipo de hombre que, a pesar de vivir entre todos los avances imaginables, «carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes» (IV, 402), este tipo de hombre es el hombre-masa. Esta falta de «proyectos» personales se refleja en todos los ámbitos de la vida moderna: a pesar de la vitalidad y de la variedad de posibilidades -proporcionada en gran parte por el exponencial desarrollo de la técnica moderna- que se observa externamente, hay una homogeneidad que está en la base de la forma de vida del hombre europeo, porque se trata de una vida que «va sobre cómodos carriles, y no hay verosimilitud de que intervenga en ella nada violento o peligroso» (IV, 406). Se ha perdido el «espíritu» germano, el carácter «lujoso» de la vida, hay una variedad pero es superficial porque no moviliza la dimensión personal del individuo, la «empresa» tiene hoy un significado *a priori* ya estandarizado e impuesto desde fuera del que no cabe salirse. El sentido de la crítica orteguiana, su preocupación, se capta en toda su profundidad siguiendo el hilo hermenéutico dado por el «espíritu» germano medieval. Como prueba presentamos el siguiente fragmento de *El «Quijote» en la escuela* (1920), que es una «profecía» en toda regla sobre el futuro de Europa (juzgue el lector si se ha cumplido):

Sólo a modo de media palabra para el buen entendedor, sea dicho lo siguiente: el ineludible triunfo del socialismo (que no es precisamente el «obrerismo») sobre el régimen capitalista equivale a arrebatar su predominio al tipo de hombre utilitario que ha imperado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos. Una vez transcurrido el período de turbulencias que todo cambio profundo trae consigo, el poder social pasará de manos del *homo economicus* o utilitario a manos de otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar. El centro de gravedad de la historia humana ha oscilado siempre, en ritmo constante, del utilitarismo a la generosidad, y viceversa. Muy probablemente, dentro de cincuenta años Europa estará dirigida, no por instituciones feudales, pero sí por hombres de espíritu mucho más parecido al de los señores feudales que al de los dueños del siglo XIX: financieros, abogados y periodistas (II, 427).

Sencillamente lo que Ortega propone aquí es sustituir el modo de vida del capitalista por el del señor feudal (lo que no implica en ningún caso volver a las instituciones feudales como nuestro autor se cuida de subrayar). Interesante es que considere el socialismo como el que va a traer un cambio de tales proporciones (posibilidad que será desechada más adelante ante la evolución de los acontecimientos en Europa). Obsérvese también la oposición entre «utilitarismo» (veremos más abajo en que medida hace referencia a la doctrina de John Stuart Mill) y «generosidad», el primero sería un pragmatismo estrecho economicista y el segundo representaría la liberalidad (*liberalitas*), el derroche de energía vital, verdadera raíz del liberalismo. Además tal oposición tiene dimensiones históricas, es cíclica, lo que nos permite hablar de periodos «utilitaristas» -de decadencia- y periodos de «generosidad» -de ascenso del tono vital. Todo esto apunta a que tanto en la fecha de este escrito, 1920, como en los estudios de Roma a partir de los 40, el blanco principal de las críticas orteguianas es una cierta idea de libertad económica que sustenta al capitalismo.

Otro punto controvertido de la teoría de las minorías excelentes es el de la ejemplaridad de tales minorías. En una sociedad que parte de una igualdad jurídica -que Ortega acepta plenamente- que ha acabado saltando a todos los ámbitos de la vida, reconocer el hecho de que unos hombres están más dotados que otros acaba siendo inaceptable (o insoportable) para muchos. La inspiración del «espíritu» germano-medieval le permitirá de nuevo a nuestro autor construir una eficaz crítica para denunciar esta cuestión, esta vez pondrá el foco en la relación señor-criado del medievo:

Los «criados» medievales «servían» a sus señores como los contemporáneos, y no obstante, idénticos actos de servicio tienen sentido diversísimo en ambas edades. [...] En nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta manera denigrante. Se comprende que así sea,

porque en nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales. Como servir implica supeditación y es una actividad que moralmente se ejerce de abajo arriba, servir equivale a romper el nivel de igualdad degradándose por sumersión bajo él. Pero imaginemos un momento el supuesto contrario: que los hombres son constitutivamente desiguales, que unos valen y son más que otros. Entonces toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, una ascensión en la jerarquía. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí porque honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos (II, 552-553).

Obsérvese que el sentido fundamental de esta crítica no es postular una desigualdad *a priori*, inamovible, que impediría a unos hombres ascender al nivel de otros (como en la Edad Media), sino resaltar el carácter benéfico que subyace en el reconocimiento de la superioridad del otro en algún aspecto de la vida de cara a cimentar una sólida plataforma desde la que abordar un proceso de mejora personal que nos permitiría incluso ponernos a su altura. De este modo el desequilibrio en las cualidades de los individuos que cualquiera puede observar sobre el terreno social puede traducirse, encauzado de determinada forma, en una mejora del tono general de la sociedad. Un igualitarismo extendido a todas las áreas de la vida bloquearía este proceso.

Esto nos vuelve a llevar a la cuestión del reconocimiento del hombre «excelente», pues si en la Edad Media esto estaba claro, ya que el privilegio era notorio y reconocido por todos sin reservas, ¿cómo reconocemos en nuestros días al hombre superior, al que hay que seguir en algo? No, desde luego, a partir de una idea de igualdad como «fábula convenida» que, tal como se entiende en la Europa de la modernidad, es una idea que promueve el estancamiento de la sociedad, su homogeneización, y esto es así porque ha sido interpretada en el sentido incorrecto, como término *a quo*, desde el que se parte y no como término *ad quem*, hacia el que hay que ir («supongamos que unos hombres son más que otros»). Si partimos de una igualdad *a priori* cualquier desequilibrio de tal igualdad será entendido como una ofensa; reconocer la existencia de una desigualdad, por muy evidente que sea, en determinadas capacidades estará mal visto y de esta forma quedará sepultada toda posibilidad de recibir cualquier enseñanza del que es supuestamente más capaz que nosotros cerrando cualquier oportunidad de mejora. Por el contrario, si tomamos la igualdad como un ideal que hay que alcanzar -aunque en la práctica sea inalcanzable- partimos de una desigualdad inicial y la idea de ejemplaridad adquiere sentido vital, pues reconociendo que puede haber un margen de

mejora de nuestras capacidades nos hallamos en disposición de admitir modelos que nos puedan servir como ejemplo que servirá para impulsar un permanente proceso de perfeccionamiento personal.

3.2.4 Importancia del «espíritu» germano en la configuración del componente nacional del Estado. Relación de la idea de sociedad con la de nación. Dimensión socio-histórica de la dialéctica entre minorías y masas.

¿Qué era el Estado en el mundo medieval? Para empezar, nos decía Ortega, algo secundario que resultaba de «un entrecruzamiento de relaciones personales» (II, 539). No se trata propiamente de un «Estado» porque no es realmente algo «estático», estable¹⁷³, con un cuerpo de leyes *a priori* con el que aquéllos hombres pudiesen contar para resolver sus conflictos. Su misma forma de vida bloquea el desarrollo de una estructura estatal de este tipo. Entender el derecho como algo «adscrito a la persona» (II, 539) va a proveer a las relaciones jurídicas entre estos hombres de una plasticidad que no llegará a cristalizar en un Estado propiamente dicho. Considerando este entrecruzamiento de relaciones entre individuos, que tienen su dimensión personal tan a flor de piel, como un caso extremo teórico obtendremos como resultado multitud de proyectos «personales» que serán en último término heterogéneos al nacer de lo más profundo de la persona libre de toda coacción externa (como la que ejercería un Estado plenamente establecido), lo que tendrá como consecuencia una multiplicación de conflictos y la consiguiente dificultad que estriberá en cómo conciliar todos estos «espíritus guerreros» que se hallan dispuestos a acometer nuevas y lujosas empresas. El señor medieval presentado por Ortega resuelve los conflictos de dos formas: por la fuerza -que «no es derecho para estos hombres; pero es justicia» (II, 540)- y a través de pactos que ponen en juego el honor personal de los que pactan -este último caso implica un reconocimiento del otro como persona tan libre -y por ello tan honorable- como uno mismo.

Dos cuestiones relacionadas emergen inmediatamente de los análisis de la forma de vida del germano-medieval que son, primera, cómo preservar la libertad personal del individuo (que va de la mano con la cuestión de hasta dónde puede inmiscuirse el Estado en los asuntos privados) y, segunda, la posibilidad de un despertar de las masas «a la vida personal». Esto no es sino la

173 Sobre el origen de la palabra «Estado» señala Hannah Arendt lo siguiente: «The word comes from de Latin *status rei publicae*, whose equivalent is “form of government” in which sense we find it still in Bodin. Characteristic is that the *stato* ceases to mean “form” or one of the possible “states” of the political realm, and instead comes to mean that underlying political unity of a people that can survive the coming and going not only of government but also of forms of government. What Machiavelli had in mind was of course the nation-state, that is, the fact, which is a matter of course only to us, that Italy, Russia, China, and France, within their historic boundaries, do not cease to exist together with any given form of government.», *On revolution*, New York, Penguin Books, 1990, p. 287.

traducción a términos modernos de las relaciones personales entre los «señores medievales» de igual a igual, que podemos enlazar con la cuestión de los límites del Estado, y la relación entre el «señor medieval» y sus inferiores, que vinculamos con la cuestión de la posible influencia benéfica que pueden ejercer ciertas minorías excelentes sobre hombres menos dotados, lo que deriva, a su vez, en el problema de la organización política de una sociedad. Hay que recordar aquí la concisa definición de nación que nos daba Ortega: «una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos» (III, 479); definición que sin duda se puede asociar con el paradigma del germano medieval como «organizador de sociedades» por su vigor en el mando que le permite aglutinar a su alrededor a todo un pueblo (véase III, 498), de tal modo que cuando la fuerza de este mando decae el pueblo se dispersa y la sociedad se disgrega, se divide¹⁷⁴.

Hemos de entender aquí nación como sinónimo de sociedad, hay «nación» cuando las formas de vida de los individuos que la forman confluyen, cuando frente a los conflictos superficiales de las gentes existe un espíritu subyacente que es común. Si el pueblo es esa masa informe que hay que organizar, este proceso tendrá que empezar por ser «espiritual», es decir, fundado sobre las creaciones culturales de unas minorías que se difunden por su atractivo entre las masas. Las minorías excelentes ofrecen, ponen a disposición de las masas, una idea de vida «buena» a la que éstas se adhieren si poseen una sana capacidad receptiva y estimativa, si son «dóciles», pues «se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo. [...] Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y, simultáneamente a vivir como él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo» (III, 491-492). Por esto puede decir Ortega que «la sociedad humana es aristocrática siempre. [...] Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado» (IV, 382). Si el señor germano tenía la capacidad de organizar a todo un pueblo y formar auténticas sociedades era porque poseía una libertad que seducía a sus subordinados, que les servía de ejemplo, de ahí vendrá el prestigio que tenía entre aquellas gentes el

174 Compárense tales afirmaciones con las siguientes de A. Toynbee, en referencia al crecimiento de las civilizaciones históricas, a saber: «Todos los actos de creación son la obra de creadores individuales o, mejor aún, de minorías creadoras. [...] Las grandes y nuevas fuerzas sociales de la democracia y el industrialismo han sido producidas por una pequeña minoría, y la gran masa de la humanidad aún permanece sustancialmente en el mismo nivel intelectual y moral en que se hallaba antes de que empezaran a surgir las nuevas fuerzas sociales titánicas. En realidad, la razón principal por la que está hoy en peligro de perder su sabor de presunta sal occidental de la Tierra es porque la gran masa del cuerpo social occidental ha quedado sin salar [...]», op. cit., p. 226-227. Surge el problema entonces de cómo hacer que la masa siga a la minoría, esto se puede hacer por «inspiración directa de energía creadora de alma a alma», que es lo ideal, sin embargo lo más habitual en la práctica es «una mimesis cabal, una de las facultades menos exaltadas de la naturaleza humana, que tiene en sí más de adiestramiento que de inspiración», Ibid., p. 228. Estas reflexiones, basadas en ideas de Bergson, y publicadas en 1933 (Tomo III del compendio citado más arriba) indican que este tema, el de la relación minorías-masas, no es sólo preocupación de nuestro autor. Posiblemente la situación europea tiene que ver mucho en ello.

hecho de servir a alguien de mayor jerarquía, pues es una «forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior» (II, 553).

Podemos deducir entonces que si la sociedad es «*ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento*» (III, 492), el «espíritu germano» es el paradigma de lo que debe ser una sociedad si quiere mantener su vitalidad; deberá ser lo contrario de una sociedad que iguala artificialmente los talentos, difuminando el benéfico desequilibrio entre el más dotado y el menos dotado que la dinamiza y perfecciona. Como hemos visto más arriba, hasta la entrada en juego de los análisis desde la razón «histórica» de Roma hacia los años 40, Ortega tiende a exaltar el «espíritu» germano y su ideal de libertad preocupado por una posible -y más que probable- expansión del poder estatal en toda Europa que acabe inmiscuyéndose de forma intolerable en la dimensión privada del individuo. Una panorámica general de este periodo de la obra orteguiana nos dibuja una sociedad ideal, la del «espíritu» germano, que sería el resultado de un «cruce» de relaciones entre hombres libres, cada uno con su proyecto personal y en la que el pueblo «dócil» se adheriría gustoso a determinados proyectos personales por considerarlos atractivos y dignos de ser imitados. En esta situación ideal la presencia de un «Estado» -en sentido fuerte- no puede ser otra cosa que un peligro para el individuo. Por ello no resulta extraño el título que da Ortega al capítulo XIII de *La rebelión de las masas*: «El mayor peligro, el Estado» (IV, 446)¹⁷⁵. De este epígrafe de su obra posiblemente más famosa sacamos el siguiente fragmento que nos da una idea de los parámetros entre los que se mueve su diagnóstico crítico de la sociedad moderna:

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. Este lo ve, lo admira, sabe que *está ahí*, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana, inventada por ciertos hombres [...]. Por otra parte, el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo -vulgo-, cree que el Estado es cosa suya. [...] Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estratificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la

175 José Gaos ha señalado que «si un título como el de “No imitar” reitera una idea implícita en tre las de *Vieja y nueva política* y explícitamente descuelan de entre las de *La redención de las provincias*, un título como “El Estado ante todo” contrasta llamativamente con aquel otro “El mayor peligro, el Estado”, de *La rebelión de las masas*. Ortega se rectifica parcialmente, sin duda obligado por la inmediata necesidad de organizar el Estado republicano», op. cit., p. 169. Pero sin negar aquí una influencia de la situación política española, hay que decir que estas reflexiones sobre el Estado tienen un mayor alcance teórico pues son aplicables a cualquier civilización. La idea es que si bien el Estado puede llegar a ser un instrumento virtuoso si es moldeado desde las «creencias» básicas de la sociedad, en una sociedad de «masas» será un peligro porque acaba siendo un reflejo del carácter impersonal de éstas y se convierte en puro mecanismo de coacción desde arriba.

espontaneidad histórica. [...] La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno (IV, 449-450).

Una idea que podemos extraer a la luz de este texto es la del Estado como aliado del hombre-masa en su «rebelión», pero ¿en qué consiste tal rebelión? Pues consiste según Ortega en haber abdicado de su propio destino; porque aunque, como vimos, el hombre «es por fuerza libre» (está forzado a elegir lo que va a ser) puede suceder que esta elección coincida con su vocación, que vaya en una dirección que le lleve a «ser el que es» -según la sentencia de Píndaro tan cara a nuestro autor- siendo ese «es» el núcleo profundo de lo que constituye la persona; o puede darse el caso de que el hombre dirija su vida por derroteros que le alejen de su dimensión personal, en la que está inscrito su destino. Como el hombre-masa carece por definición de un proyecto personal que guíe sus actos está destinado a recibirlo de otros; Ortega nos dice que el hombre «está forzado a buscar una instancia superior» (IV, 446) lo que podemos asimilar con ese proyecto -que si no es personal nos lo imponen de fuera. El hombre-masa «rebeldé» se siente como pez en el agua siendo anónimo e impersonal y el Estado es la estructura perfecta para alentar este anonimato. Estado y hombre-masa se refuerzan entre sí, ambos tienen como única aspiración que el día de mañana sea lo más parecido al de ayer. Esto implicará que todo lo que suponga alterar esta «deriva estacionaria» será considerado una amenaza, por lo que la existencia paralela de proyectos personales que escapen al control estatal no será obviamente muy bien acogida.

Precisamente eran proyectos «personales» los que conformaban un «tenue» Estado en la época medieval. Un Estado que es secundario por ser un puro producto de las múltiples relaciones entre individuos, lo que constituye un perfecto paradigma de un «origen deportivo» del Estado, al menos de los Estados europeos. Si tenemos en cuenta que Ortega consideraba esta teoría «insuficiente» (véase nota 137) ¿qué faltaría para completarla? ¿No podría ser, en el caso de Europa, un elemento de cohesión que podemos cifrar en el cristianismo, en la Iglesia, como heredera del Imperio romano? Parece probable: para empezar, como vimos, en *En torno a Galileo* Ortega declaraba el cristianismo como la «creencia» básica de la Europa medieval (véase 3.2.1.)¹⁷⁶. Es más, es en esta

176 Sobre la importancia de la Iglesia para el mantenimiento del sistema feudal encontramos, por ejemplo, en Alain Guerreau múltiples referencias: «La Iglesia fue la única institución casi coextensiva del feudalismo de la Europa occidental; ninguna dominación fue tan general ni continuada», op. cit., p. 229. «La Iglesia aparece como *la fuerza motriz principal del sistema feudal*, al menos desde el bajo imperio hasta el siglo XVI», Ibid., p. 233. Y también: «Hasta el siglo XII, la incorporación de una tierra marginal al sistema feudal se hacía por la conversión de la aristocracia al cristianismo (sajones, polacos, bálticos, checos, húngaros, escandinavos). [...] Hasta el siglo XIII de hecho, la perdurabilidad y la homogeneidad de la Iglesia constituyeron el fundamento único de la cohesión aristocrática, el único

época cuando comienza a consolidarse el concepto de «creencia» en nuestro autor que es usado plenamente -con su carácter objetivo- en los análisis de Roma, en los que incluso encontramos otra teoría sobre el origen del Estado relacionada, esta vez, con la necesidad de conjurar un peligro inminente para la sociedad. Así, el paradigma germano-medieval (origen «deportivo») se puede asociar a un «Estado como piel» (como lo fue también la república romana).

La llegada del Estado burgués viene de la mano de una nueva creencia «básica» que sustituye a la del cristianismo, es el racionalismo (Ortega dedica a esta cuestión la Lección VIII de *En torno a Galileo*, «En el tránsito del cristianismo al racionalismo»). Esta sustitución es turbulenta, el hombre tiene «la sensación de hallarse en la divisoria de dos formas de vida, de dos mundos, de dos épocas» (VI, 443) -es la situación de *crisis* de una civilización histórica que ya describíamos más arriba. Nos encontramos pues ante un nuevo tipo de hombre, el burgués, cuya forma de ver el mundo se configura mediada por la racionalidad técnica que posibilita el desarrollo de «el primer capitalismo y sus organizaciones industriales» (IV, 447-448). Ortega nos pide rememorar «lo que era el Estado a fines del siglo XVIII en todas las naciones europeas. ¡Bien poca cosa! [...]» (IV, 447), es el momento del ascenso de una nueva clase social, la burguesía, que poseía «ante todo y sobre todo, una cosa: talento, talento práctico. Sabía organizar, disciplinar, dar continuidad y articulación al esfuerzo» (IV, 448). Una burguesía, o mejor dicho una parte de ella, que posee tales cualidades no es otra cosa que una minoría «excelente». Así vemos que la dualidad masas-minorías «excelentes» no sólo es transversal al estrato social al que pertenece cada individuo (dentro de cada capa social o grupo de interés se reproducía tal dualidad), sino que se da en toda época histórica, en toda civilización. Lasaga señala al respecto que «si hay en Ortega una teoría de las minorías [...] no pertenece a la esfera de lo político [...]. Es más, si se extrema el rigor, tampoco es propiamente una teoría social, sino histórica»¹⁷⁷. Sin embargo, siendo esto así, hay que decir que el elemento de profundidad -enraizado en la vida humana- que la teoría posee es lo que permite formular una teoría válida para todo tiempo histórico; pues si nuestro autor llega a una teoría de las minorías lo hace desde una razón «vital», desde una constatación de la «excelencia» en la vida humana individual, es decir, no hace sino dar razón «histórica» del fenómeno desde una razón «vital». Sirva esto para sostener que reducir la teoría de las minorías a una teoría de las minorías «políticas» conlleva

contrapeso eficaz de la lógica tribal y guerrera que articulaba la aristocracia feudal: de ahí la importancia absolutamente fundamental de una separación extrema entre el *ordo clericorum* y el *ordo laicorum*, puesto que la supervivencia del sistema como tal iba con ello. [...] La Iglesia se constituyó en pieza capital sin la cual el sistema era absolutamente inconcebible: la Iglesia sustituyó sin demasiado esfuerzo a la organización estatal romana, ya muy debilitada», *Ibid.*, pp. 234-235.

177 Op. cit., «La doctrina de las minorías excelentes y sus críticos»..., p. 232.

tergiversar todo el pensamiento socio-político orteguiano. En todo caso el hecho de que la teoría no se reduzca a lo político no impide que pueda tener importantes implicaciones políticas¹⁷⁸.

El inicial periodo de ascenso de la civilización burguesa evoluciona, como en Roma, hacia una decadencia de sus instituciones. Así, desde el modelo romano construye Ortega un relato paralelo que sirve para alertar de los peligros que le aguardan a una sociedad cuando llega a un cierto nivel de complejidad y desarrollo. Ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente fragmento referido, esta vez, a los «tiempos de los Antoninos» para ilustrar el riesgo de burocratización del Estado que amenaza a toda sociedad (en la línea de lo sostenido por Rostovtzeff, véase nota 90):

Ya en los tiempos de los Antoninos (siglo II) el Estado gravita con una antivital supremacía sobre la sociedad. Ésta empieza a ser esclavizada, a no poder vivir más que *en servicio del Estado*. La vida se burocratiza. ¿Qué acontece? La burocratización de la vida produce su mengua absoluta. [...] El Estado es ante todo productor de seguridad (la seguridad de que nace el hombre-masa no se olvide) (IV, 450).

Hay que destacar aquí la oposición Estado/sociedad, donde el Estado es lo «antivital» porque va contra la vida, es decir, contra la sociedad en sentido orgánico. *Burocratizar* la vida no es otra cosa que encajarla en los estrechos moldes de la razón «pura». Es lo contrario de ese Estado que brotaba espontáneamente de las relaciones personales entre los señores medievales. Este es un paradigma de «vida como libertad» aquél de «vida como adaptación». El proceso en la civilización romana es, como se ve, idéntico al sufrido por el Estado burgués, lo que lleva a pensar en el Estado como una «técnica» de organización de la sociedad que es eficiente en toda época pero cuyo éxito le lleva a engordar tanto que acaba convirtiéndose en un gigante con pies de barro. El éxito reside en su capacidad para descargar de responsabilidades a los individuos encauzando sus vidas por carriles bien visibles que acaban oscureciendo y sepultando otras opciones vitales no fijadas de antemano. Sin embargo, si la comparación con Roma de la cita precedente estaba dirigida a resaltar los

178 Una interpretación de la teoría reducida al ámbito político (o de lucha por el poder en sentido amplio) permite hacer afirmaciones como esta de G. Sobejano: «Si Ortega afirma que toda sociedad es aristocrática, no dice absolutamente nada, pues tan cierto como siempre hay unos pocos que dirigen lo es que hay siempre muchos que son dirigidos», *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos, 1967, p. 554. Pero el alcance de la afirmación es más amplio, pues nuestro autor cuenta con que puede haber dirigentes que no son «minoría excelente» sino «hombres-masa». Estos calificativos hacen referencia a la calidad y no a la cantidad de los elementos a los que se aplican. Con este criterio no se puede llamar estrictamente sociedad a algo que está sometido a una coacción absoluta del Estado, donde existe una cohesión precaria, artificial, que se romperá en el mismo momento en el que el mando desaparezca. Por tanto, el hecho de que haya un «mando» sobre cierto conjunto de individuos no implica que haya sociedad, pues puede ser que estemos en realidad ante diversas facciones enfrentadas que aceptan a regañadientes a ciertos dirigentes como mal menor.

perjuicios que el Estado puede ocasionar a una sociedad (que podemos enlazar con la idea de que el Estado sea acaparado por un grupo de interés y por tanto no esté respaldado por las firmes «creencias» de toda la sociedad), no hay que perder de vista que en *Del Imperio romano* lo que se resaltaba es lo «terrible» que es la sociedad para el individuo. Esta idea de la sociedad aparece bien perfilada en *El hombre y la gente* (curso 1949-1950) donde nos presenta Ortega a la sociedad como «desalmada», a saber:

Eso del *alma colectiva*, de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No hay tal *alma colectiva*, si por alma se entiende -y aquí no puede entenderse otra cosa-, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. ¡Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente*, de la *sociedad*, de la *colectividad*, precisamente que son *desalmadas*? [...] (X, 257).

A esta última pregunta nuestro autor responderá afirmativamente, pues ciertamente

la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado. [...] He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma [...] (X, 257).

No podemos decir desde esta perspectiva que la vida colectiva sea una realidad del mismo tipo que la intimidad que sospechamos en «el otro», es decir, que sea algo humano, si tomamos como criterio de «humanidad» una mayor intensidad de vida individual o una mayor capacidad de «ensimismamiento» que apunta a la realización del «sí-mismo», sino que debemos hablar de una estructura impersonal («desalmada»), de una telaraña de «vigencias colectivas» que mantienen el cuerpo social cohesionado. El individuo en sociedad actúa siempre condicionado por este entramado de usos y costumbres; cuanto más «disuelta» esté su vida en la sociedad menor autenticidad tendrá. Si nos guiamos por este criterio, a las relaciones inter-personales de los señores medievales no se les puede llamar «sociedad», pues son de igual a igual, de intimidad a intimidad, por lo que se asemejan más a lo que Ortega llamará «convivencia» (IX, 302) -«estas relaciones de una vida individual con otra que encuentra en la circunstancia constituyen lo que yo llamo *el orden de lo inter-individual*» (IX, 301; *El hombre y la gente*, curso 1939-1940). Lo interesante es que estos hechos de «convivencia» de los señores feudales, en forma de pactos y «empresas» guerreras, tenían un alcance socio-político, pues afectaban a la organización de la sociedad feudal en su

conjunto, a la distribución y organización de dominios y feudos. Este carácter, digamos, evanescente, de la sociedad feudal, es posiblemente lo que lleva a autores como Guizot a considerarlo como un periodo pasajero, como de equilibrio «meta-estable», abocado a terminar en la monarquía (véase nota 24). Si hay aquí algún tipo de «sociedad desalmada» será gracias a la cohesión proporcionada por el cristianismo, como señalábamos más arriba.

De manera que nuestro autor acabará reconociendo la necesidad de un Estado, dados los elementos antisociales que se alojan en toda sociedad, pero nos alertará a la vez del peligro que supone que acabe siendo un instrumento utilizado por el hombre-masa para imponer su forma de vida impersonal. Esta tensión trasladada al entorno europeo se traduce en el problema de constituir un poder público que proteja al individuo de la invasión de su espacio privado y personal.

Si una nación implica una visión de la vida común, una coincidencia en las «creencias» más básicas o una opinión pública vigente y efectiva, serán ciertas minorías «excelentes» las que proporcionen creaciones culturales susceptibles de ir disolviéndose lentamente en la colectividad para formar tales vigencias. El entramado político, jurídico, administrativo -el Estado- viene después. «La Nación sólo llega a ser Estado en su fase de plena maduración» (X, 95). En Europa, el «espíritu» germano inspira la creación de unos valores sobre los que se van a levantar las naciones europeas: sin los nobles germanos «no existirían las naciones de Europa» (IV, 448). La idea de proyecto personal impregna la naciones europeas que son plurales, pues diversos fueron los destinos de los pueblos germanos que poblaron cada una de ellas. Sin embargo para fundamentar una unidad europea, que a nuestro autor se le antoja evidente en el plano espiritual -«existió siempre una opinión pública europea» (X, 116)-, recurrirá a Roma en la que apareció «“un modo integral de ser hombre” ya consagrado y sublimado. Si alguna vez en la historia se ha dado anticipadamente una ejemplaridad, fue en este caso» (X, 107-108). Esta idea que aparece en *De Europa meditatio quaedam*, supone que los pueblos germanos aún siendo invasores de Roma son «dóciles» a su ejemplo en el plano espiritual y acaban incorporando este «espíritu» romano a su acervo cultural. Aquí se observan con claridad las coordenadas en las que podemos enmarcar una teoría de las minorías «excelentes», pues en este caso la ejemplaridad no viene dada ni siquiera por minorías identificables físicamente, sino que se configura a partir del poso de ideas que ha ido sedimentando a lo largo de los siglos en un espacio, el europeo, por la presencia de la civilización romana en el curso de su desarrollo histórico. Lo que obtenemos es un tipo de hombre, una forma de vida consolidada lentamente a lo largo del tiempo, que es ejemplo para otros pueblos desde que la

reconocen como superior. Por tanto en último término estamos ante un proceso histórico constituido por la dialéctica de ejemplaridad-docilidad entre diferentes civilizaciones, donde el papel que juega en cada momento cierta civilización tendrá mucho que ver con su grado de complejidad y desarrollo. En este sentido la idea de civilización como «campo histórico inteligible» se puede entender como una realidad histórica estructurada por cuerpos de «creencias» que se consolidan a lo largo del tiempo en pueblos que ocupan un determinado espacio geográfico. Las civilizaciones «jóvenes» caracterizadas por un exceso de vitalidad pero escasas de «ideas», seguirán el ejemplo de las más antiguas y desarrolladas incorporando en parte su acervo de «creencias».

Como vemos, el esquema «minorías excelentes-masas» se repite a diferentes escalas, se puede dar en grupos concretos de individuos, dentro de sociedades o se puede extender a las relaciones entre diferentes civilizaciones. Esto es así porque lo que se sigue como ejemplo es una instancia superior, un ideal de vida más elevado, modélico, ya que aunque estas ideas vengan de ciertos hombres dotados de un talento especial no se les sigue a ellos, no se trata de una suerte de culto a la personalidad o del influjo de líderes carismáticos y menos de demagogos que seducen al pueblo con falacias y retórica vacía, sino de ideales que sobreviven a sus creadores y pueden desprenderse de ellos arraigando en toda una sociedad para promover su cohesión. Este marco general se puede matizar con el perfil que traza nuestro autor de las figuras de Cicerón y César: el gran político, aunque deba poseer un temperamento inclinado a la acción práctica, no puede estar exento de altas dotes intelectuales -es decir, cierta capacidad para moverse en el mundo de las ideas y emociones en el ámbito personal. Ortega ve «cada vez [...] menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía» (IV, 510), lo cual, a su vez, se puede relacionar con el nuevo paradigma de racionalidad que se vuelca en la interpretación histórica para la que hay sin duda hombres mejor dotados que otros, a los que Ortega denomina «profetas», y que serían los guías de los gobernantes, incluso llegará a decir, en el artículo titulado «En cuanto al pacifismo...» de 1937, que

todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. [...] Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres, los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan, o por poseer almas sensibles como finos registradores sísmicos, reciben antes que los demás la visita del porvenir (IV, 510-511).

La oposición entre el profeta y el político contrasta con la que vimos más arriba entre el revolucionario y el político -«el revolucionario es lo inverso del político [...] (IV, 209)»-; podríamos decir que el «profeta» es el nuevo modelo de intelectual que nace a la luz del paradigma

de la razón «histórica» y el revolucionario es el intelectual que representa el viejo paradigma de la razón «pura» que debe ser superado, pues sus teorías están constituidas por ideas desconectadas de la realidad que desembocan en empresas utópicas que quieren romper con la continuidad del pasado -pero «el intento, inexorablemente fracasa» (III, 630). Los análisis históricos de nuestro autor nacen precisamente guiados por esta voluntad de «profecía» y muy pegados a la circunstancias de su presente. Por extensión el «espíritu» burgués se puede asociar con el intelectual revolucionario, que «no se rebela contra los abusos, sino contra los usos» (III, 621). Mientras que

la Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema. [...] Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón ha forjado. [...] Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente *política de ideas*. Una política de realidades en que no se aspira a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. [...] Ahora bien; una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía (III, 629).

A esta caracterización del temperamento racionalista del revolucionario burgués se opone un tipo de intelectual que piensa «con las cosas», lo que significa tener en cuenta la dimensión histórica de la vida humana. Este tipo de intelectual se inspira en el «espíritu» germano por su defensa de la libertad personal y su rechazo de todo movimiento de masas que amenace con acabar con ella y en el «espíritu» romano por su afán de adaptar las instituciones a la «estructura de la vida» de su tiempo («vida como libertad»). Sin embargo, como decimos, a medida que ampliamos la escala histórica de nuestro análisis -a sociedades o civilizaciones históricas- los individuos concretos van teniendo progresivamente menos importancia, pues las ideas van sedimentando en el cuerpo social a lo largo del tiempo independientemente de sus creadores. Esta puede ser una de las razones por la que no queda nunca muy claro a lo largo de la obra orteguiana quienes son y qué puesto ocupan en la sociedad las minorías egregias (otra razón tendría que ver con que la teoría de las minorías excelentes no está pensada para ser asociada a ninguna clase social determinada con el fin de exaltarla sobre las demás) de modo que, como nos dice Thomas Mermall en su Introducción a *La rebelión de las masas*, cuando Ortega «habla de una “minoría directora” especialmente cualificada,

el lector apenas tiene idea clara del papel social específico de la minoría selecta»¹⁷⁹. Así, en *España Invertebrada* cuando nuestro autor analiza la naturaleza de la influencia de la «minoría directora» nos dice que «un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él» (III, 477) y más abajo: «cuanto más hondo, sabio y agudo sea un escritor, mayor distancia habrá entre sus ideas y las del vulgo, y más difícil su asimilación por el público» (III, 477). Esto nos lleva a distinguir entre minorías directoras que están ahí dirigiendo porque el pueblo ha depositado en ellas su confianza, por razones que poco tienen que ver con su talento personal sino que guardarían más bien relación con afinidades irracionales («energía social» que se deposita en ciertos hombres) y minorías con auténtico talento que las hace excelentes independientemente del reconocimiento del vulgo. El ejemplo del escritor que presenta Ortega indica cierto escepticismo en cuanto a la posibilidad de una verdadera influencia directa del hombre realmente excelente sobre sus contemporáneos, pues pensar que un conjunto de hombres «vulgares» sean capaces de reconocer inmediatamente el talento superior de otros en ciertos ámbitos no parece muy factible. No obstante una cosa es el reconocimiento personal del que pueda ser objeto un hombre de talento y otra la influencia de sus ideas sobre la masa, pues tales ideas pueden ir disolviéndose a lo largo del devenir histórico en el cuerpo social sin dejar ningún rastro de su procedencia; pero además, junto a ideas valiosas y excelentes (que contribuyen a la mejora y perfeccionamiento de la sociedad) pueden aparecer otras no tan valiosas e incluso perjudiciales y entonces el problema será cómo hacer que las ideas beneficiosas sean las que arraiguen en la sociedad. En relación con este problema podemos rescatar parte del artículo «El hombre y la medida de la tierra» (1954) en el que Ortega ve en los más que probables movimientos de grandes masas en un futuro próximo para visitar pueblos distantes la posibilidad de liberar

a los hombres del mecanismo infrahumano de las costumbres heredadas dentro del cual viven prisioneros y les hará capaces de *elegir* los usos mejores. Esto representaría una reforma radical de la vida humana, porque hasta ahora los hombres han vivido atentos a modos de comportamiento que eran aceptados no por que fuesen los mejores, ni siquiera porque fuesen buenos, sino simplemente porque el azar había hecho que adquiriesen vigencia en la sociedad donde vivían. De aquí que la mayor parte de los usos nacionales sean toscos y sin sentido, desde el régimen culinario hasta las formas de trato. Es evidente que en cada país hay algunas cosas que se hacen mejor que en los demás y no hay justificación para que esas formas más perfectas no sean vigentes en todas partes (VI, 886).

179 Introducción Biográfica y crítica y edición de Ortega y Gasset J., *La rebelión de las masas*. Madrid, Castalia, 1998, p. 55.

Lo que interesa destacar aquí, aparte de la actualidad del problema que Ortega pone sobre la mesa que se acentúa en nuestros tiempos con la aparición de Internet, es su escaso apego por conservar ciertos usos por el único hecho de que tienen una «vigencia» que, en muchos casos, es puramente azarosa. En efecto, como si de herramientas se tratara no hay el menor problema en cambiar unos por otros, si se consideran mejores -otra cosa es el modo de llevar a cabo tal sustitución. Textos como este confirman el escaso fundamento que tiene hablar de «conservadurismo» en el último Ortega.

4. UN NUEVO MODO DE HACER POLÍTICA DESDE EL PARADIGMA ROMANO Y GERMANO MEDIEVAL

4.1. La configuración de una nueva concepción de la política basada en una revitalización de las instituciones y en la regeneración del liberalismo, según el modelo romano y bajo la inspiración del «espíritu» germano respectivamente.

El 23 de Marzo de 1914 Ortega y Gasset pronuncia una conferencia en el teatro de La Comedia en cuyo título, *Vieja y nueva política*, ya vislumbramos el propósito de superación de la modernidad desde la razón «histórica». Esto es, dicho apretadamente, que la política se haga desde la historia y no desde la idea abstracta. Los problemas por los que atraviesa la España de la Restauración están como empujando a Ortega a ejercitar este estilo de hacer política¹⁸⁰. Más adelante, cuando comiencen a asomar las primeras estribaciones de la crisis europea, el radio de sus reflexiones políticas se ampliará a todo el Continente.

La misma posición teórica de nuestro autor respecto a la política se puede rastrear desde *Vieja y nueva política* hasta *Del Imperio romano*, es decir, se observa, si bien con matices, tanto en 1914 como en 1941. En efecto, Ortega se inspira en Fichte para afirmar que el secreto de toda política «consiste simplemente en esto: declarar lo *que es*, donde *por lo que es* entendía aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad» (I, 711)¹⁸¹. Tal expresión es citada también en *Del Imperio romano* para

180 Para Cerezo Galán «*Vieja y nueva política* marca, ya en su título, una frontera. [...] Se trata de liquidar los usos políticos dominantes en la España de la Restauración, ya en su crisis definitiva», «Experimentos de la nueva España» en López de la Vieja, M.^aT. (Ed), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 101. Fuera quizás más adecuado hablar de sustituir unos «usos» ya en proceso de disolución (si tomamos el término «uso» en el sentido objetivo perfilado en obras posteriores por nuestro autor) por otros procedentes de la misma sociedad civil.

181 Apunta José Luis Molinuevo que «más allá de las diferencias específicas Ortega ve un paralelismo esencial entre los rasgos de la época que describe Fichte y la suya propia, entre una Alemania en crisis, conmocionada por las guerras napoleónicas y que busca su identidad nacional, y una España que ve agudizada su enfermedad endémica por el

ilustrar la sabiduría del pueblo romano al crear la institución del tribunado, recordemos: el pueblo demandaba formar parte del Gobierno y esto se hizo nombrando un «jefe de la muchedumbre» con el título de tribuno de la plebe. Institucionalizando al *demos* los romanos consiguieron canalizar eficazmente los impulsos caóticos de aquél en una determinada dirección coincidente con el interés de la mayoría de la sociedad romana. El gran político tiene ideas que por ser acordes con *lo que es*, con el cuerpo de vigencias colectivas, logran conectar con la sociedad que las hace suyas. Por tanto las ideas para ser *eficaces* tienen que ser «plenamente queridas», «es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales» (I, 711)¹⁸². Sánchez Cámara nos habla de «una interpretación individualista del origen de las instituciones, consecuencia de su peculiar visión de la historia y de la sociedad [...]»¹⁸³, lo cual puede apoyarse en afirmaciones como esta (del artículo «¿Instituciones?» en *La Nación*, 8 de diciembre de 1931): «las instituciones fueron originariamente el hueco que dejó un hombre superior con su generosa, creadora actuación. A veces, como en el caso de César, el nombre de la persona queda objetivado como nombre de la institución» (IV, 659). Aquí la institución sería la «ocurrencia» de un hombre que cristaliza posteriormente en «uso vigente», como ya se ha mencionado.

En la «vieja» España de la Restauración, los últimos coletazos del turno y la «disgregación de los partidos liberal y conservador»¹⁸⁴ anuncian el nacimiento de algo nuevo. Ortega distinguirá entre «una *España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad ya fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*» (I, 714)¹⁸⁵, que se pueden asociar respectivamente con la vieja y con la nueva política. Pero la crisis, aunque toca el ámbito político, es más amplia y

fracaso de la Restauración y la catástrofe del 98. En ambos casos se trata de un proceso de reconstrucción nacional, porque Alemania y España son un proyecto, no una realidad, porque lo que hay no sirve y es preciso volver a contar la historia al revés, desmontar los tópicos en el arduo camino de la autoconciencia. Fichte es, pues, rigurosamente un contemporáneo en el diagnóstico de los males, la prescripción de remedios y el diseño de los hombres que deben acometer esa tarea», «Salvar a Fichte en Ortega» en *Azafea*, nº 3, Universidad de Salamanca, 1990, p. 108.

182 Obsérvese que si bien aquí aún no está maduro el concepto de «creencia» en sentido fuerte y nos estamos moviendo más bien al nivel de las «ideas» (como «técnicas» u «ocurrencias»), se puede interpretar el fragmento como un llamamiento a la «creación» de vigencias colectivas (ideas «plenamente queridas» equivalen a vigencias tanto más cuanto mayores energías sociales aglutinen).

183 *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 53.

184 Morales, A., «Vieja y nueva política. La circunstancia histórica» en López de la Vieja, M.^aT. (Ed), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset en torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 81.

185 Véase lo que opina Benedetto Croce respecto a la situación española de este tiempo: «España poseía un sufragio amplísimo y, sin embargo, su política era conducida por el rey, que se apoyaba en el ejército y en el clero, y poca diferencia había en que alternasen en el gobierno Cánovas o Sagasta, moderados o progresistas, mientras la cultura carecía de autoridad y vigor y seguía siendo en gran parte académicamente oratoria», *Historia de Europa en el siglo XIX*, traducción de Pentimalli A., Barcelona, Ariel, 2011, p. 212.

se extiende a «cuanto ocupa la superficie y es la apariencia y caparazón de la España de hoy, la España oficial» (I, 716). Todo un entramado de usos establecidos ha perdido la vitalidad con la que nacieron por lo que les «ha llegado la hora de fenecer» (I, 715). Por tanto no se trata simplemente de un problema que afecte a la simple organización y gestión de las instituciones políticas sino a toda la sociedad, es un problema «espiritual» porque implica la aparición de un nuevo tipo de hombre, de una nueva forma de vida estructurada alrededor de un nuevo conjunto de «creencias» que deben revitalizar y legitimar las instituciones políticas. Con esta idea de fondo nos dice Ortega que «llegará un día en que, con unos u otros hombres, la nueva política ganará sus elecciones y tendrán gentes de su espíritu las varas de alcaldes» (I, 716), es decir, lo de menos será quién sea elegido para los cargos porque todos tendrán un «espíritu» común. En definitiva «se trata de estructurar la vida española» (I, 729) y esta estructuración pasa por un programa de nacionalización, de fortalecimiento del espíritu nacional estrechamente ligado al credo liberal -con «liberalismo y nacionalización [...] como lemas» (I, 736) (recuérdese aquí el concepto de «estructura de la vida» definido en *En torno a Galileo*).

Cuando nuestro autor habla de liberalismo no se está refiriendo de forma superficial al conjunto de teorías políticas imperantes que se acuñan con ese nombre, sino a algo que empieza por ser una emoción radical de la que nace la «creencia» en la existencia de una dimensión privada y personal que debe quedar libre de la intervención del Estado, lo que encontraba su inspiración en el «espíritu» germano-medieval origen de las naciones europeas. Este modelo ideal traducido a la realidad española supondrá «*fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. [...] La verdadera educación nacional es esta educación política*» (I, 739-740). En este caso Ortega, como liberal «radical» -por sostener un liberalismo que tiene sus raíces en la persona, lo cual es difícil de explicar de forma sencilla en pocas palabras como él mismo confiesa en alguna ocasión («necesitaría mucho tiempo para explicar en qué sentido nosotros deseamos ser radicales, es decir, extremadamente liberales» (I, 726))- está ejerciendo de *minoría excelente*, proponiendo un programa de organización de España, de nacionalización, que puede incluir incluso los principios del socialismo y el sindicalismo «en lo que éstos tienen de no negativos, sino de constructores» (I, 730). Este programa se observa claramente en muchas de sus afirmaciones, por ejemplo:

Nos es tan esencial y tan necesario como ese principio de ética y de derecho que se llama liberalismo el afirmar y el imponer todas aquellas labores, y todas aquellas exigencias que traiga

consigo la organización mínima de las funciones nacionales, que está completamente por realizar (I, 730-731).

Obsérvese aquí cómo la definición de liberalismo como «principio de ética y de derecho» cobra un sentido preciso a la luz del «espíritu» germano, como obligación de organizar a las masas, de darles un proyecto nacional ¿se entendería tal afirmación si la referencia fuera el liberalismo decimonónico? No lo parece, a menos que asignemos al capitalismo burgués esas capacidades. Ortega desde luego no lo ve así y por ello cifra sus esperanzas, al menos al inicio de su obra, en el socialismo, elemento fundamental aquí pues es imprescindible la participación política del pueblo, de las masas populares, para consolidar este binomio entre liberalismo y nacionalización. Este extremo se puede deducir sin duda de la definición que toma Ortega de Fichte y del ejemplo del tribunado que nos ofrece para ilustrarla, pues si la función de estas minorías intelectuales es educar políticamente a las masas y ser un ejemplo para ellas, acaba siendo necesario el asentimiento de éstas. Se puede sostener que este asentimiento de las masas, imprescindible para construir una nación, sólo se puede lograr -al menos en el momento histórico en el que se encuentra Europa- dentro de un marco democrático y así lo afirma Ortega en muchas partes de su obra -«*la democracia como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima*» (II, 271). Los conceptos de «democracia» y «liberalismo» se pueden asociar respectivamente con «justicia humana y [...] plenitud vital de la sociedad» (I, 728).

Por un lado, la democracia es un ideal de justicia humana -porque «*nace [...] como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición*» (II, 272)-, pero siempre que se circunscriba al ámbito jurídico pues

el nervio saludable de la democracia es [...] la nivelación de privilegios, no propiamente de derechos. Nótese que los «derechos del hombre» tienen un contenido negativo, son la barbacana que la nueva organización social, más rigurosamente jurídica que las anteriores, presenta a la posible reviviscencia del privilegio. [...] Si, en efecto, la organización jurídica de la sociedad se quedara en ese estadio negativo y polémico, meramente destructor de la organización «religiosa» de la sociedad; si no mira el hombre su obra de democracia tan sólo como el primer esfuerzo de la justicia, aquel en que abrimos un ancho margen de equidad, dentro del cual crear una nueva estructura social justa -que sea justa, pero que sea estructura-, los temperamentos de delicada moralidad maldecirán la democracia y volverán sus corazones al pretérito, organizado, es cierto, por la superstición; mas, al fin y al cabo, organizado. Vivir es esencialmente, y antes que toda otra cosa, estructura; una pésima estructura es mejor que ninguna (II, 273).

Teniendo en cuenta la referencia a la vida como «estructura» diríamos que Ortega está dejando claro aquí que la democracia, para cumplir adecuadamente su función, no puede ser otra cosa que técnica jurídica que asegure una igualdad básica ante la ley. En otras palabras, el intento utópico de la democracia de imponerse como igualdad de todos los individuos en todos los ámbitos de la vida provocaría el repliegue de ciertos estratos sociales hacia antiguas «creencias». No tiene la democracia, en estos textos de *Democracia morbosa*, un carácter de fin en sí misma, sino que su razón de ser estaría en «salvar a la plebe de su baja condición». En este sentido, una democracia es buena en la medida en que cumple este fin y mala o no tan buena si no lo cumple o lo cumple escasamente. Pero ¿qué quiere decir realmente «salvar a la plebe de su baja condición»? Sospechamos que hace referencia a la posibilidad de proporcionar un contexto circunstancial adecuado para dar a la «plebe» la oportunidad de salir de su condición impersonal y despertar a la «vida personal», lo que implicaría también una disposición a seguir el ejemplo de unas minorías espiritualmente «egregias». Además, no hay razón para rechazar que todo esto pueda incluir si fuese necesario una mejora de las condiciones materiales del individuo con el fin de situarle con el temple espiritual adecuado para llevar a cabo esta tarea. Desde este punto de vista una pura democracia donde el poder público no tiene ningún límite y llega a inmiscuirse incluso en la vida personal del individuo no es en ningún caso deseable.

Un auténtico maridaje de liberalismo y plenitud vital de la sociedad se traduciría así en la vertebración de los diversos grupos de interés a través de unas minorías ejemplares (cuya existencia es uno de los factores necesarios para el perfeccionamiento de la sociedad). Esto sería una sociedad «sana» impregnada de una plenitud vital cifrada en el dinamismo que nace del desequilibrio entre grupos de gentes virtuosas que son imitadas por otros grupos que se esfuerzan en seguir su ejemplo en los distintos círculos sociales. Las minorías ejemplares tienen su inspiración en el «espíritu» germano, son liberales en sentido «radical» por su condición de hombres que poseen un proyecto personal elegido libremente y la vocación de educar a las masas. En último término esta concepción de las minorías tiene una proyección socio-política¹⁸⁶.

186 Matiz que por cierto no encontramos en la idea nietzscheana de «moral de esclavos y moral de señores», donde el «aristócrata» crea valores por un puro exceso de vitalidad y «socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder», *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza editorial, 1983, pp. 223-224. Si hubiese aquí algún tipo de finalidad política o proyecto nacional tendría un mero carácter secundario, lo primordial es esa permanente sensación de poderío y dominación del «señor» -lo mismo diremos de la «generosidad», que es sólo aparente. Para convencerse de esto no hay más que revisar la opinión que le merece a Nietzsche el socialismo, por ejemplo: «en la doctrina del socialismo se oculta apenas “una voluntad de negación de la

Partiendo de este esquema, una idea de política como la que quiere Ortega debe poner a las instituciones al servicio de la sociedad manteniéndolas en contacto con la vida misma del pueblo para construir una auténtica legitimidad. En la mencionada conferencia de 1914 Ortega pone sobre la mesa este proyecto de forma diáfana, así afirma que es menester que la nueva política

signifique muchas otras actividades sobre la electoral, parlamentaria y gubernativa; es preciso que, trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, incluya en sí todas las formas, principios e instintos de socialización. La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y el fomento de la vitalidad de España (I, 716).

«Vieja política» equivale al inerte esqueleto institucional, lo cual se puede asociar con la idea de un Estado convertido en un puro mecanismo que se impone sobre la sociedad como algo ajeno a ella. Sin embargo, mientras que en 1914 Ortega nos habla de impregnar las instituciones de «instintos de socialización», en escritos muy posteriores, revisados más arriba -*Del Imperio romano, El hombre y la gente* etc-, la sociedad se presentará como «desalmada», como una cosa «terrible». En otras palabras, hay aquí dos ideas de sociedad, estando la primera inspirada en el principio liberal de filiación germano-medieval. Este «nuevo» liberalismo, con su «espíritu» deportivo y guerrero, es el que vendría a sustituir al «viejo» basado en el economicismo burgués. El vehículo para hacerlo sería el socialismo y la situación ideal a alcanzar sería la de un Estado que surge de la sociedad, del cruce de relaciones personales (de forma similar a ese Estado «tenue» que había en la época feudal). Por el contrario la segunda idea de sociedad se presenta como puro entramado de usos que actúan con diferente intensidad y efectividad sobre los individuos, siendo el Estado uno más de ellos, pero un uso «fuerte». La cuestión que se planteará ahora es ¿cómo vivir en libertad en un Estado que es necesario dentro de una sociedad «desalmada» en la Europa de la modernidad? Caben aquí, a mi juicio, dos posibilidades, o postular un repliegue del individuo dentro de un estrecho círculo de confianza que proteja su libertad personal de la despiadada sociedad -reproduciendo en cierta forma el tipo de relación entre señores del feudalismo- o intentar «inyectar» algo de alma a la sociedad para conciliarla con aquel individuo «radicalmente» liberal. Esto último es muy similar a lo que propone Ortega en sus escritos tempranos, la diferencia es que ahora el «socialismo» está descartado -por razones que veremos más abajo- y se presenta a la república romana como modelo de civilización que vive en libertad bajo un Estado «totalitario».

vida”: tienen que ser hombres o razas fracasados los que elaboren una doctrina tal», *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2011, p. 113.

Pero tal cosa sólo es posible con la mediación de una «creencia» firme en un orden cósmico del que es reflejo el orden jurídico («derecho vivido»). Lo que nos lleva a preguntar por la «creencia» que puede hacer esta función en la Europa de nuestro autor. La respuesta, si la hubiese, habrá que ir a buscarla en una razón «vital» que deviene «histórica» que vendría a sustituir al viejo paradigma de la razón «pura», al racionalismo, de una Europa que se consume en una profunda crisis. A partir de este planteamiento la política echará sus raíces en la vida y por extensión en la historia. Contando con lo que hemos sido se van abriendo los posibles caminos a seguir y, lo que es más importante, abandonamos la «obsesión» por defender ciertas libertades clásicas establecidas *a priori* por el «viejo liberalismo», pues la libertad humana adquiere una plasticidad determinada por las circunstancias en las que se ve envuelta en cada momento de donde surgen las «libertades» que importa defender -y cómo- en cada contexto socio-histórico.

Por tanto, si inicialmente la sociedad es vista por Ortega como poseedora de una vitalidad (la España vital) y el Estado como algo inerte susceptible de ser revitalizado por aquella (España oficial); posteriormente la sociedad queda delineada como un conjunto de usos de diferente intensidad, siendo el Estado, como uso «fuerte», un componente de ella. Se diría que en el primer caso es en el «pueblo», en la «masa», según el ideal socialista, donde reside la esperanza de impregnar al Estado de «vida» y en el segundo caso la responsabilidad de tal revitalización va a parar al mismo individuo libre, aunque esta vez lo que hay que revitalizar es la sociedad entera («desalmada») que incluye el Estado.

El mal de España reside en ámbitos más profundos que el de la política, pues «lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, [...] por tanto, la política no es solución suficiente» (I, 717). Lo que llama Ortega «sustancia nacional» ya posee el matiz objetivo de la «creencia». Los criterios para catalogar a una sociedad de enferma tienen que ver con su vitalidad y, como estamos viendo, la vitalidad se relaciona, a su vez, con la existencia de minorías que vertebran dicha sociedad. Este tema es una constante en la obra orteguiana y late de fondo en dos de sus obras más conocidas, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, sólo que en la primera la cuestión se presenta más en clave nacional y en la segunda el horizonte se amplía a toda Europa -entre otras cosas porque ahora es Europa el problema y no la solución.

En todo caso postula nuestro autor un modelo de institución modelada por la sociedad, con raíces extra-políticas, pues «nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el

Estado para la Nación, que sea la vida para el orden público y no el orden público para la vida» (I, 728). Pero para hacer unas instituciones que sirvan a la Nación primero tiene que haberla, por lo que antes de nada hay que «revitalizar» una sociedad «moribunda». Sin embargo, cuando afirma que «somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella -España- lo es» (I, 729), ya está reconociendo implícitamente un apoyo de toda la sociedad española a determinadas instituciones que es independiente de su propia opinión individual, lo que nos recuerda, de nuevo, a la idea de «vigencia colectiva» o «creencia». Pero las «vigencias» tienen un carácter dinámico, pueden reforzarse o disolverse, por tanto «la Monarquía tiene que justificar cada día su legitimidad, no sólo negativamente, cuidando de no faltar al derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional» (I, 729). El mismo movimiento circulatorio de «vitalidad» que definía al «Estado como piel», inspirado en Roma, es la condición para que exista una auténtica legitimidad de la institución, en este caso la monarquía. Cuando la institución deja de impulsar la vida nacional y se convierte en algo ajeno a la vida, postizo, la legitimidad se pierde -obsérvense aquí las conexiones con la idea de nación como proyecto y plebiscito cotidiano, tomada por Ortega de Renán, que trataremos más abajo.

Ahora bien, instituciones «sanas» puede haberlas en una sociedad no liberal, véase la Roma republicana. El problema será entonces cómo construir un liberalismo que arraigue auténticamente en la sociedad, que no se quede en «la pura democracia, [...] la democracia que no es sino democracia y que por ser sólo democracia es antiliberal» (V, 78; «Estatuto de Cataluña. Discurso de rectificación» del 2 de Junio de 1932). Ese poder soberano es ilimitado como sucedió en la civilización romana y como sucede con el «actual comunismo» (V, 78). Por tanto la estatalización que sobrevendría con una democracia ilimitada supondría barrer del ámbito social todo atisbo de iniciativa personal de un plumazo y ya vimos que un Estado de este tipo, por su carácter marcadamente impersonal, es el medio ideal para la proliferación del tipo de hombre que Ortega denominaba «hombre-masa». Ante la crisis europea es este un peligro real encarnado por el comunismo, así lo expresa Ortega en *La rebelión de las masas*:

Cuando el comunismo triunfó en Rusia creyeron muchos que todo el Occidente quedaría inundado por el torrente rojo. Yo no participé de semejante pronóstico. Al contrario: por aquellos años escribí que el comunismo ruso era una sustancia inasimilable para los europeos, casta que ha puesto todos sus esfuerzos y fervores de su historia a la carta de Individualidad. El tiempo ha corrido, y hoy [...] sí que puede derramarse sobre Europa el comunismo arrollador y victorioso. [...] Me parece sobremanera posible que en los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo. No por él mismo, sino a pesar de él. [...] Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un ensayo gigante de

empresa humana. [...] Si Europa, entretanto, persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años [...] sin proyecto de nueva vida ¿cómo podrá evitar el efecto contaminador de aquella empresa tan prócer? Yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del «plan de cinco años» (IV, 493-495).

Lo fundamental aquí es que Europa está «sin proyecto» y por ello corre el peligro de adherirse al primer proyecto atractivo que se le presente. En este caso el bolchevismo reúne el perfil de una gran empresa, pero no por su contenido -el credo comunista, nefasto para Ortega- sino porque puede llenar el hueco que ha dejado la carencia de proyecto europeo (lo que apunta directamente a una «dejación de funciones» de las minorías excelentes). Diríase que en el cambio de opinión de Ortega en cuanto al riesgo del comunismo confluye la observación de un debilitamiento interno del liberalismo supuestamente propio del europeo junto con el aparente triunfo en términos económicos del bolchevismo¹⁸⁷. En todo caso la alternativa que presenta Ortega es la construcción de un Estado europeo, lo que se apoya sobre la idea de la existencia palmaria de una supernación europea, de un «espíritu» europeo que conjuga los «espíritus» romano y germano. Se trata pues de un proyecto político de mayor escala que el nacional pero estrechamente relacionado con él. Lejos queda el tiempo en el que la salvación de una España en crisis pasaba por el Vejo Continente, cuando de la pluma de Ortega salían cosas como la siguiente: «Me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. [...] España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir» (I, 152; «La conservación de la cultura», artículo en *Faro* del 8 de marzo de 1908¹⁸⁸). Integrarse espiritualmente en Europa quiere decir impregnarse del «espíritu» germano-medieval, que es la condición para que podamos hablar de un liberalismo «radical»¹⁸⁹.

187 Aunque se podría decir, a la luz de alguno de sus textos, que Ortega ve en el comunismo algo benéfico, más que una amenaza real, por su potencial capacidad de despertar a Europa de su letargo, así escribe en 1931 que «del comunismo queda sólo una cosa, pero, eso sí, una cosa magnífica: la alegría constructiva, la fe en la voluntad del hombre que puede intervenir en la Historia y –dentro de ciertos límites– moderarla. Algún día, andando el tiempo, se verá lo que Europa debe a esta incitación del comunismo. [...] Nos ha salvado del quietismo histórico, de una especie de fatalismo o mahometanismo en que iba degenerando el Occidente» y también: «República española, es decir, alegría de gentes lanzadas a una gran empresa [...]» (IV, 639; Artículo «Hay que cambiar el signo de la República» en *Crisol*, 13 de junio de 1931). Destaca aquí la idea de república como empresa impulsada por el socialismo. Es decir la vitalidad de los movimientos socialistas en España son vistos por Ortega como una oportunidad para construir una nueva sociedad más próspera.

188 Considera Rodríguez Huescar que la entrada de Ortega y Gasset en política se produce con este artículo, pues «preludia ya, en formato menor *Vieja y nueva política*, sobre todo en cuanto a la concepción de la política como educación, idea básica e inspiración efectiva de toda la acción política de Ortega», op. cit., «Reflexiones sobre Ortega y la política», p. 96.

189 Es oportuna aquí la aclaración de Javier Marías cuando señala que «hay que precisar lo que Ortega entendía por europeísmo y por europeización. Europa, decía, no es el “extranjero”; más aún, “Europa ha de salvarnos del extranjero”.

Recapitulando, la idea de política que maneja Ortega se puede incluir dentro del marco más amplio de la crítica de la racionalidad moderna cuya superación postula en obras como *El tema de nuestro tiempo*. En el orden político el revolucionario es el representante de este tipo de racionalidad, a este tipo de hombre

las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta donde se supone que los hombres son «entes racionales», y nada más. [...] Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura sino vital (III, 576).

El ejercicio de ese otro tipo de razón «vital» nos lleva directamente a una razón «histórica». A partir del relato histórico de Europa construido con la secuencia encadenada de las «creencias» que nos precedieron se hacen nítidos los contornos de dos formas de vida que marcan decisivamente lo que somos (y lo que tenemos que ser) como sociedad, son el «espíritu» germano» y el «espíritu» romano. La razón «vital-histórica» alienta una nueva concepción de la política que desborda el estrecho ámbito de las instituciones estatales y va directa a la raíz del problema que es la vertebración de la sociedad por parte de unas minorías excelentes inspiradas por el «espíritu» germano, esto es impregnadas del principio de libertad personal. Del mismo modo que la razón «histórica» acoge en su seno -y no rechaza- a la razón «pura», la nueva política incluye a la vieja política revivificándola y ajustando su radio de acción al ámbito jurídico. En este sentido un hombre es ciudadano de un Estado pero además es persona con un proyecto vital que escapa de cualquier control estatal. La política con sus instituciones debe servir a la vida entendida como proyecto y no al revés. Podemos decir que el «espíritu» romano sería el telón de fondo inspirador de una Europa caracterizada por una unión que engloba la pluralidad de «espíritus» nacionales. La idea gestada más adelante de «Estado como piel» inspirada en la Roma republicana viene a completar la concepción de la política orteguiana delineando los rasgos de una institución ideal que los individuos no sienten como una imposición. Sin embargo no queda tan claro si sería compatible un

Junto a las formas existentes de vida y cultura europeas -la francesa, la inglesa, la alemana, etc.-. tiene que haber otra distinta, irreductible a ellas, pero como ellas europea: la española. Solo vista desde Europa, desde la altura de su ciencia común como punto de vista, le aparecía España como una posibilidad; pero entiéndase bien: como una posibilidad europea, necesaria para Europa misma, que podría tener un enriquecimiento y una nueva juventud en su forma española purificada de exotismo e imitación. “Queremos -escribía en 1910- la interpretación española del mundo.”», *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 14. Esta integración de España en Europa se presenta por tanto no como una disolución de la genuina forma de vida española, sino como su incorporación a la pluralidad de naciones que tiene como fondo la unidad europea, lo que derivaría, como dice Marías, en un enriquecimiento de la misma realidad europea.

Estado de este tipo con una sociedad inspirada en el «espíritu» germano, cuyo ideal de libertad parece chocar con la tendencia de todo Estado a extender su poder y control. En todo caso en *Del Imperio romano* Ortega parte de la civilización romana como hilo conductor para fundamentar la necesidad de un Estado que proteja al individuo de las tendencias antisociales de la sociedad y de paso realiza una crítica del liberalismo decimonónico, con sus múltiples libertades, enfrentándolo a la «vida como libertad» romana que sólo era posible bajo el amparo de las leyes de la *Urbs*. De este modo, la idea orteguiana de política cobra todo el sentido si la entendemos desde el paradigma de una razón «histórica» que palpita en el interior de la política: «la perspectiva histórica que aquí se exige a toda política ha de estar dentro de ella y no fuera» (IV, 689)¹⁹⁰. Desde estas coordenadas la conciencia política es genuinamente histórica, pues es proyección hacia el porvenir de las formas de vida que nos precedieron moldeadas en consonancia con la época que nos ha tocado vivir.

4.2 El intento de articulación de socialismo y liberalismo. Ampliación de la idea de derecho de inspiración germano-medieval frente a los derechos «mínimos» garantizados a priori por la ley. La conexión de legitimidad y derecho desde los análisis de Roma. El paralelismo entre César y el fascismo.

Si la idea de política que acaba desarrollando Ortega se perfila a partir de la razón «vital-histórica» y por tanto hunde sus raíces en su filosofía, lo mismo sucede con otras ideas como la de derecho. Del contraste entre la forma de entender el derecho del germano medieval y la del romano surge una determinada idea de derecho. Esto apenas se percibe en sus textos políticos más tempranos muy enfocados a la búsqueda de afinidades con el socialismo. Es un liberalismo de corte idealista, que tiene una de sus «tenues fuentes» en «la filosofía social de los neokantianos»¹⁹¹. Para el tema que ocupará este apartado nos interesa rescatar estos fragmentos del artículo «La reforma liberal» (1908):

Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación (I, 143).

No cabe [...] equívoco en el liberalismo. El sentido que su tradición y origen le marca es indudable y preciso: donde se proclame un derecho nuevo del hombre, allí debe estar. [...] ¿Qué afirmación de

190 Artículo «Primero las provincias» publicado en *El Sol* el 5 de enero de 1928, incluido en la *La redención de las provincias*.

191 F. Salmerón, «El socialismo del joven Ortega» en Salmerón F. (Ed.), *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de cultura económica, 1984, p. 135.

un nuevo derecho original destaca sobre la parca historia contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista (I, 145).

Obsérvese que este liberalismo no parte de la defensa de libertades dadas *a priori*, como la libertad económica, sino que se plantea como una búsqueda activa de los ideales vigentes en cada época histórica para adherirse a ellos y llenarse de contenido. Por tanto ya vemos aquí que Ortega cuenta con el cambio histórico para elaborar su concepción liberal. En este sentido podemos aceptar que se considere éste un liberalismo «formal, mientras no se precise como elemento de definición el contenido de los ideales morales»¹⁹², siempre que se tenga en cuenta que estos ideales morales están sujetos al cambio socio-histórico. La época del texto citado más arriba se caracteriza por el predominio de las reivindicaciones socialistas, que por ser moralmente justas, según nuestro autor, serán adoptadas por el liberalismo como ideales que deben acabar por cristalizar en derechos - porque «el ideal, cuando lo es, ni es fantasía ni es ensueño: es la anticipación de una realidad futura. [...] El teorizador del liberalismo [...] tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual [...]» (I, 146).

En la serie de artículos reunidos bajo el nombre de «Ante el movimiento social» (1919) Ortega sigue defendiendo firmemente un liberalismo socialista a la vez que ataca movimientos como el sindicalismo que

no es simplemente la sindicación. Es una aspiración política perfectamente definida y *toto coelo* diversa del socialismo. Con éste sólo tiene de común el propósito de eliminar al capitalista. Pero mientras el socialismo se hace solidario de todos los principios democráticos y liberales creando un poder público en que todos los ciudadanos intervengan por igual (democracia), y que, a la vez, se imponga a sí mismo límites garantizando ciertos derechos individuales (liberalismo), el sindicalismo aspira a organizar una sociedad sin poder público, sin Estado (III, 269).

El anhelo de lograr un equilibrio teórico entre democracia y liberalismo, mediado en este extracto por el socialismo, subyace a muchas de sus críticas tanto del liberalismo como de la democracia, que están motivadas por la observación e interpretación de la circunstancia histórica. Más que hablar de una incompatibilidad de este liberalismo idealista -donde ciertos derechos tienen que ser garantizados porque moralmente son justos- con la inspiración que nace en el «espíritu» germano, hemos de hablar de ampliación del principio liberal para conectarlo de forma eficaz con la vida humana. La idea clave que hay que destacar de este texto es la de un poder público que se limita a «sí mismo», lo cual sólo es posible a través de un socialismo que sea también liberal. El

192 Ibid., p. 138.

progresivo giro totalitario del socialismo va convenciendo cada vez más a Ortega de la imposibilidad de que el poder público pueda ser limitado «desde dentro», la cuestión ahora será cómo limitar un poder público que tiende por naturaleza a extenderse ilimitadamente.

De este modo la dirección que toma la concepción liberal orteguiana nos aboca al personalismo del «espíritu» germano, al hombre que «construye un castillo» para proteger su privacidad¹⁹³. En este sentido Javier San Martín destaca la «diferencia» del liberalismo de 1908 respecto al de «1914 (o 1913)»¹⁹⁴ y presenta como muestra de ello un texto incluido en la conferencia «Vieja y nueva política» donde nos dice Ortega que «por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical [...] que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana [...]» (I, 740). Este liberalismo como «emoción radical», arraigado en la persona, buscará transmitir esta emoción vital a las instituciones, no permitiendo ninguna coacción en la dirección contraria, es decir de las instituciones sobre la libertad personal. Este giro -o progresivo acercamiento, según se mire- hacia el «espíritu» germano va acompañado de una cierta toma de distancia con el socialismo. Lo deja claro Ortega unas líneas más abajo: «tampoco el credo socialista es suficiente» (I, 740)¹⁹⁵.

A partir de aquí, afirmaciones como que el liberalismo es «principio de ética y de derecho» (I, 730), se pueden interpretar desde la perspectiva del «espíritu» germano, donde los derechos ya no son algo garantizado por ley sino que «se tienen derechos porque se es previamente persona viva, y se tienen más o menos éstos o aquéllos según los grados y potencias de esta prejurídica personalidad» (III, 501) -por tanto no están circunscritos al ámbito jurídico ni mediados por instituciones o jueces¹⁹⁶. Como ya se ha dicho, estamos aquí ante un momento «creador» previo que

193 El sentido del tipo de limitación al poder público en el que piensa Ortega se puede captar desde afirmaciones como la siguiente: «Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo», (II, 542). Es decir, comienza por uno mismo esta limitación pues libertad no es hacer lo que uno quiere sino lo que hay que hacer. Esta es la condición para lograr poner coto de forma eficaz a los abusos del poder político.

194 Op. cit., p. 259.

195 Otros autores como Lasaga también se hacen eco del nuevo sentido que toma el término liberalismo en Ortega en «Vieja y nueva política» respecto a «las últimas adherencias socialistas que hacia 1910 representaba el contenido principal de su ideología», «El dispositivo filosofía/política en el pensamiento de Ortega y Gasset» *Circunstancia*, nº 9, año III, Enero, 2006 (<http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-iii---numero-9---enero-2006/ensayos/el-dispositivo-filosofia---politica-en-el-pensamiento-de-jose-ortega-y-gasset>).

196 En la obra de Montesquieu *Del espíritu de las leyes*, encontramos lo siguiente en el capítulo titulado «Las leyes de los bárbaros eran personales»: «una característica especial de las leyes de los bárbaros la constituía el hecho de no guardar relación con un territorio determinado: al franco se el juzgaba según la ley de los francos; al alemán, según la ley de los alemanes; al borgoñón, según la ley de los borgoñones, y al romano según la ley romana; en aquel tiempo, nadie pensó en unificar las leyes de los pueblos conquistados, ni tampoco en convertirse en legislador del pueblo

se consolidará posteriormente como derecho jurídicamente objetivo -donde queda segregada la «persona» que encarna la idea. Esta concepción del derecho en el germano, por su carácter personal que se desarrolla en el ámbito privado, acepta ser traducida como privilegio. El sentido genuino del privilegio como un derecho que nace de ciertas excelencias de la persona, tiene en nuestros días, según Ortega, un sentido peyorativo (véase II, 273) sobre todo si nos referimos a privilegios de sangre. Hoy en día el privilegio subsiste sin ese componente marcadamente personal inspirado en el «espíritu» germano, se presenta moldeado o enmascarado por el rol social que el individuo desempeña (el padre dentro de la familia o el empleado con mayor antigüedad pueden tener privilegios determinados dentro de una sociedad aunque siempre pueden perderlos por dejación de las funciones que el entorno social les asigna implícitamente) o asociado a cargos institucionales (dirigentes políticos). En este último caso tenemos un tipo de privilegio que podríamos incluir dentro del derecho «subjetivo», según la terminología jurídica, que por tanto vendría respaldado por un derecho «objetivo», por la norma general que lo define. Otra cosa será que la sociedad acepte tales privilegios, que los legitime en sentido «positivo».

En efecto, el problema surge cuando el privilegio que llega a ser ley no deja de ser visto como privilegio por la sociedad y en ese caso podría tener las horas contadas. Desde este punto de vista en una monarquía hereditaria como la española o la inglesa se hablará de que el heredero al trono tiene *derecho* a ser futuro rey siempre y cuando tenga el respaldo de la opinión pública, en caso contrario este *derecho* comenzará a impregnarse del sesgo peyorativo que tiene el *privilegio de sangre* poniendo en grave riesgo la estabilidad de la institución. El origen del repudio fundamentado racionalmente de cualquier tipo de privilegio de tipo hereditario se podría fijar en la Revolución francesa, con la aparición oficial en el escenario de la historia del «espíritu» burgués, en esta época comienzan a tomar rango de ley objetiva e impersonal una serie de derechos que antaño cada uno tenía que ganarse según su valía personal. Precisamente la crítica orteguiana de la democracia intentará alertar sobre el peligro de extender estos derechos a todas las dimensiones de la vida, lo que puede acabar sepultando el espacio de libertad personal que se inspira en el «espíritu» germano.

vencido. [...] El origen de este hecho está, según mi opinión, en las costumbres de los pueblos germánicos», introducción Tierno Galván E. y traducción Blázquez M. y De Vega P., Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 606. Es decir, el criterio para hablar de leyes «personales» es aquí la pertenencia a un pueblo determinado en un sentido étnico y no adscrito a un territorio. No es el sentido en el que está usando el término derechos «personales» nuestro autor, pero sí podemos considerarlo relacionado con él, como un estadio previo que tiene su influencia en la constitución del dominio feudal, donde el señor, ahora sí, como persona individual posee ciertos derechos personales o privilegios. Nótese que en el caso que describe Montesquieu no deja de haber de por medio unas leyes objetivas en sentido jurídico, mientras que al pasar al dominio del señor feudal ese factor se va difuminando pasando a un segundo plano (desde el momento en el que el señor tiene inmunidad dentro de su dominio y puede poseer fuerza suficiente para adquirir otros dominios o incluso aspirar al puesto real).

Sin duda el liberalismo entendido como «emoción radical» que tiene una dimensión espiritual se complementa con un elemento material que lo refuerza como idea, es el «castillo»: para ejercitar el *principio* liberal en la época moderna hace falta, metafóricamente hablando, tener un castillo o la posibilidad de construirlo para repeler las injerencias del Estado o de los componentes antisociales de la sociedad. ¿Podría ser la metáfora del castillo entendida como una defensa velada del derecho de propiedad? Es posible, si bien no encontramos en Ortega ninguna defensa explícita de tal derecho. A la libertad de mercado -«la libertad menos patética» (VI, 105)- le dedica agudas críticas en *Del Imperio romano* que están estrechamente vinculadas con las que también dedica al capitalismo -asociado como vimos al burgués, caracterizado por una suspicacia y una desconfianza que le abocan a centrar todos sus esfuerzos en acumular dinero compulsivamente. Ya en el artículo de 1913 «socialismo y aristocracia» Ortega se declara «socialista por amor a la aristocracia» y la razón es que «el Socialismo no trata de otra cosa que de superar, vencer, aniquilar el capitalismo [que] puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles» (I, 622). La aristocracia espiritual que Ortega postula es imposible sin sustituir previamente a este tipo de hombre que lo mide todo por dinero -incluida la valía del individuo-, por otro tipo humano que abra la posibilidad de formar minorías que se estructuren según criterios basados en excelencias espirituales, en el campo de las artes o la cultura. El socialismo es la idea que puede lograr, según el Ortega de estos años, este cambio. Incluso años más tarde seguirá abogando por un control de la producción, por ejemplo en conferencia del 26 de junio de 1931 en León, nuestro autor propone un

régimen que puede llamarse de la economía organizada [...] que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, intervenga en ella el Estado, sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario, antes bien, embarcándole animosamente, interesándole en el gran negocio colectivo (VIII, 497).

No puede sorprender, a la luz de lo que llevamos visto, que Ortega plantee que el Estado dirija la producción como una gran empresa nacional y que el empresario productor quede en un segundo plano con sus intereses supeditados a los de la nación. Nuestro autor acepta la libertad económica siempre que contribuya a fomentar una revitalización de la vida nacional, vertebrada por unas minorías excelentes inspiradas en el espíritu liberal que pasan a tomar el testigo de un liderazgo social ejemplarizante frente al tipo burgués capitalista. El concepto de «empresa» vuelve a adquirir aquí un sentido «deportivo», de «lujo» vital, como en los tiempos del germano medieval. Al productor hay ahora que interesarle en esa gran empresa nacional, para que la siga, para que siga a las verdaderas minorías excelentes que alimentan tal empresa. Lo que está reclamando Ortega desde

la inspiración del «espíritu» germano -pero siempre aceptando plenamente la existencia de unos derechos mínimos para todos los hombres- es

el nouveau régime, la nueva estructura social, la nueva jerarquía. No basta con una legislación de los derechos comunes y mínimos que hace pardos a todos los gatos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos, un sistema de rangos. Todas las crisis que ahora inquietan el mundo son necesarias para que la sociedad vuelva a organizarse en nueva aristocracia (II, 371).

Al derecho «mínimo», legal y objetivo, se le opone otro «máximo» no formado por un cuerpo legal determinado *a priori*, sino por un reconocimiento social de la «excelencia» de ciertas minorías, por tanto no hay que entender esto como un llamamiento a dar privilegios legales a algunos sino a que la sociedad reconozca las minorías que *pueden* -positivamente- dirigirla para salir de la crisis. Podemos diferenciar aquí un derecho político que no traspasa la superficie del cuerpo social y lo divide en individuos iguales sin tener en cuenta su dimensión personal y un derecho «espiritual», en el que cuentan las cualidades personales del individuo. Si la efectividad de un derecho así depende del respaldo de la sociedad el problema será el de legitimar a esta «nueva» aristocracia dentro de la colectividad.

Late en todas estas reflexiones orteguianas una misma idea de legitimidad que va tomando unos contornos cada vez más definidos. Si bien es quizás en los análisis históricos de la civilización romana donde alcanza su mayor precisión, ya la vemos aparecer en *Vieja y nueva política* donde se establecía como condición para poder decir que una institución es legítima que impulse «la vida nacional» (I, 729). Para impulsar la vida nacional hay que estar en conexión con ella y en este tiempo es el socialismo el candidato que parece más idóneo para tender ese puente entre la política y el pueblo. Una institución proyecta ideales sobre la sociedad que tienen que conectar con la estructura concreta de la vida del momento histórico, si no es así, si lo que representa una institución para el pueblo aparece ajeno a la vida de los individuos perderá todo vínculo con ella y por extensión su legitimidad. Cuando Ortega afirma que es monárquico «porque ella -España- lo es» (I, 729) ya está implícitamente poniendo en juego la «creencia» objetiva como elemento legitimador de la institución. Es algo con lo que «nos encontramos»; es decir, Ortega se encuentra con que España cree en la monarquía y lo acepta como una influencia externa, objetiva. Ahora bien, desde el momento en el que nuestro autor se plantea esta cuestión comienza a resquebrajarse esa creencia en su interior y va pasando a ser idea que se puede discutir, si esto se generaliza en toda la sociedad estaremos ante un proceso de disolución de la «creencia».

En la conferencia de 1954 «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia» Ortega señala que «Roma había llegado al momento de su historia en que se habían hecho ya todas las experiencias de “ideas políticas”, es decir, de formas de gobierno, incluso de la dictadura» (X, 412). Que en Roma se hayan «hecho» todas las Ideas políticas -o formas de gobierno- implica la existencia de un número limitado de ellas. Para nuestro autor, llevar a cabo la Idea política, «hacerla», es presentarla ante la sociedad de modo que ésta la haga suya, es decir, que la legitime. Por eso «Augusto no era una idea política, el Imperio por él iniciado no fue una “idea política”, por lo menos de perfil claro» (X, 412). El Imperio romano no es «Estado como piel», no se «adapta» al cuerpo social, sino que nace como solución de urgencia para restaurar el orden después de «once guerras civiles» (X, 412), nace por pura «fatiga histórica». En este sentido la «Idea política» se perfila, encuentra su piedra de toque, en la «estructura de la vida» de un pueblo determinado, se adapta a dicha estructura y no al revés, de ahí nace la «vida como libertad». Este precisamente es «el secreto de toda política»: declarar lo que es. La institución del tribunado completa institucionalmente una necesidad que ya latía en la «estructura de la vida» romana, por ello el tribunado de la plebe es una idea política completamente perfilada, acorde con las circunstancias del momento y atenta a ellas en tanto en cuanto no aparece para quedar «petrificada» sino que es susceptible de una modificación acorde con el universo vital del pueblo. Hay legitimidad política de una institución cuando nace pegada a la realidad y se perfila, se perfecciona con la circunstancia de un modo dinámico. La idea política es en buena parte histórica, lleva en su seno una razón «histórica».

Pero también podemos encontrar ideas políticas que nacen sin contar con la forma de vida sobre la que tratan de instalarse y, por ello, serán difícilmente aceptadas. Son fruto, diríamos, de una razón «pura» y en muchos casos su imposición se llevará a cabo por la fuerza. En este contexto surgirían las revoluciones impulsadas por ideologías que se enfrentan a los usos de un pueblo y tratan de destruirlos. Esto no cierra la posibilidad de que una idea política inadecuada para un pueblo pueda realizarse legítimamente en otro con diferente forma de vida. Distingamos pues entre ideas que son radicalmente irrealizables y tampoco es deseable que lo sean (son utópicas y perjudiciales para cualquier sociedad que trate de ponerlas en práctica) e ideas que no son realizables en una época histórica para un pueblo concreto pero que sí lo serían en otro tipo de sociedad. Pero en este último caso la idea política tendría que acabar impregnándose de la circunstancia histórica en la que se realiza y en la práctica estaríamos hablando de algo diferente, por ejemplo, tratar de implantar un tribunado de la plebe tal cual en las sociedades modernas no

tendría sentido pero sí lo tendría una institución inspirada en la idea de tribunado, que de alguna manera dé voz al pueblo en los órganos de gobierno.

No olvidemos que de las interpretaciones históricas de la civilización romana se extrae también una idea de Estado como institución que nace ilegítimamente, como solución de urgencia en un momento en el que una sociedad está en peligro y muere por perder una legitimidad que es en todo caso «felizmente» adquirida, superpuesta. Consideremos aquí «Estado» como idea bruta y áspera, sin perfilar, que nace de la urgencia del momento pero que se va moldeando y adaptando a la estructura de la vida, aunque sólo en pueblos suficientemente virtuosos. Es el caso de la república romana, cuyas instituciones irán progresivamente construyendo un Estado solidario con la forma de vida de este tipo de hombre. Ya vimos que el Imperio romano era ilegítimo porque se impuso de forma coactiva sobre la sociedad; de forma similar expresa esta idea Ortega en el siguiente fragmento, pero añadiendo un nuevo matiz:

El Imperio romano, a lo largo de su larga historia, será siempre eso: el poder público asumido y manejado por el poder militar o ejército. [...] El poder militar es un aparato que forma parte del Estado. El Estado es también un urgente aparato que la sociedad, por lo visto, necesita, y al necesitarlo lo suscita, lo crea. Es evidente que si la sociedad fuera lo que esta palabra designa y promete, el aparato artificial que es el Estado no sería necesario. La sociedad perviviría tranquilamente bajo la suave presión de sus demás usos no estatales. Mas, repito, por lo visto es necesario; y ello prueba que la sociedad no es propia y plenamente sociedad, sino que es siempre a la vez di-sociedad, desorden [...] o lo que es igual, que la realidad llamada sociedad está *constitutivamente* enferma. Por eso es siempre frágil, necesita un aparato ortopédico. Este aparato ortopédico es el Estado. [...] Si se pide a la Historia Universal un ejemplo máximo de lo que es Estado, nadie dudará que toda la historia conocida por nosotros nos grita inmediatamente: el Imperio romano (X, 413-414).

Ahora el Imperio es modelo de Estado por excelencia. Una sociedad enferma necesita un poder público estatal que imponga el orden coactivamente y dado que *toda* sociedad está «constitutivamente» enferma, porque siempre hay fuerzas «antisociales» que intentan disolverla, es siempre necesario un Estado que actúe como «aparato ortopédico». Entonces ¿tenemos que considerar la república romana como algo excepcional en la historia que no se puede repetir? Así lo parece, pues la posibilidad de que cobre vigencia social una «creencia» tan firme que dé lugar a un derecho «vivido» como aquel es sumamente improbable. Si la enfermedad de una sociedad puede ser más o menos extrema, según el grado de legitimidad que rija en ella, el ejemplo por excelencia de sociedad extremadamente ilegítima -o enferma- será el Imperio romano, burocratizado y militarizado. Si en el Ortega de «Ideas de los castillos» se vislumbra la posibilidad de construir una

sociedad «sana», es decir, guiada por relaciones entre personas que ponen su lealtad y su honor en juego, ahora esta idea queda desterrada desde el momento en el que concluye que la sociedad está ya de por sí enferma y por ello necesita del Estado. Tampoco este Estado es el que se dibujaba en *El origen deportivo del Estado*, que es fruto del carácter emprendedor y «deportivo» de unos jóvenes llenos de energía vital. No obstante a Ortega no se le escapa la siguiente objeción: «¿Cómo fue, sin embargo, posible, que cincuenta millones de hombres -población aproximada del Imperio- pudiesen vivir cuatro siglos en ilegitimidad permanente?» (X, 415); pero aparca la cuestión hasta el día «en que una nueva filología y una nueva historiografía, ambas pragmáticas, aparezcan en el horizonte intelectual» (X, 415). Lo que no le impide establecer un paralelismo entre los «cuatro siglos de ilegitimidad permanente» del Imperio romano y los cuarenta años que nuestro continente y otras poblaciones de la tierra llevan «en zona de ilegitimidad» (de lo que parece deducirse que Europa puede seguir funcionando «mecánicamente» muchos años aún en este estado). El criterio para sostener esto se resume en la siguiente apreciación:

Nótese que aquí no hablamos de situaciones de poder público que desde nuestro punto de vista particular calificamos, acaso arbitrariamente, de ilegítimas. No: se trata de que desde la muerte de Julio César los romanos tenían la conciencia, la subjetiva impresión de que vivían políticamente en forma ilegítima. No, pues, yo sino los romanos mismos fueron los que pensaban así (X, 415).

Si las «creencias» vigentes en una sociedad son objetivas, la ilegitimidad que nace de su pérdida de vigencia lo es también; es un hecho histórico que destaca para el historiador que sabe captarlo e interpretarlo y esto es independiente de lo que él desde su perspectiva personal opine de una cierta situación política. Ortega ofrece una lista de hechos objetivos –que hemos ido desgranando en su mayoría en los apartados precedentes- que le llevan a concluir que el Imperio romano vive en una permanente situación de ilegitimidad (véase X, 413-414); esa «subjetiva impresión» del romano de la que habla nuestro autor habrá que entenderla como la ruptura de la «creencia» que sostenía al poder político, pues ponerla en cuestión supone antes de nada «darse cuenta» de ella. El Imperio romano es una ficción política pues no se sostiene en las firmes «creencias» de antaño, sin embargo, como apuntaba Hierro S. Pescador, siempre habrá una «creencia», por muy precaria que sea, en que ese mando es mejor que su ausencia (el pueblo estaba cansado de guerras civiles).

Según nos relata Ortega el derrumbe de la tradicional forma de vida romana coincide con la invasión de la cultura helénica: «la historia de los dos primeros siglos del Imperio romano [...] fue la época de la “culturización” de los romanos [...]» (X, 422); «sobre los romanos cayó súbitamente

un *diluvio* de ideas» (X, 421)¹⁹⁷. Por tanto a la disolución de las creencias que para nuestro autor se da durante todo el Imperio romano contribuyen dos factores, por un lado una debilidad interna del propio pueblo romano, un agotamiento de «Ideas políticas». Es decir, surgen nuevos problemas de organización política que no logran solucionar satisfactoriamente, por ejemplo, como ya vimos más arriba, Roma fue incapaz de inventar la idea de representación política que se hacía necesaria por el progresivo aumento de la extensión del Imperio y del número de ciudadanos con derecho a voto. Por otro lado, como segundo factor tenemos la invasión de ideas externas, ajenas al «espíritu» romano, que también fueron minando sus «creencias», porque «al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una u otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo, pueden destruir toda la creencia de un pueblo» (X, 422). El derrumbe de las «creencias» de un pueblo nos deja como resultado la «cáscara» de las instituciones; en el caso de los romanos, ese «derecho sentido» que veíamos que se basaba en un orden universal del que los dioses participaban se retira dejando algo que «no era ya un derecho originario, sino un derecho conceptual, de jurisprudencia. Era más bien jurisprudencia que derecho vivido» (X, 423). Este derecho abstracto es el que es «recibido y aceptado por el Occidente» (X, 423). Del derecho que es justo porque es derecho de la república romana pasamos a un derecho occidental que adopta el Derecho romano y lo fundamenta en una justicia abstracta, es el derecho que lo es por ser justo. El Estado romano sufre una transformación paralela que consiste en una progresiva burocratización que culmina en una «militarización» (X, 424).

Tomando la evolución de Roma como modelo podemos vislumbrar el peligro de todo Estado, que es la extensión de su poder a todas las dimensiones de la vida. Precisamente en los totalitarismos del siglo XX encontramos el paradigma de este proceso de «engorde» del Estado, de anulación de la libertad personal del individuo. Ahora la sociedad coincide con el Estado que pone a su servicio a todos los individuos a los que tratará como elementos idénticos e impersonales - digamos que en este punto todos los usos de la sociedad pasan a ser «fuertes» (imaginemos el

197 Ya en la época de la república nos habla Mommsen de que los romanos «comienzan a sentir la necesidad de una más rica vida del espíritu, y se asustan de su nulidad bajo este aspecto. Cuando se ha visto que naciones dotadas del genio del arte, como los pueblos ingleses y alemanes no se desdennan de recurrir en tiempos en que su fecundidad descansa, a la corruptora cultura francesa, no se extrañará ver a los Romanos arrojarse ansiosos sobre los espléndidos tesoros lo mismo que sobre las inmundicias más degradantes de la civilización helénica» (op. cit., *Historia de Roma*, vol. 4, p. 174) y «así pues, la antigua y piadosa fe nacional iba decayendo de una manera visible» (Ibid., p. 181). También pensaba Ortega que ya en tiempos de Cicerón los hombres se habían vuelto «estúpidos» y en la Nota de trabajo n° 64 del Documento n° 187 (sin fecha) -Archivo José Ortega y Gasset (Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón). Correspondencia, manuscritos, notas de trabajo- escribe que: «después de la 2ª guerra púnica se produce repetidamente: 1º la desintegración de las creencias; 2º la desintegración del derecho público o legalidad; 3º la desintegración del poder público que de su ordenación con predominio oligárquico pasa a individualidades (cesarismo)/ a masa (democracia)».

Estado militarizado que sanciona la omisión de saludo de cualquier ciudadano a una autoridad, como sucede en el ejército) y contribuyen conjuntamente a un aplastamiento progresivo de la dimensión personal del individuo. Pero como nos muestra Ortega en *Del Imperio romano*, el problema no será tanto si las instituciones intervienen en mayor o menor medida en la vida social, como el de la vitalidad de tales instituciones que se cifra en la fortaleza de la «fe» que la sociedad ha depositado en ellas. En otras palabras, lo que para un europeo moderno sería una presión insostenible por considerarlo un atentado contra su libertad individual lo soporta el romano como algo que se adapta a la perfección a sus profundas «creencias». Lo que tenemos ahora, desde la Edad Media, es un tipo de libertad personal cuya disminución en aras de un supuesto bien general no será jamás tolerada por ningún hombre que *crea* en ella. Otra cosa es que esa «creencia» muera, pues la muerte de la «fe» última que sostiene a la sociedad conlleva la destrucción de todo un modo de vida, esto es lo que les sucedió a los romanos como nos relata nuestro autor:

Los romanos habían perdido por completo una vida pública desde hacía dos siglos; eran, como queda dicho, privados. Cuando Tertuliano, para defender a los cristianos acusados de conspiraciones dijo: «Nec ulla res magis aliena cum publica», es decir, que a los cristianos nada les era más ajeno que ocuparse de la vida política, pública, sabía muy bien que lo mismo podía decirse de todos los ciudadanos del Imperio, excepto de algunos generales, prefectos y los más altos funcionarios (X, 423).

En una civilización como la romana esencialmente colectivista pasar a la condición de privado es quedar humanamente anulado, en efecto: «sin Derecho, sin dioses, los romanos no solo se habían quedado humanamente vacíos, sino al mismo tiempo humanamente degradados [...]» (X, 423). Ortega no nos está exponiendo otra cosa que el tránsito de un modo de vida a otro marcado por el cristianismo y sugiere que ese desentenderse de lo público es una idea que los cristianos en alguna medida introducen en un imperio en proceso de disolución. Aquí comienza a fraguarse la idea de intimidad, que irá moldeando una nueva forma de vida. Sobre esta cuestión Dujovne indica que

Ortega no atribuye ningún papel al hecho de que en la formación de Occidente haya sido un factor el cristianismo y que éste pueda importar una variante al desarrollo histórico de Roma. [...] Para él Europa hoy sólo es cristiana en el modo de haberlo sido¹⁹⁸.

Pero esto no así, pues ya en la obra *En torno a Galileo* Ortega considera el cristianismo como la «creencia» básica de Occidente en la Edad Media que pasa a ser sustituida por el racionalismo

198 Op. cit., p. 194.

¿cabe atribuirle un papel más importante? Lo que no acepta Ortega, es cierto, es que la «creencia» cristiana tenga vigencia en la Europa de hoy, pero esto no implica negar su influencia y es precisamente el paradigma de la razón «histórica» el que se encarga de recordarnos que nuestra forma de vida presente está determinada por todo lo que hemos sido en el pasado¹⁹⁹. Hay mezcla de formas de vida, de culturas, que moldean un «espíritu» europeo; no hay motivo para negar que, como indica J. M. Herrera Pérez, «los pueblos germánicos fueron romanizándose y adoptando el cristianismo» y además que, a su vez, «la Iglesia no sólo había absorbido la cultura clásica, sino que, además, había copiado su estructura organizativa de la administración imperial»²⁰⁰. La dificultad está en determinar el peso de la Iglesia respecto a los «espíritus» romano y germano en lo que respecta a la configuración de un «espíritu» europeo. Herrera Pérez señala que «es casi seguro que [Ortega] vio en el creciente poder de la Iglesia, la causa de la paulatina aligeración del personalismo germánico y de la reaparición del rigor jurídico de los romanos»²⁰¹. En el capítulo XIV de *La rebelión de las masas* titulado «¿Quién manda en el mundo?», tenemos la siguiente descripción que puede aportar alguna luz sobre esta cuestión:

Todo mando primitivo tiene un carácter «sacro» porque se funda en lo religioso, y lo religioso es la forma primera, bajo la cual aparece siempre lo que luego va a ser espíritu, idea, opinión; en suma: lo inmaterial y ultrafísico. En la Edad Media se reproduce con formato mayor el mismo fenómeno. El Estado o Poder público primero que se forma en Europa es la Iglesia, con su carácter específico y ya nominativo de «poder espiritual». De la Iglesia aprende el Poder político que él también no es originariamente sino poder espiritual, vigencia de ciertas ideas, y se crea el *Sacro Romano Imperio*. De este modo luchan dos poderes, igualmente espirituales, que no pudiendo diferenciarse en la sustancia -ambos son espíritu-, vienen al acuerdo de instalarse cada uno en un modo del tiempo: el temporal y el eterno. Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es

199 No consideramos esto contradictorio con afirmaciones como la siguiente: «No es menos arbitrario y falso llamar formalmente *cristiana* a la civilización occidental. El cristianismo no es un principio exclusivo de nuestra civilización, sino que actúa en otras civilizaciones y, además, los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios, sino también de otra fe, que los ha preocupado de un modo radicalmente distinto e independiente de la fe religiosa, es decir, la fe en la ciencia, en la razón» (X, 793; «Pasado y porvenir para el hombre actual», Conferencia en las *Rencontres internationales de Genève* de 1951. Publicada, en versión francesa en el tomo *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel 1952), pues aquí se está describiendo la vida europea moderna, en la que como decimos, la «creencia» cristiana ha sido desplazada, según Ortega, por la «fe en la ciencia». Por lo demás, otros autores, como Raley, sostienen que «una de las ideas más sorprendentes de Ortega respecto a la primitiva Europa es el papel relativamente secundario que atribuye al cristianismo», op. cit., p. 84. Si la «primitiva Europa» es la de la Edad Media, la crítica iría en la misma línea que la de Dujovne, por lo que lo que responderíamos de forma similar.

200 «Los bárbaros y la democracia o sobre las verdaderas fuentes germánicas de Ortega» en San Martín J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 280.

201 Ibid., p. 280.

espíritu del tiempo -opinión pública intramundana y cambiante-, mientras el otro es espíritu de eternidad -la opinión de Dios, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos (IV, 457).

Lo que nos conviene destacar aquí es que en la Edad Media el poder político emergente se basa precisamente en la «creencia» religiosa, el monarca lo es por la «gracia de Dios» -lo que no impide que la «creencia» pueda cambiar, por ser terrenal. Es este poder político el que termina adelgazando ese «principio de libertad» germánico y no la Iglesia en sí misma, pues, como se ha dicho más arriba, la Iglesia como heredera del Imperio romano convive durante toda la Edad Media con los señores feudales y contribuye en gran medida a consolidar la unidad espiritual de la vida europea.

En todo el proceso de derrumbamiento del Imperio romano que Ortega expone podemos descubrir la intención más o menos manifiesta de buscar puntos de coincidencia con la situación europea. Como hemos estado viendo, el recto conocimiento de la historia nos proporciona las claves para interpretar lo que está pasando en nuestra sociedad y saber qué está pasando es la condición previa para saber qué va a pasar. Lo que se está produciendo en la sociedad europea en la que vive Ortega es un peligroso ascenso de movimientos totalitarios como el bolchevismo o el fascismo. Nuevamente, el punto de partida para construir una interpretación del movimiento fascista es el paralelismo con Roma, esta vez con el momento en el que César asciende al poder; así, en *Sobre el fascismo*, nos aclara nuestro autor que

no quiero decir con esto que la época de César sea como la nuestra. No creo que las épocas históricas puedan nunca identificarse. Pero sí pienso que el tiempo de César y el nuestro tienen algunos factores comunes, nada vagos, sino, por el contrario, muy concretos, al lado de otros completamente opuestos. De aquí que sea útil comparar, no ambas épocas, sino estrictamente ese grupo de factores comunes a una y otra (II, 611).

El factor común es el «previo desprestigio de las instituciones establecidas». Desprestigio que hace referencia a la pérdida del apoyo de la sociedad. Por tanto lo que se analiza no son instituciones determinadas sino su «prestigio», lo que podemos vincular con su «legitimidad» si nos guiamos por la interpretación orteguiana que no restringe tal concepto al ámbito jurídico sino que lo hace depender de la aceptación pública y notoria de la colectividad. La cuestión es que a Ortega le faltan elementos para explicar el triunfo de César, pues

en ningún momento vemos que la situación de César sea, por sí misma, suficientemente sólida. Al contrario, nos parece constantemente en peligro y como en el aire. Cuando intentamos hacer balance

de las fuerzas positivas con que contaba, aunque no las juzguemos desdeñables, no nos bastan para explicar la victoria (II, 610-611).

Por ello se hace necesario buscar algo más que nos dé la clave de ese ascenso al poder, así entra en escena la señalada disolución progresiva de las «creencias» que sostienen las instituciones romanas. Es decir, no es la pura fuerza bruta de estos movimientos la que en último término permite explicar su instauración y continuidad en una sociedad sino que las causas son más profundas. En todo caso, la comparación del cesarismo con el fascismo termina una vez que César se impone, ya que después sí vendrá con un proyecto de reforma del Imperio -si aceptamos lo que sostiene Ortega y otros autores como hemos indicado más arriba. Es decir, César busca la legitimidad de su proyecto. El fascismo no. En efecto, en éste encuentra nuestro autor un rasgo muy peculiar que gira alrededor de la idea de legitimidad y es que el fascismo es

ilegítimo, cabría decir ilegítimista, en un sentido privativo, verdaderamente extraño casi paradójico. Todo movimiento revolucionario se adueña del poder ilegítimamente: pero lo curioso en el fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto le diferencia radicalmente de los demás movimientos revolucionarios. [...] El bolchevismo, como todos los movimientos revolucionarios, tritura legalmente un estado legal a fin de instaurar otro. Sus partidarios creen ejercer hoy el poder en nombre de una legitimidad fundada en razones jurídicas, tan firmes como las que más, las cuales, a su vez, se presentan sostenidas por toda una ética y aun por toda una concepción del universo. El Gobierno soviético usa la violencia para asegurar su derecho; pero no hace de aquélla su derecho (II, 612).

En este fragmento observamos interesantes matices que nos van a ayudar a perfilar aún más la idea de legitimidad. Recordemos la distinción entre una legitimidad negativa que consiste en «no faltar a derecho» y otra positiva que se caracteriza por impulsar «la vida nacional» (I, 729). Un movimiento revolucionario falta a derecho inicialmente por lo que comienza siendo ilegítimo en sentido negativo, pero instaure su propio derecho -aunque lo asegure por la violencia- y en este sentido negativo es legítimo. Sin embargo esta legitimidad es puramente ficticia, superficial pues se basa en presuponer que el ámbito jurídico se halla desconectado de la vida y puede justificarse a sí mismo. Esta forma de entender la legitimidad nos llevaría a concluir que cualquier conjunto de leyes impuesto a la sociedad es legítimo simplemente porque son leyes en vigor. Ahora bien, hay que añadir otro factor: la revolución va acompañada de una ideología; el bolchevismo viene acompañado de una cosmovisión que es la que pretende jugar el papel legitimador de un determinado conjunto de leyes. Esta variable nos aboca a un círculo irresoluble a menos que busquemos una instancia más profunda que fundamente la legitimidad, pues si el movimiento

revolucionario viene a traer unas ideas que considera justas lo hace creyendo que tiene toda la legitimidad para hacerlo pues está destruyendo un sistema que considera injusto y viceversa: el sistema que se halla en vigor podría esgrimir que el otro es falso, pero su único argumento en último término para sostener esto es que sus leyes son las que rigen en la sociedad en ese momento. Por tanto para resolver la cuestión tendríamos que echar mano de un fundamento no limitado exclusivamente al ámbito jurídico, es la legitimidad positiva, como nos decía Ortega, susceptible de impulsar la vida nacional por encontrarse arraigada en la «estructura de la vida» del cuerpo social y ser sentida como propia por el pueblo. Una ideología sobre el papel no puede legitimar un sistema político por sí sola, la eficacia de esas ideas viene determinada por su capacidad de funcionar como «creencias» de la sociedad. Cuando Ortega dice que la «legitimidad es la fuerza consagrada por un principio» (II, 613) se queda en una legitimidad negativa y esto llevado a sus últimas consecuencias implica que cuando hay principios enfrentados el que se imponga lo hará mediante el uso de la fuerza. No sucede así con el fascismo según Ortega, pues en este movimiento de hombres-masa «la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente» (II, 613). El fascismo es un movimiento que no basa su fuerza en ninguna ideología que considere justa, por ello no tiene ningún derecho que esgrimir, es un movimiento irracional que se presenta con la supuesta pretensión de «salvar Italia» (II, 613).

Que no haga falta ni siquiera la pretensión de un derecho para que un partido triunfe y se afirme de hecho por una nación contemporánea es, cuando más se mira, lo sorprendente, lo sintomático, lo esencial del fascismo como fenómeno histórico. [...] Porque venimos de una época -dos siglos- que se caracterizaba por todo lo contrario; una edad dotada de la más extrema hiperestesia jurídica; un tiempo de fervor casi de misticismo legalista; la etapa humana que ha vivido más intensamente del «constitucionalismo», es decir, del legitimismo (II, 613).

Ortega opone aquí el ilegitimismo del fascismo y el legitimismo de la modernidad -el sufijo *ismo* denota «exageración de». El primero, como un movimiento de hombres-masa, albergará en su interior, aparte de su sesgo amenazador, un pequeño rayo de esperanza, una oportunidad, que se cifra en su vitalidad. El legitimismo de la modernidad es la exaltación de una legitimidad negativa que construye un derecho formado por las ideas de una razón «pura». Pero

el derecho no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, como pretendía la extravagancia de Kelsen. [...] El derecho [...] como la ciencia [...] se fundan, cuando los hay, en cierta situación total

de la vida humana colectiva. De aquí que al quebrarse la creencia común se resquebraje la legitimidad (IX, 1321).

En efecto, Hans Kelsen rechaza todo fundamento que escape de lo jurídico. Desde su punto de vista, para fundamentar una constitución estatal determinada habría que remontarse a constituciones históricas previas, de manera que la primera constitución de un Estado sólo podría haber sido «implantada revolucionariamente; esto es: mediante ruptura con la constitución estatal preexistente» o en un dominio que previamente no habría sido «de validez de ninguna constitución estatal» y si preguntamos por la validez última de tal constitución Kelsen nos remite a una norma que es «presupuesta» y es, digamos, transformada en algo jurídico a través de la interpretación de ciertos hombres que «son vistos como una autoridad que impone normas»²⁰². Pero entonces cabe preguntar, ¿quién es el que «ve» a esos hombres como *legitimados* para imponer normas? Digamos, para el tema que nos ocupa, que Kelsen contempla la posibilidad de una creación de la primera constitución estatal de modo revolucionario dotada de una legitimidad «negativa» y un inicio en el que se crean normas «presupuestas» desde la autoridad de ciertos hombres. ¿De dónde viene esta autoridad? Kelsen no dice nada de ello porque posiblemente considera factible construir una teoría jurídica «cerrada» en la que no haya que recurrir a ningún elemento «metajurídico». Ortega, como venimos viendo, sí busca una explicación desde su convencimiento de que lo político y lo jurídico están estrechamente conectados con las «creencias» de cada civilización histórica.

202 Un resumen de la postura de Kelsen sería el siguiente: «Si se pregunta ahora por el fundamento de validez de la constitución del Estado, sobre la cual reposa la validez de todas las normas y la validez de las normas individuales [...] se llegaría quizás a una constitución del Estado más antigua. [...] Y así se continuaría hasta llegar por fin a una primera constitución histórica del Estado, que no habría surgido por esa vía y cuya validez, en consecuencia, no puede ser referida a una norma positiva implantada por una autoridad jurídica. Es decir, se llegaría a una constitución del Estado implantada revolucionariamente, esto es, mediante ruptura con la constitución estatal preexistente, o cuya validez hubiera sido implantada en un dominio que previamente no habría sido, en general, dominio de validez de ninguna constitución estatal, ni del orden jurídico estatal que en ella se sustenta. Si se considera solamente el orden jurídico estatal -y no el derecho internacional- y se pregunta por el fundamento de validez de una primera constitución histórica estatal, es decir, una constitución no originada en una enmienda constitucional de una constitucional previa, la respuesta sólo puede ser -si se renuncia a referir la validez de la constitución del Estado, y la validez de las normas producidas de conformidad a ella, a una norma establecida por autoridad metajurídica, como dios o la naturaleza- que la validez de esa constitución, el suponer que es una norma obligatoria, tiene que ser *presupuesta*, si es que debe ser posible interpretar los actos realizados de acuerdo con ella como actos de producción o de aplicación de normas jurídicas generales válidas. [...] Puesto que el fundamento de validez de una norma sólo puede ser nuevamente una norma, el presupuesto de esa norma no puede ser una norma impuesta por una autoridad jurídica, sino una norma presupuesta. Es decir, una norma que es presupuesta cuando el sentido subjetivo del hecho constituyente y el sentido subjetivo de los hechos productores de normas cumplidos conforme a la constitución, son interpretados como su sentido objetivo», op. cit., pp. 207-208 y «la norma fundante básica es aquella norma que es presupuesta cuando la costumbre mediante la cual la constitución se ha originado, o cuando ciertos actos constituyentes ejecutados conscientemente por determinados hombres, son interpretados como hechos productores de normas; cuando -en última instancia- el individuo, o la reunión de individuos que han redactado la constitución sobre la que reposa el orden jurídico, son vistos como una autoridad que impone normas», Ibid., p. 206.

Por tanto, para nuestro autor, en último término el derecho no es legítimo por ser derecho, sino que es legítimo por estar fundado en la creencia común del pueblo en el que actúa. Esta legitimidad es positiva porque tiene que ser revalidada a lo largo del tiempo por la sociedad, es decir no es eterna como las ideas de la razón «pura». Un derecho como el de la república romana es justo porque está sustentado por la «creencia» de un pueblo que sentía «pasión por la ley», se trata de un derecho «sentido» como legítimo por los miembros de la sociedad. La causa profunda del ascenso de movimientos ilegítimos como el fascismo guarda estrecha relación con la disolución de la «creencia» que subyace al entramado legal. Esto sucede en todas las sociedades, el Imperio romano es el paradigma de un proceso que para Ortega se está produciendo en la Europa de su tiempo, así señala que

hoy no existe en las naciones continentales ninguna forma de legitimidad que satisfaga e ilusione a los espíritus. [...] La fuerza de las camisas fascistas consiste más bien en el escepticismo de liberales y demócratas. [...] Su triunfo se debería a que representa con sinceridad y energía la realidad total del espíritu público (II, 613-614).

Hay que entender que Ortega está aquí constatando un hecho del que dará una explicación recurriendo a la historia; estamos ante algo que está determinando la realidad europea. Democracia y liberalismo han degenerado «hasta convertirse en meros vocablos» (II, 614)²⁰³ por lo que han quedado desfasados frente al cambio inexorable de la estructura de la vida. Queda un «hueco» ideológico que tiene que ser llenado por algo y a falta de ideas se imponen movimientos que se caracterizan por un empuje y un entusiasmo vital e irracional. Por tanto se hace ineludible una refundación de liberalismo y democracia que pasa, según Ortega, por fundamentar dichas ideas en un nuevo tipo de razón, la razón «histórica». Los «espíritus» germano y romano nos brindan la posibilidad de articular liberalismo y democracia. En Roma hallamos el modelo de un derecho cuya legitimidad «positiva» nace de la «creencia» del pueblo y se renueva de forma dinámica desde la sociedad. En el «espíritu» germano identificamos un principio de libertad individual, criterio para identificar a las minorías excelentes que serían el modelo que una sociedad «sana» debería seguir. En este caso estaríamos hablando de un derecho que tiene sus raíces en el individuo, que es genuinamente personal. Como dice Ortega en *La rebelión de las masas*, «el derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene» (IV, 412). Estos dos tipos de derechos tienen sentidos diferentes, el

203 «Pero César va a resumir todo esto en una frase: "¿La República? -es decir, el Estado con su constitución legítima- ¡La República no es ya más que una palabra!", (IX, 1326-1327).

primero necesita de leyes sostenidas por un poder público y se adquiere sin mérito personal por parte del individuo -simplemente con ser «ciudadano»-; el segundo está ligado a virtudes y excelencias personales que hay que revalidar permanentemente -y en esto consiste la «nobleza espiritual» a la que alude Ortega en muchos lugares (véase por ejemplo IV, 412 y ss.). La cuestión que se podría plantear es hasta qué punto son necesarios unos derechos previos reconocidos *a priori* en nuestras sociedades modernas industrializadas y con una fuerte presencia del Estado en todos los ámbitos de la vida, para poder ejercitar ese otro tipo de derecho personal basado en la excelencia.

4.3 La idea de «vida como libertad» para dirimir la mayor o menor idoneidad de una institución para una sociedad. El «giro» de Ortega de la monarquía a la república. Las virtudes de la sociedad inglesa delineadas desde el modelo romano.

Las reflexiones que hace Ortega en torno a la monarquía y la república como sistemas de gobierno se pueden encuadrar dentro de lo que podemos llamar el programa de revitalización de la «vieja» idea de política, que se concreta en una nueva forma de entenderla y ponerla en práctica. Desde esta perspectiva, la institución política es siempre instrumento al servicio de la nación y su mayor o menor idoneidad estará determinada por su capacidad para ayudar a configurar y estructurar un espíritu nacional que se materialice en un proyecto de mejora y perfeccionamiento de la sociedad. Estos presupuestos bloquean la tentación de partir de la superioridad *a priori* de una institución u otra y obligan a tener en cuenta permanentemente las circunstancias históricas concretas de una sociedad para elegir los modos de organización política más acordes con la «estructura de la vida» de cada pueblo. De nuevo Roma nos sirve como referencia y modelo de este proceso, de ahí nace la idea de «vida como libertad». Es importante tener en cuenta este vínculo con la sociedad romana para entender correctamente esta idea; por ejemplo J. Osés Gorráiz lo pasa por alto cuando define «vida como libertad» como

vida regulada por instituciones de modo que no sean los individuos los que adapten su proyecto vital particular al imperio uniformizante del Estado, sino que esos mismos individuos sean capaces de configurar un Estado que sirva de apoyo y estímulo a la opción propia y privada que cada cual debe hacer. Como nadie puede eludir el influjo del uso social más fuerte, el Estado, se trata de moldearlo según las necesidades individuales, para tenerlo controlado y que no se entrometa en el terreno privado. Por tanto la idea de libertad individual sigue siendo válida²⁰⁴.

204 «Las ideas políticas de Ortega y Gasset» en San Martín J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*. Madrid, UNED, 1992, p. 252.

Pero esto no es exacto, pues no se trata de moldear el Estado según las «necesidades individuales» sino de que se adapte a las «creencias» de cada sociedad, que es cosa diferente. De otro modo jamás podríamos hablar de libertad en una Roma esencialmente colectivista. La descripción que da este autor sería aceptable, en líneas generales, para una supuesta sociedad liberal donde una «vida como libertad», ahora sí, sólo podrá ser posible con un Estado que respete ciertas libertades individuales. El Estado debe ser sobre todo instrumento al servicio de la vida humana. La «vida como libertad» inspirada en Roma no es opuesta ni contradictoria con la libertad personal del individuo inspirada en el «espíritu» germano por lo que cabe la posibilidad de coordinarlas ¿por qué? Porque esta «vida como libertad» al estar sujeta a las circunstancias históricas de la sociedad en la que se desarrolla estará impregnada con la peculiar forma de vida de sus gentes y si trasladamos esto a la sociedad europea tenemos que concluir que en dicha sociedad una vida como libertad sólo puede existir si las instituciones son delineadas de manera que tengan en cuenta un rasgo central de la forma de vida europea que es la dimensión personal del individuo y tenerlo en cuenta quiere decir fomentarlo y contribuir a su desarrollo. En definitiva una «vida como libertad» en Europa sólo es posible con un Estado que respete la libertad personal del individuo, pero esto no sólo incluye garantizar unos derechos *negativos* mínimos, sino permitir el despliegue de la libre creatividad del que es más capaz que los demás, esa es la cuestión (porque, entre otras cosas, esto puede suponer un peligro para el poder estatal establecido). Desde esta perspectiva hay que entender citas como la siguiente de *Vieja y nueva política*:

La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía (I, 730).

La justicia es la democracia, ese *minimum* de derechos que posee todo ciudadano, y España es la nación en un sentido espiritual, como proyecto que debe ir dirigido a revitalizar una sociedad en crisis. En esos momentos Ortega considera que hay un apoyo a la monarquía que abre la posibilidad de que esta institución juegue un papel importante en el proyecto nacional que anhela, pero para ello hay que proceder a su «nacionalización», es decir, hay que ponerla al servicio de España de cara a lograr esa revitalización de la vida social. Por tanto «hay que hacer la experiencia monárquica» -artículo «Sencillas reflexiones» del 10 de enero de 1913 (I, 599). Ciertos movimientos de La Corona alimentan las esperanzas orteguianas, así lo expresa en el artículo «Competencia», también de 1913 (8 de febrero): «La Corona inicia su verdadera misión, la cual no

es política, sino histórica; no Poder moderador, sino Poder organizador de lo nacional. Más que de política, el Rey ha hablado en esas conferencias de la europeización de España» (I, 604). Porque «el Poder moderador es la opinión pública; el jefe del Estado nada más que su órgano» (I, 598). La opinión pública es poder moderador en última instancia porque en ella cristaliza el espíritu de una sociedad en el que se cifra el sustrato de creencias que la estructuran como tal. Esta cuestión de la opinión pública la desarrollará nuestro autor en obras más tardías, véase *El hombre y la gente* donde define el poder público como

la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. [...] El poder público supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil (X, 322).

Hay una insistencia en todos estos temas que viene marcada por el contexto socio-político de España y de Europa; que refleja, en definitiva, la preocupación de nuestro autor ante los acontecimientos que se van sucediendo en el Viejo Continente. Identificada la magnitud de la crisis -española primero y luego europea-, toca ahora buscar posibles soluciones que pasarán por reconstruir una opinión pública inexistente. Como las opiniones que arraigan en el seno profundo de una sociedad vienen de ideas que alguien piensa, el problema va a consistir en gran parte en la carencia de individuos con la capacidad de suministrar estas ideas a la sociedad; en el caso de las instituciones políticas, si seguimos la definición del «gran político» que tomaba Ortega de Fichte, de lo que se trata es de pensar lo que ya es, es decir de pensar instituciones que se adapten a la «estructura de la vida» del pueblo («vida como libertad») pero para esto tenemos que encontrar un pueblo dispuesto a recibir estas ideas y de aquí nacería el doble problema que en gran medida trata Ortega en *La rebelión de las masas*: unas minorías excelentes que han «desertado» de su puesto y un tipo de hombre, el hombre-masa, que ha ocupado las instituciones sin una legitimidad positiva que le respalde, dada la inexistencia de una opinión pública efectiva. La situación resultante es similar a la del Imperio romano en su fase de disolución: una situación «anormal» en la que el Estado se impone como un puro mecanismo coactivo sobre los individuos y donde el

Poder público [...] vive sin programa de vida, sin proyecto. [...] Se recluye en el presente y dice con perfecta sinceridad: «Soy un modo anormal de gobierno que es impuesto por las circunstancias.» Es decir, por la urgencia del presente, no por cálculos del futuro (IV, 401).

El 15 de noviembre de 1930 queda patente el giro de nuestro autor respecto a la institución monárquica en el artículo «El error Berenguer» que finaliza con un explícito «*Delenda est Monarchia*» (IV, 764)²⁰⁵. ¿A qué se debe este cambio de actitud respecto a los escritos de 1913 y 1914, en los que aún veía Ortega en la monarquía una institución apta para favorecer la revitalización de la vida española? ¿Tiene algo que ver con esto el diagnóstico de la sociedad europea plasmado en *La rebelión de las masas*? En primer lugar habría que decir que, si seguimos a Thomas Mermall, ya el «artículo “Masas” del 8 de mayo de 1927 -casi siempre fechado erróneamente en 1926- inicia la meditación orteguiana»²⁰⁶ e incluso antes todavía se pueden ver indicios de este diagnóstico de la sociedad europea en *España invertebrada*. En todo caso si tenemos en cuenta el modo de entender las instituciones que tiene Ortega, el rechazo de la monarquía como institución puede justificarse por el progresivo enrarecimiento del clima social, tanto en Europa como en España que, desde un punto de vista teórico, se ve plasmado tanto en *España invertebrada* como en *La rebelión*, en otras palabras, si en 1914 la monarquía española servía, ahora «no sirve» para evitar la disgregación de la sociedad española en facciones enfrentadas, así lo afirma Ortega en el manifiesto de la «Agrupación al servicio de la república» (10 de Febrero de 1931):

La Monarquía de Sagunto no ha sabido convertirse en una institución nacionalizada, es decir, en un sistema de Poder público que se supeditase a las exigencias profundas de la nación y viviese solidarizado con ellas, sino que ha sido una asociación de grupos particulares que vivió

205 Señala Rodríguez Huéscar que «con esta frase se cierra el crédito abierto por Ortega a la Monarquía al proponerle que se “nacionalice” [véase I, 730]. En los dieciséis años transcurridos han pasado bastantes cosas en España y fuera de ella, pero la Monarquía no ha sabido, o no ha querido, o no ha podido “nacionalizarse”, y Ortega piensa que ya no le es posible hacerlo, que los acontecimientos españoles han llegado a un punto límite y que, por consiguiente, hay que cancelar aquel crédito y, simultáneamente, abrir otro. ¿A quién? Evidentemente, a la República. [...] Por supuesto, Ortega pidió muy pronto a la República lo mismo [...], op. cit., «Reflexiones sobre Ortega y la política», p. 100. Si Ortega pide «nacionalizar» es porque considera que no hay «nación», no hay una cohesión básica para poder hablar de sociedad española. Así lo ve también Rodríguez Huéscar en la línea de lo que venimos exponiendo (véase *Ibid.*, pp. 100-101). La interpretación de José Gaos va en la misma línea, aunque éste añade que Ortega, como «otros grandes intelectuales españoles que siguieron un proceso semejante [...] en relación con la República», «tuvieron una impaciencia histórica sumamente paradójica en varones todos tan sesudos y tan sabedores de la historia. Una paciencia de decenios con la Monarquía, constitucional y dictatorial, y una paciencia de sólo unos meses con la República.», «Ortega en política», en *Obras completas IX, «sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española»*, México, Universidad Autónoma de México, 1992, p. 176. Afirmación que parece asociar sin más el diagnóstico de Ortega, sobre los derroteros que estaba tomando el proceso republicano, con su impaciencia. En todo caso, sin negar la influencia de los sentimientos del intérprete, lo que sería interesante es ver si éstos distorsionan la interpretación de los hechos hasta el punto de llevarle a una interpretación errónea del curso de los acontecimientos o no.

206 Op. cit., pp. 30-31.

parasitariamente sobre el organismo español usando del Poder público para la defensa de los intereses parciales que representaba. [...] Pero es ilusorio imaginar que la Monarquía va a ceder galantemente el paso a un sistema de Poder público opuesto. [...] Sólo se rendirá bajo una formidable presión de la opinión pública. Es, pues, urgentísimo organizar esa presión haciendo que sobre el capricho monárquico pese con suma energía la voluntad republicana de nuestro pueblo (IV, 660-662).

Si la monarquía no ha sabido supeditarse a «las exigencias profundas de la nación» y se ha dedicado a servir a grupos particulares, se está dando por hecho que hay «unas exigencias profundas», de lo que podemos deducir que Ortega sigue pensando que hay un fondo común en la sociedad española que puede permitir un proyecto de nacionalización. A los intelectuales, como minorías excelentes, corresponderá en este caso organizar una opinión pública existente pero desorganizada que en el plano político cristalizaría en esa institución republicana que debería ser capaz de fomentar un proyecto viable de nación. Nuestro autor considera ahora que el poder público representado por la monarquía no es legítimo porque está alimentado por intereses particulares, por tanto lo primero es recuperar esta legitimidad para la institución de gobierno conectándola con una auténtica opinión pública. Sin embargo este «giro» hacia la república no es tan brusco como podría hacer pensar la rotunda afirmación con la que acaba el artículo del 13 de noviembre de 1930, pues, como señala Gonzalo Redondo, «la pérdida de la fe monárquica no se contrapesaba aún con una nueva fe republicana»²⁰⁷, así lo vemos en la siguiente nota escrita un mes antes de dicho artículo, el 14 de septiembre, en ella Ortega alaba

el prodigio de la vida pública inglesa [que] se debe a que penetra viva en su siglo XIX la tradicional separación de intereses entre la aristocracia y el Rey. Es decir, que la aristocracia no ha sido allí nunca cortesana, sino independiente y nacional. [...] Toda la política interna de Inglaterra se ha hecho con este lema, que es materialmente la expresión repetida mayor número de veces en su historia: *Hay que limitar el poder de la Corona*. [...] Para que en España fuese posible una República coronada sería preciso sólo una cosa: volver a empezar la Historia de España²⁰⁸.

Sin duda la figura del aristócrata aparece aquí con un sentido que recuerda al señor feudal inspirado por el «espíritu» germano. La aristocracia (los intelectuales en términos modernos) tiene que ser independiente, es decir, tiene que gozar de un espacio personal en el que no se inmiscuya el poder estatal (en este caso la Corona) y tiene que ser también nacional, lo que implica la capacidad y el talento de aglutinar amplias mayorías sociales en torno a un proyecto atractivo. Ortega habla

207 *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Madrid, Rialp, vol. 2, 1970, p. 197.

208 «Notas» en *El Sol*, 14 de Septiembre de 1930, p. 3 (Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es>); artículo citado también por G. Redondo, op. cit., vol. 2, p. 197.

además aquí de «república coronada» y este punto es clave, pues esta combinación de ambos tipos de gobierno aparentemente opuestos, será garantía de equilibrio para el Estado. El modelo de monarquía que se aviene con tal combinación es el inglés, así lo señala nuestro autor en el «Prólogo para franceses» (1937):

La monarquía en Inglaterra ejerce una función determinadísima y de alta eficacia: la de simbolizar. Por eso el pueblo inglés, con deliberado propósito, ha dado ahora inusitada solemnidad al rito de la coronación. Frente a la turbulencia del continente ha querido afirmar las normas permanentes que regulan la vida. Y esto es *ser* un pueblo de hombres; poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro (IV, 370).

De la misma forma que para los romanos el derecho era lo «irreformable» porque se hallaba inserto en toda una estructura de «creencias» que estaba en último término arraigada en un orden cósmico, para los ingleses hay unas «normas permanentes» que es necesario afirmar, pues constituyen su forma de vida, su espíritu en definitiva. En las sociedades modernas que, por el vertiginoso progreso tecnológico, viven en un puro presente ciertos símbolos sirven para retrotraernos al pasado por un momento y reencontrarnos con lo que somos a partir de una previa toma de conciencia de lo que hemos sido. La monarquía inglesa juega el importante papel simbólico que supone afianzar un suelo de «creencias» sobre el que construir un proyecto nacional futuro. Si comparamos esta «república coronada» con el modelo romano vemos que en éste la monarquía, el *Rex*, empieza inicialmente teniendo el poder absoluto, para ser finalmente apartado del gobierno y convertido en un símbolo sagrado, *rex sacrorum*, cuya presencia les recuerda permanentemente a los romanos la existencia de un orden superior al que también el ámbito político, la ley, se tiene que supeditar. Es este carácter sagrado el que hace a la ley de la Roma republicana justa por ser ley. Por tanto, la cuestión de «quién debe mandar» se halla estrechamente conectada y subordinada a una «creencia» más radical que en este caso es expresada eficazmente por la monarquía. Si en Roma se cree escrupulosamente en un orden cósmico superior, en Inglaterra se cree en unas «normas permanentes que regulan la vida». El atractivo que tiene Roma (y por extensión Inglaterra) para Ortega reside en la impresión que ofrece al observador externo de hacerse «su propia historia» (VI, 123). Esto implica una voluntad inquebrantable de imponerse a las circunstancias azarosas a las que toda vida está sujeta. Entonces la monarquía vendría a simbolizar el empeño de seguir luchando contra el azar y contra la fatalidad que siempre planean sobre nuestras vidas, y esto no se traduce en otra cosa que en la firme promesa de forjar un destino común desde la continuidad del pasado, para poder seguir siendo «un pueblo de hombres». De esta manera la república, el gobierno cuya

soberanía reside en el pueblo, se hallaría conectada con la «estructura de la vida» a través de la mediación de la institución monárquica. A juzgar por el mencionado texto de noviembre de 1930, Ortega ya no ve posible esta mediación, incluso llega a esgrimir causas históricas para justificar su postura (habría que volver a empezar la historia de España), con lo que abre la puerta a una institución enteramente republicana. No obstante, no podemos olvidar que Ortega siempre se mantuvo favorable a una democracia (lo que en sus primeros escritos se traduce en un ideal socialista que gradualmente se va difuminando en su obra), es decir, a una soberanía del pueblo (limitada a lo jurídico), la diferencia ahora es que para esta república, huérfana del apoyo simbólico de la monarquía, hay que construir una legitimidad positiva (tarea que va a competir principalmente a las minorías intelectuales entre las que se cuenta Ortega)²⁰⁹.

Pero aparte de estas justificaciones teóricas, Gonzalo Redondo señala, apoyándose en el testimonio del hermano de nuestro autor, Manuel Ortega y Gasset, que a raíz del acto de la monarquía que menciona Ortega en el citado artículo «Competencias» se «consolidó la enemiga de José Ortega y Gasset hacia Alfonso XIII; de ahí vino su antialfonismo y su inclinación a la izquierda», pues parece ser que «según manifestaciones de Manuel Ortega y Gasset, su hermano José tuvo la ilusión y la casi seguridad de que también sería convocado [a dicho acto]»²¹⁰. Sin restar importancia a la anécdota, lo cierto es que en esa fecha nuestro autor es favorable a la monarquía como institución, pero no porque sea él mismo monárquico (y el episodio que acabamos de narrar refuerza la hipótesis de una cierta animadversión hacia tal institución), sino porque España lo es (véase I, 729). Ortega no está expresando una opinión personal sino interpretando una situación socio-histórica determinada. Su concepción de las instituciones está cincelada desde una razón «histórica», el modelo es Roma y el criterio para aquilatar el valor de una institución es su capacidad para lograr una «vida como libertad», sin ella no podemos hablar de auténtica libertad política. Podríamos decir que el modelo de Estado democrático al que aspira Ortega no es aquel que se diseña artificialmente desde la superficie de una «vieja» política, es decir, permitiendo que el pueblo lo vote todo (hiperdemocracia), esto es sólo un espejismo si no viene respaldado por sólidas «creencias» de la sociedad, de esta forma la elección se daría a un nivel más profundo y sería de la

209 En el *Manifiesto* de la «Agrupación al Servicio de la República» de Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset y Ramón Pérez de Ayala, publicado en *El Sol* el 10 de febrero de 1931, se dice entre otras cosas: «Nos proponemos suscitar una amplísima Agrupación al Servicio de la República, cuyos esfuerzos tenderán a lo siguiente: 1º, Movilizar a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República española. [...]» (IV, 662).

210 Op. cit., vol. 1, p. 82.

propia interacción dinámica en todos los ámbitos de la vida de donde brotaría el consenso desbordando el plano puramente político, que es una dimensión más de la vida humana.

Cerrada definitivamente la vía monárquica, Ortega no dejará de apoyar a la república hasta su retirada definitiva de la política «en diciembre de 1933»²¹¹, de esta misma fecha es su artículo «En nombre de la nación, claridad» que finaliza afirmando que «un Régimen naciente no se puede entregar, no tiene derecho a rendirse. Sobre todo, un Régimen que no ha sido “traído” por nadie, nadie tiene derecho a entregarlo» (V, 294). En efecto, Ortega piensa que el fenómeno republicano español tiene una dimensión histórica, es una experiencia históricamente necesaria, lo que no quiere decir que no se dé perfecta cuenta de la grave disgregación que se está produciendo progresivamente en la sociedad española. Así señala desde su «sensibilidad para lo históricamente necesario [...] que muchas cosas hechas y dichas desde que advino la República son [...] nada o poco auténticas. Tal vez me equivoqué» (IV, 788; artículo del 6 de junio de 1931, dentro de *Rectificación de la República*). Ya en 1934 los sucesos se precipitan dramáticamente, como nos cuenta Gonzalo Redondo:

La inclusión de la C.E.D.A. en el Gobierno era la señal que esperaban los socialistas para lanzarse a la acción directa. Octubre de 1934 sería en verdad el Octubre rojo que había predicado «El Socialista» el 1 de mayo de ese mismo año²¹².

El resto de la secuencia es por (casi) todos conocido. En este punto podríamos preguntar si las reflexiones orteguianas sobre los tipos de legitimidad de monarquía y república que encontramos en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, se pueden interpretar como una especie de balance o diagnóstico de la desastrosa experiencia republicana o, más en general, de la suerte de las democracias europeas en aquellos años. Recordemos que nuestro autor consideraba en esa obra que la democracia -o república- se basaba en una legitimidad deficiente y sin raíces profundas en el alma colectiva, en otras palabras, es una «creencia» que de momento no ha conseguido alcanzar la firmeza que tiene la «creencia» religiosa para fundamentar el mando político. Entonces ¿no será necesaria una institución como la monárquica o similar para complementar y completar esta

211 Fija aquí Gonzalo Redondo la retirada coincidiendo con la fecha de publicación del artículo «En nombre de la nación claridad» en *El Sol* (véase, op. cit., vol. 2, p. 567), sin embargo Rodríguez Huéscar considera que «en realidad, la retirada definitiva de Ortega de la política se produce a fines de agosto de 1932; es decir, no sólo mucho antes de la aparición del mencionado artículo, sino también antes de la fecha de disolución de la Agrupación -29 de octubre de 1932», op. cit., «Reflexiones sobre Ortega y la política», p. 95.

212 Op. cit., vol. 2, p. 573.

deficiente legitimidad republicana? Siguiendo a nuestro autor, tenemos que tanto Inglaterra como la Roma republicana poseen una institución monárquica que es la que parece ejercer la función de respaldar a un nivel más profundo a las instituciones republicanas. Ambos pueblos son objeto de los halagos de Ortega. En Roma ciertamente la figura del *Rex sacrorum* parece simbolizar ese poder trascendente que legitima al *Senatus populusque* para mandar y en Inglaterra la monarquía simboliza la tradición, las normas que de forma indeleble regulan la vida. Desde esta perspectiva podríamos suponer que la «creencia» profunda que Ortega anda buscando para sustituir tanto a la «creencia» religiosa, como a la «creencia» en la razón «pura» -supuestamente agotada su vigencia- es una «creencia» en la razón «histórica» que estructure la vida europea y proporcione la plataforma de legitimidad que necesitan de forma urgente las democracias europeas. De ahí el progresivo aumento de interés de nuestro autor por el análisis histórico, en especial de las civilizaciones que precedieron en el tiempo a la europea y que son la substancia del hombre moderno.

4.4. Organización política de una sociedad. La inspiración romana en la división de España en provincias extrapolable a cualquier Estado moderno. Políticos, técnicos e intelectuales como organizadores de la sociedad.

En el artículo del 22 de febrero de 1928 titulado «La unidad política local no es el Municipio» (incluido en *La redención de las provincias*) Ortega pregunta:

¿Cuál debe ser la *unidad política*, el organismo de la vida local? Este es el punto decisivo que reclama todas nuestras potencias de atención y sutileza. [...] Hoy es la España provincial una materia políticamente amorfa [...] que [...] no funciona en forma de vida pública (IV, 736).

No es por tanto cuestión baladí la de constituir una unidad política que se encuentre en consonancia con la propia estructura vital de la sociedad, que sea algo así como un «organismo». Volviendo la vista una vez más a Roma Ortega nos recuerda que

el Municipio romano no fue nunca una unidad política, sino exclusivamente un cuerpo administrativo. Y porque fue solo esto -sencillamente por ello- murió el Imperio romano. En otro lugar he mostrado cómo la Historia romana pereció asfixiada por no haber sabido dar vida política a las provincias, por haber dejado a las localidades tan solo entrañas administrativas (Véase mi ensayo «Sobre la muerte de Roma», en *El Espectador*, VI.) El cuerpo del Imperio poseía una sola cabeza u órgano político: la Ciudad, Roma. El resto era un colosal montón de Municipios sueltos, encerrados cada cual en sí mismo, sin nexos orgánicos de unos con otros. (IV, 737-738).

Se perciben con claridad en este texto las líneas maestras de esa idea de política que hemos descrito más arriba y que nuestro autor pretende poner en práctica y difundir en la sociedad española. Si la política está internamente impregnada por los cuatro costados de historia, la razón «histórica» es el instrumento teórico que utilizamos para sacar a la luz los estrechos vínculos que las formas de vida que nos han precedido tienen con nuestro tiempo y a partir de aquí podemos encontrar similitudes estructurales que nos ayuden a resolver los problemas políticos que nos acucian. En este caso Roma se presenta como modelo de una organización política que finalmente fracasó por no haber podido incluir a los pueblos periféricos en la vida pública romana que sólo se desarrollaba con plena intensidad en la *Urbs*. Pero el fracaso nace más bien de que el romano no supo ver el problema, adoleció de una «ineptitud para comprender el mundo mismo que [...] había creado» (IV, 738). En «Sobre la muerte de Roma» nuestro autor sitúa la raíz de la ruina de «tan magnífico cuerpo social» en «un simple defecto de técnica electoral», pues las sucesivas conquistas van incorporando provincias al Imperio, a las que se otorga derecho de ciudadanía y por tanto a participar en las elecciones periódicas que se celebraban en Roma, sin embargo en muchas ocasiones al ciudadano de una provincia lejana le es imposible ir a votar y entonces esta democracia directa aparentemente ideal comienza a adulterarse con la aparición de «electores profesionales que suplantán la voluntad ausente de los lejanos», a partir de aquí la degradación va en aumento, con la aparición de «los Gracos, cabezas confusas de revolucionarios siglo XIX» (II, 650)²¹³. Desde su posición de espectador privilegiado de todos estos hechos históricos, a nuestro autor le

parece inconcebible que no viniera a la mente del romano [...] la idea de la representación política. La porción ausente y lejana de la sociedad puede estar presente de manera virtual, sin más que elegir un representante de ella. [...] Si el romano no arriba a ella es simplemente porque era incapaz de abstracción. [...] Este es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. O vemos bien nuestras limitaciones y nos resolvemos a subsanarlas, o moriremos sin remisión (II, 651).

Si tomamos como modelo el proceso de elección romano que deriva -hacia los estadios declinantes del Imperio- en los problemas que Ortega nos describe a partir de los análisis históricos que acabamos de ver, y lo trasladamos a la civilización europea con sus democracias representativas, podemos llegar a vislumbrar un peligro equivalente que consistiría en que la excesiva centralización de los Estados europeos pueda traducirse en una desconexión «espiritual»

213 Pregunta Cicerón en *Las Leyes* si «el tribunado de Gayo Graco ¿no perturbó acaso toda la estabilidad de la República con los puñales que él mismo dijo que había echado al foro para que combatieran los ciudadanos entre sí?» (III, 9, 20).

de sus partes periféricas con la consiguiente pérdida de interés por los asuntos políticos de la capital por parte de la ciudadanía que puebla tales provincias; en otras palabras, si en Roma existían barreras puramente físicas que impedían a determinados ciudadanos ejercer su derecho al voto, en un Estado centralizado moderno, en el que dichas barreras se han eliminado en gran medida -desde el momento en el que al ciudadano se le han facilitado técnicamente los medios para ejercer su derecho al voto- existen barreras de otro tipo, llamémoslas «espirituales», que impiden que las elecciones al Parlamento nacional sean vistas por una parte de la ciudadanía como algo que les incumbe vitalmente.

Si bien *La redención de las provincias* es un escrito dedicado a proporcionar una solución argumentada al problema de la organización del Estado español, no es arriesgado aventurar que un tipo de solución de este tipo será aplicable a cualquier Estado centralizado que haya llegado a un estadio similar de «desconexión vital» entre instituciones y sociedad, siempre teniendo como fondo paradigmático y orientador el caso romano, pues su inexorable decadencia y derrumbe final nos alertan permanentemente del riesgo de desestructuración social provocado por un Estado extremadamente burocratizado y centralizado. Dicha solución, que pone el acento, como decimos, en el caso español pasa por encontrar las unidades políticas más adecuadas para establecer esa conexión entre las instituciones estatales y la vida del ciudadano. Esgrimiendo estas razones históricas, Ortega decreta que «el Ayuntamiento, que ha vuelto en efecto a parecerse mucho al Municipio imperial, no puede ser, ni de lejos la unidad política local» (IV, 738). El carácter de esta institución es, como era en Roma, un instrumento puramente administrativo que resuelve problemas técnicos locales, por tanto como unidad de vida pública «no sólo es infrapolítico, sino que, *en la forma vigente, es antipolítico*. [...] Es una institución estática, inerte. [...] Vivir -en lo público como en lo privado- no es yacer, sino, por el contrario, aspirar, intentar, emprender» (IV, 741). El concepto de «emprendedor» define con bastante exactitud lo que para nuestro autor es vivir de forma plena. Ya vimos más arriba el contraste entre la idea moderna de emprendedor y la idea medieval, propia del señor germano. En el caso del burgués moderno la idea de empresa se reducía a lo económico quedando así despojada en gran parte de la riqueza espiritual que tenía en el medievo, en el que estaba conectada con la idea de realización personal que no tenía por qué ser privada, pues podía interaccionar con otros proyectos individuales formando un entramado social basado en relaciones de confianza. En el ámbito del Municipio lo que encontramos son rencillas y disputas personales y «nadie llamará en serio política a la disputa entre dos vecinos por la posesión de la vara de alcalde. [...] Donde hay personalismo no hay vida pública» (IV, 739). Este personalismo al que se refiere aquí Ortega se reduce al ámbito psicológico, al capricho, el individuo

afectado por él no ve más allá de sus propios deseos olvidando que muchas veces hay que hacer lo que «no nos gusta», es decir, hay que atenerse a las circunstancias, contar con ellas. Sólo desde este punto de partida podemos hablar de un verdadero proyecto personal que difícilmente puede desarrollarse sin contar con los demás, incluso podríamos decir que precisamente la «potencia» de nuestra empresa tiene su piedra de toque en su carácter inclusivo y abarcador: «Se trata de tomar la vida de la persona media española y sumirla en corrientes de vida ultrapersonal, que hagan a aquella más intensa, más elevada, más rica de contenido intelectual y moral» (IV, 739). Después del Municipio, Ortega pasa a examinar la institución provincial, cuyo

papel era precisamente el más delicado de todos, el más importante: servir de nexo e intermediario entre la vida de la aldea y la vida nacional. [...] Esta es la pieza decisiva en una constitución española. Y para tan grave oficio se inventó la división más arbitraria de todas [...]. Inspirada por una seca política metricodecimal. [...] El Municipio no es una unidad política completa, pero es real [...]. La provincia, en cambio, no es ni eso [...] (IV, 742-743).

La provincia, aunque diseñada para cumplir el cometido que Ortega quiere asignar a la unidad política que anda buscando, fracasa por su desconexión con la vida de la sociedad a la que pretende organizar políticamente («no es real»), es imposición burocrática que no fomenta la participación del ciudadano en la vida política nacional, no le impulsa a salir de su círculo privado en la aldea o en la pequeña capital. Por eso Ortega nos exhorta a que «demos de lado a la provincia, símbolo del provincianismo que queremos superar, y [vayamos] hacia algo más orgánico y vital de gran resuello y grandes perspectivas» (IV, 743). Hay que entender en todos estos fragmentos los términos biológicos como metafóricos, pues el ámbito en el que nos movemos es el del «espíritu», que es donde se desarrolla la vida humana, la historia²¹⁴. El mismo Ortega explica la analogía líneas más abajo:

Existe una ley biológica, sumamente sencilla, [...] la ley de la cantidad de materia. Si escindimos una célula en dos mitades iguales, cada una de estas sigue viviendo, se desarrolla y constituye un organismo completo, bien que de menor tamaño. Esto indica que en la mitad de la materia primitiva residían todos los elementos necesarios para producir las corrientes protoplasmáticas en que la vida orgánica consiste. Pero si en vez de tomar la mitad de la materia celular nos quedamos solo con la tercera parte, resulta que el plasma no se desarrolla, que es incapaz de vida. Sírvanos esta ley biológica

214 Recuérdese que el término «espíritu» se usa aquí en sentido amplio, como reflejo en cada época de las «creencias» que se van encadenando sucesivamente y moldean toda una forma de vida, se halla fluidificado por la historia -«*El hombre no tiene naturaleza sino que tiene ...historia*» (VI, 73).

de imagen, de símbolo inspirador. El Municipio no puede nunca ser célula política, porque su tamaño es demasiado reducido y no pueden en él dispararse corrientes de vida política normal, persistente y fervorosa (IV, 738).

El criterio para hablar de la mayor o menor vitalidad de un pueblo se encuadra enteramente en el ámbito histórico y no en el biológico (esto si aceptamos una división medianamente «clara» y «distinta» entre dualidades como naturaleza y espíritu, o naturaleza y cultura). Sobre un pueblo hay que preguntarse si hizo historia o la está haciendo, es decir, si su «espíritu» está en «movimiento» o se encuentra aletargado y diluido en el puro impulso biológico. Una civilización histórica es «campo histórico inteligible» cuando es organismo -siguiendo con la metáfora biológica- que vive por sí mismo, es decir, lo vemos como un «todo» que se desarrolla sin necesidad de totalidades más amplias. No sucedía esto con la nación europea que era parte de algo más amplio, Europa. Lo mismo sucede con la «célula política», de la que no podemos decir que sea una totalidad inteligible por sí misma, pues hemos de recurrir a otra totalidad más amplia para entenderla, la nación. No obstante la descripción de Ortega se puede interpretar de dos maneras, una, que esta célula que se divide es parte de un organismo pluricelular y una vez engendrada cumple su función correspondiente dentro del mismo; y otra, que esta célula es más bien un organismo unicelular que, por reproducción asexual, puede dividirse dando nuevos organismos completamente independientes entre sí. En el primer caso –al que por el contexto parece referirse Ortega- la célula sigue vinculada al organismo completo y en el segundo podríamos hablar en términos políticos de una secesión, del nacimiento de un nuevo organismo político. Desde este punto de vista, el Municipio, aunque es «orgánico», no tiene suficiente «materia» para estructurar por sí sólo una vida en sentido espiritual. ¿Y la provincia? En ella no asoma ni siquiera el esbozo de un «espíritu», es puro artificio externo al cuerpo social.

Sin duda la idea de César de «exaltar a la provincia» para salvar a Roma (II, 652) corre paralela a la de nuestro autor, aunque sustituyendo a la provincia por la comarca o la «región» para adecuarla a la «estructura de la vida» española. La idea de la gran comarca significa para Ortega «el ensayo de construir un Estado que, por una parte, se acerque al hombre provincial, le proponga cuestiones públicas afines con su sensibilidad y le invite a resolverlas por sí mismo. En suma: un Estado que le interese» (IV, 747). Por su parte César, según nuestro autor, «va a dignificar la provincia frente a Roma. Y como las provincias asiáticas son razas caducas [...] se vuelve hacia los pueblos jóvenes y se determina a poner en forma “las naciones bárbaras”. De aquí la conquista de las Galias» (II, 653). En definitiva, «lo que César se propone [...] es más profundo. Quiere un Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del

Estado-ciudad» (IV, 479). Esta superación implica hacer partícipes a las provincias romanas de un proyecto que tiene sus miras en el futuro, en este sentido César es un hombre adelantado a su tiempo. La controversia estaría en si este proyecto cesariano obedece a razones más bien personales, como la ambición de poder, o si hay detrás, como ve Ortega, una idea de gran calado dirigida a «despertar nuevas energías sociales» y así evitar la decadencia de Roma. En todo caso el modelo de César le sirve a nuestro filósofo para concluir que «en grande o en pequeño, toda historia nacional llega a un punto en que para recrecer necesita dejar descansar la vieja capital y esperarlo todo de la provincia» (II, 653); esto se deja interpretar, a la luz de los textos precedentes, como una llamada implícita a la regeneración de España que halla en Roma su inspiración. Si las conquistas que emprende César son militares (aunque puedan estar supuestamente movidas en el fondo por un proyecto político de largo alcance), las que plantea Ortega se mueven en el plano del «espíritu», son empresas dirigidas a «reconquistar» a las provincias espiritualmente incluyéndolas en un proyecto nacional, para ello la unidad política más adecuada para aglutinarlas es la comarca. Pero este movimiento que germina en el ámbito «espiritual», tiene que traducirse, para ser efectivo, en instituciones reales, en parlamentos autonómicos, en leyes locales, en competencias cedidas por el Estado central. Precisamente este proyecto es reconocible en la España actual, en la España de las autonomías. Véase si no lo que decía Ortega en 1928: «yo imagino, pues, que cada gran comarca se gobierna a sí misma, que es autónoma en todo lo que afecta a su vida particular; más aún: en todo lo que no sea estrictamente nacional. La amplitud en la concesión de *self-government* debe ser extrema [...]» (IV, 745)²¹⁵.

Por tanto establece Ortega que «la *unidad política local* es la gran comarca. Organicemos a España en nueve o diez grandes comarcas...» (IV, 743). Lo cual se inspira en «la organización medieval de la Península tal como, por ejemplo, se encontraba en el siglo XV», si seguimos a Gonzalo Redondo²¹⁶, que además enlaza esta cuestión con una determinada idea de representatividad en Ortega y nos pide que

recordemos también su preferencia por la representatividad que podríamos llamar -según su pensamiento- natural, la representatividad de las fuerzas vivas, frente a los partidos políticos que legó el siglo XIX. *Mutatis mutandis*, podemos decir que nos encontramos ante los gremios, otra institución

215 Señala Gustavo Bueno que «fue Ortega quien acuñó la expresión “comunidades autónomas” (aprovechándose de la carga ideológica que arrastraba el término “comunidad” desde Tönnies)», «La Idea de España en Ortega», *El Basilisco*, nº 32, 2002, pp. 11-22 (<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23202.htm>).

216 Op. cit., vol. 2, p. 124.

genuinamente medieval. Todo lo cual no puede extrañar si, al tiempo, se recuerda la devoción orteguiana por la Edad Media, su encomio de la divisa *Noblesse oblige* [...] o su definición de la sociedad como la «unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dobles», que no es sino fiel trasunto de la estructura marcadamente jerárquica del medievo ²¹⁷.

La «representatividad natural» a la que se refiere Gonzalo Redondo, con cierta ambigüedad, es la de las minorías excelentes, que son las capaces, por su talento, de «liderar» proyectos que organicen a las masas. Pero no debemos entender esta fascinación de Ortega por la Edad Media como un deseo de reproducir su forma de vida en el presente, porque de lo que se trata es de captar su «espíritu» para inspirarnos en él adaptándolo a nuestra época. Esto nos lleva a plantear la cuestión no como un enfrentamiento entre «representatividad natural» y partidos políticos sino como una integración de ambos factores, donde lo «natural» es más bien la forma de vida de un pueblo que se despliega en un cierto momento de la historia. Lo que encontramos en el «trozo» de historia que le tocó vivir a Ortega es, para empezar, un tipo de hombre que tiene «creencias» que difieren en gran medida de las que del germano medieval; este tipo de hombre es el burgués, el industrial, que medra dentro de una sociedad marcada por el modo de producción capitalista, donde las empresas compiten entre sí para obtener el máximo beneficio. De este prurito por acumular riqueza a toda costa nace, entre otras cosas, la división del trabajo que busca hacerlo más eficiente y este afán de eficiencia, a veces casi enfermizo, salpica a toda la sociedad en la que acabará predominando un tipo de hombre que se limita a poseer los conocimientos específicos que exige su actividad. Precisamente Ortega dedica el capítulo XII de *La rebelión de las masas*, «La barbarie del “especialismo”», a analizar las consecuencias de que las minorías supuestamente llamadas a liderar la sociedad se encierren en sus respectivos campos de conocimiento, así se pregunta:

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia. [...] Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. [...] Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador (IV, 442).

217 Ibid., pp. 124-125.

El técnico es el «aristócrata» del presente pues es una minoría por lo específico de sus conocimientos ¿pero puede esta minoría ejercer una función organizadora de las masas? No, porque sus conocimientos se reducen a un área específica y desde el momento en el que estos técnicos no tienen ni la necesidad, ni la voluntad -que es lo que Ortega critica- de salir de su pequeño espacio de conocimientos técnicos para obtener una visión más amplia del mundo que les rodea -una visión *filosófica* podríamos decir sin traicionar la perspectiva orteguiana del asunto- quedan imposibilitados para captar las necesidades y limitaciones del conjunto de la sociedad que es el primer requisito para aspirar a organizarla. Una sociedad moderna industrializada y capitalista caracterizada por la división del trabajo necesita, para ser organizada, de la figura de otro tipo de «especialista», el político, al que podemos denominar «minoría directora». Ortega ya toca el problema de la relación entre políticos y técnicos en un artículo de 1920 («El momento español»), en el que expone lo siguiente:

Colóquese, por ejemplo, en Hacienda, al mejor economista español; él decidirá, acaso con plena razón científica que deben establecerse tales o cuales imposiciones; las clases sociales sobre [las] que estas recaigan opondrán la resistencia de su voluntad y he aquí el problema técnico o de dominio sobre las cosas convertido en una lucha de voluntades, que es precisamente política. [...] Por ello tendrá el técnico que buscar el apoyo de la opinión pública, tendrá que recurrir a los hombres cuya ocupación consiste precisamente en organizar y representar las voluntades colectivas, es decir, a los políticos. [...] Resulta demasiado pueril creer que la vida pública puede, en última instancia, regularse científicamente. Tan pueril como creer que la política ha sido inventada por los políticos, y que suprimiendo a estos, se suprime aquella (III, 322).

Pero entonces, si el político ejerce de representante de corrientes de opinión, ¿qué papel tienen aquí los intelectuales? Si contestamos, a *grosso modo*, que el de «suministrar ideas» hay que preguntar, a su vez, ¿qué necesidad hay en una sociedad «sana», que ya tiene unas corrientes de opinión consolidadas, de suministrar ideas? Volviendo de nuevo a la Antigua Roma, vemos que allí las «ideas» sólo se echaron en falta en el momento de la crisis; por ejemplo el desconocimiento de la idea de representación política fue causa de la decadencia del imperio según un Ortega que ve también un peligro semejante en la sociedad española de su tiempo. Pero hay que hacer ciertas matizaciones al respecto, pues si tenemos en cuenta tanto los artículos de 1927-28 reunidos bajo el nombre de *La redención de las provincias*, como el escrito de 1926 «Sobre la muerte de Roma» llegamos a la conclusión de que lo que Ortega está buscando es perfilar una idea de representación para que sea un instrumento político verdaderamente útil para la sociedad, en otras palabras, una

auténtica representación es la que se da en un Estado descentralizado, en el que los ciudadanos de las provincias eligen representantes con los que se sienten identificados, que son de los «suyos» por así decirlo, y esta carga de legitimidad que recibe el representante de la provincia es la que nos permite hablar de un político que ejerce verdaderamente de representante de «voluntades colectivas», esta sería la representatividad «natural» de la que hablaba Gonzalo Redondo. Porque de nada sirve que cierta constitución y ciertas leyes hablen de «democracia representativa» si las fuerzas políticas que están llamadas a poner en práctica tal representación en la vida real no consiguen hacerlo por ineptitud o por el impedimento puramente burocrático de instituciones obsoletas.

En todos estos desarrollos y argumentaciones críticas nuestro autor no hace otra cosa que ejercer la función de intelectual tal como él la entiende desde el paradigma de la razón «histórica». El tipo de hombre «intelectual» que concibe Ortega se caracteriza por su capacidad para teorizar adaptándose a la realidad, es decir por tener una especie de talento para hacer una lectura acertada de las circunstancias históricas en las que se ve envuelto, lo que le permite ver más allá que los demás y encontrar soluciones donde todos no ven más que problemas. Como ya vimos más arriba, en el «gran político», como era César, se da también esta virtud «profética», que implica también cierta capacidad teórica. Si en la antigüedad podemos ver con frecuencia a un mismo hombre ejercer tanto de intelectual como de político o de técnico, en la modernidad esto será más extraño, en parte debido al dogma de la división del trabajo que acaba asignando roles *a priori* a los individuos determinando rígidamente su trayectoria vital. O se es un «intelectual» o un «científico» o un «político». Si la «civilización del siglo XIX [...] puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica» (IV, 441), dos tipos de hombres se pueden asociar con ellas, los políticos, que serían las «minorías directoras» y los «especialistas», la nueva «aristocracia» que señalaba Ortega. El cuadro se completa con las «minorías intelectuales», que teóricamente estarían llamadas a suministrar las ideas para revitalizar la sociedad, es decir, jugarían el papel de inspirar espiritualmente al político desde la «sombra» (aunque para ello es necesario que el político les preste atención). La crítica de Ortega al paradigma de la razón «pura» afecta por igual a estos tres tipos humanos, y les conmina a salir del mundo de ideas ya caducas en el que se han enquistado, dando a dichas ideas una dimensión histórica que las conecte con la vida; de ahí viene la necesidad de ir no sólo hacia una «nueva» política, que abarque a la «vieja» y la supere, sino también hacia un nuevo modo de entender la función del intelectual, que debe salir de su mundo de ideas desconectadas de la realidad (el «revolucionario»), por no hablar del científico, que debe ampliar

sus miras para salir de ese minúsculo círculo vicioso de conocimiento en el que se encuentra atrapado.

4.5. El problema político de España y Europa: proyecto nacional y proyecto europeo.

En líneas generales podemos decir que la idea de nación se va perfilando y matizando progresivamente a medida que los análisis históricos -la razón «histórica»- incrementan su protagonismo en las páginas de nuestro autor. El clásico sentido de nación entendida como «proyecto sugestivo de vida en común», que detectamos en *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*, acaba enriqueciéndose con otro matiz, aparentemente contradictorio, el de una nación que ahora está «ahí e independientemente de nosotros sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos. [...] La Nación la tenemos a nuestra espalda» (X, 96). La presencia de estos dos sentidos en apariencia contrarios lleva a autores como A. De Blas a decir que «la nación no es, al fin, tan ajena al ánimo constructor de la historia y de la voluntad de los ciudadanos como parecía desprenderse de sus propias palabras»²¹⁸. Pero si no fuera así ¿qué sentido tendría formular proyectos nacionales que no van a cambiar nada? Para Ortega no hay nación si los individuos que nacen en ella «no se preocupan de ella y la van, día por día, haciendo y perhaciendo» (X, 105). Aunque a esto hay que añadir que la nación tiene un «origen vegetativo, espontáneo», frente a la *polis* -o la ciudad antigua en general-, cuyo origen «surge de una deliberada voluntad para un fin. Tiene el carácter formal de *instrumento para...*» (X, 95). Este origen «espontáneo» nos recuerda a la espontaneidad de la empresa del señor germano medieval y de hecho tanto en *España Invertebrada* (III, 496-498) como en *La rebelión de las masas* (IV, 447-448) Ortega señala que gracias a estos germanos existen las naciones europeas. De manera que el carácter espontáneo del nacimiento de la nación europea se puede considerar como un reflejo de la espontaneidad de la que hace gala el bárbaro germano: su plenitud vital se traduce en empresas que dan como resultado las naciones con lo que el abanico de formas de vida de los diferentes pueblos europeos derivaría de la mayor o menor plenitud vital del pueblo germano que jugó el papel de minoría excelente organizadora en cada uno.

Ya se señaló que Ortega, en *España invertebrada*, asociaba el origen de los defectos de la nación española, en gran parte, a la defectuosa vitalidad del pueblo germano que ejerció en España de minoría «organizadora», este hecho entra en conexión con el tema de la dejadez o incapacidad de

218 «Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, p. 659.

las minorías supuestamente selectas. En la segunda parte de dicha obra titulada precisamente «La ausencia de los mejores» llegará a decir que en España «lo ha hecho todo el “pueblo” y lo que el “pueblo” no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien: el “pueblo” sólo puede ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior [...]» (III, 495). Sin embargo el esquema se complica pues nuestro autor empieza en esta obra trazando un paralelismo entre Roma y Castilla para ilustrar el proceso de crecimiento nacional, así nos encontramos ahora por un lado con que Roma posee algún rasgo nacional, en contra de lo que se podría interpretar en *De Europa meditatio quaedam*, y por otro lado con que las minorías castellanas fueron capaces al menos de organizar un esbozo de nación, que de hecho será la primera «que llega a constituirse en Estado nacional unitario» (X, 111). La teoría de Ortega, que se basa en «la Roma de Mommsen», es que todo proceso de desarrollo de una nación consiste en un «*vasto sistema de incorporación*» (III, 438) (véase nota 56). Pero esta «incorporación histórica no es dilatación de un núcleo inicial. [...] Roma no es una expansión de la Roma palatina, sino la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior» (III, 438). Por tanto «Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de la *totalización*» (III, 439). Esta idea se traslada al caso español, y es la base para que Ortega pueda considerar que las unidades políticas orgánicas más adecuadas son regiones históricas como Aragón, Cataluña y Vasconia, pues éstas, después de incorporarse a este «todo» no

pierden su carácter de pueblos distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto; sometimiento, unificación, incorporación no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay entre ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte. Basta con que la fuerza central [...] amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos. [...] La historia de una nación no es sólo la de su periodo formativo y ascendente; es también la historia de su decadencia. [...] La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración (III, 439-440).

Nuestro autor nos ofrece aquí una suerte de explicación del proceso como juego de fuerzas, como si de un problema de física se tratara, sólo que en este caso estamos en el mundo del «espíritu». Es fundamental aquí la existencia de una «fuerza centralizadora», centrípeta, que se sostenga en el tiempo para mantener a los núcleos externos aglutinados en torno a ella, pues estos, a su vez, ejercen una fuerza centrífuga, disgregadora. La idea de «ciclo» tiene también inspiración en el mundo de la ciencia, especialmente en el de la biología o incluso en la astronomía con los planetas que giran alrededor de un núcleo «totalizador», de modo que cuando este núcleo se debilita

e implosiona, sus satélites escapan libres de este influjo centralizador. Sin embargo aunque estas metáforas inspiradas en la ciencia nos pueden servir como orientación esquemática, como marco para situar la cuestión, llevadas al contexto histórico no explican realmente gran cosa. Decir que una región se ha independizado de un Estado porque éste no ha tenido suficiente fuerza «centrípeta» -espiritual- para mantenerlo junto a sí, no nos da ninguna clave de porqué se ha producido realmente esa secesión, no nos dice cuáles son las causas históricas específicas por las que se ha producido eso en esa nación y en ese momento de la historia. Esto vendrá dado por un estudio histórico pormenorizado del proceso en esa situación concreta, en definitiva hay que dar razón «histórica» de él.

Esto nos obliga a buscar criterios objetivos para esquematizar teóricamente este tipo de procesos con el fin de entenderlos correctamente, es decir, la observación histórica nos muestra ciertas «entidades» que partiendo de lo que Ortega llama «núcleos de incorporación», parecen llegar a un equilibrio próspero después de un crecimiento territorial determinado que incorpora a ciertas comunidades periféricas durante cierto tiempo, pero la pregunta es ¿por qué se produce esto?

En el ámbito del «espíritu» se podría equiparar la idea de «fuerza central», tomada de la física, con la de «*proyecto sugestivo de vida en común*» (III, 442); pero a esta idea, que se inspira en Ernesto Renán²¹⁹, le falta la dimensión objetiva que fundamente dicho proyecto y le dé un carácter «ultrapersonal» que supere el puro subjetivismo, con lo que el proyecto dejaría de estar anclado en el puro capricho, en la psicología del individuo. Diríase que el origen espontáneo y como «vegetativo» de la nación es trasunto del carácter espontáneamente emprendedor que tiene el individuo movido por un excedente vital que le impulsa a «ser el que es», a realizar su vocación

219 Aunque, como veremos, Ortega tratará de dar a tal idea un «contenido de signo opuesto» (IV, 486). La visión de Renán puede quedar resumida en el siguiente fragmento: «Una nación es un principio espiritual, resultante de profundas complicaciones de la historia, una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo. [...] Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una se halla en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la culminación de un largo pasado de esfuerzos sacrificios y devoción. [...] Poseer glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía, he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo. [...] En el pasado una herencia de gloria y de recuerdos a compartir, en el futuro, un idéntico programa a realizar. [...] Por lo tanto, una nación es una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios realizados y los que se realizarán en caso necesario. Presupone un pasado, pero se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación [...] es un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida» Op. cit., pp. 39-40. Destaca aquí la analogía de la nación con el individuo, de forma similar a lo que veíamos en Ortega, ambos son vivientes, tienen «alma». No parece que la pretensión aquí sea «definir» la nación, sino más bien destacar su indefinición (es «principio espiritual» fruto de «profundas complicaciones de la historia»).

personal. La nación es en Ortega, desde esta perspectiva del «espíritu» germano, una sociedad en continuo perfeccionamiento y eso quiere decir sociedad de hombres libres que se relacionan entre sí conscientes de que están ante iguales, es decir, ante hombres que tienen también proyectos personales propios y genuinos. La cuestión es cómo conjugar esta pluralidad de proyectos con un proyecto nacional.

Hasta el inicio de los análisis históricos de Roma nuestro autor no pone el énfasis en un Estado que considera ya a esas alturas de su obra y de su vida necesario. De modo que el problema se centrará ahora en cómo conciliar la realidad estatal, cada vez más absorbente, con la libertad de la persona, de cuyo excedente vital se alimenta toda nación moderna. Así en *De Europa meditatio quaedam* señalaba nuestro autor cómo el germano que invade las provincias de un imperio que se derrumba, se cruza con un entramado de ideas ejemplares, con una vida consolidada durante siglos con la que tiene que contar. Podemos hablar en definitiva de la existencia de unos usos -y el Estado, como «uso fuerte», entre ellos- a los que tiene que adaptar su impetuosa vitalidad. No hay pues capricho psicológico en el proyecto nacional: es invitación a participar en una tarea de continuo perfeccionamiento y crecimiento espiritual que no distingue entre grupos de individuos con ciertos rasgos u organizaciones particulares, es decir es genuinamente inclusivo.

Autores como Gustavo Bueno han visto en la fórmula de Renán un carácter «tautológico y, por ello, muy poco comprometedor», ya que

un proyecto sugestivo, desde el punto de vista psicológico, pero utópico, sería ineficaz históricamente; por tanto, incapaz de conducir a una definición de una nación histórica. Del mismo modo que un *descubrimiento* científico sólo adquiere su condición de (descubrimiento), cuando ya ha sido *justificado*, y no antes, tampoco un «proyecto sugestivo de vida en común» podrá considerarse «sugestivo» eficazmente (en términos históricos y no meramente psicológicos) hasta que la vida en común promovida por él se haya logrado; luego una Nación no podrá explicarse en función del «proyecto sugestivo de sí misma» que supuestamente la prefiguró, puesto que sería la Nación ya constituida políticamente la que permitiría determinar retrospectivamente cuándo su prefiguración fue realmente sugestiva, y de un modo eficaz, y no meramente psicológico o voluntarista²²⁰.

Obsérvese que la definición de la nación como proyecto «sugestivo de vida en común» lleva implícito un momento «creador» de aquella antes del cual el proyecto no existe más que en la mente de algunos hombres, es decir, en el plano psicológico. El adjetivo «sugestivo» lo pone la historia, se evalúa *a posteriori*, pues inicialmente la influencia del ideal nacional no pasa del deseo subjetivo de

220 Op. cit., «La Idea de España en Ortega», pp. 11-22.

algunos. Por tanto, como justamente señala Gustavo Bueno, una explicación de la nación en esos términos nos aboca a la tautología. Ahora bien, las mismas reflexiones orteguianas sobre la realidad nacional se pueden entender como ideas que buscan lograr una eficacia política en la sociedad del presente y esto independientemente de la corrección o no de sus planteamientos teóricos.

La razón «histórica» nos descubre las civilizaciones históricas como vida en común que posee una «estructura» cuyo rastro podemos seguir a lo largo del tiempo. Si a estas civilizaciones les añadimos una proyección hacia el futuro obtenemos la nación moderna²²¹. La dificultad está en diagnosticar esto en el presente. Cuando Ortega proporciona ideas para configurar un «proyecto» nacional que se convierta en eficazmente «sugestivo» está ejerciendo de minoría excelente preocupada por la continuidad de una civilización en serio peligro, cuestión diferente es la de predecir qué suerte van a correr tales ideas, si se difundirán o no en la sociedad para consolidar su «estructura de la vida». Un ejemplo claro es el proyecto de organización de España en unidades políticas «orgánicas» que hemos visto en el apartado anterior: históricamente podemos decir que dicho proyecto está actualmente «en marcha» en la llamada «España de la autonomías», aunque podría no haberse hecho realidad jamás, quedando en el olvido más absoluto. Desde este planteamiento nos dice Ortega, refiriéndose a los pueblos de Centro y Sudamérica, que «España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos, zoológicamente afines.

221 Llanos toma la «conocida distinción establecida por Meinecke» para aclarar los sentidos en los que aparece el término nación en la obra orteguiana, concretamente para Meinecke «el término *Kulturnation* se refiere a la nación construida a partir de unos datos culturales y unos vínculos naturales e identitarios comunes, con independencia de la adscripción voluntaria de sus miembros, y sin que sea necesaria la existencia de un Estado previamente constituido, mientras que la *Staatsnation* parte *ex post* de un Estado ya constituido, por lo que actúa como factor de cohesión interna y como condición legitimadora del mismo, en la medida de que se trata de una construcción comunitaria basada en la voluntad individual ciudadana representada simbólicamente por la figura del contrato social», op. cit., p. 125. Como decimos, desde esta distinción Llanos considera que «en buena parte de sus escritos Ortega menciona en sentido político el término nación, aunque con mayor o menor claridad, o sea, entendiéndolo como expediente de cohesión dentro del Estado (llegando en algunas ocasiones [...] hasta equiparar ambos vocablos). No obstante, hay otros trabajos orteguianos (por ejemplo un artículo publicado en la revista España el 12 de febrero de 1915) en los que la nación es valorada como el contrapunto del Estado», Ibid., p. 125. Apoyándonos en lo que hemos desarrollado hasta ahora podemos decir que una visión global de la obra orteguiana permite sostener que la tendencia es que el término *nación* haga referencia al mundo del «espíritu» reflejo de la «estructura de la vida» de un pueblo; su nivel de cohesión y de vitalidad son los que definirán la «intensidad» ontológica de la realidad nacional. El Estado juega el papel de ser el soporte material que contribuye a esta cohesión nacional, es instrumento. En una sociedad que siente el Estado «como piel», nación y Estado parecen fundirse en una única realidad, pero no son lo mismo, como demuestra la evolución de la sociedad romana en el imperio, donde encontramos un Estado fuerte y coactivo actuando en una sociedad en crisis, disgregada, que ha perdido las «creencias» que mantenían la *concordia* social. En el otro extremo tenemos que el Estado en las naciones europeas en el siglo XVIII era «bien poca cosa» (véase IV, p. 447), es decir, había ya naciones, había sociedades con una cierta estructura de la vida, pero el Estado era incipiente, tenue (si bien es cierto que hay partes de la obra orteguiana en las que para referirse a lo que acabamos de llamar *nación*, usa el término *Estado* o *Estado-nación*, que es «proyecto de un hacer y programa de colaboración. [...] Es un puro dinamismo» (IV, 479-480), parece posible hacer la distinción según el contexto con el *Estado* como algo estático, como aparato coactivo).

El plebiscito futurista fue adverso a España [...]» (IV, 488). Es decir, no todos los proyectos son «sugestivos», por tanto no todos logran el objetivo de *hacer* nación, como bien sabe nuestro autor, pero la cuestión es ¿cómo elaborar un proyecto nacional que impregne y entusiasme a las masas? La respuesta pasa por la historia entendida como narración que busca sacar a la luz esas «creencias» que se suceden encadenadas y que sí han logrado la cohesión de las sociedades a lo largo del tiempo. Digamos que una realidad histórica se puede analizar de dos maneras, «desde dentro» y «desde fuera». Sin ir más lejos tenemos el caso del Imperio romano que desde «desde fuera» se nos muestra como una realidad formidablemente sólida, sin embargo cuando nos paramos a investigar la vida de sus gentes («desde dentro»), sus «creencias», nos percatamos de la crisis en la que está sumida toda la sociedad romana, cómo vivió en una permanente decadencia y en un constante proceso de disgregación interna. Sin duda la definición de nación moderna orteguiana adquiere todo su brillo en contraste con el Estado de «los antiguos», la novedad consiste en que la cohesión de la sociedad se produce internamente («desde dentro»), es adhesión espontánea a un «proyecto común», en el sentido en el que lo definía Renán. Así, nos dice Ortega:

Veo, pues, en el Estado nacional una estructura histórica de carácter plebiscitario. Todo lo que además de eso parezca ser, tiene un valor transitorio y cambiante; representa el contenido o la forma, o la consolidación que en cada momento requiere el plebiscito. [...] El entresijo esencial de una nación [...] se compone de [...] primero, un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo, la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo. Esta adhesión de todos engendra la interna solidez que distingue al Estado nacional de todos los antiguos, en los cuales la unión se produce y se mantiene por presión externa del Estado sobre los grupos dispares, en tanto que aquí nace el vigor estatal de la cohesión espontánea y profunda entre los «súbditos». En realidad, los súbditos son ya el Estado, y no lo pueden sentir -esto es lo nuevo, lo maravilloso de la nacionalidad- como algo extraño a ellos (IV, 488).

El hecho de que la «cohesión» sea «espontánea y profunda» hace sospechar que estamos ante «creencias» en sentido fuerte, un «contar con» independiente del individuo, más que ante una voluntad consciente o un «querer». Esta separación entre los antiguos y los modernos deja, por definición, a Roma fuera de los pueblos que se constituyeron como realidades nacionales «desde dentro», pues adolece del mismo defecto que arrastran otras civilizaciones antiguas, como la griega, que no es otro que el carácter coactivo de un Estado «impersonal» en el que se basa una sociedad colectivista donde el individuo no es nada sin el Estado. Sin embargo con la idea de «Estado como piel» y «vida como libertad» que Ortega utiliza posteriormente inspirado en la Roma republicana, está reconociendo un carácter de nación «desde dentro» a la civilización romana de este periodo, al

menos para la parte de la sociedad romana que se siente dentro del Estado como «dentro de su piel» (pues siempre van a quedar excluidos del proyecto nacional los grupos formados por los pueblos conquistados o los esclavos); es decir, dicha sociedad no siente el Estado como una presión externa y en este sentido hay también una adhesión profunda de una parte del pueblo romano. Esta aparente ambigüedad a la hora de interpretar el carácter nacional de civilizaciones antiguas como la romana desaparece en parte si planteamos la cuestión en términos de una mayor o menor intensidad vital de la «realidad nacional», que determina su capacidad para «hacer historia». Esta vitalidad viene dada por la existencia de minorías «excelentes» capaces de proporcionar ideas eficaces para configurar un proyecto nacional que incite a la masa y la aglutine en torno a él, es decir se trata de que esta idea arraigue como «creencia» en la colectividad. El carácter objetivo de las «creencias» da pie a hacer una valoración supuestamente objetiva del proyecto nacional que se estructura en torno a ellas, para determinar así la «salud» de una sociedad y saber si se encuentra en un momento de vida «ascendente» o «descendente». Desde estos planteamientos nos presenta Ortega la nación como una realidad dinámica en permanente renovación, que busca corregir la vieja idea de Renán, ya que éste

anula o poco menos su acierto, dando al plebiscito un contenido retrospectivo, que se refiere a una nación ya hecha, cuya perpetuación decide. Yo preferiría cambiarle el signo y hacerle valer para la nación *in statu nascendi*. Esta es la óptica decisiva. Porque, en verdad, una nación no está nunca hecha. En esto se diferencia de otros tipos de Estado. La nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose. *Tertium non datur*. O está ganando adhesiones o las está perdiendo, según su Estado represente o no a la fecha una empresa vivaz. [...] Por eso lo más instructivo fuera reconstruir la serie de empresas unitivas que sucesivamente han inflamado a los grupos humanos de Occidente. [...] cómo se han «entrenado» o se han desmoralizado, según hubiese o no empresa a la vista. (IV, 488-489).

Se elimina el carácter estático de la nación y de paso toda tentación de entender una nación como algo eterno, como una idea *a priori* que espera en un cielo uránico a ser descubierta (lo cual constituye una de las señas de identidad de todo nacionalismo). La nación está hecha de historia y el motor que la mueve es una idea en la que se *crea*. Del mismo modo que tiene su momento de esplendor y crecimiento, puede entrar en un periodo de decadencia y posterior desaparición sin dejar ni rastro (lo que pone en entredicho la clásica idea de un progreso infinito y necesario a mejor). Tarea del historiador será «reconstruir la serie de empresas unitivas» que mueven a una sociedad. En Ortega el análisis histórico detallado tiene en el fondo el objetivo de dar razón «histórica» de dichas empresas con el fin de alumbrar nuevas ideas que sean capaces de movilizar, de «poner en marcha» a una nación decadente. De ahí surge la importancia de tener un profundo

conocimiento de la historia, más urgente si cabe en una sociedad como la europea que en tiempos de nuestro filósofo ha entrado en una aguda crisis de «creencias». Que la nación esté siempre o «haciéndose o deshaciéndose» quiere decir que el proyecto de vida en común no está dado de una vez por todas, sino que se halla sometido permanentemente al examen de la historia. Hay que renovarlo, hay que adaptarlo, a la «altura de los tiempos». Para esto hay que proporcionar «ideas», pero estas no vienen de la nada, sino de un continuo proceso de ida hacia el pasado y vuelta a un presente al que se aplican ciertos modelos históricos que sirven como orientación para el futuro.

De hecho no se le escapa a Ortega la diferencia entre la idea «políticamente eficaz» y la idea «erudita» que no es capaz de mover a los hombres a embarcarse en un proyecto nacional, como muestra el fragmento siguiente:

Suele afirmarse que en el tiempo del Cid era ya España -*Spania*- una idea nacional y para superfetar la tesis se añade que siglos antes ya San Isidoro hablaba de la «madre España». A mi juicio, esto es un error craso de perspectiva histórica. En tiempos del Cid se estaba empezando a urdir el Estado León-Castilla, y esta unidad leonesacastellana era la idea nacional del tiempo, la idea políticamente eficaz. *Spania*, en cambio, era una idea principalmente erudita; en todo caso, una de tantas ideas fecundas que dejó sembradas en Occidente el Imperio romano. Los «españoles» se habían acostumbrado a ser reunidos por Roma en una unidad administrativa. [...] Pero esta noción geográfico-administrativa era pura recepción, no íntima inspiración, y en modo alguno aspiración (IV, 489-490).

En efecto, tenemos por un lado la idea «erudita» de *Spania*, que es reflejo e inspiración de la desaparecida unidad administrativa a la que Roma sometió a la península. Si bien no podemos hablar aún de un «proyecto» real que sea «sugestivo» para las provincias periféricas, la idea está ahí sembrada y sólo falta que germine, que arraigue en el imaginario colectivo como «creencia» eficaz. Por otro lado nos encontramos con la idea «políticamente eficaz», que es la unidad entre León y Castilla, esta es la «creencia» que tiene la capacidad real de movilizar a los pueblos castellano-leoneses de aquel tiempo.

La «idea» de dar una unidad a la península, nacerá posteriormente «en la mente de Castilla» (III, 448), pues según Ortega «España es una cosa hecha por Castilla» (III, 447) y esto quiere decir que hay unas minorías que se han propuesto llevar a cabo esta idea y una masa dispuesta a seguirlas desde el momento en el que la que la «creencia» de una unidad nacional ha arraigado en su imaginario. Pero esta «España una» no nacerá como «intuición de algo real -España no era, en realidad una-, sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades,

un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y orientarlo» (III, 448). Aquí vuelve Ortega a la idea de «proyecto hacia el futuro», que era lo que definía a la nación moderna, de hecho España tendrá el honor de ser el primer Estado-nación de la historia. Sin embargo, si seguimos la línea de la crítica de Gustavo Bueno²²², partiendo simplemente de la existencia de un «ideal esquema» no podemos deducir que sea «incitador de voluntades», eso sólo lo llegaremos a constatar *a posteriori* desde la distancia histórica, no desde «el hoy». Distancia histórica en la que, precisamente, se sitúa Ortega para formular sus reflexiones referidas a los inicios de España como nación («el hoy» de aquellos tiempos es orientado por cierto proyecto que actuaba eficazmente entonces). No obstante no olvidemos que para Ortega «mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas» (III, 441). Pensar que un proceso de incorporación se puede dar sólo por la voluntaria adhesión de los pueblos colindantes sería puro idealismo ingenuo, hay siempre un determinado grado de coacción ejercitado por ciertas minorías. Desde estos supuestos es posible salvar la petición de principio que late en la posición de nuestro autor al respecto, por ejemplo cuando dice que «la nación antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla» (IV, 487) hay que preguntarse ¿cómo puede una nación proyectarse «a sí misma» si todavía no existe como nación histórica? Sólo partiendo de ciertos sujetos, minorías excelentes, que proyectan o emprenden la tarea de hacer una nación por puro «deporte» (lo que concordaría con el origen «vegetativo» de la nación, que señala nuestro autor en *De Europa meditatio quaedam*).

La proyección hacia el futuro que posee la nación europea sería así un rasgo novedoso que aparece en cierto momento de la historia inspirado en el carácter emprendedor del señor germano medieval, que se añade a otros rasgos que son necesarios para poder hablar de una realidad nacional. Estaríamos ante una nueva forma de vida cuyo ingrediente esencial es la libertad personal. A su vez este «espíritu» germano de las sociedades medievales se enfrenta -sobre todo en el primer Ortega- al «espíritu» romano de las ciudades antiguas con su marcado colectivismo, lo que da como resultado dos tipos opuestos de organización política, la primera basada en individualidades «excelentes» que organizan la nación según empresas «sugestivas» que tienen como pretensión fomentar nuevas adhesiones y la segunda basada en la creación inicial de un Estado (para conjurar una situación de «peligro») que no busca igualar en derechos a los pueblos conquistados sino mantener y ampliar su dominación de forma coactiva -habría en todo grupo griego y romano una

222 Véase op. cit., «La Idea de España en Ortega», pp. 11-22.

«incapacidad para fundirse con otros» que «proviene de causas profundas», en definitiva, persiste en estos pueblos antiguos la «dualidad de dominantes y dominados [...]». A Roma tocaba mandar y no obedecer; a los demás obedecer y no mandar» (IV, 485). Esta oposición se iría suavizando y matizando según avanza la obra de nuestro autor, aunque la distinción entre naciones europeas -que son ahora las «verdaderas» naciones- y ciudades antiguas se mantiene en obras posteriores como *De Europa meditatio quaedam* y *La rebelión de las masas*. En el proceso de incorporación nacional se da un doble juego que combina la capacidad de convicción a partir de proyectos sugestivos del pueblo conquistador y la pura fuerza coactiva. Esto permite hacer una caracterización del tipo de realidad histórica con el que nos enfrentamos según predomine en tal proceso el factor «fuerza» o el factor «convicción».

En todo caso tanto las naciones modernas como las ciudades antiguas tienen en común un tipo de «incorporación» que se lleva a cabo, como hemos visto, sin disolver la «identidad» de los pueblos asimilados, aunque en las primeras se hallaría presente de forma explícita la voluntad de inclusión de dichos pueblos y en las segundas predominaría en general la conquista por la fuerza. Nos topamos aquí entonces con las dos caras que identificamos más arriba en el análisis de una civilización histórica: «desde fuera» observamos la expansión progresiva de un pueblo que va incorporando territorios a sus dominios y «desde dentro» analizamos cómo es la estructura de la vida de este pueblo y si hay un conjunto de «creencias» consolidado en todo su territorio. Sólo en este caso podremos hablar de que estamos realmente ante una nación. Aquí el punto de controversia surge principalmente en los criterios que utilizamos para hacer un análisis «desde dentro», que no dejan de tener cierta carga subjetiva que corre el riesgo de caer en la arbitrariedad (aunque esto se evitaría si la razón es «histórica»). En el caso de España hemos visto cómo Ortega ve la existencia de un proyecto de futuro, de una «empresa» en el sentido inspirado por el «espíritu» germano. Sin embargo compara este proceso español con Roma y además excluye a Atenas que «no supo nacionalizar el Oriente mediterráneo» (III, 441)-, lo que añade cierta confusión al asunto:

La incorporación nacional, la convivencia de pueblos y grupos sociales, exige alguna alta empresa de colaboración y proyecto sugestivo de vida en común. La historia de España confirma esta opinión, que habíamos formado contemplando la historia de Roma. [...] (III, 449).

Cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era un proyecto de organización universal (III, 442).

A la luz de estos textos de *España Invertebrada* se podría hablar de Roma como nación en sentido moderno, que es la piedra de toque para el análisis de la realidad española. Si tenemos en cuenta la distinción que establece Ortega en escritos posteriores entre ciudad antigua y nación moderna podríamos decir que ambos «proyectos», el romano y el español, nacen con el objetivo de formar un imperio, sin embargo en el primero los pueblos conquistados sentirán siempre al Estado dominador como algo externo, como una imposición, mientras que en el segundo existe un deseo de incluir en el proyecto a los pueblos conquistados y quizás podríamos aventurar que el cristianismo (como continuador del Imperio romano) jugó un papel determinante en la estructuración de empresa semejante, garantizada por los reyes católicos, Fernando e Isabel. Castilla y Aragón se unen para «lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un imperio aún más amplio» (III, 449). Nos hallamos en el arranque del periodo «ascendente» del Imperio español, para Ortega este periodo llega hasta Felipe II, a partir de ahí comienza «el proceso de desintegración». Para afirmar esto se basa en la progresiva pérdida de los territorios conquistados hasta el momento y de ello deduce que una vez perdidas todas las «posesiones ultramarinas [...] en 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos [...]» (III, 453). Pero esto sólo se podría sostener si se mantiene una visión cíclica de la historia de las civilizaciones, que como organismos biológicos están abocadas a desintegrarse, a morir inexorablemente. Desde esta perspectiva una nación siempre va a estar «debilitándose», es decir, perdiendo la fuerza «espiritual» necesaria para mantener unida a la periferia, con lo que poco podemos hacer por evitar el desenlace fatal. La fuerza «centrífuga», disgregadora, de las regiones periféricas se traduce en lo que Ortega llama «particularismo» y es que «cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás» (III, 454). No sólo hay «particularismo» de regiones «orgánicas» sino también de grupos humanos, de modo que a partir de este concepto pretende nuestro autor explicar la disgregación de una sociedad a diferentes niveles, así vendrá a señalar que

esta interpretación del secesionismo vasco-catalán como mero caso específico de un particularismo más general existente en toda España queda mejor probada si nos fijamos en otro fenómeno agudísimo, característico de la hora presente y que nada tiene que ver con provincias, regiones ni razas: el particularismo de las clases sociales (III, 457).

La visión «desde fuera» de una civilización como algo que tiende finalmente a «desmembrarse» siguiendo un ciclo -que viene a ser lo mismo que hablar de una tendencia hacia el «particularismo»-

deja sin explicar el porqué de esta tendencia. No se le escapa este extremo a Gustavo Bueno cuando señala, refiriéndose a España, que

la explicación del proceso de su desmembramiento por la «tendencia de cada una de sus partes a la desmembración», es decir, a partir de su particularismo, no va mucho más allá de la explicación de las virtudes somníferas del opio a partir de su virtud dormitiva²²³.

Se diría que para Ortega esto es un hecho histórico observable que no requiere mayor explicación, la tendencia a la desintegración del organismo nacional es análoga a la que sufre el organismo biológico. En ambos casos la capacidad unitiva del organismo viene determinada por su grado de vitalidad. Sin embargo, ahí acaba la comparación pues en el mundo del «espíritu» es necesario canalizar esa energía vital, darle «estructura». Esto es lo que permite que en cada civilización histórica se puedan identificar puntos de coincidencia estructurales e identificar ciclos que pueden, en ciertos casos, correlacionarse con épocas históricas de otras civilizaciones. El estudio histórico tal como lo plantea Ortega, exige un movimiento «hacia dentro» de la civilización que no consiste en otra cosa que en la tarea y el esfuerzo intelectual de dar razón «histórica» de ella, de construir un relato en el que se articulen con coherencia las «creencias» que dan solidez y consistencia al cuerpo social. Como ya hemos señalado, este diagnóstico histórico tiene el objetivo práctico en nuestro autor de encontrar soluciones para los males del presente, se trata de dar «ideas» basadas en el conocimiento histórico que revitalicen una sociedad española en crisis (ejemplo de ello es el proyecto de *La redención de las provincias*, en el que la inspiración en Roma y en la organización germana medieval no dejan de estar presentes). En este sentido Ortega hablará de una «nacionalización» que «se produce en torno a fuertes empresas incitadoras» (III, 459) y, muy gráficamente, de cargar una nación de «electricidad histórica» (III, 460).

De esto se deduce que los deseos secesionistas de algunas regiones son sólo síntomas de un proceso más profundo que tiene su raíz en la propia «estructura de la vida» de la sociedad española y por tanto las soluciones tendrán que ir encaminadas a atacar esa raíz y no quedarse en la superficie de las pretensiones de una «vieja» política (como si conceder a una región un Estado propio, que es pura racionalidad, sin más resolviera la situación). No hay que olvidar tampoco que las reflexiones de *España invertebrada* se producen en un ambiente extremadamente turbulento y son reacciones a hechos históricos concretos que se están produciendo ante la mirada atenta de nuestro autor. Así vemos como desde el paradigma que le ofrece la historia de Roma, vislumbra un peligro de desintegración inminente de la nación española, pero quedará ahora el esfuerzo intelectual de

223 Op. cit., «La Idea de España en Ortega», pp. 11-22.

identificar las causas concretas internas que originan esta «fuerza disgregadora»; Gonzalo Redondo señala que las reflexiones de Ortega darán resultados que

apuntan en tres direcciones. Una vez más surgen ante nosotros los tres hechos que dieron vida y perfil propio al verano de 1917: la rebeldía parlamentaria sustentada por el regionalismo; las Juntas militares de Defensa y el movimiento obrero que se encarnó amenazador en huelga general revolucionaria²²⁴.

Fuerzas «centrífugas» que amenazan desde diversos frentes la unidad de la nación, contrarrestarlas exige antes de nada saber reconocerlas y definir las. El común denominador es el particularismo del que adolecen los colectivos implicados en tales movimientos, alimentado por «un estado de conciencia que hoy actúa en el subsuelo espiritual de casi todas las clases españolas» (III, 467), es la creencia en la acción directa, vocablo que «fue acuñado para denominar cierta táctica de la clase obrera» (III, 467). Este «estado de conciencia» es el que impulsa la disgregación de la sociedad, y es, para nuestro autor, «un fenómeno peculiar de España», al menos en el caso del «particularismo del industrial, del militar, del aristócrata, del empleado» -en el caso del obrero el particularismo, al proceder de «una teoría» y ser por tanto «un fenómeno histórico [...] puede existir en todos los pueblos» (III, 467). Quizás una de las causas por las que Ortega ve un peligro en la teoría que fundamenta la acción directa del obrero, el marxismo, es que se cuenta entre las «ideas» latentes que son susceptibles de arraigar en algún momento en cualquier pueblo. Un obrero puede desde Marx dar «razones» para justificar su acción directa. El marxismo es un proyecto de sociedad que además se materializa con la revolución rusa, demostrando así su eficacia política. En definitiva es una empresa que puede llegar a «ilusionar» a las gentes, de hecho ya en *La Rebelión de las masas* (véase IV, 493-494) reconocía nuestro autor que el comunismo podría triunfar en Europa, pero más por la inexistencia de un proyecto europeo que por sus posibles virtudes inherentes, es decir el comunismo vendría a llenar el vacío de «creencias» en el que ha caído el Viejo Continente.

El título de la segunda parte de *España invertebrada*, «La ausencia de los mejores», nos pone sobre aviso de los parámetros conceptuales en los que se va a mover Ortega, que podemos resumir en una frase ya citada: «una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos». Este enunciado posee incluso para él el carácter de «ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades de la

224 Op. cit., vol. 1, p. 445.

física» (III, 479). Tomando esto como una metáfora hablaríamos más bien de una ley que rige en el mundo del «espíritu», la cual puede deducirse del estudio y la observación detallada de las sociedades a lo largo de la historia. Observemos antes de nada que el adjetivo «selecta» evita que pueda calificarse la afirmación de redundante o trivial como muchos autores han insinuado (por ejemplo Sobejano, como vimos más arriba). Entonces el problema se centrará en cómo saber si una minoría es realmente «selecta» ¿por la eficacia «política» de sus ideas? Pero esto nos llevaría a una circularidad similar a la de la definición de nación como «proyecto sugestivo de vida en común», pues sólo sabríamos si la minoría es «selecta» si su proyecto es eficaz, si se materializa en la realidad histórica. Además no se trata sólo de plantear una empresa atractiva sino también de saber imponerla, lo que implica un cierto uso de la fuerza, es decir, al proyecto sugestivo le acompaña cierta coacción: en esa mezcla consiste el «mando» según Ortega. En todo caso, como muestra el ascenso en cierto momento de movimientos bolcheviques y fascistas al poder, no podemos decir que la «excelencia» sea sólo una cuestión de eficacia política, sino que también tiene que ver con el valor propio del proyecto y el criterio para valorar si una empresa es más o menos excelente lo podemos ir a buscar en su capacidad para fomentar la inclusión de diferentes grupos heterogéneos.

Esto nos permite diferenciar dos niveles que se encuentran siempre más o menos explícitamente -aunque algunos textos puedan dar lugar a equívocos- en los análisis orteguianos de la dialéctica masas-minorías, un nivel superficial que tiene que ver con la pura eficacia política de un proyecto nacional y un nivel profundo que echa sus raíces en la propia «estructura de la vida» fijando el valor de una empresa colectiva en su capacidad para lograr el perfeccionamiento personal de cada uno de los individuos que se ven envueltos en ella. Estos dos niveles se pueden relacionar, a su vez, con la existencia de una minoría directora, el político, y una minoría intelectual que, en calidad de hombre que «ve más que los demás», por su erudición histórica y capacidad de observación puede plantear soluciones (que el político debería tener en cuenta) en momentos de grave crisis social -pues aunque podemos hablar de «excelencia», de hombres ejemplares en cada gremio o clase social, el influjo del intelectual se extendería supuestamente a toda la sociedad en conjunto, sería transversal (véase III, 492-493)²²⁵. En otras palabras, para Ortega el proyecto valioso verdaderamente es el proyecto

225 Michelle Pallotini puntualiza que «en Ortega, la *minoría selecta* no era primariamente el órgano de un Poder decisorio y ejecutivo. Si acaso correspondió a la parte del esquema que Wright Mills asignaría a los humanistas: a los que actúan en desacuerdo con la mediocridad y el colectivismo. Humanistas por cuanto se preocupan de hechos que nos afectan a todos por igual, bajo el común ser humano y en el orden civil de las libertades, vistas como formas de derechos y deberes que se complementan», «Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset» en *Revista de filosofía*, n° 13, 1995, pp. 163-164. Esto abre la puerta de la «excelencia» a cualquiera dispuesto a salir de la mediocridad dominante, de la «alteración» reinante diríamos, para abordar una reflexión seria y profunda en torno a la vida humana tomando la suya propia como plataforma o punto de partida.

liberal basado en la libertad personal. Como vimos, ya en 1908 tiene en mente la idea de integrar a España espiritualmente en Europa (véase I, 152). Es decir, España tiene que impregnarse del «espíritu» germano, del *principio* liberal, pues según su teoría los germanos visigodos que invadieron la península cuando se derrumba el Imperio romano, poseían un «déficit» de vitalidad emprendedora que impidió estructurar una sociedad genuinamente liberal como la inglesa o la francesa. A esto se refiere nuestro autor cuando habla de una «ausencia de los mejores», que dejaría todo el protagonismo a la masas («en España lo han hecho todo las masas»).

Si en España hubo desde siempre una ausencia de minorías egregias, en Europa Ortega irá observando una incipiente «rebelión» de las masas. El conocido diagnóstico nos alerta de la emergencia de un nuevo tipo de hombre en el Viejo Continente, el hombre-masa que amenaza con suplantarse a las minorías excelentes, inspiradas en el «espíritu» germano medieval. Como consecuencia la idea de una Europa liberal se encuentra en peligro, lo que quiere decir que la realidad espiritual que para nuestro autor es Europa se resquebraja por la pérdida progresiva del ideal de una libertad personal individual que está siendo disuelto por el «impersonalismo» del que hace gala el hombre-masa. Paralelamente las instituciones estatales dejarán de ser instrumentos al servicio de la «estructura de la vida» de la sociedad para adquirir un carácter coactivo, limitador de las libertades individuales. Si aceptamos que el pasado determina decisivamente lo que va a ser Europa en el futuro, el remedio a esta grave situación pasará por el análisis histórico y éste nos dice, le dice a Ortega, que en el Viejo Continente el liberalismo es «algo ineludible, inexorable» (IV, 438). La misma historia impregna la empresa liberal con un carácter de necesidad, «el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal» (IV, 438) -es decir, sin esa condición liberal no hay «espíritu» europeo, Europa se convierte en otra cosa. Pero la condición para ser liberal en el presente es revitalizar una idea de liberalismo que se ha quedado anquilosada en el pasado, hay que fluidificar la idea introduciendo en ella el factor histórico, así lo declara Ortega:

El liberalismo tenía una razón, y ésta hay que dársela *per saecula saeculorum*. Pero no tenía toda la razón, y ésta que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo. [...] Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella (IV, 433).

No se trata de diluir la idea, en este caso la idea liberal, en la historia sino de darle la forma que corresponde a la «altura de los tiempos». Estamos ante un problema en el que al europeo le va la vida, por ello no puede dirimirse simplemente en el ámbito de una política superficial -una *vieja* política- sino que necesita del concurso de una *nueva* política que germine sobre un sólido conocimiento de la historia con el fin, sobre todo, de no repetir los mismos errores (*historia magistra vitae*). Desde esta perspectiva si el proyecto europeo es un proyecto político lo es con la condición de que esta política sea sólo la punta de un iceberg compuesto de historia en su mayor parte. Si partimos de la tesis de que existe un poder público europeo, es decir, una sociedad europea con costumbres, usos y opinión pública, cuya inspiración liberal viene del «espíritu» germano, el siguiente paso sería dotar a este «espíritu» liberal de un sostén institucional. Esta unidad estatal viene inspirada por la idea de imperio que nos legó Roma y de la que fue heredero el cristianismo. Completar este proceso se hace perentorio por la amenaza de movimientos políticos muy afines al hombre-masa como el bolchevismo, que intentan imponer una homogeneización de la vida humana e ignoran toda continuidad con la tradición histórica europea, así lo afirma Ortega con claridad: «yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del “plan de cinco años”» (IV, 495)²²⁶. De nuevo hemos de ver la afirmación como una inferencia hecha desde un análisis «desde dentro» de la «estructura de la vida» europea: el europeo, a diferencia del pensamiento greco-romano al «que no le fue nunca fácil concebir la realidad como dinamismo» y sólo ve una sociedad, un Estado «donde la unidad tenga el carácter de contigüidad visual; por ejemplo una ciudad [...]», tiene una «vocación mental» opuesta, pues es capaz de ver unidad en realidades diversas (IV, 355). La idea sería entonces asegurar la pluralidad nacional, que es reflejo de la pluralidad individual inspirada en el «espíritu» germano haciendo visible materialmente en un «Estado nacional» esa unidad espiritual que ya existía para

226 Benedetto Croce en 1931 en su *Historia de Europa en el siglo XIX* escribe lo siguiente: «Por lo pronto, ya en todos los rincones de Europa se asiste al germinar de una nueva conciencia, de una nueva nacionalidad (porque, como hemos advertido anteriormente, las naciones no son datos naturales, sino estados de conciencia y formaciones históricas). [...] Franceses, alemanes, italianos y todos los demás se elevarán a europeos, sus pensamientos se dirigirán hacia Europa y sus corazones latirán por ella como anteriormente por las patrias pequeñas, no ya olvidadas sino mejor amadas. [...] Este proceso de unión europea, que se opone directamente a las competiciones de los nacionalismos, está contra éstos y algún día podrá liberar totalmente a Europa de ellos, al mismo tiempo tiende a librarla de toda la psicología que acompaña a los nacionalismos y los sostiene, engendrando maneras, costumbres y acciones afines. Y si tal cosa ocurre, o cuando ocurra, el ideal liberal se habrá restaurado plenamente en los ánimos y recobrará el dominio. Pero no hay que imaginar la restauración de este ideal como el retorno a las condiciones de otros tiempos [...]. Todo lo que ha ocurrido, todo lo que ocurrirá mientras tanto, no podrá haber ocurrido en vano; y algunas instituciones de antiguo liberalismo habrán de modificarse en mayor o en menor medida, o ser sustituidas por otras más adecuadas; y brotarán clases dirigentes y políticas de composición un tanto diversa de las anteriores; y la experiencia del pasado producirá otros conceptos, dando rumbo diverso a las voluntades», op. cit., pp. 271-272. Por tanto, en la misma línea que Ortega, cifra este autor todas las esperanzas en un ideal liberal que modificado impulsará una unión europea. Es de resaltar también la siguiente afirmación de Croce: «quien agrupe y considere todos estos rasgos del ideal liberal no vacilará en denominarlo, cual era, una “religión”», Ibid., p. 16. Lo que aproxima este ideal a la «creencia» orteguiana.

contrarrestar el empuje homogeneizador de «hombres de cabezas toscas» que «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» (IV, 356). El totalitarismo como movimiento de hombres-masa no será otra cosa que la convicción de que se puede transformar toda la sociedad mediante la coacción del Estado, por tanto su programa político no parece compatible con la existencia de un espacio diáfano para un desarrollo personal del individuo en libertad. En la conferencia de 1954 «una vista sobre la situación del gerente o “manager” en la sociedad actual» volverá a insistir Ortega en la necesidad de una unión europea basada en un área económica común:

La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Solo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales. [...] Nadie duda de que tarea tal es superlativamente problemática y difícil, pero sería deseable que nadie dudase tampoco de que es ineludible (X, 453-454).

No obstante hay que observar que en el fondo el planteamiento sigue siendo el mismo, se parte de una idea de Europa previa cuyo elemento de cohesión viene dado por la economía, aunque años antes la amenaza era el «plan de cinco años». Esto indica la importancia que nuestro autor otorga al factor económico, que no hay que dejar al azar de una libertad económica ficticia, y es coherente con su crítica del liberalismo decimonónico, cuya expresión en lo económico es el capitalismo²²⁷. Pero no se trata de rechazar el capitalismo sino de dejar de considerarlo como un elemento indispensable para que haya verdadero liberalismo, en este sentido Ortega está en la línea de otros autores como Benedetto Croce que considera que «tal como debería ser ya cosa aceptada, el liberalismo no coincide con el llamado liberalismo económico»²²⁸.

227 Se puede suponer que Ortega no estaría en desacuerdo con estas palabras de Mommsen: «Para el que quiera penetrar en el corazón de la historia, conviene abrazar con una sola ojeada el conjunto de su sistema económico», op. cit., *Historia de Roma*, vol. 4, p. 124.

228 Op. cit., p. 30. Sin embargo no se trata de una cuestión cerrada en absoluto, de hecho la tendencia general del pensamiento liberal de hoy parece convenir en dar importancia central a la libertad económica, sin la cual, se supone, no podría haber liberalismo. Como ejemplo tenemos autores de la talla de Friedrich August Von Hayek, que escribe en 1943 que «la libertad económica que es el requisito previo de cualquier otra libertad no puede ser la libertad frente a toda preocupación económica, como nos prometen los socialistas, que sólo podría obtenerse relevando al individuo de la necesidad y, a la vez, de la facultad de elegir; tiene que ser la libertad de nuestra actividad económica, que, con el derecho a elegir, acarrea inevitablemente el riesgo y la responsabilidad de este derecho», *Camino de servidumbre*, traducción de Vergara J., Madrid, Alianza, 2011, p. 136. Sobre esta cuestión Aranguren ha creído ver «unos límites del pensamiento liberal de Ortega» que «proceden de que Ortega no advierte [...] la conexión entre liberalismo político y liberalismo económico, no quiere advertir que la libertad moderna es fundamentalmente libertad económica [...]»,

4.6 Articulación de liberalismo y democracia: el Estado y los límites de la libertad individual.

Si aceptamos, con Cerezo Galán, que el sentido de toda la «empresa política» orteguiana es «la reforma del liberalismo»²²⁹, es con la condición de no perder de vista la fundamentación teórica que acompaña a tal empresa y que apunta en una dirección que tiende a destacar la dimensión histórica de la vida humana, lo cual implica un permanente proceso dinámico de revitalización de la cultura, de las ideas de la razón «pura», con el fin de ajustarlas a la «estructura de la vida» de la sociedad y hacerlas así verdaderamente operativas. En este sentido el liberalismo tiene sus raíces en un modo concreto de entender la libertad que se fragua en las sociedades formadas por los pueblos germanos medievales²³⁰. La inspiración en el «espíritu» germano permite establecer vínculos teóricos entre las posiciones políticas defendidas por Ortega en sus diversos artículos que de otra forma aparecerían como incompatibles, es el caso de la relación entre aristocratismo y socialismo expuesta en «Socialismo y aristocracia» de 1913 (véase I, 621-623) que se puede explicar si entendemos por «ideal socialista» el de una sociedad estructurada por minorías excelentes que sirven de ejemplo al resto de individuos posibilitando un perfeccionamiento progresivo de todo el cuerpo social. Esta perspectiva nos sitúa un paso antes de la política entendida en sentido superficial -vieja política-, nos lleva justo al meollo de la «estructura de la vida» que sostiene -o debería sostener- al resto de manifestaciones culturales, entre ellas la propia idea de política.

Inicialmente Ortega ve en el socialismo «real» -por su carácter de movimiento político que se concreta de cierta forma visible en su época- una posibilidad, una plataforma desde la que impulsar

«Aportación de Ortega al pensamiento liberal», en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubs liberales, Imp. Hijos de Minuesa, Madrid, 1984, p. 18. Sobre esto diríamos que Ortega, desde el paradigma germano medieval, buscará mostrar la estrechez de miras de este liberalismo economicista, esto es compatible con reconocer una conexión entre libertad y medios económicos en la sociedad moderna. Conexión pero no coincidencia absoluta, pues por mucha capacidad económica que se tenga el problema de *qué* hacer con nuestra libertad persiste (o lo que es lo mismo: ¿cómo vivir una vida auténticamente personal?).

229 «Ortega y la regeneración del liberalismo, dos navegaciones y un naufragio», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar./Fundación Ortega y Gasset, 2005, p. 627.

230 No es este el punto de vista de Croce, que no ve en estos germanos medievales las virtudes que no sólo Ortega, sino también Renán o Guizot les otorgan. Así nos dice lo siguiente al respecto: «Pero si la religión de la Edad Media era la principal y más divulgada, no era la única: a su lado, y compartiendo con ella los papeles, ya se elevaba amenazadora la religión de la estirpe y de la gente, de esa gente que, por escasez de información y meditación histórica, se consideraba como la creadora y dominadora de la Edad Media, la germánica, cuya virtud se venía ahora buscando y descubriendo y celebrando en todas partes de Europa -donde históricamente hablando, se hubiera debido más bien encontrar, como fundamento común, la romanidad que primeramente le dio unidad y consciencia-, y se la exaltaba como elemento joven y puro, que había producido las historias de España e Italia, no menos que las de Francia y Anglia», op. cit., pp. 40-41. De hecho preferirá ese «otro germanismo», el moderno, frente al del señor medieval: «Y verdaderamente fue aquella la gran edad europea del germanismo, mucho mejor y mucho más de lo que lo había sido la otra, la de las invasiones bárbaras, cuando, por más que de ello se fabulase posteriormente, los germánicos no pudieron aportar muchas cosas de mérito y valor, y tuvieron que dejarse instruir y pulir en la escuela de Bizancio y Roma», Ibid., p. 67.

el perfeccionamiento del tipo humano predominante en la España de la Restauración, de ahí su referencia a un socialismo «aristocrático» espiritualmente hablando. Por tanto podemos distinguir un socialismo como ideología política, que se desarrolla en superficie con su correspondiente nebulosa de opiniones, con sus discursos o acciones políticas concretas -manifestaciones, huelgas...- orientadas a cumplir determinados programas de transformación de la sociedad, y un socialismo entendido como «misión histórica» que permitiría combatir «la forma actual de sociedad que llama capitalismo» (I, 622). Es decir, en estos escritos Ortega ve en el socialismo una potencial capacidad de organización de la sociedad a un nivel más profundo que el político, a un nivel «orgánico», pues se trata de contrarrestar y superar el paradigma capitalista, encarnado por el «espíritu» burgués. Desde este punto de vista ese «espíritu» guerrero del socialismo, lleno de vitalidad, podría llegar a dinamizar la sociedad si se logra canalizar ese excedente vital, aglutinándolo en torno a unas minorías excelentes inspiradas en el «espíritu» germano medieval.

Algunos autores como Villacañas se confiesan incapaces de «entender la compatibilidad entre el aristocratismo de Ortega y su socialismo, ni la síntesis entre el antidemocratismo de muchas de sus páginas y el socialismo»²³¹. Pero tales relaciones son perfectamente explicables, como estamos viendo, recurriendo a un germanismo subyacente que nos permite comprender el socialismo en un sentido más profundo que el político y de ahí podemos inferir que el supuesto «antidemocratismo» de Ortega no es otra cosa que una crítica a la «hiperdemocracia» entendida como un intento de establecer un «igualitarismo» democrático en todas las dimensiones de la vida, como arte o religión. En todo caso hay que decir que si bien todas estas críticas irán tomando un cuerpo más definido en obras posteriores (Como *Democracia morbosa*), en este primer Ortega «socialista» se percibe ya claramente una coherencia en los planteamientos de todas estas cuestiones (aunque aparezcan impregnadas de un evidente idealismo), una coherencia que se hace más nítida observada con el «espíritu» germano de fondo.

Así pues partimos de una «primera navegación», como la denomina Cerezo Galán, en la que Ortega «se movía hacia una conjunción entre liberalismo y socialismo»²³². Se trata de una etapa en la que el socialismo funciona como ideal, como la gran esperanza de nuestro autor (que se verá finalmente defraudada) para revitalizar un liberalismo anquilosado en el pasado. La dimensión de

231 «Introducción, la primera singladura de Ortega» en Villacañas Berlanga, J. L. (Ed.), *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca nueva, 2004, p. 66.

232 Op. cit., «Ortega y la regeneración del liberalismo, dos navegaciones y un naufragio», p. 629.

futuro que Ortega trata de adscribir a este nuevo liberalismo le llevará a afirmar en el artículo «La reforma liberal» (1908) que «el Liberalismo es el “sistema de la revolución”. [...] Un sistema es una idea: sistema de revolución significa, pues, idea de la revolución o revolución ideal» (I, 143). Obsérvese la cercanía de esta forma de entender la revolución con la que él mismo criticará más adelante por ser producto de ideologías propias de una razón «pura» que se hallan desconectadas de la realidad y que, por ir contra los usos establecidos, desembocan en una ruptura con el presente y con la tradición. Pues si bien es cierto que cuando en 1908 habla del liberalismo como «sistema de la revolución» no está buscando una ruptura violenta con el orden establecido, sino que más bien se refiere a una «revolución espiritual», a una transformación de las «cabezas», el hecho de definir al teorizador del liberalismo como alguien que «tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual [...]» (I, 146) desconecta la «anticipación de futuro» que tal teorizador pueda idear de la circunstancia que le rodea.

Esta perspectiva establece una nítida línea divisoria entre el liberalismo como realización de cierto «ideal moral» y «la dirección conservadora» que «se desentiende de exigencias ideales, niega su valor ético y se atiende en este punto a lo ya logrado, cuando no fomenta el regreso de formas superadas de constitución política» (I, 143). El conservador se agarra a la tradición y construye un presente que tiene un ojo puesto permanentemente en aquélla, pero ¿no es esto lo que Ortega observaba precisamente como característico de la Ciudad antigua? En efecto, el hombre antiguo es un paradigma del «conservador» moderno pues carece de la capacidad para interiorizar espiritualmente la idea de proyección hacia el futuro que aparece con las naciones europeas inspiradas en el «espíritu» germano. La oposición naturaleza-cultura usada como criterio para distinguir la visión del mundo conservadora de la visión liberal, aparece con claridad en artículos como «Imperialismo y democracia» (1910) donde Ortega afirma que

la conservación es un instinto, el instinto más radical: por eso hay siempre conservadores, porque es natural. Liberalismo es, por el contrario, superación de todos los instintos sociales, domesticación de la naturaleza: por eso, en el pleno sentido de la palabra, hay tan pocos liberales en España, porque el liberalismo es cultural (I, 318).

La cultura aparece aquí como disciplina que se impone a los instintos sociales, es educación de la parte «natural» del individuo, por eso podemos hablar en este caso, siguiendo a Cerezo Galán, de un liberalismo que «no procede tanto de los padres fundadores de la tradición liberal, sino de un idealismo ético de inspiración kantiana/fichteana y de ahí su proclividad al socialismo»²³³. Como

233 Ibid., p. 632.

decimos, esta perspectiva nos traslada a un nivel vital más profundo que desborda la superficial ideología política que envuelve a liberalismo o conservadurismo, lo que en principio nos permitiría hablar de conservadores, en sentido político vulgar, que poseen el ideal cultural del liberalismo (se les podría llamar liberales de «espíritu»).

Esta frontera entre conservadurismo y liberalismo acompañada por una defensa decidida de éste último, se mantendrá a lo largo de toda la obra de nuestro autor, si bien con matices introducidos sobre todo a raíz de sus estudios históricos de Roma, que llevarán a algunos autores -como el citado Peñalver- a hablar de un «giro» conservador. Pero ya hemos apuntado más arriba que no hay tal si nos atenemos a la dimensión que Ortega quiere dar al liberalismo, que se fundamenta en la idea de libertad personal del individuo inspirada en el «espíritu» germano. Simplemente echando un vistazo a la oposición entre César y Cicerón y atendiendo al detalle de que la admiración que tiene Ortega por el primero se basa en gran parte en que le considera un hombre adelantado a su tiempo por poseer una capacidad de anticipación del futuro -que en principio le estaba vedada al romano y al hombre antiguo en general- dispondríamos de un argumento de peso para eliminar toda sospecha de conservadurismo en Ortega -siempre que entendamos tal concepto desde sus propias coordenadas. Del mismo modo que las clases conservadoras romanas (Cicerón) se oponen al proyecto cesariano de integrar a las provincias en un imperio «orgánico», «a la unión de Europa se oponen, como siempre ha acontecido en el proceso de nacionalización, las clases conservadoras» (IV, 493). De manera que si aceptamos que el liberalismo en Ortega posee una marcada inclinación hacia el futuro que impulsa su proyecto nacionalizador de España y de Europa, no podemos sostener que haya un giro conservador en ningún momento de su obra, lo que sí se puede decir es que hay una atención mayor hacia la tradición, hacia el pasado, que se observa en sus análisis de Roma (donde el modelo de la república romana se usa especialmente para recalcar la necesidad de mantener la continuidad histórica de la sociedad con el fin de evitar su decadencia) y que se puede entender como una corrección de su idealismo inicial mediante el añadido del factor histórico.

Tampoco se puede sostener que Ortega cuestionara la democracia, siempre que nos ciñamos al marco conceptual en el que él la definió, el cual no sufre grandes variaciones a lo largo de su producción intelectual (normalmente los que tildan a Ortega de «antidemócrata» lo hacen desde una indefinición radical del concepto de democracia, es decir desde una creencia «ciega» o «mística» en ella que bloquea todo impulso de preguntarse ¿qué es la democracia? De manera que tal creencia irradiará a todas las áreas de la vida convirtiendo en deseable e irresistible a sus ojos el ideal de

«democratizar» la vida entera -visiones de este tipo son las que criticará Ortega en obras como *Democracia morbosa*²³⁴).

En el artículo «César, los conservadores y el futuro» Ortega señala que «César no se hacía ilusiones: los demócratas pertenecían al pasado tanto, por lo menos, como los conservadores. Unos y otros eran fauna del Viejo Estado, de la República»²³⁵. Ni los demócratas ni los conservadores romanos entienden el cambio profundo que encaraba la sociedad de su tiempo y lo mismo se puede decir de los demócratas y conservadores españoles. Ambos son *vieja* política y no entienden que

acontece que de tiempo en tiempo cambia el tipo de hombre sobre el cual se ejerce el gobierno, y entonces es perfectamente vano todo empeño de sostener el viejo Estado. Intentarlo es utopismo. Y en efecto, el conservador suele ser tan utopista como radical. Ambos son presa de dos quimeras opuestas: aquél cree que, en el fondo, la sociedad no cambia nunca; y éste, inversamente, cree que se puede cambiar a capricho²³⁶.

Estamos, recordemos, en los momentos en los que Ortega comienza a abandonar su apoyo a la monarquía española y apuesta por la república²³⁷. El momento es comparable al que vivió la Roma de César, hay una crisis profunda de «creencias» que requiere incluso un cambio en la forma de Estado para adaptarla a la sociedad. En este punto no valen ni las reformas políticas superficiales de

234 Autores tan críticos como Antonio Elorza llegan a reconocer esta aceptación orteguiana de la soberanía popular cuando decreta que «la democracia, a pesar de todo, se salva de la quema censoria del pensador [Ortega]. Por lo menos en cuanto a sistema político», *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 91.

235 Publicado en *El Sol*, 6 de Julio de 1930, p. 3 (Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es>). (Se puede ver también en IV, 314-317).

236 *Ibid.*, p. 3.

237 Béatrice Fonck señala sobre el artículo de *El Sol* que «este texto es, en su conjunto, un ejemplo notorio del papel pedagógico otorgado a la historia por Ortega», «Historia y política en *La rebelión de las masas*» en *Revista de Occidente*, nº 73, mayo, 1987, p. 86 -y, añadimos nosotros, más concretamente es ejemplo del relevante papel concedido a Roma. Esta autora no dejará tampoco de asociar las reflexiones del artículo (junto con otras aparecidas en esa misma época en *La rebelión de las masas*, en especial en su segunda parte titulada «¿Quién manda en el mundo?») con una preocupación por la situación española y «por todo lo que se refiere a la capacidad de mando en la circunstancia histórica de transición», *Ibid.*, p. 86. Asimismo Fonck ya ve la «primera comparación histórica de España con el Imperio romano durante la dictadura [de Primo de Rivera] que [...] va a ser la forma recurrente de crítica al régimen adoptada por Ortega para proteger sus escritos de la censura dictatorial», en el artículo inédito de finales de octubre de 1923 «Política de estos días», del que cita el siguiente fragmento: «yo no veo más que una lamentable pululación de delatores sin nobleza ni talento, los cuales aprovechan la coyuntura para satisfacer añejos rencores privados. Son los eternos sicofantes que hacen inevitable aparición en cuanto se repite la situación de Roma en el año 83 a. C. Convergamos que las cosas están muy claras y exigen un poco de meditación y autonomía» (VII, 805). Sobre el texto comenta Fonck que «la comparación histórica de la situación española con la época de los sicofantes de Roma en el año 83 a. C. significa comparar la dictadura de Primo de Rivera [con] la de Sila, que accedió al poder con la ayuda de los senadores conservadores para reformar las instituciones cuyo régimen se instauró mediante proscripción y el asesinato, es decir, un periodo de represión donde los sicofantes tuvieron un papel determinante», «Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*» en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, p. 14.

los conservadores clásicos ni pretenciosas reformas utópicas basadas en una visión errónea de la sociedad. Sin embargo, Ortega sigue reconociendo el valor de los ideales democráticos pero ¿cómo realizarlos? ¿Lo logró César? Para responder a esto hay que contar una historia:

Durante su juventud César había pertenecido al partido democrático. ¿Cuál era la política de los demócratas romanos? Los partidos democráticos no suelen tener una política: tienen solo deseos. [...] Mommsen resume la lista de los deseos democráticos, viejos casi todos ellos, de un siglo o más: el alivio de deudas, la fundación de colonias en ultramar, nivelación gradual de los derechos entre las diversas clases del Estado, emancipación del Poder político frente al Senado aristócrata. La verdad es que César permaneció siempre fiel a estas aspiraciones democráticas, hasta el punto de ser el único que logró realizarlas. Pero lo logró gracias a haberse evadido del partidismo democrático angosto, incompleto, ineficiente y anticuado. [...] Política no es simplemente desear. [...] Sólo el que articula sus deseos íntimos con las necesidades públicas es un político. [...] César vio pronto que el demócrata no sabía salir de sí mismo y que era incapaz de esa profunda sumisión a lo necesario. [...] Así, en Roma hacían falta cosas mucho más decisivas que las solicitadas por los demócratas. Por lo pronto hacía falta un nuevo Estado que *se apoyase en las provincias* [...] ²³⁸.

Obsérvese que según este planteamiento no es la buena voluntad del político el factor fundamental para cumplir «ideales democráticos» con los que cualquiera puede estar de acuerdo, sino la capacidad del político para crear las condiciones que permitan realizarlos. En otras palabras, primero hay que tener el instrumento, el mecanismo idóneo. En este caso el mecanismo es el Estado, con lo que la pregunta es ¿qué tipo de Estado es necesario para cumplir los ideales democráticos? La respuesta dependerá del tipo de sociedad ante la que estemos, de su estructura de la vida. El gran político es el hombre capaz de ver esto con claridad, es el que puede diseñar el instrumento adecuado para adaptarse a determinado cuerpo social («Estado como piel»). La conclusión es que tanto una monarquía como una república pueden servir, según la circunstancia histórica, para cumplir esta función. La parte final del fragmento citado hace referencia a la participación de las provincias en el nuevo Estado, proyecto que toma Ortega como posible modelo para España, como señalábamos más arriba. Desde la comparación con Roma y el modelo de César, vemos con claridad qué es exactamente lo que critica Ortega de la democracia «extrema», llamémosla democratismo: es que se quede en el puro deseo sin proporcionar mecanismos políticos que cuenten con la realidad social para cumplirlo. Subyace probablemente en visiones de este tipo una idea de sociedad como cuerpo infinitamente moldeable.

238 Op. cit., *El Sol*, 6 de Julio de 1930, p. 3.

No hay que olvidar aquí la situación de «urgencia» en la que se encuentran las sociedades española y romana. Lo prioritario es que la sociedad sobreviva, que se estructure alrededor de sólidas «creencias». Sólo desde esta plataforma se puede empezar a hablar de lograr ciertos ideales democráticos, con los que Ortega no deja nunca de estar de acuerdo, si bien es cierto que es posible detectar un matiz más idealista en la forma de entenderlos en sus obras más tempranas. Así, véase la conferencia «La ciencia y la religión como problemas políticos» (1909), donde inspirado por la idea socialista de Saint-Simon que enlaza con el «contenido inagotable de la idea democracia», nos dice que «es preciso que se coloque a todos los hombres en condiciones de ser plenamente hombres. Hombre no es el que come mejor; hombre es el que piensa y se comporta con rígida moralidad» (VII, 135). El paradigma del ideal socialista se identifica aquí con la idea de democracia -«inagotable» como todo ideal- que ejerce su influjo en un plano espiritual, pues se trata de difundir la «cultura», es decir, un conjunto de valores éticos y morales que encaucen el puro instinto natural entre todos los hombres para que sean «plenamente» humanos (no es tan importante en este caso lograr una igualdad material -hombre no es el que come mejor- sino espiritual, cultural). El término «democracia» aparece aquí con un sentido más bien retórico, funciona como puro ideal sin unos límites definidos que permitan un anclaje en la realidad social. En este periodo Ortega ve posible canalizar el liberalismo, con su dimensión de futuro, a través del ideal democrático. Ambos se encuentran amalgamados teóricamente, se confunden entre sí, pues lo que nuestro autor parece tener en mente es la idea de una sociedad verdaderamente aristocrática previa al Estado, a la política, donde todos los hombres actúen movidos por unos ideales culturales y estén supeditados a la autoridad espiritual de minorías ejemplares «educadoras», pero esto es a lo que, más adelante, llamará estrictamente una «sociedad» -que en este caso equivale a «nación»-; es decir, el socialismo aquí aparece con el potencial de configurar y estructurar una «sociedad» aristocrática, inspirada en el «espíritu» germano medieval.

A partir de 1914, desde la conferencia «Vieja y nueva política», la separación entre democracia y liberalismo va siendo cada vez más nítida, coincidiendo quizás con una progresiva pérdida de «fe» en el socialismo -alimentada por los acontecimientos históricos- como posible motor de socialización de España, lo que contribuirá a poner de relieve los problemas para lograr la conciliación y la articulación de ambos conceptos de una forma productiva que se haga efectiva en la realidad social. En dicha conferencia cuando nuestro autor nos dice que «sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España» (I, 730) no está hablando de otra cosa que de hacer una nación democrática -justa- y liberal; la idea de democracia tiene que ver aquí con la cuestión de garantizar unos derechos básicos a todo hombre, se trata del *minimun* requerido jurídicamente para

proporcionar unas condiciones de vida justas al individuo por el hecho de pertenecer a un Estado-nación determinado, por ser «ciudadano» del mismo; mientras que en la idea de liberalismo subyace la ambición de estructurar una nación alrededor de unas minorías excelentes cuyo magnetismo espiritual atraiga a unas masas impulsadas por un deseo de perfeccionamiento moral espiritual.

Ya en el artículo de 1915 «¡Libertad, divino tesoro!» aparece el problema de los límites del poder público, de ahí extraemos la siguiente reflexión:

La democracia ofrece dudas. Porque la democracia es una de las soluciones al problema de quien debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión, en uno u otro sentido, yo necesito, desde luego, sin distingos, equívocos ni reservas, mantener mi personalidad intacta, saber que, mande quien mande -el Príncipe o el pueblo- nadie podrá mandar sobre lo que hay en mi de inalienable. Liberalismo, democracia, son, pues, no sólo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra (I, 891).

En plena guerra europea «la democracia ofrece dudas», pues en los dos bandos enfrentados podemos imaginar dos respuestas diferentes a la pregunta de quién debe mandar: «representa Alemania la democracia estatista, e Inglaterra la individualista. Como a mi me parece el estatismo una perversión de la política, claro es que me parece la democracia alemana la peor de las democracias imaginables» (I, 911; artículo «Una manera de pensar» de 1915). En esta época la crítica del estatismo que desemboca en una identificación de la sociedad con el Estado, tendrá en general como modelo al Estado romano, con su carácter colectivista donde no se ha estructurado aún esa dimensión personal que más adelante vendrá de la mano del señor germano medieval. Inglaterra es el modelo de democracia que se acomoda mejor a la visión de nuestro autor: una democracia liberal. En todo caso por encima de la política en sentido superficial está la protección de la libertad personal del individuo, en la que se cifra precisamente la esperanza de construir una nación desde abajo, apoyada en una «estructura de la vida» radicada en un *principio* liberal.

Comienzan a vislumbrarse aquí los recelos de nuestro autor ante una democracia mal entendida, en la que es deliberadamente tergiversado su sentido más noble, dando como resultado un sistema que aspira a invadir todos los espacios sociales en nombre de una supuesta igualdad. En 1917 tales temores se hacen explícitos en el escrito *Democracia morbosa*, donde hallamos palabras que nos recuerdan a ese tipo de hombre que más tarde bautizará nuestro autor con el nombre de hombre-masa, valga el siguiente fragmento como muestra:

Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismos, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial (II, 274).

No cuestiona Ortega la eliminación de privilegios de sangre que sobreviene con la revolución francesa, sino el deseo ficticio de eliminar todo tipo de excelencia personal. No reconocer ciertos valores adscritos a la persona que nos despegan del ámbito puramente natural e instintivo, significa negar nuestra dimensión espiritual y de ahí podemos pasar a maldecir toda la tradición y toda la historia, que es lo que hace el revolucionario cuando busca romper con las formas de vida pasadas declarándolas injustas exaltado por el deseo de imponer su ideal de igualdad universal en todos los ámbitos de la vida. Alude nuestro autor, para explicar en parte este proceso, a un resentimiento de corte nietzscheano (véase II, 274) que lleva al individuo mediocre a ignorar toda virtud destacable, lo que tendrá como consecuencia la creación de una sociedad de individuos intercambiables entre sí que son perfectos para funcionar como piezas de un engranaje estatal convertido en un puro mecanismo de coacción que castiga cualquier manifestación de libertad personal. Pero con esta apelación al resentimiento corremos el riesgo de reducir un problema político a un problema psicológico, pues una cosa es que haya multitud de gentes resentidas en nuestra sociedad -de lo que se podría encontrar explicación en alguna teoría psicológica- y otra que estas gentes con su pluralidad de resentimientos se organicen políticamente según una ideología determinada para tomar el poder político -y esto parece exigir un análisis más detallado que desborda la ciencia psicológica aunque pueda tenerla en cuenta²³⁹.

Todas estas inquietudes aparecen bien reflejadas en una cita directa que Ortega hace de M. Rostovtzeff, sacada de la obra de 1926 *The social and economic history of the roman Empire*, en la que subraya que la evolución del mundo antiguo

«encierra una lección y una advertencia para nosotros. [...] ¿Es posible extender una civilización superior a las clases inferiores sin rebajar su nivel y diluir hasta desvanecerlas sus cualidades? ¿No está condenada toda civilización a decaer tan pronto como penetran las masas?» (II, 810; *Revés de almanaque*; 1930).

Este fragmento se puede encontrar al final de la señalada obra de Rostovtzeff y es parte de una conclusión más amplia que sería la siguiente:

239 Digamos que si bien Ortega da gran importancia a la parte psicológica del individuo, buscará también dar a sus análisis una dimensión socio-histórica objetiva.

Se ha hecho al cristianismo muy a menudo responsable de la decadencia de la civilización antigua. Esto es, por supuesto, un muy estrecho punto de vista. El cristianismo no es sino un aspecto del cambio general de mentalidad del mundo antiguo. [...] Ninguna de las teorías existentes explica enteramente el problema de la decadencia de la civilización antigua. [...] Cada una de ellas, sin embargo, ha contribuido mucho a limpiar el terreno, y nos ha ayudado a percibir que el principal fenómeno que subyace en el proceso de decadencia es la gradual absorción de las clases educadas por las masas y la consecuente simplificación de todas las funciones de la vida política, social, económica e intelectual, lo cual llamamos barbarización del mundo antiguo. [...] La evolución del mundo antiguo tiene una lección y un aviso para nosotros. Nuestra civilización no durará a menos que sea una civilización no de una clase, sino de las masas. Las civilizaciones orientales eran más estables y duraderas que las grecorromanas, porque, estando principalmente basadas en la religión, estaban más cerca de las masas. Otra lección es que los violentos intentos de nivelación no han ayudado nunca a elevar a las masas. Han destruido a las clases altas, y resultado en la aceleración del proceso de barbarización. Pero el mismo problema permanece como un fantasma, siempre presente y sin resolver: ¿Es posible extender una civilización superior a las clases más bajas sin rebajar su nivel y diluir su calidad hasta desvanecerla? ¿No está toda civilización condenada al fracaso tan pronto como penetran las masas?²⁴⁰

Rostovtzeff da aquí a entender que la creencia religiosa es la mejor garantía de estabilidad de una civilización, pues es la que más «cercana» está de las masas (por eso serían las civilizaciones orientales más «estables y duraderas» que las grecorromanas). Lo que nos lleva a la cuestión de cómo mantener la cohesión social una vez disueltas las creencias religiosas. La solución pasaría por impregnar a estas masas de una «civilización superior», término que entenderemos en líneas generales como aquella que es guiada por las ideas de la «cultura» o de la razón (que en la antigua Roma podría estar representada por hombres como Marco Aurelio). Pero ¿no viene a ser esto lo

240 Op. cit., pp. 540-541. El original sería el siguiente: «Christianity is very often made responsible for the decay of ancient civilization. This is, of course a very narrow point of view. Christianity is but one side of the general change in the mentality of the ancient world. [...] None of the existing theories fully explains the problem of the decay of ancient civilization. [...] Each of them, however, has contributed much to the clearing of the ground, and has helped us to perceive that the main phenomenon which underlies the process of decline is the gradual absorption of the educated classes by the masses and the consequent simplification of all the functions of political, social, economic, and intellectual life, which we call the barbarization of the ancient world. [...] The evolution of the ancient world has a lesson and a warning for us. Our civilization will not last unless it be a civilization not of one class, but of the masses. The Oriental civilizations were more stable and lasting than the Greco-Roman, because, being chiefly based on religion, they were nearer to the masses. Another lesson is that violent attempts at levelling have never helped to uplift the masses. They have destroyed the upper classes, and resulted in accelerating the process of barbarization. But the ultimate problem remains like a ghost, ever present and unalaid: Is it possible to extend a higher civilization to the lower classes without debasing its standard and diluting its quality to the vanishing point? Is not every civilization bound to decay as soon as it begins to penetrate the masses?».

mismo que planteaba Ortega cuando se preguntaba si «pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal» (véase IV, 365-366)? Extender una cultura «superior», dada la situación europea, implica que haya un tipo de hombre consciente de su condición de «persona» libre que tiene un proyecto por hacer. Pero, entiéndase bien esto, tal proyecto sólo se puede llevar a cabo contando con los otros, no es puro capricho, tiene una dimensión política necesaria y por ello debe desarrollarse dentro de una determinada «estructura de la vida». De aquí pueden salir masas «sanas», predispuestas a seguir a minorías ejemplares en una empresa «nacional». De lo contrario nos encontramos con «masas» que buscarán el mando político sin estar legitimadas para ello²⁴¹.

El problema por tanto sería doble, por una lado tendríamos que mantener la jerarquía «espiritual» de las minorías ejemplares «por arriba», es decir, evitar que caigan en el «plebeyismo», y por otro contener la invasión de las masas «desde abajo» que se producirá inevitablemente si dejan de seguir a los hombres más virtuosos con el fin de lograr un perfeccionamiento espiritual. El proceso se presenta con un carácter cíclico, a la luz de los datos históricos, que entra en tensión con cualquier intento premeditado de enderezar esta tendencia fatal, quizás por ello encontramos en nuestro autor una confianza en muchos casos desmedida en la dimensión de futuro supuestamente genuina de la nación europea.

Asimismo, si tenemos en cuenta que el demócrata moderno es equiparado con el romano -pues ambos se encuentran «encerrados en un sentido de la vida y, por tanto, del derecho distinto del germánico» (III, 499)- y que el paradigma de hombre «conservador» es el romano o el hombre antiguo en general por su especial querencia a defender la continuidad de la tradición, habrá que concluir que el demócrata (y entendamos, en este caso, por tal al partidario de un «democratismo» grosero al que no le importa arrasar cualquier atisbo de libertad personal con tal de lograr sus objetivos de igualdad absoluta) que se suele arrojar el adjetivo de «progresista» es en realidad un

241 M^a Teresa López de la Vieja señala: que «Ortega y Gasset pensó de acuerdo con la época; es decir, en y para una única cultura occidental y europea, no en un proceso de incorporación “multicultural”. Ésta es la línea divisoria entre el tema de su tiempo y el tema de nuestro actual tiempo. La pluralidad, tanto en las instituciones como en la identidad cultural misma, deja ya un margen mucho más estrecho a una idea de nación o de cuerpo político unitario, en forma de comunidades homogéneas», «Nacionalidad y cuerpo político» en López de la Vieja, M.^aT. (Ed), *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 149. Si no lo hemos malinterpretado, se deduce de esto que el «tema» de tiempos de Ortega, muy ligado a impulsar una «cultura única» europea (en crisis), difiere del de nuestro presente, que se centra en cómo «incorporar múltiples culturas». Sin embargo, aceptando que hoy en día exista una pluralidad «cultural» que antes no existía, la inclusión de la razón «histórica», del modelo romano, sugiere que hay «temas» de los que hay que ocuparse en todo tiempo. Por ejemplo el que expone Rostovtzeff y Ortega hace suyo, el de acercar una cultura superior a las masas sin degradar a las minorías. Este problema, en la Europa de Ortega, viene a ser el de conservar un *principio* de libertad, raíz del liberalismo político. Sin esto no hay Europa, no hay «espíritu» europeo. Pues si hablamos de «incorporación multicultural» estamos presuponiendo un «núcleo» de incorporación, que es, sin ir más lejos, la Europa liberal. Por tanto la preocupación por mantener los principios que alimentan este liberalismo deberá ser previa al, supuesto, proceso de incorporación multicultural.

futuro conservador pues desde el momento en el que aspira a «transformar» la sociedad desde la política, desde las instituciones, a golpe de leyes, las entenderá como algo derivado de una idea de justicia eterna, lo que implica la conservación irreversible de todo cambio ya realizado (recordemos que en el romano las leyes no vienen de una idea de justicia de este tipo, sino de un orden cósmico que envuelve sus vidas). En otras palabras ¿hay algo más conservador que un sistema comunista como el soviético desde el momento en el que logra el control estatal de toda la sociedad? ¿A qué más se puede aspirar después de esto si no es a una «conservación eterna» de este sistema (del mismo modo que el hombre-masa no quiere otra cosa que el día de mañana se parezca lo máximo posible al de hoy)?²⁴²

Si nuestro autor no ataca la democracia sino el «democratismo» tampoco rechazará el progreso sino su exaltación que lo desconecta del presente, el «progresismo». Así, ya apunta en 1922 (conferencia «Para un museo romántico») que

el progresismo es, en definitiva, futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, es una de las enfermedades de nuestro tiempo. [...] Provocada por ella [...] ha nacido la enfermedad antagónica: el reaccionarismo o arcaísmo. El reaccionarismo se niega a aceptar el presente, al fin y al cabo única vida real que existe; prefiere renunciar a vivir plenamente, y eligiendo una época pasada [...] resuelve instalarse en ella. [...] Nuestro corazón necesita de esa abertura hacia el mañana para que puedan alentar nuestras esperanzas, y ha menester, a la par, del pasado. [...] Es preciso, pues, que aumentemos el presente con el pasado. [...] Acaso la conquista más delicada de la Edad contemporánea [...] es el sentido histórico (II, 624-625).

242 Como estamos viendo la cuestión de la postura de las minorías «excelentes» frente a los movimientos de masas del siglo XX no sólo es tratada por Ortega. Hay una preocupación compartida por muchos intelectuales por el futuro de Europa. Otro ejemplo puede ser el de Julien Benda que en su obra *La Trahison des clercs* (primera edición de 1927) dice cosas como la siguiente: «En résumé, si je regarde l'humanité actuelle du point de vue de son état moral tel qu'il se manifeste par sa vie politique, je vois: 1° une masse chez qui la passion réaliste avec ses deux grandes formes -la passion de classe, la passion nationale- atteint à un degré de conscience et d'organisation inconnu jusqu'à ce jour; 2° une corporation qui, opposée autrefois à ce réalisme des masses, non seulement en s'y oppose plus, mais l'adopte, en proclame la grandeur et la moralité», París, Bernard Grasset, 1975, p. 215. Esta «corporación», que debería oponerse al impulso pasional de las masas encarnado en la clase o la nación, es la de los intelectuales (*les clercs*), que supuestamente dotados de unos valores espirituales superiores deberían jugar un papel crítico y educador, dentro de la sociedad, al que han renunciado. El problema que se plantea es similar al que Rostovtzeff ponía encima de la mesa y tomaba Ortega: elevar a las masas sin rebajar a las minorías. Ya en 1917 señalaba Ortega que «*el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma de esto puede hallarse en el credo socialista -¡porque se trata, naturalmente de un credo religioso!-, donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario única apta para la verdadera ciencia y la debida moral*» (II, 272).

Hace falta sentido histórico para construir el futuro. Se rechaza todo progresismo futurista y se busca una síntesis entre estas dos visiones deformadas del mundo, futurismo y reaccionarismo. Primeras huellas de una razón «histórica» que van haciéndose más nítidas en *Las Atlántidas* (1924), donde Ortega ve en el europeo «la primera manifestación histórica de futurismo colectivo», mientras que el «espíritu romano, como toda la Edad antigua, gravita hacia el pretérito» (III, 755). El estudio histórico de Roma como civilización basal de la europea se antojará imprescindible para corregir los excesos de «futurismo» de las naciones europeas. Desde aquí se postula un «espíritu» europeo con un liberalismo que echa sus raíces en el *principio* de libertad inspirado en el «espíritu» germano medieval y una democracia limitada al ámbito estrictamente jurídico-político que tiene que ser un instrumento para preservar unos derechos mínimos, es decir las libertades en sentido negativo («barbacanas» contra los excesos del poderoso), pero que, a la vez, debe evitar estrangular el impulso libremente creativo de los más dotados. No es difícil detectar la tensión subyacente a este doble propósito -garantizar la igualdad y fomentar la libre creatividad-, pues las «empresas» de los más dotados van a tener, teóricamente, como una de sus consecuencias la desigualdad, de manera que la pregunta será ¿cuándo se hace necesario «corregir» las desigualdades y cuándo no? Este dilema sólo podrá ser resuelto sobre el terreno, teniendo en cuenta cada situación y esto exige un evidente talento político para no caer en una desigualdad dañina para la sociedad evitando una igualdad igualmente perjudicial.

En último término se tratará de preservar una determinada forma de libertad característica de la vida europea, cuyo peculiar mandato se resume en «*franquía* para ser el que auténticamente somos» (IV, 357; cursiva nuestra). A la objeción de si esto no podría llevarlo a cabo, quizás de forma más eficiente, otro sistema político, por ejemplo una monarquía absoluta, hay que responder que eso dependerá de si se adapta o no a la «estructura de la vida» de la sociedad. No es el caso de Europa, pues Ortega ve, como Tocqueville (aunque con los matices que veremos más abajo), en la democracia (cuya exaltación es para él paralela al ascenso de las «masas») un movimiento inexorable, algo con lo que «hay que contar», por lo que la cuestión será cómo adaptarla a una libertad personal que se encuentra en peligro. En último término la pregunta es, como decía Rostovtzeff, ¿cómo elevar a las masas a la «cultura superior» sin degradar a las minorías «excelentes»?

Se diría que el verdadero riesgo que ve Ortega reside más en la debilidad del proyecto liberal que en la fortaleza del ideal de igualdad absoluta en todos los ámbitos de la vida que predica la «hiperdemocracia». La historia vendrá a proporcionar a aquél la solidez necesaria, de esta manera si en otro tiempo el pueblo o el rey gobernaron por «la gracia de Dios» ahora el pueblo -democracia-

lo haría por «la gracia» de una libertad personal que echa sus raíces en una razón vital-histórica y no desde una razón «pura» con una justicia ideal que decreta la igualdad absoluta de todos los hombres²⁴³. En todo sistema político, no sólo en la democracia, existe la tendencia del Estado a extender su poder a toda la sociedad. A. Dobson ignora este extremo cuando señala que «la razón por la que liberalismo y democracia entran en conflicto [...] es porque Ortega ha elegido ver la democracia en términos de sistema que implica poder ilimitado, el cual por ello llega a ser ilimitado poder estatal»²⁴⁴. En una sociedad guiada por el *principio* de libertad no dejará de haber conflicto, la diferencia es que en este caso se resuelve adaptando el Estado, la democracia, a la «estructura de la vida» y no al revés. Se puede observar la preocupación orteguiana por los excesos de la democracia a lo largo de toda su obra, aunque no tiene inconveniente en que la soberanía resida en el pueblo bajo ciertos matices, véase por ejemplo el siguiente extracto que aparece en «Ideas políticas» (1924):

Pero la soberanía es cosa completamente distinta de la gobernación. La soberanía es un atributo de la voluntad: se quiere una cosa o no se quiere; no hay más. Gobernar es resolver problemas, es prever, es conocimiento y destreza. Supone, por tanto, aptitudes específicas. El gran acierto de la democracia - en principio, aunque no en la realidad- fue separar lo uno de lo otro, distinguir los rangos y condiciones de ambas materias. La soberanía es un derecho, el sumo derecho. La gobernación no es más que una técnica. Posteriormente la democracia ha vuelto a confundir las cosas, o, imitando al antiguo régimen, intentó un momento que el Soberano gobernase (III, 682).

243 Entiéndase que nos referimos, con este juego de palabras, a las «creencias básicas» que dan «estructura» a la sociedad y desde las que se piensa. Así Ortega hace la siguiente distinción en *Guillermo Dilthey y la idea de vida* (publicado entre 1933 y 1934): «Esta Idea, así, con mayúscula, porque ella misma lo es, es todo lo contrario que una ocurrencia. Las ideas con minúscula pueden o no ocurrírseles a los hombres; depende ello del puro azar en virtud del cual tal combinación de conceptos surge o no en la mente de un individuo. Pero 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. Ideas de este orden son el estoicismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en este u otro hombre -que se le han ocurrido-, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia que son. Por eso los nombres de estas Ideas matrices designan épocas. La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida [...]» (VI, 223). Si la Idea ya estaba «ahí» operando antes de llegar a ella hemos de entender que era «creencia», el filósofo lo único que hace es descubrirnos ese nuevo panorama vital que configura la nueva época histórica. Este nuevo «suelo histórico» conlleva un conjunto de modificaciones en los diversos ámbitos de la vida humana que en él se apoyan, entre ellos el de la política, lo que afectará directamente a la cuestión de quién debe mandar y cómo.

244 *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge, Universtiy Press, 1989, p. 60. En el original: «the reason why liberalism and democracy come into conflict [...] is because Ortega has chosen to see democracy in terms of system which implies unlimited power, which in turn becomes unlimited state power».

Entendamos esta exposición como una defensa de la democracia representativa, pues lo que está defendiendo Ortega es un sistema en el que el pueblo como soberano elige unas minorías gobernantes con ciertas aptitudes y conocimientos que les permitan dirigir y administrar el país (el poder está en el pueblo, no el gobierno). Pero entre estas aptitudes tiene que estar la de saber cómo convencer a la gente para que vote a cierto representante, sino estaríamos ante una pura tecnocracia (véase III, 322-323). En una democracia representativa siempre hay que encontrar el equilibrio entre la aptitud técnica de los que toman ciertas decisiones y el consentimiento del pueblo soberano para llevar a cabo ciertas políticas que pueden ser difíciles de entender por su complejidad técnica y por ello se hace necesaria una labor retórica dedicada a convencer a la masa, tarea que será parte del trabajo del político profesional. Además, por descontado, una democracia de este tipo tendrá que estar constituida por un cuerpo funcional alejado de todo «ruido» político y dotado de la mejor preparación técnica para mantener en óptimas condiciones el engranaje estatal. Por otro lado, analizada aisladamente, la crítica final que hace Ortega a la democracia en este párrafo sólo tendría sentido si la observamos desde las circunstancias históricas en las que está escrita, a saber, aparte de la revolución bolchevique triunfante en 1917, tenemos al partido socialista debatiendo a partir de 1919 si «adherirse o no a la III Internacional» -cuyo programa «se reducía a lo siguiente: “La función del proletariado debe ser actualmente la de apoderarse del Poder gubernamental y sustituirle por una organización proletaria que debe descansar sobre la dictadura de los trabajadores”»²⁴⁵, lo que hace comprensibles los temores de nuestro autor; si identificamos a los «trabajadores» con el pueblo soberano nos encontramos con que un grupo determinado se hace con el poder e intenta imponer sus intereses al resto saltándose cualquier trámite parlamentario, es decir, se trata de la «acción directa» que tanto criticara Ortega.

La conciencia de las irreductibles corrientes antisociales que subyacen en toda sociedad, hace que Ortega centre sus reflexiones en buscar la forma de configurar unas instituciones que estén al servicio de la «estructura de la vida» europea marcada por una idea de libertad que no tolera injerencias por parte de ningún organismo estatal²⁴⁶. A través del paradigma romano nuestro autor

245 Gonzalo Redondo, op. cit., vol. I, p. 431.

246 Señala J. Carvajal Cordón que «la democracia, abandonada a sí misma, se convierte en una tendencia que conduce al más feroz *absolutismo*, pues el poder público no reconoce de suyo límites. [...] Por su parte, el liberalismo significa un derecho privado que limita el poder público y, por tanto, un *privilegio*. Pero, como vemos con claridad en el antiguo régimen, la defensa de los privilegios encierra la de la desigualdad de los hombres, prejuzgando su situación antes del nacimiento. El liberalismo extremo sanciona la injusticia social. [...] Sólo cabe una salida: atemperar la democracia con el liberalismo y encauzar el liberalismo a través de la democracia. La democracia es el principio jurídico que establece la nivelación de privilegios. El principio democrático perfecciona el liberalismo en cuanto determina qué *privilegios* deben ser reconocidos a todos los individuos, esto es, cuáles son las acciones y materias en que toda persona debe gozar de franquía», «Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega», en Domínguez A., Muñoz J., De Salas

tratará de buscar la forma de articular el peculiar modo de ver la vida del europeo con un Estado siempre dispuesto a engordar si no se le pone coto. La crítica al liberalismo decimonónico se va a agudizar desde los análisis históricos que buscan fluidificar ciertas ideas de libertad a las que axiomáticamente se ha adscrito un viejo liberalismo que, a ojos de Ortega, hay que superar. Si bien el hombre se encuentra en su vida obligado a elegir lo que va a ser en todo momento, existe la posibilidad de elegir bien, y elegir bien para Ortega tiene que ver con realizar nuestra vocación, llegar a ser «el que somos» según la famosa sentencia de Píndaro. Este «anclaje» metafísico de la idea de libertad permite refutar toda acusación de relativismo en las posturas críticas frente a las «libertades» del liberalismo que sostiene Ortega en *Del Imperio romano*, pues la cuestión es que aunque puedan cambiar las formas históricas que adopta la libertad en cada época siempre estarán supeditadas a dicho fondo metafísico. En otras palabras, tanto sentía el romano que estaba realizando su vocación cuando servía al Estado -aún sujeto a un derecho que regulaba todas las dimensiones de su vida (al menos en el periodo de «vida como libertad», es decir cuando siente el Estado «como piel» durante la república)- como el europeo al dedicar su vida a determinadas actividades privadas apartadas de todo control estatal. Sin embargo si analizamos tres de las libertades que el liberalismo clásico considera pilares básicos de su concepción como son la libertad económica, la libertad de propiedad privada y la libertad de expresión, nos encontramos con que, en la práctica, la intervención del Estado, de alguna u otra forma, se hace necesaria para protegerlas y mantenerlas. Sobre la primera señalará certeramente Ortega que «se hace imposible» materialmente desde el momento en el que «los productores tropiezan unos con otros, se estorban» (VI, 105) y esto implica formular normas que regulen las diversas actividades económicas, con lo que la cuestión realmente consistirá en establecer los límites del poder estatal que podemos resumir en la pregunta:

J., (Coordinadores), *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 85. Estas conclusiones se podrían aceptar si ponemos en un mismo plano liberalismo y democracia, como dos extremos entre los que cabe lograr un equilibrio, sin embargo recordemos que para Ortega liberalismo y democracia no están en el mismo plano, pues la segunda responde a la pregunta ¿quién manda?, mientras que el primero a ¿cuánto manda? Es decir, los límites, desde esta perspectiva, se los pone el liberalismo a un poder público que tiende al absolutismo por definición. La democracia, entendida como sistema político, no puede perfeccionar al liberalismo pues éste echa sus raíces en la misma libertad personal del individuo y sólo desde este punto de partida se puede configurar una sociedad auténticamente «liberal» que marcará, a su vez, el tipo de instituciones que mejor se ajustan a ella. Por ejemplo, a la monarquía inglesa o a la española la legitimará en todo caso la sociedad y esto lo sanciona la ley democrática (soberanía popular) no un «liberalismo extremo». Es más bien lo contrario, del mismo modo que el noble medieval no dudaría en asaltar la Corona si considera que tiene poder para hacerlo (y por tanto, desde su punto de vista, derecho), el liberal moderno, el que ha «despertado» a la vida personal, podría rechazar que por ley se ponga a un individuo por encima de los demás o aceptarlo si considera que el individuo reúne suficientes méritos para ocupar ese cargo. El hecho de que la soberanía resida en el pueblo no nos autoriza a afirmar que la democracia sea «principio de nivelación de privilegios», a lo sumo se podría decir que cada ciudadano tiene el «privilegio» de ser parte minúscula de esa soberanía. La prueba es que si quitamos el *principio* liberal de la ecuación nos queda un poder ilimitado acaparado por un conjunto de individuos privilegiados que se suelen concentrar en un partido «único».

¿tiene que controlar el Estado ciertas actividades económicas (por ejemplo siendo dueño parcial o enteramente de ciertos sectores estratégicos) o sólo regularlas (simplemente limitándose a imponer sanciones a los que incumplan las normas)? La respuesta a primera vista no parece revelarse *a priori*, sino que vendrá dada más bien por un análisis de las circunstancias concretas, es decir, la actuación del Estado debería tener un carácter eminentemente práctico que se apoye en cada momento en las coyunturas socio-históricas que atraviesa la sociedad. Pero cuando Ortega pide que se mantenga su «personalidad intacta» y que nadie pueda «mandar sobre lo que hay en mí de inalienable» (I, 891) se está moviendo en un nivel más profundo que, en principio, no se ve afectado por decisiones políticas de carácter más bien técnico (como controlar recursos estratégicos del Estado).

En todo caso la libertad que defiende estará relacionada con actividades ligadas al espíritu, pues son expresiones que nacen de la propia personalidad del individuo, son «frente al trabajo, el tesoro individual de la personalidad», así lo expone nuestro autor en artículo de 1919:

Pensar, escribir, hablar, amar, divertirse son actividades sociales del hombre que no siendo trabajo, en el sentido sindical, escapan a la tutela del Sindicato. [...] Antes que trabajadores, o si se quiere, a la par que trabajadores, somos individuos humanos que, como tales, tenemos una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, y que esta, para nacer, ha de garantizarnos. La suma de estos derechos se llama libertad [...] (III, 278).

Como ya hemos mencionado, el empuje de movimientos como el sindicalismo y el comunismo de aquellos años es, para Ortega, una seria amenaza para el modo de vida europeo y en definitiva para el liberalismo -«la idea más alta que hasta ahora ha inventado la humanidad» (III, 278). El hecho de que hable aquí de derechos «previos» mínimos revela una referencia a ese ideal socialista, en el que confía aún como plataforma democrática desde la que construir una sociedad «aristocrática», es decir jerarquizada según excelencias espirituales (esto nos alerta también del riesgo de tomar demasiado al pie de la letra cualquier división teórica de su pensamiento político en etapas claramente delimitadas, pues este texto, por ser posterior al momento en el que supuestamente Ortega inicia su segunda navegación según autores como Cerezo Galán²⁴⁷, es un ejemplo de aparente «retroceso» a una etapa socialista en teoría superada). Lo que sí se puede decir es que esta indefinición de las libertades («pensar» o «hablar» en general sin especificar el contenido del pensamiento o de las palabras que se pronuncian) que un Estado debe garantizar se debe a la marcada relación que tienen con la dimensión personal del individuo, cuya vocación no se

247 Op. cit., «Ortega y la regeneración del liberalismo, dos navegaciones y un naufragio», p. 633 y ss.

presenta como algo dado sino que se va haciendo en interacción permanente con el entorno, con las circunstancias concretas. Para entender las críticas a la pluralidad de libertades del liberalismo decimonónico vertidas sobre todo en *Del Imperio romano*, convendría tener presente la teoría del hombre-masa, caracterizado en gran medida por no poseer esa dimensión personal que permitiría hablar de proyectos genuinamente personales, de «vocaciones», en todos los individuos. Este hecho podría ser la causa de que libertades tan caras al liberalismo clásico como la «libertad de expresión» queden relativizadas a ojos de nuestro autor, pasando de ser libertades negativas («libertad de» decir lo que me plazca), a ser libertades ligadas a la sociedad en la que se encuentran, es decir, toman un sesgo positivo; así puede sostener que el hecho de que no haya en Roma «libertad de expresión» (pues el individuo sólo puede actuar utilizando los órganos públicos) no impide que el romano pueda sentirse libre (viviendo una «vida como libertad»). Esto restará ciertamente valor a la libertad de «expresión» cuando está en manos de un tipo de hombre-masa que no tiene realmente nada «personal» que expresar. La otra libertad que es objeto de crítica (aún siendo la «menos patética de las libertades») es la libertad de comercio. En este caso Ortega viene a destacar las contradicciones de su puesta en práctica (los comerciantes se estorban unos a otros), lo que nos obliga a cuestionar que sea deseable su defensa a priori, en sentido negativo. En todo caso, en *Del Imperio romano* Ortega usa el modelo romano para destacar la existencia de una libertad «una»²⁴⁸, de una «vida como libertad», que es toda aquella libertad que está firmemente anclada en la «estructura de la vida» de una sociedad determinada -aunque en este caso tenga un sentido político. Libertad será hacer lo que «hay que hacer» según las circunstancias socio-históricas en las que nos vemos envueltos. En este sentido hay una libertad radical que va tomando forma en el espíritu de forma dinámica al compás del devenir histórico y vital del individuo y de la civilización en la que se encuentra.

248 Libertad «una» que se expresaría en la vida cotidiana del romano de formas múltiples.

5. ENCAJE DE LA PERSPECTIVA LIBERAL DE ORTEGA Y GASSET DENTRO DEL PENSAMIENTO LIBERAL EUROPEO.

5.1 Ortega y su diálogo crítico con los «clásicos» del liberalismo.

5.1.1 La discrepancia entre John Stuart Mill y Ortega en la concepción de la historia. Paralelismos entre los dos autores en el diagnóstico de la sociedad europea moderna. Semejanzas en el acercamiento al «socialismo».

En *La rebelión de las masas* lleva a cabo nuestro autor un breve repaso histórico en el que vendrá a resaltar el fundamental carácter colectivista del liberalismo del siglo XIX²⁴⁹, que contrasta con un liberalismo individualista que «pertenece a la flora del siglo XVIII» (IV, 360). Por extensión Herbert Spencer y John Stuart Mill²⁵⁰, como «grandes teorizadores del liberalismo» (IV, 361), no serían sino ilustres representantes de este colectivismo -tan criticado por Ortega desde el modelo de Roma trasladado a la Europa de la modernidad-, ya que

su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia e interesa a la sociedad. [...] El famoso «individualismo» de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología. Resulta, a la postre, que tanto él como Stuart Mill tratan a los individuos con la misma crueldad socializante que los termites a ciertos de sus congéneres, a los cuales ceban para chuparles luego la sustancia. ¡Hasta ese punto era la primacía de lo colectivo el fondo por sí mismo evidente sobre que ingenuamente danzaban sus ideas! [...] El descubrimiento -sin duda glorioso y esencial- de lo social, de lo colectivo, era demasiado reciente. Aquellos hombres palpaban, más que veían, el hecho de que la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma, pero no sabían bien en qué consistía y cuáles eran sus efectivos atributos. [...] De aquí que los «viejos liberales» se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay por una lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia [...] (IV, 361).

249 «La creación característica del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo [...]. Esta idea es de origen francés. Aparece por primera vez en los archirreaccionarios de Bonald y de Maistre. [...] Pero triunfa en Saint-Simón, en Ballanche y en Comte y pulula dondequiera», incluso «pretenden los alemanes ser ellos los descubridores de lo social como realidad distinta de los individuos y “anterior” a éstos» (IV, 360).

250 Un análisis de las apariciones de J. S. Mill en la obra de Ortega lo podemos encontrar en F. López Frías, «La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico. El caso de Ortega y Gasset», *Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, vol. 1 nº 3, p. 139.

Será en *Del Imperio romano* donde Ortega siente las bases de un «nuevo» liberalismo «menos ingenuo», un liberalismo que requiere de un marco legal previo, pero sobre todo de una *creencia* en la libertad individual que legitime unas instituciones de estilo liberal y mantenga la *concordia* social. A estas alturas nuestro autor no tiene ya duda del hiato existente entre colectividad e individuo, del carácter en muchas ocasiones terrible de la sociedad -«desalmada»-, lejos de ese Estado postulado desde el «espíritu» germano que surgía como cosa secundaria del cruce de relaciones interindividuales entre nobles. Por el contrario, la idea de conciliar individuo y sociedad, supuestamente subyacente en los liberales decimonónicos, guarda estrecha relación con la de una humanidad que existe *a priori* y cuyo progreso sería observable. En este sentido la sociedad europea estaría en la cúspide de la civilización. Ortega, desde la razón «histórica», rechazará que haya una humanidad *a priori* y de un progreso necesario, pues en las diferentes civilizaciones históricas como «realidades enterizas» se observan fases de progreso y decadencia (otra cuestión es qué criterios usamos para valorar cuándo una civilización se halla en una u otra fase). No hay razones para pensar que la sociedad europea -liberal- no pueda derrumbarse como lo hicieron otras -véase el caso del Imperio romano. Por tanto, desde este punto de vista, entre individuo y sociedad -entendida como conjunto de usos coactivos de mayor o menor intensidad- no hay conciliación posible, hay tensión permanente -al menos en el caso de individuos que han «despertado a la vida personal» y no se dejan arrastrar por las corrientes de opinión, que son capaces, en definitiva, de volverse hacia sí mismos, de «ensimismarse». Aquí surge una cuestión interesante, a saber: en el párrafo citado más arriba criticaba Ortega que estos liberales decimonónicos basaran su defensa de la libertad individual en que beneficia a la sociedad y no en que beneficia al individuo²⁵¹ ¿quiere esto decir que Ortega considera que la libertad individual es de-por-sí beneficiosa para el individuo? En otras palabras, ir contracorriente, no plegarse ante los usos vigentes en ciertos casos, inventar, ofrecer nuevas ideas a la sociedad ¿beneficia al individuo? Si entendemos por beneficio el hecho de cumplir nuestra «vocación» se podría contestar afirmativamente, sin embargo sucede que muchas veces este tipo de individuos pueden ser vistos como una amenaza por la sociedad y por ello se les

251 En este sentido comenta D. Negro Pavón que «ni siquiera en este ensayo [*Sobre la libertad*] la libertad constituye un supuesto, un *principio*, en el sentido moderno, sino una conveniencia, un bien social en sí mismo es decir, algo útil. Si postula la libertad es porque cree que gracias a ella el *quantum* de progreso puede ser mayor. Teme que si faltara correría peligro el desarrollo técnico y económico. [...] El estado ideal del canciller Bacon, *La nueva Atlántida*, que preludia este liberalismo cientificista, triunfa con Comte -y con su maestro Saint Simon- y luego con sus discípulos tecnócratas. El ensayo de Mill ha de ser incluido en esta línea. La libertad resulta conveniente y necesaria pero el sabio o el experto tienen la última palabra acerca del *grado* en que la libertad puede ser útil.», «El liberalismo de Alexis De Tocqueville y de John Stuart Mill» en *Revista de estudios políticos* n° 167, 1969, pp. 144-145. Lo que iremos exponiendo más abajo parece confirmar esta postura. Tampoco debemos perder de vista la filiación de este liberalismo «colectivista».

intentará neutralizar o eliminar. Como se ve, este planteamiento nos aboca a una especie de tira y afloja entre el individuo creador o dotado de «excelencia» y la sociedad. La alternativa a esto será una teoría liberal que trata con una «crueldad socializante» a *todos* los individuos, de forma similar a las «termites», si bien estos animales son incluso más benévolos y sólo llevan a cabo esta cruel «socialización» con algunos de sus congéneres. Obsérvese el detalle de que Ortega está comparando una teoría, la liberal, con un hecho biológico observable en una sociedad animal fuertemente jerarquizada ¿debemos pensar que lo hace por descuido o que más bien es un modo de resaltar el error de una «teoría» nacida de una razón «pura» que pasa por alto el hecho de que el individuo es en último término algo vivo? Inclinándonos más bien por lo segundo diríamos que la «crueldad socializante» a la que se refiere Ortega consiste en asignar a todos los individuos un conjunto de libertades formales, olvidando lo que cada uno tiene de diferente, de genuinamente personal. Como ya hemos visto Ortega no tiene nada en contra de dotar de unos derechos *mínimos*, de justicia, a todos los individuos, siempre que a la vez se reconozcan unos derechos *máximos*, que tienen que ver con la posibilidad real de ser diferente, de vivir una vida auténticamente personal²⁵². En este sentido la crítica a H. Spencer y J. S. Mill se puede entender no como un rechazo de sus teorías liberales, repetimos, sino como el intento de incorporar una determinada idea de «vida humana» para completarlas.

Ahora bien, otra cosa es si la valoración que hace Ortega de dichos autores es más o menos justa o «exagerada» (sin olvidar que «pensar es exagerar», como sabe bien nuestro autor). Interesa destacar aquí la perspectiva de Rodríguez Huéscar por hallarse bajo la influencia orteguiana, así en su «Introducción» a *Sobre la libertad* (1859) señala que

Mill, en la primera línea de su libro se adelanta a decirnos que no va a tratar del libre albedrío -es decir, de la libertad en sentido ético o metafísico-, sino de «la libertad social o civil». Pero ni siquiera con esta primera restricción deja de ofrecer el término una multitud de significaciones. Y, ante todo, las determinadas por la variación de las condiciones históricas, que hace que no se parezca en casi nada, por ejemplo, la libertad del mundo antiguo -griego o romano-, a lo que el hombre moderno ha entendido por tal (véase, sobre este punto, el lúcido examen que Ortega hace de la *libertas* ciceroniana

252 Se trata de la cuestión de *qué* se hace con la libertad, que engarza el liberalismo político de Ortega con su filosofía a través del paradigma del «señor germano-medieval» y Roma. Como estamos teniendo ocasión de ver, no es sólo nuestro autor el que ve los retos a los que se enfrentan las sociedades europeas modernas. Añadamos, por su sintonía con los planteamientos orteguianos, los análisis de Erich Fromm en *El miedo a la libertad* (1941), donde, desde sus coordenadas freudianas, dice cosas como esta: «Olvidamos que, aún cuando debemos defender con el máximo vigor cada una de las libertades obtenidas, el problema de que se trata no es solamente cuantitativo, sino también cualitativo; que no debemos preservar y aumentar las libertades tradicionales, sino que, además, debemos lograr un nuevo tipo de libertad, capaz de permitirnos la realización plena de nuestro propio yo individual, de tener fe en él y en la vida», Buenos Aires, Paidós, p. 115.

en *Del Imperio romano* y en sus apéndices: *Libertas y Vida como libertad y vida como adaptación*. Véase también, del mismo Ortega, desde otro aspecto, el sentido de la *franquía* feudal, origen de la moderna idea liberal, en *Ideas de los castillos*). Mas, ni aun limitándonos a la noción moderna de libertad cobra la expresión la univocidad deseada²⁵³.

Obsérvese como este autor echa mano de los dos paradigmas que venimos analizando, el «germano-medieval» y el «romano», para mostrarnos la complejidad del concepto de libertad - aunque sólo se trate de la social. Encarnarían ambos dos tipos de libertad con consecuencias socio-políticas, el primero referido a «quién debe mandar» (libertad positiva) y el segundo a los límites de ese mando (libertad negativa). J. S. Mill se va a mover más bien en este último terreno, su preocupación es cómo limitar un poder público que está mostrando una tendencia peligrosa a coartar las libertades individuales. Preocupación que se extenderá a toda la sociedad²⁵⁴ y que tendrá evidente influencia en el diagnóstico orteguiano de *La rebelión de las masas*²⁵⁵. En este sentido señala el autor inglés que:

La voluntad del pueblo, significa, en realidad, la voluntad de la porción más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría. Por consiguiente, el pueblo puede desear oprimir a una parte de sí mismo, y contra él son tan útiles las precauciones como contra cualquier otro abuso del poder. [...] Por esto es siempre importante conseguir una limitación del poder del gobierno sobre los individuos [...]. La «tiranía de la mayoría» se incluye ya dentro de las especulaciones políticas como uno de esos males contra los de la sociedad debe mantenerse en guardia. [...] La sociedad puede ejecutar, y ejecuta de hecho, sus propios decretos; y si ella dicta decretos imperfectos, o si los dicta a propósito de cosas en que no se debería mezclar, ejerce entonces una tiranía social mucho más formidable que la opresión legal: pues, si bien esta tiranía no tiene a su servicio tan fuertes sanciones, deja, en cambio, menos medios de evasión; pues penetra mucho más a fondo en los detalles de la vida, llegando hasta encadenar el alma. No basta,

253 En *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, pp. 15-16.

254 Señala en su «Introducción» Rodríguez Huéscar que «todo el libro de Mill es una voz alerta frente a este nuevo y formidable poder que inicia su marcha ascendente, frente a este peligro -la absorción del individuo por la sociedad- que se alza como henchida nube de tormenta sobre el horizonte del mundo civilizado. [...] Mill intuye certeramente -y hasta cree descubrir en ello una especie de ley histórica- el signo creciente de esta absorción, y lo denuncia sin vacilaciones como el nuevo enemigo de la libertad», *Ibid.*, p. 19 y también: «*La democracia en América*, influyó indudablemente en estas ideas de Stuart Mill», *Ibid.*, p. 18. De hecho el autor inglés realizó un extenso comentario de tal obra, vid., Mill, J. S., «De Tocqueville on Democracy in America, [I], [II]», en Robson, J. M., (Ed.), Brady A., (Introducción), *Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII, Essays on Politics and Society*, Toronto, University of Toronto, 1977, pp. 47-204.

255 Cfr., «Introducción» de Rodríguez Huéscar en *Sobre la libertad*, op. cit., p. 20.

pues, con una simple protección contra la tiranía del magistrado. Se requiere, además, protección contra la tiranía de las opiniones y pasiones dominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas, empleando para ello medios que no son precisamente las penas civiles; contra su tendencia a obstruir el desarrollo e impedir, en lo posible, la formación de individualidades diferentes, y a modelar, en fin, los caracteres con el troquel del suyo propio²⁵⁶.

Por tanto se puede hablar de coincidencia entre Mill y Ortega a la hora de delinear el rumbo que están tomando las sociedades modernas. Ambos ven con claridad los peligros que acechan al Viejo Continente, otra cosa serán las ideas que aporten para solucionarlos. Por el simple hecho de que Ortega se encuentra inmerso en un estadio del proceso más avanzado tendrá, digamos, más «datos» para completar su diagnóstico y podrá, a su vez, señalar los posibles errores en las teorías de sus predecesores -cosa parecida a la que con el mismo Ortega podrá hacer Raymond Aron cuando, como veremos, analice las sociedades industriales en la época de la Guerra Fría.

Concretamente en el siguiente texto de J. S. Mill vislumbramos su forma de entender la separación entre individuo y sociedad:

Pero hay una esfera de acción en la que la sociedad, como distinta al individuo, no tiene más que un interés indirecto, si es que tiene alguno. Nos referimos a esa porción de la conducta y de la vida de una persona que no afecta más que al propio sujeto, y que si afecta igualmente a otras, lo hace con su previo consentimiento y con una participación libre, voluntaria y perfectamente clara. Cuando digo que no afecta más que al propio sujeto, me refiero a lo que le atañe inmediatamente y en primera instancia; pues todo lo que afecta a un individuo puede afectar a otro a través de él, y la objeción que se funde en este hecho será objeto de nuestras reflexiones ulteriores. Esta es la esfera propia de la libertad humana. Comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral o teológico²⁵⁷.

No se le escapa al autor inglés que individuo y sociedad son realidades distintas, cuestión diferente es determinar la naturaleza de tal separación. En este fragmento se presenta la sociedad más bien como el fondo indeterminado sobre el que se destaca un individuo del que sí tenemos «noticias» procedentes precisamente de su misma introspección. Partimos así de un «dominio

256 «Sobre la libertad» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, p. 33-34.

257 *Ibid.*, p. 40.

interno», de una conciencia en la que se basa nuestra libertad y que en principio no tendría valor para la sociedad. Lo que interesa aquí es la proyección socio-política de los elementos que nacen de dicha conciencia, en forma de opiniones o conductas. En este sentido lo único que puede decirse es que Mill está postulando una libertad negativa («exige libertad absoluta» de pensamientos, sentimientos etc...), es decir, unos «derechos *mínimos*». No aborda en este punto los problemas derivados de ejercer estos derechos en cada situación concreta, aunque sí lo va a hacer, como él mismo dice, en «reflexiones ulteriores».

Aunque Mill no llega a diferenciar aquí con claridad, de forma similar a Ortega, entre el «hecho social» y las relaciones privadas entre sujetos libres (siguiendo el modelo del señor germano-medieval), se podría deducir que tiene presente de una forma u otra tal distinción cuando habla de «consentimiento» y «participación libre y voluntaria» entre los individuos que actúan dentro de esta esfera de libertad individual, de hecho cuando enumera el resto de libertades que son necesarias para poder «llamar libre a una sociedad» cuenta «la libertad de asociación de los individuos» entre ellas, siempre que sea para un fin «inofensivo para los demás y con tal que las personas asociadas sean mayores de edad y no se encuentren coaccionadas ni engañadas»²⁵⁸. Imprescindible considerará también «la libertad de organizar nuestra vida siguiendo nuestro modo de ser, de hacer lo que nos plazca, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nuestros semejantes nos lo impidan, en tanto que no les perjudiquemos [...]»²⁵⁹. El criterio principal en el que Mill se apoya para poner límites a estas libertades es que no afecten a los demás o si lo hacen que exista un consentimiento de por medio. Ahora bien, parece evidente que la cuestión está aquí en cómo saber lo que perjudica o afecta a un grupo o a un individuo concreto²⁶⁰.

258 Ibid., p. 41.

259 Ibid., p. 41.

260 Señala John Gray que «en vista de que el proyecto de Mill era el de reconciliar la preocupación utilitaria por el bienestar general con la preocupación liberal acerca de la prioridad y una distribución equitativa de la libertad, dicho proyecto estaba destinado al fracaso, ya que es altamente improbable que una política utilitaria de prevención del daño respetara, en toda ocasión, las constricciones a la equidad en la consecuente distribución de límites a la libertad. [...] En parte, el fracaso del proyecto de Mill ha sido una motivación central en el resurgimiento reciente de enfoques contractualistas en la justificación de los principios liberales.», *Liberalismo*, Madrid, Alianza editorial, 1994, p. 88. Si seguimos a este autor habría que hablar de una doble preocupación en la obra de Mill, por el bienestar general y por la libertad individual, y el fracaso vendría dado porque no pudo conciliar ambas. Esto indica que Gray cree que armonizar ambos principios es posible, cosa que intentarán las teorías contractualistas. Para Ortega, como estamos señalando, no hay conciliación posible en la práctica, hay tensión, pero, entiéndase bien esto, tal cosa no implica un estado permanente de conflicto violento, sino un nutrido, aunque no ilimitado, conjunto de maneras de estar el individuo *en* sociedad, aunque siempre «extraño» a ella.

Para dilucidar tal problema J. S. Mill introduce el concepto de «utilidad», que jugará un papel central en su concepción liberal. La «utilidad» es, para empezar, criterio ético «supremo»:

Considero que la utilidad es la instancia suprema de toda cuestión ética, pero debemos entenderla en el sentido más amplio del vocablo, como fundada en los intereses permanentes del hombre en cuanto ente progresivo. Estos intereses, lo sostengo, sólo autorizan a la sumisión de la espontaneidad individual a un control exterior en aquello que se refiere a las acciones de un presunto individuo en relación con los intereses de otro²⁶¹.

Este planteamiento nos lleva a preguntar por los «intereses permanentes», por el criterio que hemos de usar para identificarlos. Si bien parece innegable que todo gira alrededor de la idea de «progreso», no queda tan claro, al menos en esta cita, si se trata de «progreso» personal del individuo o de la sociedad o de ambos. Más bien lo último, entendido como un ideal de conciliación de los intereses de la sociedad y los del individuo. En este sentido (ideal) la conducta «ética» del individuo derivaría en una mejora continua de la sociedad.

Tales postulados aparecerán reflejados en las reflexiones históricas del autor inglés, así las civilizaciones antiguas serán vistas como estadios previos de la europea moderna, en la que la idea de libertad individual se habría impuesto plenamente. No falta en J. S. Mill la clásica distinción del hombre moderno y el antiguo, muy en la línea de autores como Constant (del que trataremos más abajo), a saber:

Las repúblicas de la antigüedad se creían con derecho (y los filósofos apoyaban su pretensión) de reglamentar toda la conducta humana por medio de la autoridad pública, con el pretexto de que la disciplina física y moral de cada ciudadano era del mayor interés para el Estado. Esta manera de pensar podría ser admisible en las pequeñas repúblicas rodeadas de enemigos poderosos [...]. En el mundo moderno, la extensión cada vez mayor de las comunidades políticas y, sobre todo, la separación de la autoridad espiritual de la temporal (colocando la dirección de la conciencia del hombre en manos diferentes de las que controlan sus asuntos mundanos), impidieron una intervención grande de la ley en los detalles de la vida privada²⁶².

Si nos guiamos por los mencionados estudios de R. Von Ihering, que Ortega toma en consideración, diremos que, al menos para la república romana, no es exacto delinear un poder público dedicado a una permanente «reglamentación» de todas las conductas, sencillamente porque

261 «Sobre la libertad», op., cit., p. 39.

262 Ibid., pp. 41-42.

no lo necesitaba. En Roma la ley deja ciertos espacios libres de coacción sobre el individuo, pero sucede que esos espacios están regulados por una moral que sin ser ley deriva de un orden superior. Otra cosa es que desde perspectivas como la de Mill a eso no se le pueda llamar libertad «auténtica» (aunque el romano se «sintiera» libre)²⁶³. Viene a fijar el autor inglés el cambio de tendencia, que permite hablar de un ámbito privado lejos de la intervención estatal, en el momento en que poder «temporal» y «espiritual» se separan. Encontramos aquí semejanzas con el, señalado por Ortega, abandono progresivo de la creencia religiosa que se lleva a cabo en la modernidad, de donde surgía la preocupación, compartida por Rostovtzeff, por mantener cohesionada una sociedad sin contar con la creencia religiosa -cuya capacidad para llevar a cabo tal tarea es corroborada ampliamente por la historia- lo que implica conservar unas minorías «excelentes» susceptibles de elevar culturalmente a las masas en la medida de lo posible. Además en Ortega el momento *creador* de las libertades liberales viene dado por una forma de vida, la del germano-medieval, determinada por una cierta circunstancia socio-histórica. Podremos decir entonces que lo que impidió una «intervención grande de la ley en los asuntos privados» fue el castillo construido por el noble para defenderse del monarca. Incluso este punto de vista permite sostener que posteriormente se produjo un progresivo proceso de abstracción que nos dejó sólo la idea «pura» segregando su posible origen «vital»²⁶⁴.

263 Parece haber una idea de libertad en el autor inglés que excluye a las repúblicas de la antigüedad, presente en fragmentos como los siguientes: «El despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios justifiquen el atender realmente este fin. La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al momento en que la especie humana es capaz de mejorar sus propias condiciones por medio de una libre y equitativa discusión.», *Ibid.*, p. 39 y «la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentamos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual.», *Ibid.*, p. 40. Sin embargo, no deja de reconocer algunos atisbos de libertad limitada a ciertos grupos de individuos: «La lucha entre libertad y autoridad es el rasgo más saliente de aquellas partes de la historia que nos son familiares, especialmente en las de Grecia, Roma e Inglaterra. Pero, en aquellos tiempos, la disputa se producía entre los individuos, o determinadas clases de individuos, y el gobierno. Se entendía por libertad la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos.», *Ibid.*, p. 31. Lo cual es explicable desde una idea de la humanidad como una totalidad capaz de un progresar conjuntamente (entre los antiguos estaría germinando ese tipo de libertad).

264 Mill también se da perfecta cuenta de la necesidad de ciertas minorías «creadoras» de «usos» o «descubridoras de verdades» para que avance la sociedad, como ejemplo el siguiente párrafo: «Nadie negará que la originalidad constituye un elemento precioso entre los asuntos humanos. No sólo hay necesidad de gentes que descubran nuevas verdades, o que señalen el momento preciso en que lo que fue largo tiempo una verdad dejó de serlo, sino también de otras personas que den origen a nuevos usos y que den el ejemplo de una conducta más ilustrada, de mejor gusto, y de buen sentido en todas las cuestiones que se puedan presentar. Es cierto que no todos son capaces de obtener tal ventaja. Pocas personas hay, en comparación con toda la especie humana, cuyas experiencias, en caso de ser adoptadas de modo general, sean aptas para producir algún progreso sobre el uso establecido. Pero estas pocas personas constituyen la sal de la tierra. Sin ellas, la vida humana llegaría a convertirse en una poza estancada», *Ibid.*, p. 89. La diferencia con Ortega estará entonces en los presupuestos desde los que parte el autor inglés, que determinan el paradigma de «excelencia».

Mill se sitúa en este momento de abstracción y observa ciertas libertades que hay que defender, las razones que da se mueven en el terreno de lo pragmático y buscarán mostrarnos que si son buenas para el individuo lo son también para la sociedad. Por ejemplo en su defensa de la libertad de opinión el autor inglés nos dice que

en primer lugar, la opinión que se intenta suprimir por la autoridad muy bien puede ser verdadera; los que desean suprimirla niegan naturalmente, su veracidad pero no son infalibles. No tienen ninguna autoridad para decidir la cuestión por todo el género humano y para impedir a otros el derecho a juzgar. No dejar conocer una opinión, porque se está seguro de su falsedad, es como afirmar que la *propia* certeza es la certeza *absoluta*²⁶⁵.

Ahora bien, el problema es cómo saber si la opinión es «verdadera». El siguiente extracto nos da una posible respuesta, a saber:

Marco Aurelio [...] dueño de todas las conquistas precedentes de la humanidad, dotado de una inteligencia abierta y libre y de un carácter que le condujo a incorporar a sus escritos morales el ideal cristiano, no vio, sin embargo, que el cristianismo, con sus deberes, con los cuales él se sentía tan profundamente identificado, era un bien y no un mal para el mundo²⁶⁶.

En general *Verdadero* será lo que resulta más útil para un supuesto género humano y, a su vez, útil significará que supone un progreso, una mejora. El cristianismo en este caso sería más «verdadero» que la religión del Imperio romano porque da lugar a un mundo mejor a ojos del autor inglés, para el que no está escrito que la verdad deba prevalecer por algún tipo de designio divino, pues

los hombres no guardan la verdad con más celo que el error; y una aplicación suficiente de sanciones jurídicas, o incluso sociales, bastará para detener su propagación. La única ventaja que posee la verdad consiste en que, cuando una opinión es verdadera, aunque haya sido reprimida múltiples veces, siempre habrá alguien en el transcurso de los siglos para descubrirla de nuevo, hasta que una de sus reapariciones ocurra en una época en que, por circunstancias favorables, escape a la persecución, al menos durante el tiempo preciso para adquirir fuerza de poder resistir a los ataques posteriores²⁶⁷.

265 Ibid., 46-47.

266 Ibid., p. 54.

267 Ibid., p. 56.

La libre expresión de opiniones incrementaría las posibilidades de sacar a la luz una «verdad» que, según aparece nombrada en este párrafo, atravesaría la historia inmutable pudiendo permanecer oculta hasta ser descubierta por una sociedad que reúna las características adecuadas. Además, la necesidad de un intercambio libre y permanente de opiniones viene dada por la extraordinaria complejidad de las verdades en lo que se refiere a asuntos, digamos, espirituales, esto lleva a Mill a hacer la siguiente distinción:

La peculiaridad de la evidencia de las verdades matemáticas consiste en que los argumentos son unilaterales. No existen objeciones a ellas ni tampoco respuestas a tales objeciones. Pero en todo tema en que la diferencia de opinión es posible, la verdad depende de un equilibrio a guardar entre dos sistemas de razones contradictorias. [...] Pero si pasamos ahora a asuntos infinitamente más complicados -morales, religiosos, políticos, relaciones sociales, de la vida misma-, las tres cuartas partes de los argumentos expuestos en favor de cada opinión discutida consisten en destruir las apariencias que favorecen la opinión contraria²⁶⁸.

En este sentido, podemos considerar las verdades matemáticas más bien como relaciones necesarias que una vez descubiertas se separan del ámbito de lo opinable, no sucede así con asuntos heterogéneos, que tienen que ver con el mundo del espíritu, de gran complejidad. Esta enorme dificultad para alcanzar una verdad evidente sería otra razón a favor de la necesidad de abrir la puerta a la interacción de opiniones y argumentaciones diversas. Sin embargo, a pesar de esta dificultad Mill parece creer que en este tipo de asuntos sí se pueden alcanzar verdades «cerradas» por así decirlo, dicho con sus palabras:

A medida que la humanidad progresa, el número de las doctrinas que no son ya objeto de discusión, ni de duda aumenta constantemente, y el bienestar de la humanidad puede medirse casi en relación al número y a la importancia de las verdades que llegaron a ser indiscutibles²⁶⁹.

Hay por tanto, para el autor inglés, un progreso de la humanidad y hay verdades indiscutibles que están precisamente ligadas a él. El proceso de discusión se hace aquí imprescindible, como decimos, para llegar a verdades en asuntos tan complejos, pues

268 Ibid., p. 63.

269 Ibid. p. 69.

incluso en el caso en que la opinión recibida de otras generaciones contuviera la verdad y toda la verdad, si no puede ser discutida vigorosa y lealmente, se la profesará como una especie de prejuicio, sin comprender o sentir sus fundamentos racionales²⁷⁰.

Obsérvese el estrecho vínculo que cuidadosamente va tejiendo Mill entre el progreso de la humanidad y el incremento de doctrinas verdaderas, que lo son porque son indiscutibles. Así, la existencia de doctrinas «indiscutibles» en todo tiempo se sostiene en una determinada fe en el progreso, donde hay una humanidad, representada por la sociedad inglesa o en general europea, en la que Mill está inmerso, que avanza linealmente de manera que la situación presente siempre resulta mejor que la anterior, pues a pesar de que al autor inglés no se le escapa que existe la posibilidad de que la verdad pueda ser reprimida en determinadas épocas y que no hay nada que garantice que salga a la luz, lo que parece subyacer a sus argumentaciones es la creencia de que su propia civilización se encuentra en condiciones de llevar a cabo un proceso de mejora continuo. Desde un punto de vista orteguiano la introducción de ciclos de ascenso y decadencia en las civilizaciones bloquea este exceso de optimismo. En efecto, estudiando con atención la historia nos damos cuenta de que todas las grandes civilizaciones han pasado por un momento de esplendor para luego perecer, este extremo hace ardua la tarea de encontrar argumentos para mantener la esperanza de que una civilización aquejada de todos los síntomas de la decadencia, como es para Ortega la europea, consiga escapar de su fatal destino. Sin duda las esperanzas de nuestro autor tienen mucho que ver con la configuración de un proyecto europeo cuyo impulso hacia el futuro estaría alimentado por los sólidos cimientos que proporciona Roma como símbolo de unión en combinación con la pluralidad nacional heredada del «espíritu» germano-medieval. En todo caso no podemos dejar de señalar que Ortega llega a hacer suya la preocupación de Mill

por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista «variedad de situaciones»²⁷¹. Dentro de cada nación, y tomando en conjunto las naciones, es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta [...] (IV, 362).

Pero mientras Ortega habla de la «insensatez» de apostar por un sólo tipo de vida, Mill nos habla de que «puesto que es útil, mientras dure la imperfección del género humano, que existan

270 Ibid., p. 77.

271 Vid., Ibid., p. 83.

opiniones diferentes, del mismo modo será conveniente que haya diferentes maneras de vivir»²⁷². No abandona por tanto el autor inglés ese sesgo «progresista» según podemos observar a la luz de citas como esta, pues parece considerar que esta deseable variedad de formas de vida es algo transitorio que durará «mientras dure la imperfección del género humano», es decir, el continuo perfeccionamiento del hombre desembocará algún día en un sólo tipo de vida, que será la que mayor bienestar proporcione al sujeto y por extensión a la sociedad, llegando a una homogeneidad definitiva (que ahora se presenta como beneficiosa para el cuerpo social).

Ortega como máximo podrá decir que el individuo al abrirse a una dimensión personal se encuentra como obligado a construir su propio proyecto de vida genuino e intransferible. Luego puede suceder que se produzca una confluencia de proyectos individuales que quizás puedan derivar en otros proyectos de mayor amplitud y calado social. Forzando un poco la interpretación de lo dicho por Mill, podemos distinguir entre una homogeneidad «mala», a la que se refiere Ortega en la cita de más arriba, y una homogeneidad «buena» que es la que hemos deducido nosotros a partir de lo señalado por el autor inglés. Este último tipo de homogeneidad beneficiosa se podría entender como el estadio en el que todos los individuos de una sociedad han alcanzado la dimensión personal y son capaces de elegir su propia trayectoria vital, su vocación de forma independiente, con lo que su modo de relacionarse se asemejará mucho a los «pactos» de los «señores germanos medievales» que describimos unas páginas más arriba. No obstante un tipo de sociedad así habría que definirla más bien como homogénea dentro de la pluralidad (algo similar a lo que quiere Ortega para Europa). En todo caso el autor inglés va a considerar la conducta de «carácter personal [...] el ingrediente más importante, sin duda, del progreso individual y social» y por eso se queja de que «desgraciadamente, a la espontaneidad individual, no se le suele conceder [...] ningún valor intrínseco»; otra cosa es qué entienda éste por llevar una vida «personal»²⁷³.

Digamos pues que el filósofo madrileño desde su paradigma de la razón «histórica» lleva a cabo una conveniente corrección del ingenuo sesgo progresista que trasparece por doquier en las páginas de Mill y añade al paradigma del individuo autónomo dotado de una conciencia absoluta de raíces kantianas el del «señor germano-medieval», al que hay que volver la vista en su condición de

272 Ibid., p. 82.

273 Sin poder entrar más a fondo en la cuestión, digamos que Mill parte de la abstracción de la conciencia para delinear su idea de persona mientras que Ortega parte de la vida humana, del hombre que se las tiene que ver con el mundo.

forma de vida *creadora* de las libertades del liberalismo con el fin de equilibrar y dinamizar el anquilosamiento de las libertades formales hijas de la razón «pura».

De modo que Ortega no dejará de valorar las aportaciones de estos liberales decimonónicos, pero aunque piense «desde ellos» lo hace para superarlos. Hay de hecho en Mill críticas similares a las que nuestro autor formulará más tarde en torno a la sociedad europea, por ejemplo la siguiente:

En política resulta casi una trivialidad decir que la opinión pública es la que gobierna al mundo. El único poder que merece este nombre es el de las masas, o el de los gobiernos que se hacen órgano de las tendencias e instintos de las masas. [...] Esas opiniones que se acostumbran a llamar opinión pública no siempre constituyen la opinión de una misma clase de público. En Norteamérica está compuesta por toda la población blanca; en Inglaterra, principalmente por la clase media. Pero siempre por una masa; es decir, una mediocridad colectiva²⁷⁴.

Sin duda las creencias, estructuradas de diversos modos que arraigan en el pueblo, configuran esa opinión pública de la que habla el autor inglés y condicionan el devenir histórico de la sociedad; no hace falta decir que ese gobierno que se hace *órgano* de las masas tiene todas las características de un totalitarismo democrático como el que denuncia Ortega en obras como *Democracia morbosa*. Esto nos lleva a la cuestión clásica de la relación conflictiva de los «mejores», que también para Mill se caracterizan por su prominente dimensión personal, con la masa; aunque desgraciadamente «la orientación actual de la opinión pública se dirige de modo singular hacia la intolerancia frente a toda demostración clara de individualidad»²⁷⁵. Asimismo éste nos habla de un «principio progresista» que «es siempre enemigo del imperio de la costumbre», de hecho «la mayor parte de los países del mundo carecen de historia, propiamente hablando, porque el despotismo de la costumbre es completo»²⁷⁶. Estos pueblos sin historia se asemejan a lo que llamaba Ortega civilizaciones en estado «vegetativo», que crecen como plantas sin apenas cambios a lo largo del tiempo. La idea de progreso de la que parte el inglés le impide valorar en su justa medida la importancia de la tradición, de la historia que tenemos a nuestras espaldas, aunque le pone en disposición de exaltar la diversidad europea, así se pregunta «¿qué es lo que ha hecho de la familia de naciones europeas una porción progresista y no estacionaria de la humanidad? [...] Su notable diversidad de carácter y de cultura»²⁷⁷. De aquí salta a quejarse de la señalada homogeneidad de la

274 Ibid., pp. 90-91.

275 Ibid., p. 93.

276 Ibid., p. 95.

277 Ibid., p. 96

sociedad de su tiempo, de una forma que sin duda recuerda a algunos pasajes de *La rebelión de las masas*:

Ahora, de un modo relativo, claro está, todos ven, leen, escuchan las mismas cosas, y van también a los mismos lugares; tienen sus esperanzas y temores dirigidos a los mismos objetivos, tienen los mismos derechos, las mismas libertades y los mismos medios de reivindicarlos²⁷⁸.

Por otro lado, respecto a la cuestión de «los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo», Mill considera que «la individualidad debe gobernar aquella parte de la vida que interesa principalmente al individuo, y la sociedad la parte que interesa principalmente a la sociedad»²⁷⁹. Pero la cuestión, como se ha indicado, es discernir qué parte corresponde a cada ámbito, pues si queremos salir de la esfera psicológica que supone que cualquiera puede sentirse perjudicado por la conducta individual de otro sujeto, aunque aparentemente no haya motivos para la queja, tendremos que buscar una instancia objetiva que decida sobre la cuestión, ya sean unas normas morales vigentes en la sociedad o un derecho incluido en una institución estatal (un «uso fuerte» utilizando la terminología orteguiana), esto nos aboca a la necesidad de tener en cuenta la costumbre, la tradición, como instancia que garantiza la estabilidad social. En otras palabras, en una sociedad «progresiva», enteramente volcada hacia el futuro, como la que se adivina en los planteamientos de Mill, los criterios objetivos o intersubjetivos para distinguir cuándo estamos ante un perjuicio de los intereses del otro o ante una invasión de lo privado por parte de lo público corren el riesgo de terminar diluyéndose. Para saber lo que queremos ser tenemos que saber primero lo que hemos sido, para forjar un proyecto sólido de «nación» europea se hace necesario ejercitar una razón «histórica» que nos haga conscientes de nuestra evolución como sociedad, que nos permita visualizar con claridad la continuidad histórica desde la que se ha moldeado nuestra visión del mundo.

En cuanto al acercamiento de Mill al socialismo no dejamos de encontrar paralelismos con Ortega. De entrada es para el autor inglés difícilmente rechazable en cuanto a sus principios, dado el tipo de sociedad realmente existente:

Nos parece que, en principio, nada se puede afirmar válidamente contra el socialismo; y que el intento de atacarlo o de defender la propiedad privada, sobre la base de la justicia, tiene que fracasar

278 Ibid., p. 97.

279 Ibid. p. 99.

inevitablemente. La distinción entre rico y pobre conectada con tanta ligereza con la del mérito y el demérito o incluso con la de esfuerzo y falta de esfuerzo del individuo, resulta obviamente injusta; [...] la caprichosa distribución actual de los medios de vida y disfrute, solamente se puede defender como una imperfección admitida, sometida a un efecto de causas en otros aspectos beneficiosas²⁸⁰.

En último término la conclusión que se puede sacar de esta exposición es que si bien hay que reconocer la injusticia del sistema, a la luz de la marcada desigualdad en la distribución de bienes a la que da lugar, también existen beneficios que pueden llegar a justificar determinados efectos perversos. Consciente de la imperfección (admitida) de la sociedad en la que vive, Mill rechaza acertadamente cualquier tipo de asociación superficial entre el nivel económico de los individuos y sus capacidades, la cual sólo podría establecerse dentro de sociedades ideales en las que a cada uno se le da «lo suyo» (aunque entonces el problema será más bien el de cómo discernir qué es lo que corresponde a cada cuál). Sólo se podría empezar a hablar de «meritocracia» (sea lo que sea lo que quiera decirse con tal término) cuando comenzara a eliminarse de forma efectiva el pesado lastre o la evidente ventaja que siguen suponiendo, respectivamente, la baja extracción social o la alcurnia para el proyecto vital del individuo. Pero sin duda una cuestión fundamental es la de determinar quiénes son los «mejores» en una sociedad, quiénes son esas minorías «excelentes» a las que Ortega dedica muchas páginas. No es una cuestión sencilla de responder, Mill quizás nos hablaría de la utilidad social en términos palpables que proporcionan a una sociedad ciertos individuos con sus ideas y creaciones. En nuestro autor, si tenemos en cuenta su definición de nación, cabría sostener un esquema que partiría del ámbito individual (hombre «selecto» es el que se exige más que los demás) e irradiaría al entorno social a través de la propuesta de proyectos sugestivos de vida en común susceptibles de aglutinar a las masas a su alrededor; pero ya vimos que es sólo más bien *a posteriori*, desde la distancia temporal, como podemos saber si un proyecto de este tipo ha sido realmente exitoso. Estamos pues ante una tensión permanente que no nos permite saber *a priori*, «desde fuera» quienes son los mejores, ni cómo elegirlos, pues la excelencia no es algo que se halle ligado al triunfo o al fracaso social. En términos orteguianos la cuestión se agravará ante la aparición de un tipo de hombre-masa que se rebela ante la autoridad de los mejores, que sabiendo de su mediocridad se regocija en ella y cuya felicidad consiste en llevar una vida lo más parecida posible a la que llevó el día anterior y lo más semejante posible a la de sus congéneres.

Si comparamos el acercamiento que tienen ambos autores al socialismo, encontramos evidentes diferencias, que derivan, como ya hemos sugerido, del propio estilo de pensamiento que predomina

280 «La “economía política” de Newman» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1979, p. 185.

en uno y otro. Para el primer Ortega el socialismo es un modo de dotar de contenido al liberalismo incipiente que madura en su interior al calor de sus reflexiones, es un liberalismo «aristocrático», es decir, un paradigma que debe sustituir la estratificación social vigente del capitalismo basada en el poder económico de los individuos por una estratificación basada en sus excelencias «espirituales». Hay un lado «vital» en el socialismo que atrae a Ortega y hace que a sus ojos se presente inicialmente como una oportunidad de dinamizar una sociedad española en decadencia, únicamente faltarían las «cabezas» adecuadas para encauzarlo por el buen camino; pero hay también un lado peligroso, que viene dado por el sesgo revolucionario que inyectan las ideas marxistas. Por desgracia para Ortega esta última vertiente es la que acabará triunfando, arruinando todas las esperanzas que en él había depositado. En cuanto a Mill podemos decir que nos presenta unas reflexiones sobre el socialismo bastante equilibradas y sin demasiados prejuicios, pero siempre adhiriéndose al sistema capitalista vigente en su época. Así, desde su «fe» en el progreso (también apoyada en cierta medida en hechos observables) declarará que «los males e injusticias sufridos bajo el presente sistema, son grandes pero no crecientes; al contrario, la tendencia general discurre hacia su lenta disminución»²⁸¹. Por ejemplo sobre la cuestión de la propiedad, está lejos de sostener posiciones inamovibles y, llegando a reconocer que «ninguna palabra ha sido objeto de más malentendidos de esta clase que la palabra propiedad»²⁸², no tiene inconveniente en plantear que

en cuanto a la posesión de la tierra, se puede alterar en cualquier manera que se considere deseable, pudiendo declararse toda la tierra propiedad del Estado, sin interferir con el derecho de propiedad en lo que sea producto del trabajo y de la abstinencia humanos²⁸³.

Es decir, Mill nos propone aquí una colectivización que poco tendría que envidiar a cualquier república comunista. Por lo demás, parece algo ingenuo suponer que un Estado que tiene la potestad de distribuir la tierra, de la que es poseedor, como crea conveniente no acabaría extendiendo su control a los propios productos del trabajo. En Ortega cuestiones como esta de la propiedad aparecen tratadas de forma incidental, ligadas a propuestas que buscan revitalizar la política española y europea. En este sentido podemos recordar su idea de implantar un régimen de «Economía organizada» donde sea el Estado el que dirija la producción y en el que los capitalistas

281 «Capítulos sobre el socialismo» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, p. 254.

282 Ibid., p. 276.

283 Ibid., p. 254.

jugarían un papel secundario. La idea de fondo, como se ha dicho, es la creación de un «socialismo aristocrático» que sustituya al capitalismo, al «espíritu» burgués en definitiva, cosa que no parece incompatible con los postulados de Mill.

Señalemos, para completar este breve esbozo, que el autor inglés distingue dos tipos de socialismo, cuyas características ofrecemos resumidas en el siguiente pasaje:

Entre quienes se llaman a sí mismo socialistas, se pueden distinguir dos clases de gentes. Están, en primer lugar, aquellos cuyos planes para un nuevo orden de la sociedad, en el cual han de ser reemplazadas la propiedad privada y la competencia individual, y sustituidas por otras motivaciones para la acción, se constituyen a la escala de una comunidad aldeana o una villa, pero serían aplicables a un país entero mediante la multiplicación de tales unidades autónomas; los sistemas de Owen y Fourier y de la generalidad de los pensadores y filósofos socialistas pertenecen a este tipo. La otra clase, que constituye un producto del continente, más que de la Gran Bretaña, puede ser denominada la de socialistas revolucionarios, que propone, con el mismo fin, un golpe mucho más audaz. Su esquema consiste en la dirección del conjunto de los recursos productivos del país por una autoridad central, el gobierno general. [...] La primera posee, además la gran ventaja de que puede ser puesta en marcha progresivamente, de forma que puede probar sus aptitudes mediante el ensayo. [...] No sucede así con la otra: su meta consiste en sustituir de un solo golpe la vieja regulación por la nueva²⁸⁴.

Sin duda la visión pragmática utilitarista de Mill le lleva a sopesar la posibilidad de poner en marcha a pequeña escala proyectos socialistas al estilo de Owen o Fourier. Se trata de una suerte de reformismo que incluso se podría combinar, al menos en sus estadios iniciales, con un sistema capitalista en el que los medios de producción se encuentran en manos privadas. El criterio para seguir adelante con la implantación de un proyecto de este tipo vendría dado por su capacidad para aumentar el bienestar material de la sociedad. Por el contrario podríamos aventurar que el segundo tipo de socialismo, el revolucionario, quedaría descartado por el autor inglés, dado su carácter rupturista que corta un progreso que para él es indiscutible.

¿Tendría inconveniente Ortega en abrazar un socialismo como el de Owen o Fourier? No lo parece, al menos *a priori*, siempre que contribuya a reforzar la dimensión personal del individuo (aunque no es problema menor el de dotar a los individuos de «otras motivaciones para la acción» sin recurrir a la violencia -revolucionaria- para abolir la propiedad privada). Por el contrario una

284 Ibid., pp. 257-258.

revolución socialista o una revolución en general es una opción que Ortega rechazará en todo caso por las razones que hemos expuesto más arriba.

5.1.2 La crítica orteguiana a Herbert Spencer con su defensa del «espíritu burgués» como motor de progreso de una sociedad. El colectivismo subyacente a su idea liberal: cooperación «voluntaria» y cooperación «obligatoria». Objeciones a la aplicación en las sociedades humanas de la idea darwinista de selección natural.

Herbert Spencer era, según Ortega, el otro «gran teorizador» del liberalismo decimonónico. En él se inspira precisamente para formular críticas a la sociedad europea como la que sigue:

Porque es pura inercia mental del «progresismo» suponer que conforme avanza la historia crece la holgura que se concede al hombre para poder ser individuo personal, como creía el honrado ingeniero, pero nulo historiador, Herbert Spencer. No: la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona (IV, 366).

Esta visión de la historia condiciona por completo la concepción socio-política de H. Spencer que aparece condensada en *El Individuo contra el Estado* (1884). Obra que, según Ortega, puede ser malentendida por los que

no leen de los libros más que los títulos. Porque individuo y Estado significan en este título dos meros órganos de un único sujeto- la sociedad. Y lo que se discute es si ciertas necesidades sociales son mejor servidas por uno u otro órgano. Nada más. El famoso «individualismo» de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología (IV, 361).

Si nos vamos a la obra en cuestión observamos inmediatamente la importancia de la idea de «cooperación», de la que habría dos tipos, a saber, un «sistema de cooperación voluntaria» y otro de «cooperación obligatoria»²⁸⁵, así

en Inglaterra, durante la evolución social, la distinción entre estas dos formas de cooperación, fundamentalmente opuestas, se verifica gradualmente; pero mucho tiempo antes de que los nombres de liberales y conservadores estuvieran en uso, aparecen las diferencias de ambos partidos, dibujándose de modo vago sus conexiones con el militarismo y el industrialismo respectivamente. Conocido es el hecho de que, tanto entre nosotros como en los demás países, donde comenzó la

285 *El Individuo contra el Estado*, Valencia, Sempere y editores, 1884 (Biblioteca universidad de Sevilla, <http://bib.us.es/derechoytrabajo/pixelegis-2005>), p. 10.

resistencia a la reglamentación coercitiva que caracteriza la cooperación bajo el Estado, fue ordinariamente en las ciudades, formadas de trabajadores y comerciantes, acostumbrados a cooperar bajo el régimen del contrato. Por el contrario, la cooperación obligatoria, debiendo su origen y amoldándose a un estado de guerra crónico, continuo sufriendose en los distritos rurales [...] en los cuales sobrevivieron las antiguas ideas y tradiciones²⁸⁶.

Esta asociación que hace Spencer entre la cooperación no coercitiva y el espíritu industrial, que se da sobre todo entre comerciantes y trabajadores, y la cooperación coercitiva que es, por el contrario, propia del Estado y por extensión característica de sociedades militarizadas, implica una determinada visión del liberalismo que va a brotar del tipo de cooperación no coercitiva, siendo la coerción estatal la que configura la forma de vida «conservadora». El matiz que traza Ortega entre lo guerrero y lo militar, donde el «espíritu» guerrero se transforma en militarismo por un progresivo aburguesamiento, apenas se observa en el autor inglés, para el que «las sociedades antiguas [...] muestran en todo los caracteres del régimen *militar*. [...] Para organizar una sociedad guerrera, tienen que esclavizar su voluntad de ciudadanos»²⁸⁷. Por extensión la Edad Media, que para Ortega albergaba sociedades que fueron paradigma del «espíritu» guerrero de un germano-medieval que llegará a inspirar el liberalismo europeo, es para Spencer una época en que «el estado de guerra, con la forma de gobierno e ideas que le son propias, era permanente en todas partes, apenas había ningún límite a la intervención gubernamental»²⁸⁸. Así puede decir el filósofo madrileño que «a Spencer le parecía demasiado bien la industria y demasiado mal la guerra» (II, 546). Pero esta animadversión hacia lo militar-guerrero proviene en gran medida de que el autor inglés considera que este tipo de sociedades guerreras sólo se puede fraguar en un entorno de fuerte coacción estatal; no cabe, desde este punto de vista, la posibilidad de que haya individuos capaces de acometer empresas sugestivas, de carácter bélico y no comercial, a las que se pueden adherir otros individuos sin ser sometidos a ningún tipo de coacción²⁸⁹. En este sentido, lo que soporta todo el aparato

286 Ibid., pp. 10-11.

287 Ibid. p. 187.

288 Ibid. p. 188.

289 El hecho de que Spencer no distinga apenas entre el militarismo de los antiguos y el que se daba en la época feudal vendría a dar la razón a Ortega cuando señala sus carencias como historiador. Nuestro autor, por el contrario, formula sus reflexiones desde sólidos cimientos históricos, véase, por si no ha quedado suficientemente claro, lo que nos dicen autores de la talla de Marc Bloch en su obra *La sociedad feudal* de 1968. Sobre la cuestión de la libertad del vasallo: «Tener un señor no parecía en absoluto contrario a la libertad. ¿Quién no lo tenía? Pero se concibió la idea de que esta cualidad acababa allí donde se perdía la facultad de elección, ejercida al menos una vez en la vida. En otras palabras, toda relación hereditaria fue calificada de tener un carácter servil. [...] El vasallo, cuyo homenaje no se heredaba, como hemos visto, era esencialmente *libre*», Madrid, Akal, 2011, p. 272. Sobre el mismo término «vasallo»: «Más de un esclavo de la casa era *honrado* con su admisión en la guardia. Los otros miembros de esta cohorte, sin ser esclavos, vivían también en la vivienda del amo, llamados a servirle de mil maneras y a recibir directamente sus órdenes. Ellos

teórico de Spencer es la distinción entre dos tipos de cooperación, la libre asociación del comerciante frente a la asociación «forzosa» inspirada en las sociedades militarizadas, por lo que no sería *el* individuo el que se enfrentaría al Estado, sino más bien *los* individuos libremente asociados. Esta distinción no pasa desapercibida para Ortega, repetimos (véase IV, 361), y de hecho desde aquí montará la crítica al colectivismo más o menos implícito en esta forma de entender el liberalismo. Vuelve a ser, como lo era en el caso de Mill, una idea de liberalismo muy lastrada por la necesidad de justificarse ante la sociedad, el paradigma es el individuo que se asocia preferentemente para comerciar. El objetivo se cifra de nuevo en delimitar un espacio que asegure un entorno libre de la intervención estatal: «del mismo modo que el verdadero liberalismo luchó en siglos pasados contra los reyes que pretendieron el poder absoluto, los verdaderos liberales lucharán en nuestros días contra el Parlamento que quiere arrogarse tal autoridad»²⁹⁰. Es decir, se trata de asegurar unas libertades *gobierne quien gobierne*, lo que nos enfrenta con el conocido problema del «hasta dónde». Por tanto:

La libertad que disfruta el ciudadano debe medirse, no por el mecanismo gubernamental bajo el cual viva, sea o no representativo, sino por el número relativamente escaso de restricciones que se impongan a los individuos, y que este mecanismo haya sido creado con o sin el concurso del pueblo, funcionará despóticamente si aumenta dichas restricciones más allá de lo necesario para impedir las

eran, también, sus *muchachos*, por lo que se les incluyó, junto con sus camaradas de nacimiento servil, bajo el nombre de vasallos, desde entonces especializado en su significación de seguidores de armas. [...] Por último, la denominación que hasta entonces había sido común, evocadora de familiaridad, fue reservada sólo para los hombres libres de la tropa. [...] Pues bien, esta historia de una palabra surgida de lo más bajo de la servidumbre para cargarse poco a poco de honor, refleja la propia curva de la institución. [...] Quedó evidente que, entre todas las formas subordinadas entre individuos, la más elevada consistía en servir con la espada, la lanza y el caballo a un señor al que se declaraba solemnemente la fidelidad», *Ibid.*, pp. 172-172. Sobre el «contrato» como pacto entre iguales: «En los contratos, las voluntades se ligaban, esencialmente por medio de gestos y, a veces, de frases consagradas, en una palabra, mediante un formulismo propio para impresionar las imaginaciones poco sensibles a lo abstracto», *Ibid.*, p. 134. De cosas como esta concluye Bloch que «entre clases más elevadas, distinguidas por el honorable deber de las armas, las relaciones de dependencia revistieron, al principio, la forma de contratos libremente establecidos entre dos personas vivas colocados frente a frente. De la necesidad de este contacto personal, sacaron siempre lo mejor de su valor moral. Pero, muy pronto, diversos elementos vinieron a oscurecer la pureza de la obligación [...]», *Ibid.*, p. 458. Por último sobre las «franquicias» (de las que hacía derivar Ortega los mismísimos derechos humanos): «El señor, mediante un acta auténtica, fijaba las costumbres propias de tal o cual tierra. [...] En Francia, se les llamaba cartas de *costumbres*, o de *franquicias*. [...] La carta de costumbre fue, en Europa de los últimos tiempos feudales y del período siguiente, una institución muy general», *Ibid.*, pp. 285-287. Nótese que no se trata de afirmar que todo esto se diese durante todo el periodo «feudal» o con la misma intensidad, sino de resaltar que hubo una serie de hechos históricos constatables que permiten diferenciar esta época de otras y asociarla a una forma de vida característica y genuina, a un «espíritu germano».

²⁹⁰ *El Individuo contra el Estado*, op. cit., , p. 37.

agresiones directas o indirectas de unos individuos hacia otros; por consiguiente, las limitaciones establecidas deberán ser negativamente coercitivas más bien que positivamente coercitivas²⁹¹.

Desde una visión cercana a la de Mill, Spencer nos presenta una libertad en sentido negativo a la que se pueden hacer similares objeciones. Se desprende de textos como este un optimismo respecto a la posibilidad de lograr construir una sociedad que funcione sin apenas ninguna coerción estatal, a base de asociaciones de hombres libres vinculados mediante contratos comerciales. Este será precisamente el blanco de la crítica orteguiana, que nos alerta del peligro de concebir la sociedad como algo que avanza en armonía sin necesidad de intervención estatal. La idea de una cooperación espontánea que se extienda a todas las asociaciones formadas libremente en una sociedad peca de ingenuidad, pues no se ve porqué tales asociaciones deban necesariamente confluír en último término en sus objetivos particulares para lograr un progreso de toda la sociedad. Para nuestro autor será más bien el choque de intereses lo que mejor describiría a una sociedad, de ahí nace la necesidad de una instancia neutra y objetiva, de un poder público que se materializa en la institución estatal. Sin embargo tanto Ortega como Spencer estarían de acuerdo en que una extensión del poder estatal a todas las áreas de la vida del individuo es la culminación del ideal conservador, pues desemboca en el inmovilismo más absoluto, en el hombre incapaz de emprender nada sino es bajo la tutela del Estado (esto sin perder de vista que el modelo de emprendedor de Spencer será «el industrial» y el de Ortega «el guerrero»). De manera que el avance de la sociedad se produce más bien, según el autor inglés, a pesar del Estado, pues «entre los deseos humanos que piden ser satisfechos, los que han excitado las actividades particulares y la cooperación espontánea, han favorecido el desenvolvimiento social más que los que han sido impulsados a obrar por efecto de la intervención gubernamental»²⁹².

Digamos que la discrepancia entre Ortega y Spencer radica básicamente en el origen diverso de sus concepciones liberales, pues la inspiración del primero se basa en una determinada concepción de la libertad humana («soy por fuerza libre») que puede, en determinadas circunstancias, canalizarse hacia proyectos personales que permitirían concebirla como desligada de cualquier utilidad social; el hombre «excelente» orteguiano, poseedor de un excedente de vitalidad («espíritu» guerrero) se asocia con sus iguales mediante «pactos» *personales* (y aquí la inspiración viene de las relaciones entre los señores germanos medievales, como hemos tenido ocasión de exponer páginas atrás), pero, dado que este tipo de hombres son minoría, una sociedad estructurada alrededor de

291 Ibid., p. 38.

292 Ibid., pp. 129-130.

pactos de este tipo se torna inviable, pues las masas no siempre están dispuestas a reconocer y a seguir a aquellos individuos que destacan y sobresalen sobre los demás (se rebelan, y la cuestión será, repetimos, si pueden o no las masas despertar a la vida personal). Este pacto, esta asociación, se da, como decimos, entre iguales, *inter pares*, entre hombres que se reconocen entre sí como personas libres con proyectos vitales diversos que nacen de una vocación individual, por lo que no necesitan de una instancia externa, de un contrato escrito y derivado de unas leyes previamente establecidas para ser efectivo. Pero si para Ortega el hecho genuinamente humano se caracteriza porque escapa a la naturaleza y se desarrolla en la historia entendida como una sucesión encadenada de las «creencias» a lo largo del tiempo («el hombre no tiene naturaleza sino historia»), para Spencer el «proceso de “selección natural”»²⁹³ de Darwin es un apoyo, supuestamente constatable en nuestro entorno, capaz de corroborar sus teorías liberales. Así puede afirmar que es un error

la creencia de que la sociedad es un producto fabricado, siendo en realidad un producto de la evolución. [...] Se cree generalmente que la humanidad es una especie de masa a que el cocinero puede imprimir la forma que quiera. [...] El comunista manifiesta evidentemente creer que el cuerpo político es susceptible de ser modelado a voluntad²⁹⁴.

Esta evolución será «a mejor» si dejamos que el proceso de selección natural actúe sin las trabas de instituciones artificiales como el Estado. Sin embargo se lamenta Spencer de que

hoy que esa verdad es aceptada por todas las personas cultas, que no se niega por nadie la influencia bienhechora de la propagación de los más capaces, se hacen más esfuerzos que nunca para favorecer la multiplicación de los menos aptos²⁹⁵.

Nótese que la imposibilidad de reformar la sociedad «desde fuera», desde ideas como las del comunismo, se cifra en sus raíces biológicas. La sociedad como algo «natural» sería refractaria a lo «artificial», a la idea del político que quiere moldearla. En Ortega, como se ha señalado, hay una conexión entre la «idea» y las «creencias», que son precisamente los ladrillos que conforman el edificio social. Esto abre la puerta al cambio desde «la idea» -que puede sedimentar como «creencia» -, pero no al albur de una caprichosa voluntad, sino determinado por factores socio-históricos que desbordarían el ámbito estrictamente político. Desde este punto de vista, las

293 Ibid., p. 141.

294 Ibid., pp. 151-152.

295 p. 142.

posibilidades de que desde la política se pueda llevar a cabo un moldeado de la sociedad se hallan limitadas por su misma «estructura de la vida». Ejemplo: el tribunado de la plebe en la república romana, que pone por escrito unas leyes que ya latían previamente en la colectividad. Sin esto último la eficacia de la institución hubiese sido de muy corto o nulo alcance.

Por tanto, desde sus presupuestos darwinistas nos dibuja Spencer una sociedad que se encuentra sujeta a leyes puramente naturales, no muy diferentes a las que rigen en otras asociaciones animales. Nos habla de los más «aptos», pero la cuestión es que si hay una instancia externa que está haciendo «más esfuerzos que nunca» (y suponemos que se trata del Estado) para favorecer la multiplicación de los menos aptos, queda sin explicar en qué consiste esta realidad (guiada por objetivos aparentemente racionales) que escapando a las leyes de Darwin se ha mantenido en el tiempo, ha «sobrevivido». En todo caso, si interpretamos que el autor inglés considera como algo negativo que se favorezca la «multiplicación de los menos aptos», se colige de tales afirmaciones que la herencia biológica jugará aquí un papel fundamental a la hora de determinar la aptitud o no de un individuo para el desempeño de una labor social útil. La sociedad tendrá entonces una historia, pero una historia más bien «natural», pues no hay ruptura con la naturaleza; Ortega no dejará de percatarse de las consecuencias de visiones como esta, como aparece reflejado en el siguiente fragmento de *Las Atlántidas* (1924):

Darwin habla asimismo de *una* evolución, pero de carácter biológico. El acontecer histórico es el mismo siempre y en todas partes: lucha por la existencia, selección, triunfo de los mejores adaptados, proceso unidimensional. ¿Se puede dudar de que para el siglo XIX no existía más que *una* realidad, histórica, o, dicho de otra forma, que la historia era para él una realidad homogénea -como es homogénea la materia física? (III, 762).

Este modo de entender la historia surge forjado al calor de una razón mecánica, con una dirección establecida, donde el progreso queda asegurado por el triunfo de los mejor adaptados. Un punto de vista que, a su vez, delimita el carácter de las empresas humanas despojándolas de su carácter «deportivo» y vinculándolas a fuego con el concepto de «trabajo» (pues se ceñirán siempre a objetivos determinados y concretos de utilidad indiscutible para el común de los mortales), es el «espíritu» burgués que tanto criticó nuestro autor en los años 20, estamos ante un hombre que busca un bienestar material que sea visible, palpable: público. En este sentido Ortega será muy crítico con un darwinismo radical que consiste en definir la vida sólo como adaptación, esta perspectiva, según él es falsa; pues, si bien es cierto que

sin un mínimum de ésta [adaptación] no es posible vivir; [...] lo sorprendente de la vida es que crea formas audaces, atrevidísimas, primariamente inadaptadas, las cuales, no obstante, se las arreglan para acomodarse a un mínimum de condiciones y logran sobrevivir. De suerte, que toda especie viviente puede y debe ser estudiada desde dos caras opuestas: como lujoso fenómeno de inadaptación y capricho y como ingenioso mecanismo de adaptación (V, 521)²⁹⁶.

Líneas como estas presentan la vida como algo previo al mecanismo puramente biológico, en el que sí operaría el fenómeno de la adaptación; este sustrato vital profundo sería inherentemente creador y, de alguna forma, lograría imponerse sobre el medio, no adaptándose a él sino viceversa. Esta concepción general de la vida como inadaptación se acentúa al extremo en el hombre, lo que proporcionaría un fundamento a nuestro autor para establecer esa dimensión histórica, espiritual, que se separaría por completo del mecanismo adaptativo darwinista (el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia), así lo expresa en el siguiente párrafo:

es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, [...] en separar radicalmente al hombre del animal, [...] sino más bien [en considerarlo] como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. [...] Mas un animal a la vez inadaptado y pervivente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo (IX, 189)²⁹⁷.

El hombre en este sentido es un animal que se ha desligado de su dimensión natural o, más bien, la ha congelado (ya no es él el que se adapta a la naturaleza sino que su desarrollo se lleva a cabo en una dimensión heterogénea a aquélla, es puramente histórica). Por el contrario, los postulados de Spencer apuntan de lleno a rechazar cualquier intervención estatal sobre las actividades de los individuos, en especial las comerciales, pues

la organización comercial, tan vasta y compleja ahora, [...] hija en un todo de los esfuerzos hechos por los individuos para realizar sus fines particulares. [...] No se debe al Estado esa inmensa multitud de inventos útiles, desde la azada hasta el teléfono; no es el Estado el autor de los descubrimientos en

296 «La elección en amor» de julio de 1927. El artículo fue incluido en *Estudios sobre el amor*.

297 El lector habrá constatado que en el capítulo 3.1.3. hemos citado estas mismas líneas junto con otras tratando la cuestión de la separación entre lo genuinamente humano y el animal. No quisimos ahí otra cosa que llamar la atención sobre lo problemático de explicar esta separación de lo humano y lo animal desde lo biológico. Aquí simplemente resaltamos la existencia de esa separación como «dato» con el que hay que contar, sin entrar en la cuestión de su posible explicación.

física, en química y en las demás ciencias, base de las manufacturas; el Estado no ha imaginado esos mecanismos que sirven para fabricar objetos de todas clases, para transportar hombres y cosas de un lugar a otro y contribuyen de mil modos a nuestra comodidad. [...] Todo esto es resultado de la actividad espontánea de los ciudadanos, aislados o en grupo²⁹⁸.

Obsérvese cómo ahora la «espontaneidad» individual creadora se extiende a todo el cuerpo social, son individuos «aislados o en grupo» los que inventan e idean los artefactos que hacen avanzar a la humanidad. La condición para esto es la ausencia de coacción estatal. En este escenario ideal no se vislumbra el peligro de una tiranía de ciertos grupos sociales sobre otros, a diferencia de lo que pensaban autores como Tocqueville o J. S. Mill, y también Ortega, que no limitan sus temores a lo político, al Estado, sino que los amplían a todo el cuerpo social.

Con lo expuesto hasta ahora no podemos confundir esta concepción de Spencer, basada en el darwinismo, con el recurso de Ortega a las metáforas orgánicas para explicar el devenir de las civilizaciones históricas o las sociedades en general, ya que en este caso la historia viene dada como algo que se desenvuelve independientemente de la naturaleza, por tanto no se puede hablar de una *evolución* propiamente dicha de las civilizaciones, y menos en sentido biológico. Como ya hemos señalado, Ortega es muy crítico con la idea de que las sociedades tengan que ir inexorablemente a mejor: nada nos puede asegurar esto.

Asimismo, las concepciones de la moral y la justicia de Spencer se presentarán también impregnadas de darwinismo. Por ejemplo en *La Justicia* (1890) llegará a hablar de una «adaptabilidad continua de la especie humana»²⁹⁹, así

considerando como una deducción inevitable de la doctrina de la evolución orgánica que los tipos más elevados de los seres vivos, como los tipos inferiores, se moldean sin cesar según las necesidades que imponen las circunstancias, comprenderemos los cambios morales entre las evoluciones de tal modo elaboradas³⁰⁰.

298 Ibid., pp. 130-131.

299 Valencia, Sempere y editores, 1890 (Biblioteca universidad de Sevilla, <http://bib.us.es/derechoytrabajo/pixelegis-2006>), p. 39. Sobre esta cuestión señala Gray que «la principal debilidad de la filosofía de Spencer estriba, no en la consistencia con la que aplicó sus principios a las cuestiones de la época [...], sino en la filosofía científica y “sintética” que elaboró sobre el evolucionismo, con el fin de proporcionar un fundamento a sus puntos de vista liberales», *Liberalismo*, op. cit., p. 57. Sin duda el fundamento biológico que acompaña a los desarrollos teóricos de Spencer conduce, en muchos casos, a un reduccionismo que impide concebir ámbitos que escapen al puramente biológico.

300 *La Justicia*, op. cit., p. 40.

A este tipo de hombre «natural», del que se diría que lleva una «vida como adaptación», se puede oponer un hombre «histórico» que vive una «vida como libertad», que se impone sobre las circunstancias sin obviarlas, que crea sus propias necesidades y busca perfeccionar la realidad según ideales que no se hallan desconectados de ella. De este tipo de hombre nacen las ideas, las técnicas, que cristalizan en usos de diversa intensidad coercitiva. Desde este punto de vista, como vimos, la idea de justicia se configura a la par que las leyes a lo largo del devenir histórico de una sociedad. El ejemplo paradigmático es Roma (donde el derecho es justo por ser derecho). El autor inglés nos ofrecerá por su parte una genealogía biológica del sentimiento de justicia para fundamentar el conjunto de libertades que son más o menos aceptadas en la sociedad inglesa de su tiempo y que él mismo defiende, a saber:

El sentimiento de la justicia es de una importancia capital. Examinemos más de cerca su naturaleza. [...] En los estados primitivos, el amor a la propiedad se satisface sólo con la posesión de los alimentos, de un abrigo, y más adelante de los vestidos; después se aprecia, sucesivamente, la satisfacción de poseer las armas y los útiles, con ayuda de los cuales se procura la moneda con que las compra [...]. En suma; lo que se ve es un goce que poco a poco se une a la propiedad cada vez más abstracta y más lejana de la mera satisfacción material. [...] Lo mismo sucede con el sentimiento de justicia. Empieza por el contento que el hombre experimenta al hacer uso de su fuerza física y al recoger las ventajas que esto le procura; por otra parte asociándose a la irritación que producen los obstáculos directos, llega gradualmente a corresponderse con las relaciones más extensas y a excitarse con los incidentes, ya de la servidumbre personal, ya de la servidumbre política, ya de los privilegios de clase, ya, en fin, de los pequeños movimientos políticos. [...] Es evidente, pues, que el sentimiento egoísta de la justicia es un atributo subjetivo, el cual corresponde a las exigencias objetivas que constituyen la justicia y que piden que cada adulto recoja los resultados de su propia naturaleza y de los actos consiguientes³⁰¹.

Al sentimiento «egoísta» de justicia hay que añadir un sentimiento «altruista de justicia» -que en cierta manera podría funcionar de manera semejante a los usos «fuertes» en sentido orteguiano- que

no puede empezar a existir más que con la ayuda de un sentimiento que temporalmente lo ha suplido y que ha reprimido los actos instigados por el egoísmo puro [...] y el cual se descompone en varios elementos que examinaremos sucesivamente. [...] El primer obstáculo que impide la agresión entre los animales es el temor de las represalias. [...] Otro freno resulta del temor a la reprobación de los miembros desinteresados del grupo. [...] A estos sentimientos que obran anteriormente a toda

301 Ibid., pp. 41-43.

organización social, vienen luego a juntarse los sentimientos que nacen después del establecimiento de la autoridad política³⁰².

Diríase, a la luz de estos párrafos, que la idea de justicia nace de una suerte de dialéctica entre los sentimientos egoístas y altruistas de los individuos. Sin duda el componente natural y evolutivo de estos sentimientos nos permitiría hacer partícipes de él a todos los seres humanos independientemente de su cultura; pero además, dado que no hay una ruptura clara con la naturaleza, se podría hablar de una idea de justicia «natural» previa al establecimiento de todo el andamiaje institucional que constituye una sociedad política, una justicia *a priori*, con unos rasgos que coinciden con los vigentes en la sociedad en la que vive el mismo Spencer. Por ello cuando el autor inglés afirma que «la existencia de una relación entre el sentimiento y la idea [de justicia] es, no obstante, indiscutible»³⁰³, podríamos entender que está hablando de un vínculo natural en sentido fuerte que nos hace pensar en una justicia previa al derecho. En efecto, para Spencer la concepción de «los derechos naturales» se origina en «la verdad de que, si es justificable la existencia, debe haber una justificación para el cumplimiento de los actos necesarios a su sostenimiento, y por consiguiente, para las libertades y derechos que hagan posibles estos actos»³⁰⁴. En este sentido concibe la justicia como algo que

contiene dos elementos: uno, el positivo, que implica el reconocimiento del derecho de cada hombre a las actividades libres de toda traba, así como a los beneficios consiguientes; otro, el negativo, que implica el sentimiento consciente de los límites que imponen la presencia de otros hombres que gozan de derechos análogos. Deben llamar preferentemente nuestra atención dos caracteres opuestos que descubrimos en esos dos elementos. [...] La desigualdad es la idea primordial [...] porque si en principio cada cual debe recoger los beneficios y los perjuicios debidos a su propia naturaleza y conducta, la diferencia entre las facultades de los hombres producirá diferencias entre los resultados de la conducta respectiva. [...] La recíproca limitación de las acciones humanas nos sugiere la idea contraria. El espectáculo de los conflictos que estallan cuando cada cual persigue su fin sin cuidarse de los derechos de su vecino [...] provoca la conciencia de los límites que es preciso imponer a cada hombre si se quieren evitar tales conflictos³⁰⁵.

302 Ibid., pp. 44-45.

303 Ibid., p. 52.

304 *El individuo contra el Estado*, op. cit., p. 192.

305 *La Justicia*, op. cit., pp. 53-54.

Observamos aquí una concepción liberal muy próxima a la de Mill; debe haber libertad para que cada cual recoja los frutos de su esfuerzo según sus capacidades personales y la única justificación para limitar el libre desenvolvimiento del individuo vendría dada por la necesidad de evitar los previsibles conflictos de intereses entre los diferentes sujetos. Las objeciones que se pueden hacer a tal concepción son similares a las que pudimos hacer más arriba al exponer el punto de vista de Mill, pues la cuestión se centraría en el modo de llevar a cabo esta limitación. Además hay que destacar que el tipo de desigualdad que predica Spencer se basa en una diferencia de facultades *naturales*, lo que le da un *apriorismo*, una especie de fatalismo. Por el contrario, la defensa de la desigualdad del filósofo español no se basa en una supuesta diferencia *natural* de cualidades, sino que se mueve en el ámbito del «espíritu»: existe la posibilidad de mejora, de perfeccionamiento espiritual, siempre que el hombre menos dotado se avenga a seguir y a tomar como referente al excelente. Spencer se limita a señalar que en un estado de coacción mínima -en el que se deja a los individuos conducirse libremente poniendo en juego esas facultades con las que la naturaleza les ha dotado- cada uno obtendrá lo que es de justicia de acuerdo con sus cualidades naturales (e incluso el individuo estará de acuerdo con lo que obtiene teniendo en cuenta esas facultades *naturales* que se supone que él mismo conoce) y esto redundará en un beneficio social, pues la asociación libre, en especial la que tiene como objetivo lucrarse económicamente, es, para el autor inglés, más eficiente que la que se halla bajo la coacción estatal (cuyo paradigma sería el ejército organizado para hacer la guerra, propio de las sociedades antiguas). Con estas premisas llegará a afirmar que «la cuestión capital para todo político debería ser siempre: “¿Qué tipo de organización social tiende a producir?”»³⁰⁶, aunque se mostrará muy escéptico respecto a las soluciones para los problemas sociales que puedan venir de decisiones políticas, pues

la teoría, según la cual el político procede habitualmente, es la de que las medidas adoptadas no rebasarán los límites que él pretende trazarles de antemano. Estudia atentamente los resultados inmediatos de tal o cual acto, pero no sus efectos remotos, y menos aún concomitantes³⁰⁷.

No sería muy arriesgado relacionar esta observación con la preocupación orteguiana por formular un nuevo modo de entender la política que se halle guiado por una razón «histórica», pues de lo que se trata, desde este punto de vista, es de adquirir una visión de la sociedad que incorpore el elemento histórico que en definitiva es lo que nos hace ser lo que somos. Pero la ignorancia de la

306 *El individuo contra el Estado*, op. cit., p. 59.

307 *Ibid.*, p. 54.

historia de la que adolece el político moderno no deja de ser un reflejo del tipo de sociedad en la que realiza su actividad. En este sentido Spencer también gira su mirada a la historia y llega a analizar los resultados de determinadas decisiones políticas puntuales³⁰⁸, pero su perspectiva «progresista» fundamentada en una selección prácticamente natural le llevará a estimar su propia época, en la que predomina el espíritu industrial, como absolutamente superior a la de los antiguos e incluso a la época feudal, por ser momentos de la historia inspirados por un espíritu «guerrero»³⁰⁹, lo cual será para él sinónimo de una coacción del Estado que bloquea el libre desarrollo del individuo y de su tendencia a una libre asociación que sería teóricamente la mejor garantía para fomentar el avance de la sociedad hacia un mayor bienestar. Ortega, que no está preso de esta idea de progreso lineal, encontrará en el «espíritu germano-medieval» la inspiración para revitalizar las sociedades europea y española; además, apoyándose en el paradigma de Roma, delinearé una idea de Estado que escapa de la ingenuidad en la que, a su juicio, han caído los liberales decimonónicos y en especial Spencer cuando piensa que cuanto menor sea la presencia del Estado en una sociedad mejor y más próspera será.

5.1.3 El liberalismo «genuinamente individualista» de Benjamin Constant visto desde el prisma orteguiano. Organización política de una nación: federalismo y autonomía. Acotaciones a la oposición entre los «antiguos» y los «modernos» de Benjamin Constant partiendo de la concepción orteguiana de la historia. Sintonía de Ortega con los doctrinarios.

Nos dice Ortega en *La Rebelión de las masas* que siendo la idea de colectivismo una «creación característica del siglo XIX» y «de origen francés», es «en lo esencial inmediatamente aceptada por todos, sin más excepción que Benjamin Constant, un “retrasado del siglo anterior”», un siglo al que pertenece el «liberalismo individualista» que «inspira, en parte, la legislación de la Revolución francesa, pero muere con ella» (IV, p. 360). En un primer acercamiento a la obra de Constant se observa rápidamente una defensa decidida de determinadas libertades individuales a proteger de cualquier injerencia del poder público. Son libertades negativas no sujetas a discusión que, como decimos, limitan cualquier soberanía, ya sea del pueblo, del rey. Así, en «Principios de política» (1815) encontramos fragmentos como el que sigue:

308 Vid., *Ibid.*, p. 56 y ss.

309 Vid., *Ibid.*, p. 20 y *La Justicia*, op. cit., p. 111, p. 159.

El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo no aumenta en nada el monto de la libertad de los individuos, y si se dan unas dimensiones indebidas a esta soberanía, se puede perder la libertad a pesar del principio, o incluso a causa de ese mismo principio. [...] Cuando se establece que la soberanía popular es ilimitada, se crea y se introduce caprichosamente en la sociedad humana un grado de poder demasiado grande en sí mismo, y eso es malo, independientemente de quien lo posea. Confíese a uno solo, a varios, a muchos, seguirá siendo un mal. [...] Se acusará sucesivamente a la monarquía, a la aristocracia, a la democracia, a los gobiernos mixtos, al sistema representativo. Será un error. Es a la cantidad de poder y no a quienes son sus depositarios a quien hay que acusar³¹⁰.

La preocupación por los límites del poder público, venga de donde venga, es compartida por Ortega y, en general, por los liberales decimonónicos. Para Constant la respuesta a ¿quién debe mandar? Sería: aquel que defienda mejor ciertas libertades individuales. Un poder político ilimitado es, desde este punto de vista, intrínsecamente malo venga de donde venga, incluso si viene del pueblo. También a Constant le interesará analizar el caso concreto de la soberanía que nace del pueblo, por ser la que se está imponiendo en todas las sociedades modernas y observa el peligro de un despotismo procedente no sólo del Estado sino incluso de la misma sociedad. Desde esta perspectiva decreta que

en una sociedad fundada sobre la soberanía popular, es cierto que ningún individuo y ninguna clase tiene el derecho de someter al resto a su voluntad particular, pero es falso que el conjunto de la sociedad posea sobre sus miembros una soberanía ilimitada. [...] Hay [...] una parte de la existencia humana que, necesariamente, permanece individual e independiente y que se encuentra, por derecho, fuera de toda competencia social. La soberanía sólo existe de una manera limitada y relativa. Allí donde empieza la independencia y la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esa línea, es tan culpable como el déspota³¹¹.

Incluso llegará a afirmar el autor francés que la limitación del poder político es «la verdad más importante, el principio eterno que hay que establecer» pues para él es indiscutible que

los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de cualquier autoridad social o política, y toda autoridad que viole esos derechos se convierte en ilegítima. Los derechos de los

310 En *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989, pp. 8-9.

311 *Ibid.*, p. 10.

ciudadanos son la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión en la que está incluida su publicidad, el disfrute de la propiedad, la garantía contra cualquier acto arbitrario³¹².

No vemos que Constant recurra a ninguna otra instancia, por ejemplo a una supuesta utilidad social, para justificar estas libertades. Son *a priori*, casi diríamos que tienen la consideración de hechos, de «datos» que no necesitan mayor justificación, con los que Constant se encuentra y que son puestos por escrito (digamos que, como mínimo, funcionan así dentro de su teoría liberal sin entrar en la cuestión de si se percata o no de su historicidad). En Ortega, ya lo vimos, aparece este conjunto de libertades como el fruto de una determinada coyuntura histórica. Posteriormente tales libertades arraigarán en la sociedad europea del momento como «creencias». Así, los intentos de *justificar* tales libertades, de buscarles una utilidad, sea social o de otro tipo, podemos interpretarlos como síntomas de que su *vigencia* social como «creencias» comienza a resquebrajarse. Comienzan a ser «ideas» discutibles al mismo nivel que otras «ideologías», como el marxismo, que comienzan a surgir al calor de la coyuntura histórica. En este sentido su legitimidad estaría en peligro y con ella el mismo «espíritu» europeo.

Si la legitimidad que postula Ortega está arraigada en el suelo de «creencias» de la sociedad, en Constant lo está en una naturaleza humana, así señalaré que

ningún deber nos obliga con esas supuestas leyes [...] que no solamente restringen nuestras legítimas libertades, sino que nos ordenan acciones contrarias a esos principios de justicia y piedad, que el hombre no puede dejar de observar sin degradar y desmentir su naturaleza. [...] Siempre que una ley parezca injusta, el deber positivo, general, sin restricción, es no convertirse en su ejecutor. Esa existencia pasiva no implica ni convulsiones, ni revoluciones, ni desórdenes³¹³.

Pero si consideramos, como hipótesis, que ciertas libertades individuales, y una determinada concepción de la justicia, estuvieron arraigadas en cierto momento como «creencia» en la sociedad europea no se ve porqué no podemos entenderlas como instancias legitimadoras de la ley. Desde este punto de vista es indiferente que para el hombre europeo, errónea o acertadamente, esa «justicia» sea algo eterno y extensible a toda la humanidad, pues ¿no era el «orden cósmico» de los romanos algo eterno y aplicable a todo su mundo conocido? Por eso para ellos era la ley justa por ser ley y si bien el observador externo, el historiador, puede plantear teóricamente la desobediencia de toda ley que vaya contra este orden cósmico, contra lo ordenado por los dioses, la fortaleza de la

312 Ibid., p. 15.

313 Ibid., p. 16.

«creencia» romana, que le permite a Ortega presentar a la Roma republicana como paradigma de sociedad que vive una «vida como libertad», hace inimaginable en la práctica su desobediencia. En esta situación derecho y justicia en un «Estado como piel» están en un contacto «circulatorio», se refuerzan entre sí. Cuando ese contacto «vital» se pierde y la justicia se convierte en «idea» cuestionable y va convirtiéndose en concepto vacío de contenido, su potencia legitimadora se desvanece. En este punto puede decir Ortega que para el europeo moderno, ya en crisis, «el derecho es derecho porque es justo», porque a la ley dada le sigue siempre la pregunta ¿es justa? Siendo «la justicia» el «trofeo» por el que lucharán las diferentes ideologías enfrentadas (habrá la justicia del «marxista», la del «anarquista», la del «liberal», todas en lucha por imponerse en la sociedad). Por el contrario, si «el derecho es justo porque es derecho» la ley no se cuestiona porque nace de la creencia arraigada en el cuerpo social, se adapta a él como una «piel» y por ello es justa (la objeción de un posible relativismo de esta postura ya se ha tratado más arriba). Por tanto, hemos de concluir que el hecho de que Constant plantee la posible «desobediencia» de aquella ley que se considere injusta por ir contra ciertos principios liberales es ya un síntoma de que tales principios comienzan a entrar en crisis, comienzan a cuestionarse.

En las reflexiones de Constant subyace la preocupación por que comiencen a proliferar las leyes dirigidas a recortar las libertades individuales, lo que le lleva a buscar maneras de limitar el poder público para evitar esto, sin embargo, señala, «hay una objeción contra la limitación de la soberanía. ¿Es posible limitarla? [...] ¿Cómo limitar el poder más que con el poder mismo?»³¹⁴. Esa es la cuestión. Para resolverla el autor francés confía en que la verdad de ciertos principios se imponga como una opinión general en la sociedad, en definitiva se trata de proporcionar una teoría argumentada que haga evidente la verdad de la existencia de determinadas libertades y la necesidad de limitar el poder político para protegerlas. Esta suerte de proceso de creación de opinión pública nos recuerda a las reflexiones orteguianas en torno a la interacción que se da entre las «ideas» y las «creencias» de una sociedad. Este último extremo queda reflejado en las siguientes palabras de Constant:

La demostración clara y completa de ciertos principios constituye su mejor garantía. Ante la evidencia se va formando una opinión universal, que no tarda en imponerse. Si se reconoce que la soberanía no es ilimitada, es decir, que no existe en la tierra ningún poder sin límites, nadie se atreverá a reclamar jamás un poder semejante. [...] La limitación de la soberanía es, pues, legítima y posible.

314 Ibid., p. 18.

Estará garantizada en primer lugar por la fuerza que garantiza todas las verdades reconocidas como tales: por la opinión general. A continuación lo estará de manera más precisa, por la distribución y por el equilibrio de poderes³¹⁵.

La idea es: una verdad que, una vez sale a la luz, se va extendiendo gradualmente por su fuerza inherente a toda la sociedad. Habrá, según esto, una mayor «verdad» en las sociedades en las que se ha producido una limitación de la soberanía y protegido ciertas libertades individuales, que en aquellas en las que esto no se ha producido; es decir, parece haber implícita aquí una idea de progreso muy característica, como estamos viendo, de este estilo de pensamiento liberal. Tanto las sociedades antiguas como la del *ancien régime*, previo a la revolución francesa, constituirían estadios superados por ser sociedades carentes de unos determinados valores liberales. En cuanto a la forma de coordinar los diferentes poderes para lograr un equilibrio, Constant estima necesaria la presencia de un «poder neutral», pues de hecho

el defecto de casi todas las constituciones ha sido no haber creado un poder neutral. [...] La historia de Roma es, en general, un ejemplo de la necesidad de un poder neutral, mediador entre los poderes activos. En esta república vemos que, cuando se produjeron roces entre el pueblo y el senado, cada partido buscó garantías, pero como las colocaban siempre en sí mismos, cada garantía se convertía en un arma contra el partido opuesto. Cuando las insurrecciones populares amenazaron con destruir el estado, se crearon los dictadores, magistrados afectos a la clase de los patricios. Cuando los plebeyos se vieron reducidos a la desesperación por la opresión ejercida por esta clase, no se destruyó la dictadura, sino que se recurrió simultáneamente a la institución de los Tribunos, autoridad enteramente popular. [...] De esta forma uno y otro partido se apoderaban sucesivamente de un poder que se hubiera debido confiar a manos neutrales, y se abusaba de él, lo que siempre sucede, hasta que los poderes activos abdican para que se pueda formar un poder aparte. [...] La monarquía constitucional nos proporciona [...] ese poder neutral, tan indispensable para una libertad normalizada³¹⁶.

Este texto sugiere una visión no tan positiva de la república romana como la que nos mostraba Ortega, sobre todo si nos fijamos en instituciones como el tribunado o la dictadura, que a ojos de Constant no acabarán siendo sino instrumentos en manos de un partido, el de los patricios o el de los plebeyos, para hacerse con el poder. Si en Ortega las instituciones del tribunado y la dictadura son producto de una «vida como libertad», es decir, se adaptan a la forma de vida romana y contribuyen a su sostenimiento, en el autor francés son como las cabezas de puente de un grupo de

315 Ibid., pp. 18-19.

316 Ibid., pp. 23-24.

interés para asaltar el poder. De esta forma acaba justificando la necesidad de un poder neutral, mostrando especial preferencia por la monarquía constitucional. Pero el hecho de declarar un poder como neutral sobre el papel no implica que lo sea realmente; en el caso de la monarquía se podría preguntar si su evidente filiación a una determinada clase social no resulta un obstáculo para garantizar su neutralidad. Si bien esto es algo que debería encontrar respuesta en el estudio detallado de la historia, al menos para Constant tenemos un ejemplo de monarquía que cumple sus funciones de neutralidad a la perfección, es la monarquía inglesa; tales funciones se limitarán a «quitar el poder a las personas o a las asambleas»³¹⁷. Cosa con la que Ortega no estaría en desacuerdo, sin embargo éste como vimos llega a comparar la monarquía inglesa con el *Rex sacrorum* de la república romana, poniendo el acento en el carácter simbólico de ambas instituciones que desborda la dimensión política y garantiza la concordia de la sociedad. En el autor francés se observa la tendencia a tomar como lo sustantivo de la monarquía inglesa su intervención en la política práctica que en apariencia es neutral -pero precisamente si puede cumplir esta función es por ese señalado carácter simbólico subyacente.

Por otro lado, en cuanto al tipo de organización política que para el autor francés era la más adecuada para su nación encontramos ciertas semejanzas con lo sostenido por Ortega, pues ambos abogan por una descentralización del Estado bajo ciertas condiciones. En referencia a esto Constant señala lo siguiente:

No tengo reparos en afirmarlo: hay que introducir en nuestra administración interior un alto grado de federalismo, pero un federalismo distinto al que se ha visto hasta hoy. [...] Se ha llamado federalismo a una asociación de gobiernos que conservan su mutua independencia, y a los que sólo los lazos políticos exteriores mantienen unidos. Esta institución adolece de muchos defectos. Los estados federados por una parte reclaman sobre las personas o las partes de sus territorios, una jurisdicción que no deberían tener, y, por otra, pretenden conservar con respecto al poder central una independencia que no debe existir. De manera que el federalismo es compatible con el despotismo en el interior, y con la anarquía en el exterior³¹⁸.

Es esta una idea de federalismo consistente en un conjunto de Estados que se unen voluntariamente conservando su soberanía, es decir, pueden decidir en cualquier momento disolver los vínculos que les unen con la federación de la que forman parte. Si entendemos que dichos

317 Ibid., pp. 26-27.

318 Ibid., p. 126.

vínculos son puramente políticos, externos, en teoría no habría mayor problema en disolverlos, pero es dudoso que una situación así se haya dado en la realidad histórica de ningún Estado, es decir, se podría decir que los vínculos «externos» se hallan siempre amalgamados con los «internos» (o «desde dentro», los que mantienen la cohesión social básica del modo que expusimos más arriba siguiendo a Ortega). Por tanto la pregunta que habría que hacer aquí es si realmente un Estado miembro de una federación posee la capacidad de independizarse en cualquier momento sin ser sometido a ningún tipo de traba por el resto de miembros de la misma. En todo caso tanto Constant como Ortega piensan acertadamente que es un error postular un tipo de federación de este tipo para naciones ya constituidas, como Francia y España, siempre que presupongamos unos vínculos internos corroborados plenamente por el devenir histórico de ambas naciones europeas. No obstante, el autor francés es partidario de un federalismo entendido en otro sentido diferente al que acabamos de ver (lejos aún de toda la confusa nebulosa ideológica que rodea en la actualidad a dicha palabra), así vendrá a señalar que

cada sociedad parcial, cada fracción debe depender por tanto, incluso para sus disposiciones internas, de la asociación general, en mayor o menor grado. Pero al mismo tiempo se precisa que las disposiciones interiores de las fracciones particulares, en todo aquello que no tiene ninguna influencia sobre la asociación general, queden perfectamente independientes, y que, igual que en la existencia individual la parte que no amenaza en nada al interés social debe permanecer libre, todo aquello que no perjudique al conjunto en la existencia de las fracciones goce de la misma libertad. [...] Ese es el federalismo que me parece útil. [...] El patriotismo que nace en las pequeñas localidades es, sobre todo hoy, el único verdadero. [...] Hay que vincular a los hombres a los lugares donde están sus recuerdos sus costumbres y para conseguirlo hay que otorgarles, en sus domicilios, en el seno de sus municipios, de sus regiones, tanta importancia política como sea posible sin menoscabo del bien general³¹⁹.

Esta otra versión de federalismo, en la que las diferentes partes de la nación no pierden su dependencia interna de ella, sería similar a lo que Ortega entendió por autonomía (en *La redención de las provincias*), pues también el autor francés constata la importancia del arraigo del individuo a su tierra, a sus costumbres para lograr una cohesión social a nivel interno, un sentimiento patriótico en definitiva. Esta preocupación por la salud política de la nación francesa se detecta también en la concepción que Constant tiene de las instituciones, así llegará a preguntar «¿quién no comprende que una institución puede parecer, en los primeros momentos, poco conveniente para una nación, a causa de la falta de costumbre, y convertirse en conveniente y saludable, si es buena

319 Ibid., pp. 127-128.

intrínsecamente, porque la nación adquiere a través de la propia institución la capacidad que antes no tenía?»³²⁰. Por tanto la bondad intrínseca de la institución se impone, por así decirlo, sobre el carácter de la nación moldeándola y haciéndola más «saludable». Desde esta perspectiva, la monarquía constitucional parece una clara candidata a institución «intrínsecamente buena», pues si seguimos a Constant, es la más adecuada para constituir un poder neutral que se traduzca en un correcto equilibrio de poderes. Por el contrario ya vimos que en Ortega la institución tiene más bien un carácter instrumental y depende en gran medida de la «estructura de la vida» de la sociedad en la que se encuentra. En definitiva, fragmentos como el citado sacan a relucir nuevamente el sesgo *apriorístico* de la concepción liberal del autor francés, donde la costumbre y la tradición se nos presentan combinadas con la confianza en que determinadas instituciones políticas naturalmente buenas puedan modificar a la sociedad en sentido positivo.

Especial interés tiene para lo que nos ocupa la conferencia pronunciada por Constant en el Ateneo de París en Febrero de 1819, bajo el título «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos». Como su título permite adivinar, en dicha conferencia el autor se propone

someter a su consideración algunas distinciones, todavía bastante nuevas, entre dos clases de libertad, cuyas diferencias han pasado inadvertidas hasta hoy, o al menos han sido muy poco destacadas. Una es la libertad que tanto apreciaban los pueblos antiguos; la otra es aquella cuyo disfrute es especialmente valioso para las naciones modernas³²¹.

Como Ortega en *Del Imperio romano*, el autor francés comienza reconociendo la existencia de libertad en las civilizaciones antiguas, si bien, se trataría de una libertad que difiere de la concepción moderna en ciertos rasgos que ya hemos ido esbozando más arriba. A partir de esta distinción teórica, Constant buscará resaltar las virtudes de ciertas libertades propias de la modernidad. Una primera diferencia, que tendrá decisiva influencia en la forma de entender la libertad en antiguos y en modernos, la encontraríamos en el tipo de gobierno, de ahí vendrá el interés del autor francés por averiguar por qué el gobierno representativo que es «el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad, fue prácticamente desconocido entre las

320 Ibid., p. 194.

321 En *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989, p. 257.

naciones libres de la Antigüedad»³²². Aunque no dejará de reconocer dentro del sistema político romano una cierta presencia de representatividad en algunas instituciones pues

los tribunos tenían hasta cierto punto una misión de representación. Eran los órganos de aquellos plebeyos que la oligarquía (que en todos los siglos es la misma) había sometido a tan dura esclavitud, al derrocar a los reyes. Sin embargo, el pueblo ejercía directamente gran parte de los derechos políticos. Se reunía en asamblea para votar las leyes, para juzgar a los patricios acusados de algo. En Roma no había, pues, más que débiles vestigios de un sistema representativo. [...] Este sistema es un descubrimiento de los modernos y, como verán ustedes, la situación de la especie humana en la Antigüedad no permitía introducir o establecer una institución de esta naturaleza. Los pueblos antiguos no podían sentir su necesidad ni apreciar sus ventajas. Su organización social les llevaba a desear una libertad totalmente diferente de la que nos asegura este sistema³²³.

Postura similar a la de Ortega que hace hincapié en la limitación «estructural» de las sociedades antiguas. En tales sociedades no surge la idea de representación en sentido moderno simplemente porque, dada su forma de vida, no la necesitaban. Sin embargo sucede, como Ortega no deja de señalar, que en un momento determinado de la historia de la civilización romana, cuando los límites del Imperio comienzan a hacerse inabarcables, sí que hubiese hecho falta una idea de ese tipo con el fin de dinamizar la vida política de las provincias periféricas. Pero no surgió, los romanos no dieron con ella o, más bien, si algunos la vislumbraron, como Julio César, no logró arraigar en la sociedad romana, lo que contribuyó a agudizar la crisis.

En todo caso, si la organización social de los antiguos les lleva a «desear» un tipo de libertad, lo propio sucederá con las sociedades modernas, es decir, el tipo de libertad que consideran deseable corresponderá con un tipo determinado de organización social. Teniendo esto en cuenta el autor francés se pregunta qué «entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos»³²⁴ y su respuesta, en la línea de lo que venimos exponiendo en este epígrafe, es que

es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso [...]. A reunirse con otras personas. [...] Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien

322 Ibid., pp. 257-258.

323 Ibid., pp. 258-259.

324 Ibid., p. 259.

por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones [...]»³²⁵.

En efecto, hablamos de libertades negativas que deben ser defendidas por su valor *en-sí* jurídicamente. Ahora bien, ¿en qué tipo de organización social puede surgir una visión de la libertad como esta? Sin duda en una sociedad organizada en torno al comercio, dirigida a la obtención de lucro económico, de manera que podríamos decir que el «espíritu» burgués es el que inspira este tipo de reflexiones. El ideal progresista que se halla más o menos explícito en el pensamiento de los autores liberales que estamos analizando a vuelapluma, hace que las formas de vida de los pueblos de la antigüedad aparezcan a sus ojos llenas de imperfecciones, por lo que poco podremos recuperar de ellas para que sirva como ejemplo en las sociedades modernas. En el caso de Constant, el regreso a los antiguos le sirve más bien, como decimos, de piedra de toque para destacar las excelencias de la forma de vida moderna, esto le llevará a retratar la libertad de los antiguos como consistente en

ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública. [...] Pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto. [...] Todas las actividades privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se dejaba a la independencia individual. [...] En Roma, los censores escrutaban el interior de las familias. Las leyes reglamentaban las costumbres, y como las costumbres afectan a todo, no había nada que no estuviera sujeto a la ley. [...] Así, entre los antiguos, el individuo, soberano casi siempre en los asuntos públicos, era un esclavo en todas las cuestiones privadas. [...] Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida. [...]»³²⁶.

Cae Constant en una exageración, similar a la que ya observamos más arriba en Mill, al delinear el carácter colectivista de la sociedad romana, pues en la Roma republicana son más bien las costumbres, la tradición, las que definen la ley y no al revés³²⁷. Desde este punto de vista poco

325 Ibid., pp. 259-260.

326 Ibid., pp. 260-261.

327 Según señala Mommsen «la misión de los censores era fijar la situación personal y patrimonial de los ciudadanos y tenerla fijada para el momento en que uno de ellos terminaba y cerraba el censo, ante la ciudadanía congregada en asamblea, mediante la expiación o lustración, [...] inmolando al efecto puercos, carneros y toros [...]» , op. cit., *Compendio de derecho público romano*, p. 293. Una intrusión en la vida privada que incluso desde un punto de vista moderno parece razonable, aunque la cuestión sería más bien conocer el grado de aceptación de tal institución, si es o no sentida como algo impuesto al ciudadano, como una carga: el hecho de que el cierre del censo venga acompañado de

sentido tiene llamar «esclavo» al hombre privado que actúa guiado por las rígidas costumbres en las que *crece*, aunque puedan cristalizar en leyes. Este, como vimos, era el sentido profundo de la *libertas*. De esta manera, para Constant las libertades del individuo comienzan a tomar forma en sociedades que se organizan en torno al comercio, que es delineado como el sustituto «civilizado» de la guerra. Esta dualidad entre comercio y guerra funciona de forma semejante en el autor francés que la señalada más arriba entre «espíritu» industrial y guerrero de Spencer. Por ello, por su carácter comercial, sería Atenas hasta cierto punto una excepción en el mundo antiguo, así lo expone Constant:

La guerra es anterior al comercio, ya que la guerra y el comercio no son más que dos medios diferentes de alcanzar el mismo fin: el de obtener lo que se desea. El comercio no es más que el reconocimiento de la fuerza del poseedor, por parte del aspirante a la posesión. Es el intento de obtener por las buenas lo que no se espera ya conquistar por la violencia. [...] La guerra es impulso, el comercio es cálculo. [...] El comercio [...] hoy es el estado habitual, [...] la tendencia universal, la auténtica vida de las naciones. [...] El comercio, en fin, inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual. [...] Siempre que los gobiernos pretenden hacer nuestros negocios, los hacen peor y de forma más dispendiosa que nosotros. [...] Atenas [...] era la más comerciante de todas las repúblicas griegas; por ello otorgaba a sus ciudadanos infinitamente más libertad que Roma y Esparta³²⁸.

Se presenta aquí el comercio como una forma de resolver los conflictos entre las naciones más evolucionada, más refinada, por así decirlo, que la guerra. Sin embargo, aceptando la existencia de conflictos por motivos puramente materiales (para quitarle la riqueza al vecino), hay que señalar que en muchos enfrentamientos armados confluyen causas no sólo materiales sino, digamos, espirituales, relacionadas con creencias religiosas o políticas. Por ello la dualidad entre guerra y comercio, que puede tener su rendimiento teórico, adquiere muchos más matices cuando es llevada a la realidad y es dudoso que podamos hablar de una clara tendencia a la sustitución de la guerra por el comercio a la luz de los acontecimientos históricos posteriores al escrito de Constant.

En todo caso éste parece hacerse cargo de las implicaciones políticas que tiene la aparición de esta nueva visión del mundo individualista nacida del espíritu comercial del hombre europeo. Ahora

inmolaciones públicas ya nos da una idea de que se presenta reforzada por ese carácter religioso que venimos señalando.

328 Ibid., pp. 263-266.

este tipo de hombre necesitará tiempo para ocuparse de sus asuntos, de sus negocios, con lo que tendrá que delegar el poder político en alguien que le represente, esto conlleva la consiguiente pérdida de soberanía, en otras palabras:

El objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes³²⁹.

De esta manera el gobierno se instituye en garante de un conjunto de libertades individuales que deben ser respetadas y protegidas. El control del ciudadano sobre sus gobernantes se limitará a velar porque éstos cumplan su cometido de otorgar seguridad jurídica con el fin de que cada cual pueda ejercer sus derechos con plena libertad:

Los pueblos que, con objeto de disfrutar de la libertad que les corresponde, recurren al sistema representativo, deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes, y reservarse, en períodos que no estén separados por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarles si se han equivocado y de revocarles los poderes de los que hayan abusado. [...] El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse la participación en el poder social, despreciaran los derechos y lo placeres individuales. [...] El peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político³³⁰.

Lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, a aprender a combinar una con la otra³³¹.

Entiéndase bien el carácter de este «peligro de la libertad moderna» que vislumbra Constant: un hombre dedicado plenamente a disfrutar de unas atrayentes libertades privadas, desconocidas hasta la fecha, que deja de ocuparse de lo público, de la intervención política, corre el riesgo de encontrarse con que tales libertades individuales son recortadas por ese mismo poder político al que no prestó atención. Por ello lo que pide el autor francés, no renunciar a ninguna de las dos libertades, es fundamental para garantizar el sostenimiento de una sociedad libre como la que

329 Ibid., pp. 268-269.

330 Ibid., pp. 282-283.

331 Ibid., p. 285.

describe. Desde un punto de vista orteguiano diríamos que la forma de vida del hombre moderno basada en ciertas libertades individuales tuvo su momento de aparición en unas precisas circunstancias socio-históricas, no se impuso por inercia «natural» de la sociedad. Tampoco ahora (cuenta siempre con sus enemigos) y por ello debe defenderse y mantenerse, debe impregnar las instituciones, debe «fluir» por ellas.

Para el autor francés el supuesto predominio del comercio en la modernidad ha instaurado una nueva visión del mundo, un conjunto de libertades privadas valiosas en sí mismas, sin embargo éste, a pesar de sostener, como nos dice L. Díez del Corral, un liberalismo «basado en un individualismo extremo», donde el «hombre es concebido como un ser individual radicalmente autónomo, defendido por fronteras determinadas con rigor en forma de derechos personales absolutamente inviolables»³³², también parece dar por sentada su utilidad social en cierta manera cuando considera que los negocios emprendidos por el individuo privadamente son más provechosos que aquellos en los que el Estado toma parte activa. Además, un comercio, como «tendencia universal», parece implicar comerciantes asociados, con lo que ese supuesto carácter individualista del liberalismo de Constant comienza a rozar un colectivismo similar al de H. Spencer, que también viene a señalar la necesidad de que los hombres (asociados) puedan hacer sus negocios libres de la coacción estatal (precisamente para proteger estas libertades el individuo entra en el gobierno). Ante el estilo de pensamiento liberal que venimos analizando que tiene un sesgo colectivista y que parte de una idea de progreso necesario («tendencia universal»), Ortega se inclina por los doctrinarios, de los que parte para delinear su «nuevo» liberalismo. La causa es que, frente a sus contemporáneos del siglo XIX, hombres como Guizot se dan cuenta de la historicidad de las cosas humanas, entre ellas las libertades y los derechos, así señalará nuestro autor en el «Prólogo para franceses» que

perdura en ellos [los doctrinarios] activa la mejor tradición racionalista en que el hombre se compromete consigo mismo a buscar cosas absolutas; pero a diferencia del racionalismo linfático de enciclopedistas y revolucionarios, que encuentran lo absoluto en abstracciones *bon marché*, descubren ellos lo histórico como el verdadero absoluto. La historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella se ha llegado a hacer tal y como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque el pasado es «lo natural del hombre que vuelve al galope». El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos [...]. Los doctrinarios despreciaban los «derechos del hombre» porque son absolutos «metafísicos», abstracciones e irrealidades. Los verdaderos

332 *Escritos*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1984, p. 56.

derechos son los que absolutamente están ahí, porque han ido apareciendo y consolidándose en la historia (IV, 359-360).

Historicidad de las libertades que se van consolidando, es decir, no se parte de cero, hay una continuidad asegurada por el racionalismo. No deja de haber aquí una idea de progreso, pero ya no es ingenua, pues no es pura abstracción sino que se presenta respaldada por la solidez de la realidad histórica. Para Ortega sin duda es un punto de partida prometedor³³³, desde el que planteará en *Del Imperio romano* la idea de que no hay razón para pensar que es *menos* libertad la de los antiguos romanos que las de los modernos. Se rompe el progreso lineal de la historia, las civilizaciones pueden avanzar a trompicones y entre luchas intestinas, pueden desaparecer y destruirse, no existe esa armonía tan deseada por la razón abstracta. Esto pone el foco en la cuestión de la *concordia*, de la cohesión social básica de la sociedad, lo cual implica una labor política de gran calado, pues ya no se trata solamente de dirigir sociedades que avanzan por la historia sobre cimientos sólidos e incuestionables, sino de construir esos mismos cimientos («creencias») y conservarlos a partir de una labor intelectual desplegada desde la misma historia (hacer política desde la historia) que busque en último término influir en la sociedad.

5.1.4 La discrepancia entre Alexis De Tocqueville y Ortega en la cuestión de la democracia. La libertad feudal y la libertad democrática en ambos autores. El concepto de aristocracia en Tocqueville y Ortega. El modelo democrático de Estados Unidos. Descentralización del poder. Consideraciones respecto a la revolución.

Señala Ortega en *De Europa Meditatio quaedam*, en nota a pie de página, que la definición de Tocqueville de la democracia

revelaría un radical desconocimiento de lo que es [...] a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida. Pues es bien claro que la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario (X, p. 77).

333 Así también «cuando Guizot, por ejemplo, contrapone la civilización europea a las demás haciendo notar que en ella no ha triunfado nunca en forma absoluta ningún principio, ninguna idea, ningún grupo o clase, y que a esto se debe su crecimiento permanente y su carácter progresivo, no podemos menos de poner el oído atento [...]. Este hombre sabe lo que dice. La expresión es insuficiente porque es negativa, pero sus palabras nos llegan cargadas de visiones inmediatas. [...]» (IV, 357).

Para empezar, no se está resaltando aquí otra cosa que la oposición entre democracia y libertad, donde democracia es *igualdad* de derechos -derechos *mínimos*- y libertad es libertad *personal* -los derechos *máximos* de los que más arriba nos hicimos eco. No deja de destacar nuestro autor, siempre que ha tocado el tema, la radical diferencia entre la cuestión de «¿quién debe mandar?» y «¿cuánto debe mandar?», que plantea problemas no desconocidos para los liberales «clásicos»³³⁴ que Ortega, a diferencia de éstos, reformula desde una razón «histórica».

Buscamos, para empezar, una respuesta «desde fuera» a la pregunta «¿cuánto debe mandar?», presuponiendo que el que manda anhelará siempre mandar lo máximo que se le permita (obsérvese que se trata aquí de ponernos en «lo peor» por pura prudencia política y no de afirmar una supuesta «maldad» intrínseca a la naturaleza humana). Así, buscamos en la época de las democracias modernas algo análogo a lo que sucedía en la época feudal, donde el poder del rey se hallaba limitado por los señores feudales que le rodeaban en una red de complejas alianzas y jerarquías (entiéndase que no siempre con igual intensidad o del mismo modo), una instancia externa que frene los posibles excesos de la democracia, no sólo en el plano político sino también en el de la sociedad «civil». Estas «fuerzas» ajenas a la democracia vendrían dadas por hombres que «han despertado a la vida personal»³³⁵.

Entonces, si aceptamos que *La democracia en América* es, entre otras cosas, el intento de Tocqueville de presentarnos la democracia de Estados Unidos como ejemplo de una democracia que logra ser compatible con la libertad del individuo ¿podemos afirmar también que es un ejemplo de democracia que se limita «a sí misma» (lo que Ortega rechazaba)? En ese caso habrá que indagar en los mecanismos que permitirían algo así; los cuáles, sospechamos, se hallarán estrechamente

334 Aunque parten, tanto Mill, como Spencer, como Constant, de unas libertades *a priori*, llegan a conclusiones algo diferentes. El primero llega a plantear un socialismo en el que todos los individuos se desarrollarían plenamente con un mínimo control estatal, si bien ya ve, como Tocqueville, el peligro para la libertad individual que constituyen las sociedades de masas. En el segundo la idea es reducir al mínimo la coacción estatal, sea bajo la forma que sea, para fomentar un comercio de hombres libres y en el tercero lo más adecuado sería un gobierno representativo, en el que intervengan hombres capaces de velar por la libertad individual, apoyado por un poder monárquico neutral.

335 Opina J. L. Villacañas que una de las razones por las que a Ortega le «resultaba imposible reconciliarse con Tocqueville» fue «porque su liberalismo habría tenido que hacerse compatible con el sentido inequívoco de la democracia, lo que para Ortega era imposible», «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset» en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 187-750, julio-agosto, 2011, p. 751. Pero el hecho de que democracia y liberalismo contesten a preguntas diferentes no implica que no puedan ser «compatibles» en ciertas circunstancias, aunque ambos principios estén en tensión y no en armonía. Precisamente a buscar vías para una convivencia entre liberalismo y democracia dedicará Ortega muchas páginas. Por lo demás, sobre el supuesto sentido «inequívoco» de la democracia: o bien se halla tan oculto bajo la multitud de formas de entenderla que encontramos a lo largo de la historia del pensamiento que es casi inviable encontrarlo o bien el núcleo de la idea se halla, como el resto, impregnado de historicidad, lo que nos obligará a repensarla según la circunstancia socio-histórica. Nos inclinamos por lo segundo.

vinculados con la circunstancia socio-histórica que a Tocqueville le tocó vivir. Tómese el siguiente fragmento como muestra del carácter de sus reflexiones:

Por mi parte, si considero el estado al que ya han llegado varias naciones europeas y aquel al que tienden todas las restantes, me siento inclinado a creer que bien pronto no habrá ya lugar entre ellas más que para la libertad democrática o la tiranía de los césares. [...] ¿No habría que considerar entonces el desarrollo gradual de las instituciones y las costumbres democráticas no como el mejor sino como el único medio que nos queda para ser libres y, sin amar al gobierno de la democracia, no estaríamos dispuestos a adoptarlo como el mejor y más honesto remedio aplicable que se pueda oponer a los males de la sociedad? [...] Las voluntades de la democracia son cambiantes, sus agentes groseros, sus leyes imperfectas; lo admito. Pero si fuera cierto que muy pronto no habrá de existir intermediario alguno entre el imperio de la democracia y el yugo de uno solo [...] ¿no valdría más dejarse nivelar por la libertad que por un déspota? [...] Mi objetivo ha sido mostrar mediante el ejemplo de América que las leyes y sobre todo las costumbres pueden permitir seguir siendo libre a un pueblo democrático. Por lo demás, me encuentro muy lejos de creer que debamos seguir el ejemplo que ha ofrecido la democracia americana e imitar los medios de que se ha servido [...] pues de ningún modo ignoro cuál es la influencia ejercida sobre las constituciones políticas por la naturaleza del país y los hechos antecedentes y vería como un gran infortunio para el género humano que la libertad tuviese que darse a conocer en todos los lugares bajo los mismos rasgos³³⁶.

En el momento histórico referido sólo caben, según el autor francés, dos posibilidades o libertad democrática o tiranía de los césares ¿por qué? Porque caído el *ancien régime*, disuelto el régimen feudal, que limitaba el poder del rey evitando que su gobierno derivara en tiránico, cualquier gobierno que no sea democrático será tiránico. Luego la conclusión es evidente: hay que intentar la experiencia democrática, sabiendo que también la democracia puede derivar en tiranía. Además contamos con un ejemplo de supuesto éxito de tal sistema, los Estados Unidos. Esto es una buena noticia pero no asegura el éxito en otras naciones, pues no se le escapa a Tocqueville que cada país tiene una «naturaleza» que determina la forma de sus instituciones políticas.

En este punto hallamos puntos de conexión con la concepción orteguiana de las instituciones, en la que el éxito o fracaso de una determinada organización política era dependiente de la «estructura de la vida» de la sociedad en la que se desarrollaba. El autor francés ilustra esta visión con ejemplos como el siguiente:

336 *La Democracia en América*, traducción Viejo Viñas, R., Madrid, Akal, 2007, pp. 378-379 (Obra originalmente en dos tomos, el primero de 1835 y el segundo de 1850).

La Constitución de los Estados Unidos se parece a esas bellas creaciones de la industria humana que colman de gloria y bienes a quienes las inventan, pero que permanecen estériles en otras manos. [...] Esto es lo que México ha mostrado en nuestros días. [...] Queriendo establecer el sistema federal, los habitantes de México tomaron por modelo y copiaron casi por completo la Constitución de sus vecinos angloamericanos. Pero al traerse la letra de la ley, no pudieron traerse consigo al mismo tiempo el espíritu que la vivifica³³⁷.

Si el fracaso o éxito de la ley está determinado por el «espíritu que la vivifica», estará ligado al tipo de sociedad en el que quiere implantarse, es decir, son necesarias unas determinadas condiciones socio-históricas para que la institución arraigue en una civilización. No obstante, para Ortega será muy discutible que pueda identificarse sin más la democracia con la libertad política, pues, para él, sobrepasado un determinado umbral de «populismo» democrático, digamos, tolerable se disuelve toda libertad, tanto política como individual, dando paso a una situación en la que el Estado impersonal se impone sobre la sociedad civil a todos los niveles ahogando todo impulso vital que pueda provenir de ella. Si nos guiamos por el concepto de «vida como libertad» elaborado por Ortega en *Del Imperio romano*, debemos sostener que sólo hay libertad política cuando la institución se configura desde el «suelo vital» de la sociedad. Desde este punto de vista la clave del asunto es que esto, que podemos denominar «elección» implícita de las instituciones por parte del cuerpo social, no se lleva a cabo solamente a través de una «elección» explícita dada por una votación que se ciñe al puro ámbito político (aunque este proceso electivo circunscrito a la esfera de lo político pueda formar parte del proceso, actuando como un elemento legitimador más de la institución), sino que tiene lugar en un campo mucho más amplio en el que entra en juego toda la historia que nos precede, la que tenemos a la espalda (y que determina lo que somos en el presente, queramos o no). Es en definitiva una cuestión de razón «histórica», donde la tradición juega un papel central, pues desde ahí se estructura la vida de una sociedad y, por tanto, la cohesión básica que asegura su continuidad.

En todo caso, tanto Ortega como Tocqueville vienen a coincidir, desde sus diferentes atalayas en la historia, en que la democracia es un movimiento inexorable; así lo expresa el segundo en el siguiente párrafo de *La Democracia en América*:

¿Sería sensato pensar que un movimiento social que viene de tan lejos puede ser refrenado por los esfuerzos de una generación? ¿Acaso se piensa que, luego de haber vencido a reyes y destruido el

337 Ibid., p. 209.

feudalismo, la democracia retrocederá ante burgueses y ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha hecho tan fuerte y sus adversarios tan débiles?³³⁸

Lo discutible aquí sería identificar este «más» de democracia con un «más» de libertad política (pues ¿eran más libres políticamente los franceses después de su famosa revolución que los romanos de la república? Esa es la cuestión). No obstante, podemos constatar que, aun reconociendo el inexorable movimiento social «democrático», Tocqueville ve graves carencias en esta nueva sociedad que ha derribado los antiguos privilegios aristocráticos que urge subsanar, por ello vendrá a señalar que

el prestigio del poder real se ha desvanecido sin haber sido reemplazado por la majestad de las leyes. En nuestros días, el pueblo menosprecia la autoridad, pero la teme y el miedo obtiene de él más de lo que antaño el respeto y el amor. [...] Comprendo que hemos destruido existencias individuales que podían luchar por separado contra la tiranía. [...] La sociedad está tranquila, no porque tenga conciencia de fuerza y bienestar, sino al contrario, porque se cree débil y enferma. [...] Abandonamos así aquello que el viejo estado podía presentar de bueno sin obtener lo que el estado actual nos puede ofrecer de útil. Destruimos una sociedad aristocrática y, al detenernos con complacencia en medio de las ruinas del antiguo edificio, parece que hayamos querido quedarnos aquí para siempre³³⁹.

Se percibe aquí una cierta añoranza del antiguo régimen, de su fortaleza, frente a la debilidad del nuevo tipo de sociedad que ha venido a sustituirlo. Es, a juicio del autor francés, una sociedad caracterizada por la debilidad; una debilidad social que parece presumible que se acabe traduciendo en una intrínseca debilidad política, del tipo de poder político al que da lugar el régimen democrático. No se puede dejar de destacar la asociación del antiguo régimen, de la aristocracia, con un tipo de individualidad que ha quedado destruido con el advenimiento de la democracia, en consecuencia Tocqueville retratará una idea de libertad muy vinculada con el individualismo del aristócrata feudal, que observamos en fragmentos como este:

Querer ser libre en sus acciones o en algunas de ellas, no porque los hombres tengan un derecho general a la independencia sino por poseer uno mismo un derecho particular a permanecer independiente, era el modo en que se entendía la libertad en la Edad Media, y así se la ha entendido siempre en las sociedades aristocráticas, en las que las condiciones son harto desiguales y en las que el espíritu humano, una vez contraído el hábito de los privilegios, termina por alinear entre los

338 Ibid., p. 36.

339 Ibid., pp. 40-41.

privilegios el uso de todos los bienes de este mundo. [...] Dicha noción de libertad, al no estar relacionada más que con el hombre que la concibe, o a lo sumo con la clase a la que pertenece, puede subsistir en una nación donde la libertad general no existe. [...] Dicha noción aristocrática de la libertad produce en quienes la poseen un exaltado sentido de su libertad individual, un apasionado anhelo de independencia. Confiere al egoísmo una energía y un poder singulares. Concebida por individuos, con frecuencia ha llevado a los hombres a realizar las más extraordinarias acciones; hecha suya por una entera nación, ha dado origen a los más grandes pueblos jamás existidos. [...] Los romanos pensaban que de todo el género humano sólo ellos debían gozar de independencia; y ese derecho a ser libres creían debérselo más a Roma que a la naturaleza³⁴⁰.

Obsérvese en primer lugar la oposición que hace el autor francés entre la libertad adscrita a la persona, a un impulso egoísta de independencia (el *principio* liberal para Ortega), y la «libertad general», que vendrá a ser el ideal de igualdad para todo el género humano. Son dos pasiones que parecerían en principio poco compatibles, «la pasión de libertad» y «la pasión por la igualdad»³⁴¹, pero que Tocqueville creará ver hermanarse al inicio de la Revolución francesa³⁴². Destaquemos además la referencia a Roma como ejemplo de pueblo poseedor de una libertad aristocrática como la que tendría el noble medieval, libertad personal asignada a cierta civilización entendida como un «todo» que nos recuerda a las analogías de Ortega entre personas y naciones (las naciones son como intimidades)³⁴³.

Vemos pues una idea de libertad individual ciertamente vinculada con el modo de vida aristocrático de la Edad Media, que se encuentra sin duda en sintonía con la visión de Ortega. Se dibuja en ambas perspectivas un personalismo irreductible, una singularidad en el hecho humano que sobresale por encima del tono general de la sociedad. Aristocracia y democracia se pueden

340 «Estado social y político de Francia antes y después de 1789» en Hermosa Andújar, A., (Edición, estudio preliminar y traducción), *Discursos y escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005, p. 37.

341 *L'ancien régime et La Révolution*. Paris, Michel Lèvy Frères, Libraires Éditeurs, 1866 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>), p. 209. En el original: «la passion de liberté» y «la passion pour l'égalité».

342 «Vers la fin de l'ancien régime, ces deux passions sont aussi sincères et paraissent aussi vives l'une que l'autre. A l'entrée de la Révolution, elles se rencontrent; elles se melent alors et se confondent un moment, s'échauffent l'une l'autre dans le contact, et enflamment enfin à la fois tout le coeur de la France. [...] Alors les Français furent assez fiers de leur cause et d'eux mêmes pour croire qu'ils pouvaient être égaux dans la liberté. Au milieu des institutions démocratiques, ils placèrent donc partout des institutions libres», *Ibid.*, p. 306-307.

343 Señala L. Rodríguez Zuñiga que «es claro que tal idea de libertad es inseparable de una organización social basada en la desigualdad», «Introducción» en De Tocqueville, A., *Recuerdos de la revolución de 1848*, Madrid, Editora nacional, 1984, p. 28. En Tocqueville la libertad es valiosa en sí misma y esto le acerca a la concepción orteguiana, a diferencia de J. S. Mill en el que, como vimos, tenía un valor relativo a su utilidad social. Esta diferencia la observa también Negro Pavón, Cfr. *Op. cit.*, p. 146.

exponer desde esta perspectiva como dos maneras diferentes de gobernar, como un reflejo de dos formas diversas de ver el mundo, por ello los gobiernos que en apariencia combinan aristocracia y democracia, los gobiernos mixtos le parecerán al autor francés

una quimera. [...] La Inglaterra del siglo pasado, que ha sido especialmente citada como ejemplo de este tipo de gobierno, era un Estado esencialmente aristocrático aun cuando en su seno se encontrasen importantes elementos de democracia, pues las leyes y las costumbres estaban establecidas de tal forma que, a la larga, la aristocracia siempre debía dominar y dirigir los asuntos públicos a su voluntad³⁴⁴.

Cuando la aristocracia gobierna, los hombres que dirigen los asuntos del Estado evitan todas las necesidades por su propia condición. Contentos por su suerte, piden de la sociedad, sobre todo, el poder y la gloria. [...] La aristocracia se preocupa más de conservar que de perfeccionar. [...] Cuando, por el contrario, el poder público está en manos del pueblo, el soberano busca por todas partes lo mejor pues él mismo se siente mal. [...] El espíritu de mejora se extiende entonces a mil objetivos distintos, desciende a detalles ínfimos y, sobre todo, se aplica a cierto tipo de mejoras que tan sólo se podrían obtener pagando, pues se trataría de mejorar la condición del pobre, que no se puede ayudar a sí mismo³⁴⁵.

Añadamos a esto que el autor francés no considera que en Inglaterra se haya dado el proceso de destrucción de la nobleza producido en el Continente³⁴⁶. Tales observaciones no pudieron pasar desapercibidas para Ortega, que en sus ejercicios de razón «histórica» se sirve de comparaciones como la de Inglaterra con Roma (considerada por éste, recordemos, como «democracia aristocrática»). La oposición clara entre aristocracia y democracia que traza Tocqueville haciéndolas prácticamente incompatibles, permiten suscribir afirmaciones como la de Díez del Corral, que concluye que para el autor francés «no es posible aristocratizar formalmente la vida en las sociedades democráticas sin destrozar la esencia de las mismas; [...] sólo cabe reemplazar las

344 Op. cit., *La democracia en América*, p. 309.

345 Ibid., p. 264.

346 «Cet appauvrissement graduel de la noblesse se voyait ou moins, non-seulement en France, mais dans toutes les parties du continent, où le système féodal achevait, comme en France, de disparaître, sans être remplacé par une nouvelle forme de l'aristocratie. Chez les peuples allemands qui bordent le Rhin, cette décadence était surtout visible et très-remarquée. Le contraire en se rencontrait que chez les Anglais. Là, les anciennes familles nobles qui existaient encore avaient non-seulement conservé, mais aussi accru leur fortune; elles étient restées les premières en richesses aussi bien qu'en pouvoir», op. cit., *L'ancien régime et La Révolution*, p. 119.

instituciones aristocráticas por otras nuevas que ejerzan similares funciones»³⁴⁷. Lo expuesto revela una tensión que Ortega no pasa por alto, a juzgar por fragmentos como este de 1951 («Tocqueville y su tiempo»):

Este carácter de inevitabilidad con que la democracia se presenta a los ojos de Tocqueville tiene dos haces, porque, de un lado, la encuentra imponiéndosele dentro de sí mismo como idea, y, por otro, observa su triunfo o gestación como hecho en el mundo de las sociedades (X, 366).

El mismo Tocqueville nos relata así sus sentimientos contradictorios respecto a la democracia: «tengo por las instituciones democráticas un gusto racional, pero soy aristócrata por instinto, es decir, que desprecio y temo la multitud»³⁴⁸. Al respecto opina Díez del Corral que «lo que Tocqueville echa de menos en las sociedades democráticas es algo que tiene que ver, sin duda, con lo que se suele entender por valores aristocráticos de excelsa calidad»³⁴⁹. En todo caso los desarrollos expuestos sobre todo en *La democracia en América* nos permiten considerar a Norteamérica como la avanzadilla de un nuevo modo de vida que se impone inexorablemente en el mundo, es el modo de vida «democrático» que trae de la mano un tipo de libertad diferente a la aristocrática. Siguiendo este hilo conductor, considera Tocqueville, que

en el momento de su nacimiento, pues, todas las colonias inglesas tenían entre sí un gran aire de familia. Todas, desde el principio, parecían destinadas a brindar el desarrollo de la libertad; no ya la libertad aristocrática de su madre patria, sino la libertad burguesa y democrática de la que la historia del mundo aún no presentaba un modelo completo³⁵⁰.

Este «aire de familia» es la base que permite combinar libertad individual e igualdad. Por tanto esta estructura social, «familiar», es condición previa para que cristalice una democracia de este tipo porque en ella se dan relaciones entre «iguales», interindividuales y no mediadas por el «uso», por la ley. Situación similar a la que describíamos, siguiendo a Ortega, para la Edad Media, sólo que limitada al estamento feudal, donde el «pacto» sólo era posible entre iguales, entre hombres que gozan de auténtica libertad individual (el Estado nacerá como cosa secundaria de esta interacción personal). Tocqueville cree ver en Estados Unidos algo similar pero extendido a toda la sociedad: las dos pasiones, por la igualdad (libertad general) y por la libertad individual de la que sólo el

347 *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 81.

348 «Mi instinto mis opiniones» en Hermosa Andújar, A., (Edición, estudio preliminar y traducción), *Discursos y escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005, p. 3 (texto de 1840).

349 Op. cit., *El pensamiento político de Tocqueville*, pp. 81-82.

350 Op. cit., *La democracia en América*, p. 62.

aristócrata había gozado plenamente hasta el momento, se funden. Lo que describe el autor francés es una auténtica legitimidad democrática «desde abajo», es decir, una legitimidad «saturada», usando la terminología de Ortega. Digamos que ambos autores coinciden en que jamás en la historia ha habido una democracia de este tipo, sólo que el filósofo español deja el caso de Estados Unidos en suspenso, no lo valora por su condición de pueblo «joven» que es por ello una gran incógnita, «un hecho humano todavía intelectualmente virgen [...] o lo que es igual, [...] es una inmensa y originalísima realidad humana» (IX, 1289). En cuanto al resto de civilizaciones observa que «en Roma no existió nunca la teoría de la soberanía popular; esto es, de que es el pueblo el origen de toda legitimidad» (IX, 1291), siendo la legitimidad de la democracia tanto en Roma como en la Europa moderna una legitimidad «deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva» (IX, 1289). En otras palabras, si en Roma la democracia no existía ni siquiera como idea, en Europa, aun existiendo, no ha arraigado como «creencia» en el «alma colectiva». Para Tocqueville sí lo ha hecho en Estados Unidos y así lo hará ver en *La democracia en América*. Las citas al respecto son abundantes, por ejemplo: «en lugar alguno fue aplicado este principio de libertad de forma más completa que en los estados de Nueva Inglaterra»³⁵¹ y también: «en América, el principio de la soberanía del pueblo ni está oculto, ni es estéril como en ciertas naciones. Está reconocido en las costumbres, proclamado por las leyes»³⁵², de hecho el autor francés piensa que el principio de soberanía popular «se encuentra prácticamente en el fondo de todas las instituciones humanas»³⁵³, es decir, es un principio que anda muy cerca de ser «universal», lo que puede servir para justificar su necesidad de reconocimiento dentro de la sociedad.

Además ese «aire de familia» del que nos habla Tocqueville es aplicable tanto a los individuos como a los estados norteamericanos, los cuáles servirán de contrapeso frente a los excesos del poder central, función que en la Europa medieval era realizada por las diferentes provincias feudales. En este sentido señala que

se puede decir que en una aristocracia el pueblo está al abrigo de los excesos del despotismo porque siempre existen fuerzas organizadas dispuestas a resistir al déspota. [...] Una democracia sin instituciones provinciales no posee ninguna garantía contra tamaños males. [...] ¿Cómo hacer asumir la libertad en las grandes cosas a una multitud que no ha aprendido a servirse de ella en las pequeñas?

351 Ibid., p. 68.

352 Ibid., p. 89

353 Idem.

[...] ¿cómo resistir a la tiranía en un país donde cada individuo es débil y donde los individuos no están unidos por un interés común?³⁵⁴

No obstante, la excesiva descentralización del poder en una nación también es contraproducente, ha de haber, en definitiva, un equilibrio. Para ilustrar este extremo recurre Tocqueville a la sociedad feudal:

Lo que produjo todas las miserias de la sociedad feudal es que el poder, no solamente el de administrar sino también el de gobernar, estaba repartido entre miles de manos y fraccionado de mil maneras. La ausencia de toda centralización gubernamental impedía entonces a las naciones de Europa caminar con energía hacia cualquier objetivo³⁵⁵.

Son estas preocupaciones por la organización política de una nación tema recurrente en el pensamiento liberal clásico -véase Constant- cuya influencia no deja de observarse en nuestro autor, desde donde aporta su particular visión del asunto. Por ejemplo no verá Ortega con malos ojos esta descentralización característica de la época feudal que impidió la imposición de un poder estatal central fuerte, pues esto pudo permitir poner en marcha sociedades con un alto grado de vitalidad histórica. Sólo después de este proceso de «fortalecimiento» del sentido histórico, por así decirlo, podrá consolidarse un Estado que, de esta manera, se hallará sustentado por una concordia subyacente que le dará auténtica legitimidad y poder. En Tocqueville también encontramos una idea de nación determinada por la existencia de un conjunto de opiniones que subyacen bajo un estrato superficial formado por una amalgama de legislaciones y costumbres diversas. Siguiendo este criterio llegará a ver en la Francia de finales del siglo XVIII una verdadera nación, a pesar de que

estaba aún dividida en treinta y dos provincias. Trece parlamentos interpretaban las leyes de una manera diferente y soberana. La constitución política de tales provincias variaba considerablemente; algunas habían conservado una especie de representación nacional; otras nunca la tuvieron; en unas regía el derecho feudal, en otras se obedecía la legislación romana. Todas estas diferencias eran superficiales y, por así decir, externas. Francia entera no tenía, a decir verdad, más que una sola alma. Las mismas ideas circulaban de un cabo a otro del reino. Los mismos usos estaban en vigor, se profesaban idénticas opiniones; el espíritu humano, afectado por doquier de igual modo, corría así en una única y misma dirección. En una palabra, los franceses, con sus provincias, sus parlamentos, la

354 Ibid., p. 133.

355 Ibid., p. 125.

diversidad de sus costumbres, formaban no obstante, sin ninguna duda, el pueblo de Europa mejor trabado en todas sus partes, y el más idóneo para moverse, de ser necesario, como un solo hombre³⁵⁶.

Existe, por así decirlo, un «espíritu común» consolidado en todo el territorio francés que hace que podamos hablar de una auténtica nación; hay, en definitiva, una opinión pública que es la que garantiza verdaderamente la continuidad histórica del cuerpo social. Pero a pesar de este espíritu de unión, que circula por todo su territorio, la Francia de este periodo no merecerá el nombre de «democrática», pues para serlo debe ser dirigida por un gobierno que obedezca realmente la «verdadera voluntad del pueblo», es decir, ha de creer auténticamente en el *dogma* de la soberanía popular y no limitarse «únicamente a mandar en nombre del pueblo», pues

nada hay tan irresistible como un poder tiránico que manda en nombre del pueblo, pues, al estar revestido del poder moral que pertenece a las voluntades de la mayoría, actúa al mismo tiempo con la decisión, la prontitud y la tenacidad que tendría un único hombre. [...] Hasta el día de hoy nunca se había visto una gran república democrática. Llamar por ese nombre a la oligarquía que reinó en Francia en 1793 sería injuriar a las repúblicas. Sólo los Estados Unidos encarnan este nuevo espectáculo³⁵⁷.

Obsérvese que lo que viene a decir Tocqueville es que no basta para hablar de democracia «auténtica» con que haya un gobierno elegido por una mayoría. Si ese gobierno actúa de forma tiránica no será democrático. Pero la cuestión es ¿cómo evitar que un gobierno elegido por las urnas se convierta en tiránico y legisle contra la libertad de los individuos? Lo que nos remite a la objeción de Ortega que exponíamos al principio de este epígrafe, en la que concluíamos que para nuestro autor sólo una instancia «externa» puede limitar a la democracia, en este caso una sociedad formada por hombres «auténticamente» libres, es decir, que no formen parte de esa oligocracia, de ese sistema tiránico, que no comulguen con él y que además tengan la fuerza de ponerle coto. Como para Tocqueville los Estados Unidos tienen un aire de «familia», la posibilidad de que un gobierno se vuelva tiránico le resulta impensable. La sociedad norteamericana que dibuja el autor francés no es tan desalmada como nos describía Ortega. El pueblo americano es una «espectáculo nuevo» porque

356 Op. cit., «Estado social y político de Francia antes y después de 1789», pp. 33-34.

357 Op. cit., *La democracia en América*, p. 276.

no es imposible concebir la inmensa libertad de que disfrutaban los americanos y también es posible hacerse una idea de su extrema igualdad, pero lo que no se puede comprender sin haber sido testigo de ello es la actividad política que reina en los Estados Unidos. [...] En ciertos países, el habitante no acepta más que con cierta forma de repugnancia los derechos políticos que le otorga la ley, parece que ocuparle en los intereses comunes fuese como robarle su tiempo y como si prefiriese encerrarse en un egoísmo cuyo límite exacto lo forman cuatro zanjas rematadas por un seto. [...] La democracia no otorga al pueblo el gobierno más eficaz, pero hace lo que a menudo el gobierno más hábil no puede crear: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza superabundante, una energía que no existe nunca sin ella³⁵⁸.

Esto nos pone sobre la pista de otro rasgo fundamental que hace a la democracia americana «auténtica», es la «actividad política» de los individuos, su actitud frente a los derechos que se les otorgan. Lo que se nos describe es sin duda un modo de vida que se acerca a la política de una manera peculiar, la hace suya y además los individuos disfrutaban de una gran libertad individual. No obstante, lo primero no implica necesariamente lo segundo, como el caso de Roma demuestra. Pero ya vimos que para el autor francés lo que reinaba en Roma era más bien una libertad aristocrática, egoísta, que no es libertad general, igualdad de derechos, que es la que la razón le dice a Tocqueville que es la auténtica. Pues no le cabe duda de que «a pesar de sus defectos, se comprenderá que el gobierno de la democracia sigue siendo el más apropiado para hacer prosperar dicha sociedad [Estados-Unidos]»³⁵⁹. Ya que el gobierno de la democracia (si entendemos democracia como creencia verdadera en la soberanía popular)

hace descender la idea de los derechos políticos hasta el menor de los ciudadanos como la división de los bienes pone la idea del derecho de propiedad, en líneas generales, al alcance de todos los hombres. A mi modo de ver, tal es uno de sus mayores méritos³⁶⁰.

Pero esto sólo es aplicable a los Estados Unidos, donde confluyen un conjunto de rasgos que dan como resultado el sistema político que nos describe Tocqueville. En este sentido se sirve de la oposición teórica entre naciones «grandes» y «pequeñas» para ilustrar la peculiaridad de la nación americana, así señala que

la libertad constituye la condición natural de las naciones pequeñas,. En ellas, el gobierno ofrece demasiado pocos incentivos a la ambición y los recursos de los particulares son demasiado limitados

358 Ibid., pp. 299-301.

359 Ibid., p. 289.

360 Ibid., p. 295.

como para que el poder soberano se concentre fácilmente en las manos de uno solo. [...] Las naciones pequeñas han sido en todas las épocas la cuna de la libertad política. Sucedió que la mayor parte de ellas perdió dicha libertad al agrandarse, lo que demuestra a las claras que se debía a la pequeñez del pueblo y no al pueblo mismo. [...] La historia del mundo no ofrece un solo ejemplo de una gran nación que haya sido república por mucho tiempo, lo que ha hecho decir que era algo impracticable. [...] Lo que se puede decir con certidumbre es que la existencia de una gran república siempre estará más expuesta que la de una pequeña. [...] En las monarquías, por lo demás, el gobierno tiene una fuerza que le es propia, se sirve del pueblo y no depende de él. Cuanto más grande es el pueblo, más fuerte es el príncipe. Pero el gobierno republicano no puede oponer a esos peligros más que el apoyo de la mayoría. [...] De forma muy general se puede decir, por tanto, que nada es tan contrario al bienestar y a la libertad de los hombres como los grandes imperios. [...] No obstante los grandes estados tienen ventajas que es preciso reconocer³⁶¹.

Digamos que el esquema cuadraría si excluimos a la civilización romana cuya libertad era «aristocrática» según el autor francés³⁶², en este caso «república» es la democracia dotada de «libertad general». Eso se pierde cuando se agranda la nación, el poder se centraliza y los individuos pierden la libertad política. El resultado es una nación más fuerte que cualquier república. Precisamente en la democracia americana se da la combinación perfecta de ambos modelos teóricos de sociedad, ya que

por su extensión, la Unión es una gran república, pero en cierto sentido podría compararse a una pequeña república a causa de los escasos asuntos de que se ocupa su gobierno. Sus acciones son importantes, pero escasas. Como la soberanía de la Unión está limitada y es incompleta, el uso de una tal soberanía no resulta peligroso para la libertad. [...] Como no todo conduce necesariamente a un centro común, no se ven ni vastas metrópolis, ni riquezas inmensas; ni grandes miserias, ni revoluciones imprevistas. [...] Con todo, en la Unión, al igual que en un solo y mismo pueblo, las

361 Ibid., pp. 202-204.

362 Indica Díez del Corral que para el autor francés la república romana es «como una aristocracia al igual que las polis helénicas, incluso cuando se produjo la lucha entre patricios y plebeyos, que no fue más que una querrela intestina entre primogénitos y segundones de una misma familia: todos pertenecían a la aristocracia y tenían su espíritu. De otra parte, las virtudes políticas tan ponderadas de las antiguas democracias no fueron, como en el caso de Roma, más que consecuencia de aplicar a la sociedad civil métodos de disciplina y de organización propios de la sociedad militar», op. cit., *El pensamiento político de Tocqueville*, p. 206. La cita textual del autor francés que encontramos también en Díez del Corral es la siguiente: «Los ciudadanos de esa época no valían seguramente más que nosotros individualmente, y en la vida privada valían seguramente menos. Pero en la vida pública encontraban una organización, una disciplina, unas costumbres, una opinión dominante, una tradición firme que les forzaba a actuar de otro modo que nosotros (carta de Tocqueville a madame Swetchine, de 6 de octubre de 1855 [...])», Ibid., p. 206.

cosas y las ideas circulan libremente. Nada frena el progreso del espíritu de empresa. [...] La Unión es libre y feliz como una nación pequeña, gloriosa y fuerte como una grande³⁶³.

Nótese la importancia de que el poder central no goce de soberanía «ilimitada». Lo que guarda curiosas similitudes con la relación entre el rey y el señor feudal en la Edad Media, pues éste, recordemos, llegó a tener «inmunidad» dentro de sus dominios, era «soberano en ellos» y sólo estaba obligado a guardar lealtad al rey, que a cambio no se inmiscuía en sus asuntos internos. Nuevamente nos encontramos con la idea de «descentralización» estatal, que se antoja fundamental para preservar las libertades individuales. A esto se añade el «sufragio universal», que se interpreta en Estados Unidos de forma muy particular:

Pero de todas las causas que concurren a moderar las violencias de la asociación política en los Estados Unidos la más poderosa es quizá el sufragio universal. [...] Las asociaciones saben que no representan a la mayoría y todo el mundo lo sabe. [...] La fuerza moral del gobierno al que atacan se ve muy aumentada: la suya, muy debilitada. En Europa casi no hay asociaciones que no pretendan o no crean representar las voluntades de la mayoría. Esa pretensión o esa creencia aumenta prodigiosamente su fuerza. Porque, ¿qué hay más excusable que la violencia para hacer triunfar la causa oprimida del derecho? [...] Es así que, en la inmensa complicación de las leyes humanas, a veces ocurre que la libertad extrema corrige los abusos de la libertad y la democracia extrema previene los peligros de la democracia³⁶⁴.

Vemos que en último término el sufragio universal está arraigado en la mentalidad del americano y protege a la sociedad del engaño de ciertos grupos de interés que dicen representar la voluntad de la mayoría. Esto no sucede en Europa, donde ciertas «asociaciones» sí creen representar al «pueblo». En su última frase nos viene a decir Tocqueville que, en ciertos casos, la democracia puede limitarse a sí misma. Esto sucede en Estados Unidos, donde habría un máximo de libertad política, «sufragio universal» (democracia extrema) que dotaría al gobierno de tal fuerza moral que hace impensable que cualquier grupo pueda sentirse legitimado para asaltar el poder. Pero entonces ¿qué impide que alguna vez un gobierno, dotado de la «fuerza moral» que da el sufragio, se dedique a servir a algún grupo de interés? Lo que nos lleva de nuevo a la cuestión de la limitación del poder político desde sí mismo.

La visión de Tocqueville, al considerar que la soberanía popular es algo arraigado en el alma de los individuos, nos llevaría a concluir que la libertad política es uno de los ingredientes básicos para

363 Op. cit., *La democracia en América*, pp. 206-207.

364 Ibid., p. 245.

poder hablar de una libertad completa. El autor francés nos está describiendo al hombre americano como alguien que vive una «vida como libertad». Pues en este pueblo las instituciones sí recibirían ese aliento de vitalidad que echaba en falta Ortega en las sociedades modernas. Junto a ella encontramos la libertad que es de «razón», que es *a priori*, como un derecho con el que todo hombre nace, dicho con palabras de Tocqueville:

Según la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir que la justa noción de libertad, cada hombre, al presuponerse que ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para guiar su conducta, aporta al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo cuanto sólo tiene que ver con él mismo, y a determinar como le parezca su propio destino³⁶⁵.

Identificamos pues en el autor francés tanto la libertad política, positiva, como la negativa o la libertad *a priori* del individuo para conducirse «con independencia de sus semejantes». América constituirá el paradigma de sociedad en el que ambas libertades conviven en un estado de relativa armonía³⁶⁶, pues en cierta manera se podría afirmar que Tocqueville ve en la participación política activa del americano una garantía para conservar el resto de las libertades, y esto es fundamentalmente porque, como decimos, la soberanía popular es allí, para él, creencia establecida y arraigada, lo que proporciona una estabilidad de fondo, una *concordia* social en toda la Unión (pero esto tampoco implica que de esa concordia social democrática surja la obligación de proteger un conjunto de libertades individuales, sobre el papel). Según Tocqueville tenemos que partir de unos derechos políticos iniciales para poder comenzar a andar por el camino de la libertad y como la democracia es a sus ojos un movimiento histórico inexorable, se plantea la cuestión de cómo puede desarrollarse con éxito en otras naciones, aparte de la americana; respecto a esto nos dice el autor francés que

no cabe duda de que el momento en que se conceden a un pueblo derechos políticos de los que ha estado privado hasta entonces es un momento de crisis, crisis a menudo necesaria, pero siempre peligrosa. [...] Nunca se dirá demasiado: no hay nada más fecundo en maravillas que el arte de ser

365 Op. cit., «Estado social y político de Francia antes y después de 1789», p. 37.

366 Pero, como señala Aron, «Tocqueville de ningún modo es un admirador ingenuo de la sociedad norteamericana. En el fondo de sí mismo conserva una jerarquía de valores tomada de la clase a la que pertenece, la aristocracia francesa; se muestra sensible a la mediocridad que es característica de una civilización de este orden. [...] Para él, la democracia se justificaba por el hecho de que favorecía el bienestar del mayor número; pero este bienestar carecería de brillo y de grandeza y no dejaría de implicar ciertos riesgos políticos y morales. [...] En efecto, toda democracia tiende a la centralización. Por consiguiente, tiende a una suerte de despotismo que corre peligro de degenerar en despotismo de un hombre. La democracia implica permanentemente el peligro de una tiranía de la mayoría», *Las etapas del pensamiento sociológico, Vol I*, Buenos Aires, Ediciones siglo veinte, 1987, p. 276.

libre, pero nada hay más duro que el aprendizaje de la libertad. No sucede lo mismo con el despotismo, que se presenta a menudo como el reparador de todos los males sufridos, el apoyo del buen derecho, el sustento de los oprimidos y el fundador del orden³⁶⁷.

Si alguna vez llegase a constituirse una república democrática como la de los Estados Unidos en un país donde el poder de uno solo ya estuviese establecido y la centralización administrativa arraigada en las costumbres y las leyes, me atrevo a decir que en semejante república el despotismo se haría más intolerable que en ninguna de las monarquías absolutas de Europa. Habría que pasar a Asia para encontrar algo comparable³⁶⁸.

Se antoja fundamental una organización política del cuerpo social que sea administrativamente descentralizada, como reivindicaba Ortega precisamente en *La redención de las provincias*, hay que lograr que los diferentes territorios de la nación gestionen sus propios asuntos, pero que a la vez se encuentren unidos por un conjunto de creencias y tradiciones comunes que apoyen y legitimen a un gobierno central a la hora de tomar decisiones de interés general, como pueden ser las que tratan de las relaciones con las naciones extranjeras. Pues considera Tocqueville, de forma similar a Constant, que «un poder central, por más ilustrado y sabio que se lo imagine, no puede abarcar por sí solo todos los detalles de la vida de un gran pueblo»³⁶⁹. En Díez del Corral encontramos una valoración muy equilibrada de las concepciones liberales de Constant y Tocqueville, del primero destacará ciertas «incongruencias intelectuales en el tratamiento polémico de los textos manejados» pues

tras haber rotundamente afirmado que «el ejercicio de los derechos políticos» y que «la discusión a diario de los negocios del Estado sólo ofrecen complicaciones y fatigas en las naciones modernas», Constant cambia bruscamente el tono de su discurso para terminar afirmando: «Por lo tanto, señores, lejos de renunciar a ninguno de los dos tipos de libertad de que os he hablado, tenemos, como he demostrado, que aprender a combinar el uno con el otro.» Las dos libertades no debían ser confundidas, pero tenían que ser combinadas. [...] Era lo mismo que pensaba Tocqueville, pero sin tener que dar un gran rodeo para llegar a parecida conclusión, que no consiste para él en el ensamblaje de dos concepciones de libertad diferentes, tanto por su contenido como por su emplazamiento cronológico, sino en la proclamación de una forma unitaria de libertad, aristocrática en su origen pero capaz de ensancharse y democratizarse con las dos vertientes separables de participación en el poder y de seguridad individual. [...] Era [el de Constant] un liberalismo distinto, bien que complementario en

367 Op. cit., *La democracia en América*, p. 296.

368 Ibid., p. 320.

369 Ibid., p. 128.

muchos aspectos del de Tocqueville, liberalismo éste más complejo y a la par más de una pieza, más aristocrático y más democrático a la vez, pendiente de un hilo mítico del pasado, no grecorromano sino germanista³⁷⁰.

En todo caso hay que puntualizar que detrás de la llamada de Constant a combinar ambas libertades hay razones de peso. Pues, como se ha señalado, precisamente lo que garantiza que el individuo pueda dedicarse a sus ocupaciones privadas es un poder público de un corte determinado, un corte liberal, que defiende las libertades individuales. Por tanto el individuo habrá de estar alerta permanentemente ante el posible riesgo de que el poder político cambie de signo y desemboque en una tiranía. En cuanto a las palabras que le dedica a Tocqueville, Díez del Corral da sin duda con el núcleo de la cuestión pues la libertad auténtica que nos presenta el autor francés es una «libertad aristocrática en su origen pero capaz de ensancharse», es la libertad individual «egoísta» del señor feudal que se hace «general», se extiende a toda la sociedad, en virtud de lo cual logramos combinar ambos tipos de libertad. Esto es lo que se daría en los Estados Unidos. Ahora bien, podemos preguntarnos si una libertad «aristocrática» que ha devenido «general» puede seguir llamándose «aristocrática» o es más bien otra cosa que tiene poco que ver con ella. La respuesta a esto nos la da Tocqueville recurriendo precisamente al modelo romano, como señalábamos más arriba (véase nota 340). En efecto, en Roma la «noción aristocrática» de la libertad se aplica a todo un pueblo, el *individuo* es aquí «el pueblo» (recordemos, el cuerpo político de Roma es, *sensu stricto*, el *Senatus populusque romanus: salus populi suprema lex esto*). Así, los romanos le deben a Roma, a su *constitución* (mítica) su derecho a ser libres, no a la naturaleza. Pero ¿no coincide esto con lo que plantea Ortega en *Del Imperio romano* con su idea de «vida como libertad»? Así lo parece, ambos autores hablan de lo mismo, de ensanchar el radio de influencia de la libertad aristocrática para hacerla «general». Sin embargo en Ortega faltan las referencias a la democracia americana³⁷¹.

Encontramos también similitudes con nuestro autor en torno a la valoración que hace Tocqueville de las revoluciones –siendo el punto de partida de sus reflexiones la revolución francesa. Para empezar no admitirá que la revolución se presente como instrumento para cambiar las creencias profundas de un pueblo, ya que lo único que habría logrado, si tomamos como ejemplo el caso de Francia, es cambiar el estilo de gobierno de las instituciones hasta el momento

370 Op. cit., *El pensamiento político de Tocqueville*, pp. 204-205.

371 Veremos más abajo cómo Hannah Arendt toma el testigo de Tocqueville y desde el modelo romano presenta la constitución americana como garante real de las libertades individuales en sentido moderno.

establecidas: simplemente ha destruido las instituciones feudales y las ha sustituido por un «un orden social y político más uniforme y más simple, que tuvo la igualdad como base»³⁷².

Pero aunque la revolución no tuviese el objetivo del que habla Tocqueville, destruir las creencias religiosas, lo que sí es cierto es que determina la aparición de un nuevo tipo de hombre, el burgués. Si pudo ir inicialmente contra los abusos de la aristocracia tuvo como consecuencia un cambio más profundo en la forma de vida europea. En la misma línea que Ortega, presentará el autor francés a Inglaterra como paradigma de sociedad que ha logrado mantener la continuidad de la tradición frente al principio revolucionario:

Inglaterra, al abrigo de la enfermedad revolucionaria de los pueblos por la sabiduría de sus leyes y por la fuerza de sus antiguas costumbres, y de la cólera de los príncipes por su potencia y por su aislamiento en medio de nosotros, gusta de desempeñar, en los asuntos internos del continente, el papel de abogado de la libertad y de la justicia³⁷³

Por tanto ambos autores coinciden en la consideración de la revolución como algo negativo para una sociedad (a pesar de que el autor francés utiliza en muchos casos un estilo descriptivo desde el que, con cierto afán de neutralidad, expone con detalle los pros y los contras de una determinada coyuntura política, algunas expresiones delatan su postura personal respecto al caso concreto que quiere analizar, como por ejemplo, sin ir más lejos, la consideración de la revolución como una «enfermedad»).

372 Op. cit., *L'ancien régime et La Révolution*, pp. 29-30. En el original: «la Révolution n'a point été faite, comme on l'a cru, pour détruire l'empire des croyances religieuses; elle a été essentiellement, malgré les apparences, une révolution sociale et politique; et, dans le cercle des institutions de cette espèce, elle n'a point tendu à perpétuer le désordre, à le rendre en quelque sorte stable, à *méthodiser* l'anarchie, comme disait un de ses principaux adversaires, mais plutôt à accroître la puissance et les droits de l'autorité publique. Elle ne devait pas changer le caractère que notre civilisation avait eu jusque-là, comme d'autres l'ont pensé, en arrêter les progrès, ni même altérer dans leur essence aucune des lois fondamentales sur lesquelles reposent les sociétés humaines dans notre Occident. Quand on la sépare de tous les accidents qui ont momentanément changé sa physionomie à différentes époques et dans divers pays, pour en la considérer qu'en elle-même, on voit clairement que cette révolution n'a eu pour effet que d'abolir ces institutions politiques qui, pendant plusieurs siècles, avaient régné sans partage chez la plupart des peuples européens, et que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'institutions féodales, pour y substituer un ordre social et politique plus uniforme et plus simple, qui avait l'égalité des conditions pour base».

373 Op. cit., *Recuerdos de la revolución de 1848*, p. 288.

5.2 Actualidad de los planteamientos de Ortega en el pensamiento liberal contemporáneo.

5.2.1 Isaiah Berlin: libertad individual y determinismo, la idea de responsabilidad moral como garantía de la estabilidad social. La respuesta a las preguntas ¿quién debe mandar? y ¿cuánto? Contraste con Ortega en cuanto al diagnóstico de la sociedad europea moderna.

En *Cuatro ensayos sobre la libertad*³⁷⁴, Isaiah Berlin aborda en profundidad la cuestión de la libertad humana y sus conclusiones, como veremos, tendrán un claro reflejo en su idea de libertad política de corte típicamente liberal. Destaca inmediatamente en dicha obra la preocupación por la cuestión de la relación entre determinismo y libertad humana, desde donde comienza a anunciarse una cierta idea de libertad. El siguiente fragmento resume sus planteamientos al respecto, a saber, se trataría de

hacer explícito lo que no ponen en duda la mayoría de los hombres: que no es racional creer que las decisiones son causadas y al mismo tiempo, considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación (o sus contrarios) por decidir obrar, o dejar de obrar, como deciden. [...] La suposición de que, si se mostrase que el determinismo es válido, habría que revisar drásticamente el lenguaje ético, no es una hipótesis psicológica o fisiológica, menos aún ética. Es una afirmación que se refiere a lo que permitiría o excluiría cualquier sistema de ideas que emplee los conceptos básicos de nuestra moralidad normal. La proposición de que no es razonable condenar a hombres que no tienen libertad para decidir no se basa en ningún conjunto especial de valores morales (que otra cultura pueda rechazar), sino en el nexo especial que hay entre los conceptos descriptivos y valorativos, que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Decir que se puede culpar moralmente a una mesa tanto como a un bárbaro ignorante o a un adicto incurable no es una proposición ética, sino una proposición que recalca la verdad conceptual de que este tipo de alabanzas y condenas sólo tienen sentido entre personas que pueden elegir libremente³⁷⁵.

Compárese esta perspectiva con la de Ortega, donde, dicho apretadamente, el hombre es libre en tanto en cuanto se impone a la «naturaleza», a su animalidad. Es ahí, al entrar en el terreno de la historia, cuando comienza a ser auténticamente humano, cuando su vida y la de los otros hombres es biografía, narración. Por el mero hecho de encontrarse viviendo el hombre tiene que decidir lo que va a ser en cada momento y esa decisión responderá a razones, para explicar mis actos o lo actos de alguien tengo que «contar una historia», tengo que interpretar. Esto es así por el mero

374 Obra formada por cuatro ensayos que salen a la luz entre 1950 y 1958.

375 *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, 1988, pp. 23-24.

hecho de que cada situación concreta que cada cual vive es única e irrepetible por lo que cualquier intento de hallar una explicación completa, cerrada, «desde fuera» recurriendo a supuestas causas «naturales» resulta ilusoria, siempre faltará algo. Pero esto no quiere decir que no puedan imponerse ideologías basadas en mayor o menor medida en estos presupuestos. Por ello no será superfluo el esfuerzo dirigido a mostrar los riesgos de este tipo de planteamientos. En este sentido, suponer, como dice Berlin, que el «determinismo» es válido implicará, pongamos por caso, modificar a su vez el modo que tenemos de valorar moralmente nuestros actos y los de nuestros semejantes. Obsérvese además que Berlin pone ejemplos de casos extremos, la mesa, el bárbaro ignorante o el adicto incurable, pero ¿qué tienen en común? Que los tres «son» eso en todo momento, la mesa no puede dejar de serlo, ni tampoco el bárbaro o el adicto. Si aceptamos esto, no podemos hablar de libertad o de responsabilidad en ninguno de los tres. Pues en este sentido ninguno de los tres tiene «historia»³⁷⁶.

Tales reflexiones de Berlin se pueden leer como el intento de mostrar las contradicciones a las que se vería abocada una sociedad basada en ciertas ideas deterministas, independientemente de que éstas sean o no «verdad», por ejemplo nos dice que

si literalmente, yo no puedo hacer a mi carácter o a mi conducta diferentes de lo que son mediante un acto de elección (o mediante todo un conjunto ordenado de tales actos), que no esté totalmente determinado por antecedentes causales, yo no veo en qué sentido normal una persona racional puede considerarme moralmente responsable de este carácter o de esta conducta³⁷⁷.

En un escenario como el que describe Berlin la idea de responsabilidad moral pierde sentido, se diluye en un conjunto de impulsos psicobiológicos. Si aceptamos que hay un vínculo conceptual entre la idea de responsabilidad moral del hombre libre y la de responsabilidad jurídica, no podemos dejar de preguntarnos por las implicaciones que tendría para la estabilidad de la sociedad la disolución de la idea de responsabilidad moral. Berlin afirmará que «en un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral -en el sentido corriente que tienen estas palabras-, o por lo menos no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción»³⁷⁸. Lo que sería equivalente, como estamos sosteniendo, a una sociedad

376 Podríamos preguntarnos si acaso el adicto, digamos al alcohol, lo fue siempre o su «ser adicto» tuvo un inicio en cierta circunstancia socio-histórica (en la que debía existir esa sustancia adictiva) con el necesario concurso de un conjunto de decisiones libres.

377 Ibid., p. 18.

378 Ibid., p. 47.

hipotética basada en la creencia de que todo está determinado causalmente -esto si entendemos la «creencia» en el sentido orteguiano más arriba señalado, por ejemplo tan libres se sintieron los romanos como los modernos (y, desde la razón «histórica», que se sientan libres equivale a que son libres, si es verdad que este tipo de libertad tiene sus raíces en la estructura de la vida de esa sociedad).

Berlin, muy en la línea de los liberales decimonónicos, no considera que pueda haber verdadera libertad si no hay elección personal y consciente de un individuo no sujeto a ningún tipo de condicionamiento natural (otra cosa es que considere que este es un caso extremo difícilmente alcanzable, la libertad en estado «puro»), así lo atestiguan obras como *La traición de la libertad*³⁷⁹ dónde analiza las disquisiciones en torno a la idea de libertad que hacen autores como Rousseau, Hegel o Fichte entre otros, enfrentándolas a su ideal de «elección libre individual» y, como el título de la obra permite sospechar, la conclusión es que los autores tratados son enemigos de la libertad por apartarse en mayor o menor medida de dicho ideal³⁸⁰. Mayor razón para aportar argumentos frente a un determinismo que amenaza especialmente la idea de libertad individual, como muestra el siguiente extracto:

Todo aquel que se interese por los seres humanos está comprometido a considerar sus motivos, propósitos y decisiones. [...] Ignorar el papel que tienen los factores no humanos, o el efecto que producen las consecuencias no queridas de los actos humanos, ignorar el hecho de que con frecuencia los hombres no entienden correctamente su propia conducta individual o las fuentes en que ésta se origina, y parar de buscar causas, en el sentido más literal y mecánico de esta palabra, al explicar qué y cómo sucedió, sería infantil y obscurantista de una manera absurda, y yo no sugiero nada de esto. Pero ignorar los motivos, el contexto en que éstos surgieron, y el conjunto de posibilidades que se ofrecieron a los que actuaron, la mayoría de las cuales nunca fueron conocidas, [...] sería dejar de escribir historia³⁸¹.

En definitiva, «intentar reducir la conducta de los individuos a la actividad de las “fuerzas sociales” impersonales [...] es una “cosificación”»³⁸². En Berlin predomina, pues, una idea de

379 Obra que sale a la luz como conferencia en 1952.

380 Vid., *La traición de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

381 Op. cit., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 34.

382 Idem.

libertad personal influenciada por autores como Mill o Constant³⁸³, desde esta perspectiva criticará concepciones como la de Jean-Jacques Rousseau que intentan conciliar la libertad individual con la necesidad de imponer un orden social donde exista una autoridad que sea aceptada por la sociedad; esta visión rousseauiana quedaría bien retratada

con la famosa frase [...] acerca del derecho de la sociedad de obligar a los hombres a ser libres. [...] Obligar a un hombre a ser libre es obligarlo a comportarse de manera racional. Un hombre es libre cuando obtiene lo que desea; lo que en realidad desea es un fin racional. Si no desea un fin racional, entonces en realidad no desea; si no desea un fin racional, lo que desea no es una auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz. [...] No hay dictador en Occidente que en los años posteriores a Rousseau no se valiera de esta monstruosa paradoja para justificar su conducta. [...] Esta es la doctrina central de Rousseau, y es una doctrina que conduce a la auténtica servidumbre, y por este camino, desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto³⁸⁴.

Digamos que lo que permite a Rousseau afirmar la necesidad, a primera vista paradójica, de «obligar» a los hombres a ser libres, es su convencimiento de la posible existencia de una «voluntad general» en la que se fundamentaría la soberanía del Estado. Pues si damos por hecho que existe esa suerte de interés general, se hace necesario evitar de alguna forma que los individuos se desentiendan de él, pues ello implicaría una pérdida de la fuerza y legitimidad del compromiso común, con la consecuencia, a su vez, de una pérdida de la libertad «absoluta» de la sociedad³⁸⁵. Entiéndase que cuando habla Rousseau de «obligación de ser libres» hay que interpretar

383 Así se desprende al menos de textos como el siguiente: «Lo que a la postre se entiende por libertad individual o libertad política [...] es la libertad que fue predicada, por ejemplo, por los grandes pensadores liberales ingleses y franceses [...]; libertad en el sentido en que su sustancia fue lo que John Stuart Mill dijo que era, a saber, el derecho de forjar libremente la propia vida como se quiera. [...] La única barrera a ella está formada por la necesidad de proteger a otros hombres respecto a los mismos derechos, o bien, de proteger la seguridad común de todos ellos [...]», op. cit., *La traición de la libertad*, pp. 23-24.

384 Ibid., pp. 72-73.

385 Así lo expresa Rousseau: «Cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político. [...] Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.», *Contrato social*, Tuñón de Lara, M.(prólogo), De los Ríos, F. (traducción), Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 49.

«obligación para con el Estado», pues parte de la base de que éste puede fundamentar una «voluntad general». Ahora bien, el carácter indeterminado de tal concepto ha permitido que en la práctica haya sido un excelente apoyo para todo tipo de gobiernos tiránicos. No obstante no se puede dejar de reconocer que los planteamientos de Rousseau tratan un problema de máxima actualidad, que no es otro que el de la relación de un Estado que tiende a engordar, con la libertad individual. El autor francés pondrá el énfasis en delinear un Estado que contribuya al interés general, lo que nos dará unas leyes «justas». No en vano atisbamos en el *Contrato social* algunos guiños muy sintomáticos a Roma, así nos dice que «los romanos son los que menos frecuentemente han transgredido sus leyes y los que han llegado a tenerlas más hermosas»³⁸⁶. Berlin presenta el problema desde la otra vertiente, desde el individuo que debe preservar la libertad individual, que es la auténtica según él.

A la luz de escritos como este, es de suponer que Berlin será muy escéptico respecto a la posibilidad de la existencia de «auténtica» libertad entre los antiguos, incluso en sentido político. En el siguiente texto deja clara su postura respecto a la libertad «positiva» en sentido general, cuya expresión más completa no se hallaría, para él, hasta la modernidad:

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean³⁸⁷.

El hombre romano no cumple aún este requisito, junto a su vida individual hay fuerzas «exteriores», cósmicas, con las que tiene que contar. En este sentido hay un «progreso» en virtud del cual va tomando forma la idea de libertad individual tal como la conocemos. A ello contribuye en gran medida, según Berlin, la sociedad capitalista:

Tampoco es la libertad política, como lo es la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano; es algo que se ha desarrollado en la historia, un ámbito limitado por fronteras. [...] El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si esto es lo que decido. [...] Es un problema interesante, pero quizá sin importancia, saber en qué fecha y en qué circunstancia se hizo explícita por primera vez en

386 Ibid., p. 42.

387 Op. cit., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 201.

Occidente la idea de libertad individual, considerada en este sentido. Yo no he encontrado ninguna prueba convincente de alguna formulación clara de ello en el mundo antiguo. [...] A mí me parece que en esta etapa no había surgido con claridad la cuestión de la libertad individual, es decir, la cuestión de que no deba permitirse normalmente a la autoridad pública, sea ésta laica o eclesiástica que traspase unos determinados límites; el valor fundamental que se da a la cuestión [...] puede que sea, quizá, el producto tardío de una civilización capitalista, un elemento que está en el entramado de valores que incluye ideas tales como la de los derechos de la persona [...]»³⁸⁸.

Vislumbramos aquí la distinción entre la libertad de los antiguos y la de los modernos en la línea de Constant, aunque con ciertas matizaciones. La libertad de los antiguos está supeditada al bien común, es esencialmente colectivista, «los ciudadanos de Atenas gozan de libertad en el sentido de que se gobiernan a sí mismos, que cumplen sus deberes cívicos por amor a su polis, sin tener que ser coaccionados [...]»³⁸⁹. Aunque a la luz de lo que hemos citado más arriba habría que concluir que para Berlin la auténtica libertad tanto en sentido positivo como negativo sería la que tiene un sentido eminentemente individual, habría más bien una especie de libertad en estado «incipiente» en los antiguos, una libertad que está en sus momentos iniciales y por ello no estaría plenamente desarrollada como idea, como es el caso de la libertad de los modernos que se configura dentro del contexto social marcado por el libre mercado, por el capitalismo.

Desde estos presupuestos, Berlin delinearé sus reflexiones en lo que respecta a la relación entre libertad positiva y negativa, cuyo resumen podría ser el siguiente:

Lo que más me interesa aclarar es que la libertad negativa y la libertad positiva no son la misma cosa, cualquiera que sea el terreno común que tengan, y sea cual sea la que se preste a ser deformada de manera más grave. Ambas son fines en sí mismos. Estos fines pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. Cuando esto sucede, inevitablemente surge el problema de cuál elegir y cuál preferir. ¿Se debe estimular en una determinada situación la democracia a expensas de la libertad individual? [...] Lo que a mí me interesa decir es simplemente que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables. Decidir de una manera racional en estas situaciones es decidir a la luz de los ideales y normas generales de vida que persigan un hombre, una sociedad o un grupo³⁹⁰.

388 Ibid., pp. 39-42.

389 Ibid., p. 42.

390 Op. cit., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pp. 51-52.

[...] Pero no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta «quién me gobierna» es lógicamente diferente de la pregunta «en qué medida interviene en mí el Gobierno». [...] El sentido «positivo» de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta «qué soy libre de hacer o de ser», sino si intentamos responder a «por quién estoy gobernado» o «quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer». La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil que lo que les parece a muchos defensores de ambas³⁹¹.

Al hilo de estas reflexiones se diría que un buen criterio para perfilar y comprender la concepción política de cualquiera de los autores de los que nos venimos ocupando, consistiría en analizar su visión de la relación entre libertad positiva y negativa, ¿quién debe mandar? y ¿cuánto debe mandar? Si Berlin insinúa, prudentemente, que la conexión entre ambas no es tan «fuerte» como algunos piensan, Ortega será más tajante y afirmará que en dichas preguntas se tratan cuestiones muy diferentes, lo que abre la posibilidad de un gobierno no democrático que proteja la libertad, como ya se ha dicho más arriba. Esto está en consonancia con la visión de Constant, considerado precisamente por nuestro autor como el más «individualista» de los liberales³⁹², que ve en la monarquía constitucional el gobierno más adecuado para proteger las libertades del individuo. Tocqueville parte de la necesidad de un entendimiento entre democracia y libertades individuales, dado que para él la extensión de la democracia es imparable, y cree ver en los Estados Unidos un modelo de sociedad en el que democracia y libertad individual logran combinarse. En definitiva, se trata de un problema socio-político de primer orden. Berlin desde la prudencia se inclina por ofrecer soluciones que respondan a un análisis de las circunstancias «sobre el terreno», de manera que los habituales conflictos entre democracia y libertad individual podrán ser resueltos de formas diversas, según múltiples factores que tienen que ver con la forma de vida de la sociedad en cuestión³⁹³.

391 Ibid., p. 200.

392 Señala Berlin, en la línea de lo que venimos exponiendo, que «nadie vio mejor -o lo expresó con más claridad- el conflicto que hay entre estos dos tipos de libertad que Benjamin Constant. Él señaló que la transferencia de libertad de unas manos a otras, mediante el aumento de autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, no aumenta la libertad, sino simplemente desplaza el peso de la esclavitud. [...] Se dio cuenta de que el problema fundamental que tienen los que quieren libertad individual «negativa» no es el de quién ejerce la autoridad, sino el de cuánta autoridad debe ponerse en unas manos. Pues él creía que una autoridad en manos de cualquiera, tarde, o temprano tenía que destruir a alguien. [...] La libertad se pone en peligro por la mera existencia de la autoridad absoluta como tal.», Ibid., p. 234.

393 En todo caso no se le escapa a Berlin, ni tampoco a Ortega, que es necesario primero que los individuos gocen de un determinado bienestar material y cultural como plataforma para construir una sociedad de hombres libres: «es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos, y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes

Para apuntalar sus puntos de vista se apoya Berlin en los liberales clásicos. Como en el caso de Raymond Aron y Ortega, los diagnósticos son similares pero las respuestas difieren del mismo modo que lo hace la circunstancia socio-histórica concreta que vive cada autor. Por ejemplo señala Berlin que J. S. Mill

se pregunta con inquietud si la centralización de la autoridad, la inevitable independencia de cada uno respecto a todos y la «vigilancia de cada uno por todos» no acabarán por reducirlo todo a una «sumisa uniformidad de pensamiento, relaciones y acciones» y por producir «autómatas en forma humana» y «liberticidio». Tocqueville había escrito con pesimismo acerca de los efectos morales e intelectuales de la democracia en América. Mill estaba de acuerdo con él. Decía que aunque un poder tal no destruyera la existencia, era sin embargo un obstáculo para ella [...] El único remedio para tal situación, como mantenía el propio Tocqueville (aunque solamente medio convencido), es más democracia. Sólo ella puede educar a un número suficiente de individuos para la independencia, la resistencia y la fuerza. La disposición de los hombres a imponer sus propias ideas a los demás es tan fuerte, en opinión de Mill, que solamente lo restringe la carencia de poder³⁹⁴.

En efecto, no se deja de observar en todos estos autores la preocupación por el incremento de «mediocridad», de uniformidad, de la sociedad. La pregunta es ¿cómo elevar a las masas sin rebajar a las minorías? Lo que tiene que ver con la necesidad de que predomine en la sociedad un tipo de hombre educado según ciertos valores liberales (y aquí recordamos también la frase de Ortega: «puede el hombre-masa despertar a la vida personal», en tal caso, ¿cómo? ¿Juega en ello un papel importante la educación?). La cuestión fundamental que surge en este punto es si una sociedad que se basa en el abanico de libertades típicamente predicadas por el liberalismo clásico puede elevar el nivel de vida de sus ciudadanos hasta el punto de ponerlos en disposición de ejercitar una auténtica libertad. Ortega, al plantear la necesidad de superar el «viejo liberalismo», no se encuentra atrapado en la necesidad de defender a capa y espada un conjunto de libertades que podrían cambiar dependiendo del contexto socio-histórico, de hecho ya hemos visto que es muy crítico con la sociedad capitalista (véase I, 622) y no rechaza cierta planificación de la producción donde el empresario quedaría en un segundo plano, al servicio del proyecto nacional, siempre supeditado a que su actividad sirva para fomentar la vitalidad de una sociedad española en crisis (por tanto restando importancia a la libertad de mercado). De esta forma cabe sostener que Ortega no tendría mayores problemas en dejar de lado ciertas libertades «sagradas» para muchos liberales si fuera

de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. [...] La libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo.», Ibid., p. 194.

394 Ibid., p. 266.

necesario con el propósito de elevar el «tono vital» de la sociedad, lo que incluiría presumiblemente, si la situación lo requiriera, un programa previo para sacar a la población de su miseria material e intelectual.

Isaiah Berlin, como decimos, aunque en lo personal defienda los valores liberales clásicos, se da perfecta cuenta de que puede haber otros valores igualmente deseables dependiendo del contexto, que por tanto pueden entrar en conflicto con determinadas libertades, así lo expresa en el siguiente fragmento:

El sentido fundamental que tiene la libertad es el estar libre de cadenas, del encarcelamiento y de la esclavización por parte de los otros. [...] La libertad, por lo menos en su sentido político, es sinónimo de ausencia de intimidación y dominación. Sin embargo, la libertad no es el único valor que puede o debe determinar la conducta. [...] Quisiera decir una vez más a mis críticos que la cuestión no está entre la libertad negativa, como valor absoluto, y otros valores inferiores. Es más compleja y más dolorosa. Una libertad puede abortar otra; una libertad puede obstruir o dejar de crear las condiciones que hacen posible otras libertades, o un grado mayor de libertad, o la libertad para más personas; la libertad positiva y la negativa pueden chocar entre sí; la libertad del individuo o del grupo puede no ser del todo compatible con un grado total de participación en una vida común [...] ³⁹⁵.

Que la libertad para Berlin sea fundamentalmente un «estar libre de», no implica que en el mundo real esta libertad no pueda entrar en conflicto con otras libertades u otros valores (como la felicidad, si la tuviésemos por algo deseable) ³⁹⁶.

En todo caso su visión del camino que están tomando las sociedades de su tiempo podría calificarse de moderadamente optimista, pues no deja de vislumbrar lúcidamente la senda del «bienestar» en la que se ha embarcado el mundo occidental:

A menudo se nos dice que la época actual es una época de cinismo y desesperación, de valores que se derrumban y de disolución de las normas y de los límites permanentes de la civilización occidental. Pero esto no es cierto, ni siquiera plausible. Muy lejos de mostrar la textura desintegrada de un orden que se hunde, el mundo de hoy se mantiene tenso con normas y códigos rígidos y ardientes religiones irracionales. [...] Hoy las mismas virtudes del Estado paternalistas, incluso del mejor intencionado,

395 Ibid., p. 58.

396 Desde fragmentos como el que acabamos de citar, John Gray diagnostica que la tesis de Berlin fue «que la experiencia humana es prueba de la existencia de una diversidad de valores en conflicto, para los que no existe ningún criterio decisivo de elección. El valor de la elección, y por lo tanto de la libertad humana, deriva precisamente de este pluralismo de valores», op. cit., *Liberalismo*, p. 66. Más abajo ampliaremos esta cuestión.

[...] han estrechado el ámbito dentro del cual el individuo puede cometer errores y recortado sus libertades en interés (el verdadero interés real) de su bienestar [...] Su área de elección se ha reducido [...] en favor de una vida más simple y mejor regulada³⁹⁷.

A simple vista estas palabras parecen contrarias a las reflexiones orteguianas respecto a la situación europea, a su crisis de «creencias»; no obstante habría que tener en cuenta que para Ortega el problema estaría más bien en saber si estas «normas» y «códigos rígidos» que mantienen «tensa» a la sociedad son imposiciones externas al cuerpo social o si están realmente arraigadas en la opinión pública europea, dilucidar esta cuestión supone ir a buscar las causas históricas profundas que han dado lugar al establecimiento y extensión en la sociedad europea de un determinado modo de vida; en otras palabras, una sociedad puede funcionar «mecánicamente» de forma aparentemente muy eficiente pero estar en «decadencia» pues realmente la sociedad ya no legitima realmente las reglas que la rigen porque realmente no cree en ellas y en este caso podría bastar con que un nuevo cuerpo de ideas con determinadas características se introdujese en esa sociedad para derrumbar el viejo entramado institucional vigente (el paradigma de un proceso semejante sería sin duda el Imperio romano, como el lector habrá adivinado, según la interpretación orteguiana ya esbozada). En todo caso Berlin parece dar por hecha la existencia de un orden social sólido que no tiene visos de decaer como temió Ortega; en definitiva, sigue habiendo religiones «irracionales» en las que se cree «ardientemente» y normas que no parecen estar bajo la amenaza inminente de ser destruidas. Por lo demás, en lo que respecta al carácter «paternalista» que va tomando el Estado el filósofo español no dejaría de estar, en mayor o menor medida, de acuerdo con esto, aunque sin olvidar que lo que realmente le resultará preocupante es un Estado que busca disolver la dimensión personal del individuo; por tanto siempre que el Estado contribuya a elevar la vitalidad de la sociedad (Estado «como piel») será bienvenida su influencia sobre el cuerpo social.

5.2.2. El diagnóstico de la democracia estadounidense de Hannah Arendt a partir del modelo romano y bajo la influencia de Tocqueville. Paralelismos con los desarrollos orteguianos en torno a la civilización romana.

El diagnóstico que hace Hannah Arendt de la sociedad estadounidense de su tiempo se puede considerar como la continuación de la línea iniciada por Tocqueville comprometida con la tarea de delinear una sociedad en la que el poder público pueda ser limitado con eficacia y que permita un ejercicio real de las libertades individuales. Si en Tocqueville veíamos algún guiño a la civilización romana como la única que pudo ampliar una libertad «aristocrática» a todo un pueblo, es decir, la

397 Op. cit., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pp. 102-103.

hizo «general», en Arendt Roma se toma como paradigma, de forma similar a Ortega, desde el que perfilar los rasgos políticos de una sociedad de hombres libres y lo que más se acerca a esto en tiempos de esta autora es Estados Unidos. Por tanto podemos decir que Arendt apuesta desde el primer momento por construir una teoría política desde la historia. Así lo indican fragmentos como el siguiente de *La condición humana*³⁹⁸, en los que la sintonía con la posición de Ortega es notable:

Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. [...] Nada indica con mayor claridad la naturaleza política de la historia –su carácter de ser una narración de hechos y acción en vez de tendencias, fuerzas o ideas- que la introducción de un actor invisible tras la escena a quien encontramos en todas las filosofías de la historia, las cuales sólo por esta razón pueden reconocerse como filosofías disfrazadas. [...] El autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real. Mediante esto, la historia resultante de la acción se interpreta erróneamente como una historia ficticia. [...] La diferencia entre una historia real y otra ficticia estriba precisamente en que ésta fue «hecha», al contrario de la primera, que no la hizo nadie³⁹⁹.

Una historia concebida como «narración» tiene carácter político porque el resultado de las acciones y hechos que se narran es abierto, es decir existe la posibilidad de cambiar el rumbo político de una sociedad. Tal cosa es la que intentan tapar esas «filosofías invisibles» que pretenden presentar una historia sujeta a fuerzas superiores que escapan al control de los hombres –lo que precisamente revela, como señala Arendt, su carácter político. Esta postura es equivalente a la de Ortega si tomamos los ejercicios de razón «histórica», en especial los referidos de la civilización romana, como intentos de construir una *concordia* válida para la sociedad del presente. Esto es hacer política desde la historia.

Señalemos además que la inspiración de Arendt para plantear una visión tal de la historia (aparte de la posibilidad de que conociera los textos orteguianos) se remonta a la antigua Grecia, a Homero más concretamente, así nos dice que

398 Originalmente, *The human condition* (1958).

399 *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 208-210.

el héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra «héroe», es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es una cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal⁴⁰⁰.

Concepción del héroe sin duda cercana a la de Ortega, pues la voluntad de «comenzar una historia personal» susceptible de ser contada se puede considerar el primer paso para separarse de la masa, para comenzar a vivir una vida auténticamente personal. Es síntoma de «excelencia», de que estamos ante alguien que se exige más que los demás. Esto sin olvidar que uno no se embarca en una «empresa» sólo sino junto con otros, es decir, que el proyecto tenga carácter personal no implica que sea pura subjetividad, sino que en él se hallan envueltos, en mayor o menor medida, otros hombres, con los que hay que contar. Siguiendo el hilo de inspiración griega, llegamos a una idea de libertad que ya hemos tratado a lo largo de estas páginas, y que está ligada con un determinado concepto de igualdad, así nos dice Arendt en su obra de 1963 *Sobre la revolución*, que

la igualdad de la *polis* griega, su isonomía, era un atributo de la *polis* y no de los hombres, que recibían su igualdad en virtud de su ciudadanía, no en virtud de su nacimiento. [...] La vida de un hombre libre necesitaba la presencia de otros. La libertad misma necesitaba por esa razón un lugar donde la gente pudiese estar junta –el ágora, el mercado, o la *polis*, el propio espacio político⁴⁰¹.

Obsérvese que la diferencia de la idea griega de ciudadanía con la concepción moderna reside en que aquella logra combinar igualdad con libertad real, es la libertad aristocrática ampliada a todo un pueblo, como decía Tocqueville refiriéndose a Roma. Pero esto sólo puede lograrse si la ciudadanía se restringe a determinados miembros de la *polis*, ellos son los que ocupan el espacio político, vedado a esclavos y extranjeros (bárbaros), que también viven en ella. La idea de igualdad, en virtud de la cual «cada persona es igual por el mismo hecho de haber nacido, fue totalmente desconocida antes de la edad moderna»⁴⁰². Pero esta nueva idea de igualdad provoca, a su vez, un cambio en la de ciudadanía pues abre la puerta a que todo hombre pueda reclamar derechos de

400 Ibid. 210.

401 Op. cit., *On Revolution*, p. 31. En el original: «The equality of the Greek *polis*, its isonomy, was an attribute of the *polis* and not of men, who received their equality by virtue of citizenship, not by virtue of birth. [...] The life of a free man needed the presence of others. Freedom itself needed therefore a place where people could come together -the agora, the market-place, or the *polis*, the political space proper».

402 «The very idea of equality as we understand it, namely that every person is born as an equal by the very fact of being born and that equality is a birthright, was utterly unknown prior to the modern age», Ibid., p. 40.

ciudadanía en los países en los que rige tal idea. De manera que el problema político fundamental pasa a ser ahora el de cómo combinar esa igualdad ampliada a todos con la libertad auténtica, personal. Arendt, como se ha señalado, sigue los pasos de Tocqueville y ve en la democracia de Estados Unidos el modelo que se ajusta mejor a este ideal frente al modelo que surge de la revolución francesa. Para mostrar este extremo vuelve sus ojos sobre el mundo antiguo, especialmente sobre Roma. En este sentido señala Arendt que

lo que estaban diciendo [los americanos] y proclamando fue de hecho que esos derechos que hasta ahora habían sido disfrutados sólo por ingleses deberían ser disfrutados en el futuro por todos los hombres –en otras palabras, todos los hombres deberían vivir bajo un «gobierno limitado» constitucional. La proclamación de los derechos humanos a través de la revolución francesa, por el contrario, significaba bastante literalmente que todo hombre en virtud de haber nacido llegaba a ser el dueño de ciertos derechos. Las consecuencias de este cambio son enormes, en la práctica no menos que en la teoría. [...] La versión americana realmente no proclama más que la necesidad de un gobierno civilizado para toda la humanidad; la versión francesa, sin embargo, proclama la existencia de derechos independientes de y fuera del cuerpo político, y entonces continua igualando esos tan llamados derechos, [...] con los derechos de los ciudadanos⁴⁰³.

Interesa señalar aquí, para centrarnos en el tema que nos ocupa, la asociación de la revolución francesa con el paradigma de igualdad moderna, derechos del hombre por ser hombre, que se enfrenta con la revolución americana cuyo fundamento hay que ir a buscarlo al mundo antiguo. En efecto, reconocemos aquí muchos de los temas orteguianos, como la necesidad de un marco legal previo para que las libertades individuales puedan desplegarse realmente. Lo que diferencia a la joven democracia americana del resto, según Arendt, es su pretensión de extender los derechos a todos los hombres, pero para poder considerar estos derechos «políticos» han de estar amparados por un «gobierno civilizado». Vislumbramos aquí la idea de una *pax* americana, es decir, la idea de que Estados Unidos cargue con la responsabilidad de que se extienda la democracia liberal, sobreentendiendo que es ésta la que cumple con ese ideal de gobierno «civilizado», y con ella los derechos políticos para todo hombre. Esto sin olvidar que el modelo de Estado en el que se basa la

403 Ibid., pp. 148-149. En el original: «What they were saying [the Americans] and proclaiming was in fact that those rights which up to now had been enjoyed only by Englishmen should be enjoyed in the future by all men -in other words, all men should live under constitutional, “limited government”. The proclamation of human rights through the French Revolution, on the contrary, meant quite literally that every man by virtue of being born had become the owner of certain rights. The consequences of this shifted emphasis are enormous, in practice no less than in theory. [...]The American version actually proclaims no more that the necessity of civilized government for all mankind; the French version, however, proclaims the existence of rights independent of and outside the body politic, and then goes on to equate these so-called rights, [...] with the rights of citizens».

democracia americana es, para Arendt, Roma, con su combinación de *senatus* y *populus*. Así, señala que los americanos

conocían que el principio de *potestas in populo* era capaz de inspirar una forma de gobierno sólo si uno añadía, como los romanos hacían, *auctoritas in senatu*, la autoridad reside en el senado, así que el gobierno en sí mismo consiste tanto en poder como en autoridad, o, como los romanos lo llamaron, *senatus populusque Romanus*⁴⁰⁴.

Ahora bien, si esta autoridad, para Ortega, provenía de los auspicios, es decir, de un orden previo a la constitución del cuerpo político, cabe preguntarse ¿de dónde viene la autoridad de la ley en la democracia americana? En torno a esto, señala Arendt que

el poder residía en la gente, pero la fuente de la ley llegó a ser la constitución, un documento escrito, una cosa durable y resistente [...]. Que uno podía cambiar y enmendar de acuerdo con las circunstancias, pero que, no obstante, no era nunca un estado subjetivo de la mente, como la voluntad⁴⁰⁵.

Y desde estos presupuestos volvemos a preguntar, si la constitución es la «fuente de la ley», ¿en qué se fundamenta la constitución? Para responder a esta pregunta Arendt volverá sobre el modelo romano y nos ofrecerá una visión que parece estar, a primera vista, en desacuerdo con la de Ortega. Es la siguiente:

Pero la cuestión es que Adams estaba en un error, y que ni la griega [*nómos*] ni la romana *lex* tenían origen divino, que ni el concepto griego ni el romano de legislación necesitaban inspiración divina. [...] La ley romana [...] no necesitaba una fuente trascendente de autoridad, y si el acto de legislación necesitaba ayuda de los dioses, [...] no lo necesitaba más que otros actos políticos importantes. [...] El significado original de la palabra *lex* es «conexión íntima» o relación, a saber, algo que conecta dos cosas o a dos compañeros acaban juntos por circunstancias externas. [...] Sólo Montesquieu usó alguna vez la palabra «ley» con su viejo, estricto sentido romano, definiéndola en el mismo primer capítulo del *Esprit des Lois*, como *rapport*, la relación subsistente entre diferentes entidades. [...] Y desde que para Montesquieu como para los romanos, una ley es meramente lo que relaciona dos cosas y por esa razón es relativa por definición, no necesita una fuente absoluta de

404 Ibid., p. 178. En el original: «They knew that the principle of *potestas in populo* is capable of inspiring a form of government only if one adds, as the Romans did, *auctoritas in senatu*, authority resides in the senate, so that government itself consists of both power and authority, or, as the Romans had it, *senatus populusque Romanus*».

405 Ibid., p. 157. En el original: «The seat of power to them was the people, but the source of law was to become the Constitution, a written document, an enduring objective thing [...], which one could change and amend in accordance with circumstances, but which nevertheless was never a subjective state of mind, like the will».

autoridad y podía describir el «espíritu de las leyes» sin tener que plantear la problemática cuestión de su validez absoluta⁴⁰⁶.

Desacuerdo, como decimos, aparente con Ortega (y por extensión con Cicerón o Von Ihering) por que Arendt lo que niega es el origen trascendente de la ley -tiene sin duda en mente el hecho de que la ley de las XII tablas es «prestada» de los griegos (Solón)-, pero de lo que habla el mismo Cicerón es de un orden inmanente (los dioses viven en la ciudad) que todo lo impregna, incluyendo las relaciones entre los hombres, lo cual no es contradictorio con el hecho de que la ley sea entendida como vínculo entre hombres siempre que entendamos este vínculo saturado del orden cósmico mencionado, no como algo previo que fundamenta desde arriba la ley, como lo hará el Dios cristiano. Además, lo que dice Montesquieu en el capítulo primero de *Del espíritu de las leyes* es que «las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas»⁴⁰⁷. Esto se asemeja más a lo dicho por autores como Cicerón. Cuando dos individuos son puestos en contacto por las circunstancias aceptan ese vínculo, que no tiene por qué responder a una ley escrita, como una necesidad natural (reflejo de un orden cósmico).

Arendt llegará incluso a hablar de un «espíritu romano» presente en la «fundación» de los Estados Unidos, así señala que

el mismo concepto de autoridad romana sugiere que el acto de fundación desarrolla inevitablemente su propia estabilidad y permanencia, y autoridad en este contexto no es ni más ni menos que una clase de «aumento» en virtud del cual todas las innovaciones y cambios permanecen atados a la fundación a la que, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. Así las enmiendas a la constitución aumentan e incrementan la fundación original de la república americana; no es necesario decir que la misma autoridad de la constitución americana reside en su inherente capacidad para ser enmendada y aumentada. Esta noción de una coincidencia de fundación y preservación en virtud del aumento –que el acto «revolucionario» del inicio de algo enteramente diferente, y el cuidado

406 Ibid., pp. 186-189. En el original: «For the point of the matter is that Adams was in error, and that neither the Greek [*nómos*] nor the Roman *lex* was of divine origin, that neither the Greek nor the Roman concept of legislation needed divine inspiration. [...] Roman law [...] still needed no transcendent source of authority, and if the act of legislation needed help from gods [...] it needed it no more than other important political acts. [...] The original meaning of the word *lex* is “intimate connection” or relationship, namely something which connects two things or two partners whom external circumstances have brought together. [...] Only Montesquieu ever used the word “law” in its old, strictly Roman sense, defining it in the very first chapter of the *Esprit des Lois*, as the *rapport*, the relation subsisting between different entities. [...] And since, for Montesquieu as for the Romans, a law is merely what relates two things and therefore is relative by definition, he needed no absolute source of authority and could describe the “spirit of the laws” without ever posing the troublesome question of their absolute validity».

407 Op. cit., p. 41.

conservativo, que protegerá este nuevo comienzo a través de los siglos, están interconectados- está profundamente enraizado en el espíritu romano y podría ser leído en casi cada página de la historia de Roma. [...] que esta interpretación del éxito de la revolución americana en términos del espíritu romano no es arbitraria parece confirmarlo el hecho curioso de que no sólo somos nosotros los que denominamos a los hombres de la revolución «padres fundadores», sino que ellos pensaban de sí mismos del mismo modo. [...] La pura verdad es mucho más simple: ellos pensaban de sí mismos como fundadores porque se habían propuesto conscientemente imitar el ejemplo romano y emular el espíritu romano⁴⁰⁸.

Recuerda esta postura a la de Kelsen que rozamos más arriba (véase nota 202), y que Ortega criticaba por intentar fundamentar la ley en la ley misma. Sin embargo Kelsen no puede dejar de aceptar que los individuos que redactan esa primera constitución son «vistos como una autoridad que impone normas». De ahí la cuestión se desplaza, como ve Ortega, al origen de esa autoridad, es decir, ¿por qué esos hombres son vistos de esa forma? ¿Quién los legitima para hacer tal cosa? En Roma el derecho es considerado parte de un orden más amplio, así lo señala Cicerón en *Las leyes* (véase nota 123), esta creencia es la que hace que el romano sienta el Estado como una «piel». En este sentido hay que recordar otro «mito» que ya hemos mencionado, es el de la expulsión de los reyes por su tiranía, a partir de ese momento el romano sólo querrá ser gobernado por la ley, de ahí surgirá su «pasión» por el derecho. En el caso de Estados Unidos resulta difícil no pensar que, como señala Fernando Quesada, «la labor constitucional de los padres fundadores estuvo marcada por la presencia difuminada, pero decisiva, del puritanismo»⁴⁰⁹. Si esto es así, podemos decir que, tanto en

408 Ibid., pp. 202-203. En el original: «The very concept of Roman authority suggests that the act of foundation inevitably develops its own stability and permanence, and authority in this context is nothing more or less than a kind of necessary “augmentation” by virtue of which all innovations and changes remain tied back to the foundation which, at the same time, they augment and increase. Thus the amendments to the Constitution augment and increase the original foundation of the American republic; needless to say, the very authority of the American Constitution resides in its inherent capacity to be amended and augmented. This notion of a coincidence of foundation and preservation by virtue of augmentation -that the “revolutionary” act of the beginning something entirely new, and conservative care, which will shield this new beginning through the centuries, are interconnected- was deeply rooted in the Roman spirit and could be read from almost every page of Roman history. [...] That this interpretation of the success of the American Revolution in terms of the Roman spirit is not arbitrary appears to be vouched for by the curious fact that it is by no means only we who call the men of the Revolution by the name of “founding fathers”, but that they thought of themselves in the same way. [...] The fact of the matter is much simpler: they thought of themselves as founders because they had consciously set out to imitate the Roman example and to emulate the Roman spirit».

409 Se basa Fernando Quesada en un estudio de Juan Aranzadi (*El escudo de Arquíloco. Sobre mesías y terroristas*, Visor, Madrid, 2001, pp. 181-182), autor que vendrá a destacar «cuatro aspectos importantes de la cultura política religiosa [estadounidense] que ha marcado hasta ahora, a modo de inconsciente mítico, los criterios básicos de actuación política interna y los que han tenido como objeto el orden internacional. En primer lugar, la presencia en el propio contrato político, de inspiración lockeana, de una supuesta alianza con Dios que se traduce en la alusión a las leyes del “Dios de la naturaleza” o en la introducción de dimensiones religiosas en la propia concepción de derechos humanos, al insertarlos dentro de la referencia de los “dones del Creador”. La restricción primera de los derechos políticos a una minoría de propietarios que, por influencia del puritanismo, representaban al grupo de los elegidos por Dios sería el segundo de los aspectos. En tercer lugar, escribe nuestro autor, “la concepción limitativa del gobierno

Estados Unidos como en Roma, la religión se encuentra en mayor o menor medida implicada en la consolidación de ciertas «creencias» que contribuyen de forma decisiva a sostener un imperio de la ley aceptado por todos.

democrático de la Constitución americana es una herencia del pesimismo antropológico de los puritanos”. Por último, la huella más destacada y perdurable se encuentra en la “concepción del nuevo mundo como un “nuevo Israel” y del pueblo estadounidense como un “pueblo elegido”, con un Destino Manifiesto impuesto por la providencia Divina. No deja de provocar una cierta perplejidad, de plantear casi una aporía, el hecho de que una inmensa mayoría de los estadounidenses se confiesen creyentes, incluso que han tenido contacto con la divinidad, y, sin embargo, sólo acudan a votar en torno a un 40% de los ciudadanos», *Sendas de democracia, entre la violencia y la globalización*, Madrid, Trotta, 2008, p. 142.

5.2.3. El acercamiento de Raymond Aron a la razón «histórica» orteguiana y a la concepción liberal del filósofo madrileño. Discrepancias entre Aron y Ortega sobre los límites de la democracia. El liberalismo como voluntad de convivir con el enemigo.

En 1987, en el número 40 de la revista *Commentaire* apareció un artículo titulado «Ortega y Gasset et la “révolte des masses”» donde su autor, Raymond Aron, nos ofrecía su particular visión de *La rebelión de las masas*, mostrándonos de paso la actualidad de los problemas tratados en dicha obra. En el siguiente fragmento del artículo acierta Aron al ver un vínculo estrecho entra la razón «histórica» tal como la concibe Ortega y la estabilidad de las civilizaciones, lo cual tiene además evidentes implicaciones políticas, pues si la razón «histórica»

rechaza [...] la separación radical entre hechos y valores. La comprensión histórica contiene en sí misma, por decirlo de alguna manera, su lección. [...] Si comprendo bien a Ortega, su respuesta, simplificada, se aproximaría a los siguientes términos: la razón histórica no es narración sino interpretación y discriminación. La acción indirecta es preferible a la acción directa porque esta última implica la violencia y transgrede las reglas elaboradas a través del tiempo y que se confunden con la civilización. A aquél que prefiera la violencia a la civilización, la razón histórica no puede imponerle su imperativo categórico, positivo o negativo, sino que se muestra a aquellos que la quieran ver donde están la vitalidad, la creación, la convivencia. [...] Habiendo descartado la ontología, los dogmas religiosos, los principios abstractos, la razón histórica ejerce su poder de discriminación sobre la propia realidad vivida⁴¹⁰.

Conecta aquí Aron la idea de acción indirecta con la razón «histórica»⁴¹¹, con buen criterio, pues son las normas que han ido sedimentando en las civilizaciones a lo largo del tiempo, forjando lenta pero sólidamente ciertos mecanismos institucionales, las que sirven para amortiguar las fricciones que inevitablemente se producen en una sociedad compleja en la que conviven diferentes grupos con intereses en muchos casos antagónicos. Por el contrario, la acción directa se puede asociar con las ideas «revolucionarias» que suelen venir delineadas por una razón «pura» y que sólo pueden ser impuestas haciendo uso de la violencia, en mayor o menor grado, pues no tienen raíces en la forma de vida de los pueblos. No obstante, esto no implica, como interpreta Aron, «descartar» los principios abstractos sino más bien englobarlos dentro de una razón «vital» (que deviene

410 «Una lectura crítica de “La rebelión de las masas” en *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, noviembre, pp. 231-242, 2006, p. 235-238.

411 Aunque hay que puntualizar que la razón «histórica» sí es narración, lo que no contradice su carácter interpretativo.

«histórica») más abarcadora que los conecta con la realidad vital del individuo (y por extensión, al añadir la historicidad de la vida humana, de la colectividad).

De forma similar a Ortega, encontramos en el pensamiento político de Aron un permanente diálogo crítico con los clásicos, especial atención merecerán para el autor francés las figuras inspiradoras de Tocqueville y Karl Marx, cuyas posturas muchas veces antagónicas son usadas para desarrollar sus propios puntos de vista, así en su *Introducción a la filosofía política*, que recoge lecciones de 1952, llegará a señalar que

puede plantearse que el problema de Tocqueville es el siguiente: ¿la igualdad es compatible con el mantenimiento de las libertades políticas? De otra manera el problema de Marx era análogo, pero formulado de forma diferente. [...] En el fondo, el problema central que quiero abordar en el presente curso es exactamente el postulado por Tocqueville, a saber: siendo un hecho el camino hacia la igualdad, ¿conservan entonces nuestras sociedades la libertad política como un anacronismo o hay posibilidad de combinar una sociedad igualitaria con una liberal?⁴¹²

En esta línea, en *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (lecciones de 1955-56), Aron observa cómo Tocqueville y Marx parten en su reflexión del hecho histórico de la Revolución francesa, pero mientras que el primero, dando por hecha la tendencia igualitaria de las sociedades occidentales modernas, se pregunta por su naturaleza social y política, en el segundo encontramos como postulado una lucha de clases instalada en el corazón de las sociedades industriales debido al conflicto fundamental que enfrenta a los obreros con los poseedores de los medios de producción y el problema será así cómo hacer posible la unidad entre el orden económico y el social⁴¹³. Marx y Tocqueville «creían en la libertad, ambos tenían por meta una sociedad ecuánime»⁴¹⁴, lo que sucede es que el primero no cree a las sociedades capitalistas capaces de alcanzar una igualdad que se traduzca en una libertad «real» y el segundo, siempre poniendo «por encima de todo, explícitamente la salvaguarda de las libertades personales y políticas», sí cree que la democracia liberal es «la

412 *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 42.

413 «Marx prend également pour point de départ de sa réflexion la Révolution française. [...] Le problème de Tocqueville est: Toutes les sociétés occidentales modernes sont de tendance égalitaire, quelle en sera la nature sociale et politique? [...] Le problème de Marx est: La lutte de classes est installée au coeur de la société industrielle à cause du conflit fondamental qui oppose les ouvriers et les possesseurs de moyens de production; à quelles conditions est-il possible de reconstituer une unité dans l'ordre économique et social?», *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1962, pp. 36-37.

414 *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza editorial, 2007, p. 41 (libro que reúne conferencias de 1963).

protección más eficaz de la jerarquía social y de las desigualdades económicas»⁴¹⁵, a este punto de vista, como veremos, se adhiere Aron cuya definición de libertad política -que no desagradaría a Tocqueville- sería la siguiente:

*Llamo libertad política a aquella de las libertades formales que garantizan al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad*⁴¹⁶.

Así nos presenta el autor francés el esquema clásico de un sistema representativo o democracia de estilo liberal, donde la libertad aparece con un sentido negativo (el individuo «tiene la impresión de» ejercer influencia en la sociedad, pero ¿es esto cierto en la práctica?). Por el contrario, una libertad política «real» sería aquella capaz de asegurar supuestamente una participación positiva del ciudadano en el gobierno (situación que podemos equiparar a una democracia participativa «pura»). Sin embargo sin rechazar que esta diferenciación teórica entre libertades positivas y negativas pueda ser orientativa, a la hora de analizar acciones concretas observamos que ambos tipos de libertad se mezclan constantemente haciendo difícil delimitar donde acaba una y empieza la otra; este extremo no pasa desapercibido para Aron, que detectará en la libertad ejercida realmente por el individuo en su devenir vital tanto un componente positivo como uno negativo, por ello nos pide que

decretemos que la palabra «libertad» se aplica a una relación social, es decir, a una relación entre uno o varios individuos. Un actor es libre «en relación a otro actor» de hacer esto o aquello (esto indica cierta elección, no la elección de cualquier cosa): la libertad social a nivel microscópico implica, pues, al mismo tiempo, libertad *from* y libertad *to*. [...] Poder elegir entre dos acciones, sin que los otros puedan impedirlo, y sin verse castigado por la elección que se ha hecho, es sustraerse a la dependencia de los otros en un campo determinado⁴¹⁷.

Libertad *de* sería una libertad formal circunscrita al ámbito legal o normativo correspondiente a cierta sociedad, que protege o ve como deseables ciertas libertades y cuando el autor francés señala que «toda ley retira ciertas libertades a unos, pero al mismo tiempo confiere algunas libertades a otros o a todos»⁴¹⁸ se está refiriendo a lo que sobre el papel nos está permitido o no hacer; otra cosa

415 Idem.

416 Ibid., p. 123.

417 Ibid., pp. 172-173.

418 Ibid., p. 174.

es que acatemos o no esas leyes, de lo cual somos también libres. En este sentido se vuelve absurdo decir que somos libres *de* hacer algo que no podemos hacer, pues «*ser libre de hacer una cosa y ser capaz de hacer una cosa* son dos nociones radicalmente diferentes. La incapacidad se convierte en no-libertad» y esto, a su vez, «atañe a la antinomia entre “libertades formales-libertades reales”»⁴¹⁹, pues no basta con tener garantizada sobre el papel cierta libertad formal, sino también ha de existir la posibilidad real de ejercitarla para que sea auténtica libertad, hay que crear las condiciones sociales que permitan su ejercicio.

La cuestión planteada desde el punto de vista orteguiano exige partir de una libertad radical, de la que el individuo no se puede zafar aunque quiera -«por tanto soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no» (VI, 66)-, que se traducirá sólo en ciertas circunstancias como libertad genuinamente personal. De manera que el abanico de opciones que posibilitaría nuestra libertad no sería infinito sino que estaría condicionado por el contexto socio-histórico: en cada época hay una forma de ser libre, un camino peculiar para llegar a la libertad que está en sintonía con la «estructura de la vida» de la sociedad. Aquí tendríamos las raíces «metafísicas» del liberalismo de Ortega; de lo que no dudará es de la necesidad de proteger la posibilidad de ejercitar la libertad personal mediante un poder público pero, teniendo en cuenta que parte de una tendencia inexorable de la democracia a coartar la libertad del individuo, el problema será cómo limitar o equilibrar el poder público para que cumpla su función de forma efectiva.

El punto de vista de Aron, reflejado en sus obras de los años 50 y 60, cabalga en una circunstancia histórica marcada por la Guerra «fría» en la que se enfrentan dos bloques que abanderan ideologías aparentemente opuestas, por un lado la Unión Soviética y por otro los Estados Unidos⁴²⁰. Desde esta plataforma observa el acierto de Tocqueville al predecir que el movimiento

419 Ibid., p. 173.

420 Fernando Díaz-Plaja, muy agudamente, no ve tantas diferencias entre ambas potencias como ellas mismas desearían, «forzando levemente la realidad podría hablarse incluso de un paralelismo. [...] Los dos países [...] son repúblicas federales y tienen grandes dimensiones físicas, de donde deriva gran parte de su poder material. [...] Los dos presumen de ser sociedades sin clases. En la URSS por el rasero que les impide sobresalir; en USA por las oportunidades que cada uno tiene. En el primer caso, porque todos son igual de pobres, en el segundo porque todos tienen la oportunidad de ser millonarios... [...] esta igualdad se nota en el trato social. Lo más parecido a *tovarich* (camarada), es la facilidad con que el americano llama a la gente por el nombre de pila y le da golpes en la espalda. [...] El prestigio vale más que la necesidad. Ambos van al espacio cuando todavía no han arreglado sus problemas nacionales. [...] En Rusia, hasta el último artista tiene que trabajar para los demás y no para sí. Menos exagerado en USA, las sociedades benéficas, religiosas, deportivas, abarcan a la inmensa mayoría de los americanos, y quien está al margen es mirado con recelo. [...] El hombre-masa americano, como su colega soviético prefiere el arte plástico simple y directo. [...] Y, por fin, las potencias más grandes que el mundo haya conocido, las que deciden de la paz y la guerra para todos los demás mortales que en el planeta habitamos, carecen de nombres y son conocidas, igual que una sociedad anónima, por una sigla: USA, URSS.», *La Europa de Lenin*, Barcelona, Plaza & Janés, 1970, pp. 149-152.

democrático traerá como consecuencia una mayoría de gentes de clase media económicamente hablando, aunque a la vez este hecho nos abocará a sociedades de masas sin ninguna profundidad (frente a Marx que vislumbraba un aumento progresivo del conflicto social). La observación de la sociedad norteamericana le hará temer una tiranía que no vendrá de la mano de ningún déspota sino que será una tiranía de la mayoría⁴²¹. Precisamente en *La rebelión de las masas*, encontramos un paralelismo entre aquella tiranía y un tipo de hombre cuyos rasgos están estrechamente ligados a las sociedades europeas modernas, es el hombre-masa, que se puede entender como el tipo opuesto a aquél en el que el «principio de libertad» de inspiración germano-medieval se hallaba activamente presente, desde aquí llegamos a la oposición minoría-masa. Si nos centramos en las implicaciones políticas de tal oposición (sin olvidar, como se ha dicho más arriba, que la distinción minoría-masa se despliega en un ámbito más amplio, socio-histórico), hay que destacar cómo para Ortega la proliferación de este tipo de hombre-masa refuerza un modelo de Estado que tiende a absorber toda espontaneidad social (véase IV, 449-450).

Es decir el peligro de tiranía de la mayoría en las sociedades occidentales, que en Tocqueville (con el que está de acuerdo Aron) tiene un sentido sociológico (mediocridad, falta de profundidad etc) se amplía en Ortega al ámbito político; en efecto, según la visión orteguiana el Estado, se está impregnando progresivamente de un sesgo, podríamos decir, «totalitario» por su tendencia a controlar todos los ámbitos de la vida del individuo.

Sobre esta cuestión Aron nos dirá en *Démocratie et totalitarisme* (recopilación de lecciones de 1957-58) que «la experiencia de los años 50 va en un sentido exactamente opuesto a la experiencia de los años 30, no está de ninguna forma demostrado que la tendencia de los partidos a devenir totalitarios sea irresistible»⁴²². Además también llegará a señalar el autor francés que Ortega se equivocó respecto a su valoración de la Unión Soviética ya que, aunque probablemente «habría

421 «D'autre part, Tocqueville, à la différence de Marx, et je pense qu'il avait raison, croit que le mouvement démocratique combiné avec la société industrielle multiplierait les rangs intermédiaires. [...] Il y aura encore des gens très pauvres, mais le grand nombre sera au niveau moyen. [...] Il concevait une sorte de médiocrité tumultueuse et sans profondeur. [...] La société américaine lui paraissait courir le risque de devenir tyrannique non pas tant par la montée soudaine d'un despote, mais en raison d'une tyrannie qu'il craignait et qu'un siècle après nous avons toutes les raisons de craindre, la tyrannie de la majorité. [...] Il répugnait au conformisme intellectuel et moral, même si celui-ci est l'expression du grand nombre», op. cit., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, pp. 40-41. Sobre esta cuestión señala también D. J. Mahoney que «Aron was fully aware [...] of a certain mediocrity attendant to liberal commercial societies but like Tocqueville he prized the political and personal liberties such an order protected as well as the prosperity it made possible for the many», *The liberal political science of Raymond Aron*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, 1992, p. 40.

422 *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 1965, p. 192. En el original: «L'expérience des années 50 va dans un sens exactement opposé à l'expérience des années 30, il n'est nullement démontré que la tendance des partis à devenir totalitaires soit irrésistible».

modificado su juicio acerca del papel del marxismo en la Unión Soviética», «ese papel es completamente diferente del que Ortega le reconocía. Joven o no, Rusia se ha entregado a una ideología que no ha perdido su capacidad de expansión, aunque en Europa occidental parece destinada a una decadencia irresistible»; en cuanto Estado Unidos también «Ortega, al menos en este libro, se equivoca» pues «estimaba a los Estados Unidos demasiado estrechamente utilitarios»⁴²³.

Según esto se puede sostener que tanto Aron como Ortega están, en líneas generales, hablando de lo mismo, del peligro de estatalización de la sociedad encarnado por el movimiento bolchevique⁴²⁴, sólo que Aron llegará a ver plenamente configurado este proyecto político en la Unión Soviética, en la que encontrará el modelo de un tipo de Estado genuinamente totalitario cuyos rasgos esenciales son para el autor francés «o bien el monopolio del partido, o bien la estatalización de la vida económica, o bien el terror ideológico»⁴²⁵. Además, el panorama geopolítico (caída de fascismo y nacionalsocialismo y supremacía del modelo liberal estadounidense sosteniendo a las convalecientes democracias europeas) resultante de la Segunda Guerra Mundial permite a Aron sostener que la tendencia de las sociedades democráticas al totalitarismo es cuando menos muy dudosa. En definitiva, los dos bloques enfrentados en la Guerra Fría le servirán para delinear los rasgos de dos modelos políticos característicos, al menos, de las sociedades industriales, por un lado los regímenes constitucionales-pluralistas y por otro las oligarquías comunistas, así:

423 Op. cit., «Una lectura crítica de “La rebelión de las masas”», p. 238. Pero lo que Ortega dice (véase IV, 494-495, citado más arriba) es que si bien al principio no había participado del pronóstico de una expansión del bolchevismo por occidente, ahora sí ve esa posibilidad si Europa «persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años». En todo caso la situación actual daría más la razón a Ortega que a Aron, pues el bolchevismo, al menos como proyecto político expansivo (y no incluimos a China aquí), ha pasado a la historia con el derrumbamiento de la Unión Soviética. En cuanto a Estados Unidos, la valoración de Aron es más correcta, a la luz de lo que hemos expuesto hasta ahora.

424 Hay que decir que tanto Aron como Ortega establecen una clara diferencia del bolchevismo con el fascismo que va en la misma línea: para el primero el fascismo es un totalitarismo «limitado», pues sólo se reserva el monopolio de la política, para lo cual necesita un Estado fuerte, dejando libertad en otros ámbitos de la sociedad; no desea por tanto dar la vuelta al orden social establecido guiado por una ideología como el bolchevismo (cfr., op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 92). Para el segundo el fascismo es «ilegitimista», pues cuando llega al poder no «tritura» como el bolchevismo y como todos los movimientos revolucionarios la legalidad vigente para instaurar otra basada en una cierta ideología. El fascismo se adueña de las instituciones por su puro empuje vital -frente a la inacción de las democracias liberales-, de forma ilegítima sin pretender lograr una legitimidad basada en ideas (véase II, 608-615; texto *Sobre el fascismo* de 1925). De ello se puede deducir que se trata de fenómenos efímeros, por su carencia de apoyo en una ideología sólida, que aparecen en momentos de aguda crisis social.

425 Op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 285. En el original: «ou bien le monopole du parti, ou bien l'étatisation de la vie économique, ou bien la terreur idéologique».

Los regímenes constitucionales-pluralistas son una traducción institucional de la soberanía popular. Ésta se expresa con las elecciones, siempre influenciadas por fuerzas múltiples; los electores eligen más o menos libremente representantes y estos juegan el juego parlamentario. El poder de la oligarquía comunista puede ser considerado como otra traducción de la idea democrática. La soberanía del pueblo o del proletariado es delegada en un partido, vanguardia del proletariado o de la gente⁴²⁶.

Ambos tipos de regímenes vendrían dados por sus diferentes modos de traducir la idea de «soberanía», pero frente a esta definición ideológica, Aron nos presentará una definición «sociológica» en la que la democracia sería definida como

la organización de la competencia pacífica con miras al ejercicio del poder. [...] Esta definición se realizará a través de las instituciones y no de las ideas, lo que para mí es esencial. En efecto: si se dice que la democracia es la soberanía del pueblo, habría al menos dos palabras oscuras en la definición: las palabras «soberanía» y «pueblo». Los juristas discuten indefinidamente para saber con exactitud qué es la soberanía. A cambio, nosotros podemos ponernos de acuerdo sobre la idea de que en toda sociedad hay hombres que ejercen el poder. En ciertas sociedades es una realidad institucional que quienes ejercen el poder no están designados desde el inicio sino al término de un proceso de competencia pacífica⁴²⁷.

Cuestiona pues Aron la definición de democracia basada en la «soberanía popular»⁴²⁸, lo que le llevará a buscar otra más fundamentada en la realidad social. Tal definición tendrá como núcleo el «modo de acceso al poder», el cuál será siempre de carácter «pacífico» pero sin excluir la «competencia», es decir, para que haya democracia (en sentido sociológico) según Aron tiene que haber una competencia por el poder y ésta, a la vez, tiene que ser pacífica. Pero si tomamos simplemente esta definición sin tener en mente previamente las «democracias liberales» occidentales encontramos que no es difícil ajustarla, en teoría al menos, a otros tipos de gobierno

426 Ibid., p. 263. En el original: «Les régimes constitutionnels-pluralistes sont une traduction institutionnelle de la souveraineté populaire. Celle-ci s'exprime dans les élections, toujours influencées par des forces multiples; les électeurs choisissent plus ou moins librement des représentants et ceux-ci jouent le jeu parlementaire. Le pouvoir de l'oligarchie communiste peut être considéré comme une autre traduction de l'idée démocratique. La souveraineté du peuple ou du prolétariat est déléguée à un parti, avant-garde du prolétariat ou du peuple».

427 Op. cit., *Introducción a la filosofía política...*, p. 42.

428 En este sentido Mahoney señala que Aron «acorde a lo mejor de la tradición liberal-conservadora, insistía en que la “soberanía del pueblo” no constituye una idea esencial, ya que puede conducir hacia el despotismo tan fácilmente como hacia la libertad. Lo que es esencial es la legalidad o el imperio de la ley», *Los fundamentos conservadores del orden liberal*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2015, p. 186. Sin embargo, sea más o menos esencial, es innegable la importancia para un régimen político, que quiera denominarse democrático, de que haya una creencia extendida en la «soberanía popular» que legitime las leyes, este extremo no será obviado por Aron como veremos.

alejados *a priori* del modelo democrático liberal; este detalle no es obviado por el autor francés, que se llega a preguntar si «¿no podría haber una competencia organizada y pacífica de individuos o de facciones para el ejercicio del poder dentro del partido único, por tanto para el ejercicio del poder dentro del Estado partidista?»⁴²⁹ y reconoce que, al menos sobre el papel, existe «una legalidad interna al partido único»⁴³⁰, sin embargo al pasar a analizar la situación real de este tipo de regímenes observa obstáculos que hacen muy complicada una competencia pacífica por el poder, derivados del control que por definición un partido de este tipo ejerce sobre todos sus elementos⁴³¹. Lo que hay que tener en cuenta es que los dos regímenes opuestos que nos presenta Aron son modelos que se pueden plasmar en la realidad social de diferentes maneras, aunque en todo caso el autor francés, envuelto en una determinada coyuntura socio-histórica, observa una determinada tendencia al pluralismo democrático -lo que no quiere decir que no pueda haber democracias de partidos que se encuentren controladas por minorías de manera similar a los regímenes de partido único⁴³².

Por otro lado, es preciso resaltar que el punto de partida de Aron para delinear teóricamente los rasgos de un sociedad basada en el pluralismo político es que cuenten con «un mínimo de libertades políticas»⁴³³, entre las que está la de que los ciudadanos sean libres para ofrecerse a ser elegidos para gobernar; por tanto contando inicialmente con la presencia de unas determinadas libertades individuales reconocidas se puede llegar a la conclusión de que

a partir de la noción de competencia por el sufragio de los ciudadanos se pasa fácilmente a la existencia de los partidos, pues es normal que aquellos que quieren ejercer el poder se agrupen para obtener los votos de sus ciudadanos. Una competencia entre individuos aislados es casi inconcebible.

429 Op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 83. En el original: «Ne pourrait-il pas y avoir une concurrence organisée et pacifique des individus ou des factions pour l'exercice du pouvoir dans le parti unique, donc simultanément pour l'exercice du pouvoir dans l'Etat partisan?» y «une légalité interne au parti unique».

430 Idem., en el original: «Une légalité interne au parti unique».

431 «Dans tous les régimes de parti unique, ceux qui devraient être élus, c'est-à-dire les chefs, désignent les électeurs, c'est-à-dire les secrétaires de cellules, de sections ou de fédérations, finalement les dirigeants aux différents échelons de la hiérarchie. Cette sorte de cercle vicieux dans l'organisation des partis monopolistiques n'exclut pas une certaine légalisation de la lutte pour le pouvoir [...] mais comporte le risque permanent de la substitution de la violence à la concurrence légale», Ibid., p. 84.

432 «Un régime de compétition entre partis n'implique pas l'ouverture de la minorité dirigeante et risque de consacrer le pouvoir d'une minorité anachronique. Ce que révèle l'expérience européenne depuis un siècle, c'est la transformation du régime dans un sens donné, du suffrage censitaire au suffrage universel, des parlements aristocratiques aux parlements peuplés d'élus du suffrage universel», Ibid., p. 135.

433 Op. cit., *Introducción a la filosofía política*, p. 44.

[...] Es natural que se pueda hallar que los partidos son detestables, y es verdad que, como todas las instituciones humanas, están llenos de imperfecciones. Sencillamente lo que habría que explicarnos es cómo la competencia pacífica por el ejercicio del poder puede existir con la ausencia de los partidos⁴³⁴.

Se parte en este texto de la premisa de que ha de existir una determinada libertad política que es individual (además de la libertad de participar propiamente en los comicios para elegir libremente), es *libertad de* presentarse a título individual para optar a gobernar o de asociarse libremente con otros individuos con idénticos intereses para formar un partido político que luche pacíficamente por llegar al poder. Esta es otra razón que permite rechazar que pueda considerarse un régimen de partido «único» como «democrático» en este sentido, dada la inexistencia o la estricta limitación en él de una libertad de asociación con fines políticos que apunten directamente a lograr el poder; pero, a su vez, esto también nos obliga a definir la democracia en función de una libertad política (la de presentarse o no como candidato) que el individuo puede o no ejercitar, lo cual nos lleva a preguntar ¿cómo una libertad negativa puede ser parte constitutiva de la democracia? Para empezar deberemos contar evidentemente con individuos dispuestos a participar en el juego político voluntariamente; unos individuos participarán como candidatos mientras otros lo harán como electores, pues ¿cómo podría una sociedad en la que los individuos han decidido masivamente no ejercer su libertad política y dedicarse a otros menesteres ser llamada democrática según este criterio? Esto nos empuja a sostener que si Aron descarta para su definición, digamos «pragmática», de democracia los términos «soberanía» y «popular» por considerarlos acertadamente oscuros acaba necesiéndolos, no como ideas claramente delimitadas, sino como *creencias* que cumplen el papel de impulsar a la sociedad a la participación política⁴³⁵.

Por tanto una libertad política individual sólo puede llegar a plasmarse en la realidad si va acompañada de una creencia que la haga deseable o pieza imprescindible de toda una forma de vida; de lo contrario existirá el riesgo permanente de que una partido, apoyado por una mayoría suficientemente amplia, se sienta legitimado para eliminar el derecho de los otros partidos a gobernar, aduciendo, desde su particular ideología, que son un obstáculo para llevar a cabo ciertas políticas en nombre de determinados ideales de igualdad; es decir, para que una democracia «de partidos» funcione en la práctica es necesaria, como mínimo, la aceptación *a priori* y sin discusión de la libertad política de cualquier ciudadano para presentarse sin coacciones de ningún tipo como

434 Ibid., p. 45.

435 «Dans les pays où les citoyens jugent que le régime politique fondé sur l'élection et le Parlement est mauvais, un régime de cet ordre a peine à s'enraciner. Par définition, un régime ne peut bien fonctionner qu'à condition d'être accepté par les citoyens», op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 125.

candidato a gobernar; en el momento que algún grupo de interés no acepte esto (porque, por ejemplo, considere que este tipo de libertad constituye una rémora para lograr ideales supuestamente superiores) y obtenga suficiente poder, es indudable que intentará suprimir la libertad política del adversario poniendo en peligro la democracia de partidos ¿dejaríamos en este caso de estar en una democracia? No desde un punto de vista ideológico, pues un régimen de partido único se presenta guiado también por la idea de soberanía popular, se presenta como una democracia y además más auténtica que la de las sociedades plurales; sin embargo como nos dice Aron, «es siempre necesario confrontar *ideología* y *realidad*»⁴³⁶ ya que en la sociedad soviética «los gobernados tienen, en teoría y sobre el papel, todos los derechos fundamentales, libertad de palabra, libertad de prensa, libertad de reunión»⁴³⁷. Ahora bien, todas estas libertades están supeditadas al ideal comunista, lo que significa en la práctica que se pueden suprimir si los dirigentes del partido consideran que aquél es puesto en peligro⁴³⁸. En este sentido, en la confrontación de ideología y realidad, el autor francés observa que las sociedades industriales traducen mejor la idea de soberanía que las de partido único, es decir, hay en ellas mayor libertad política y respeto del resto de libertades: «el sistema de competición por el ejercicio del poder puede ser justificado perfectamente a partir de la idea de soberanía popular. [...] A mi juicio es una de las traducciones más fieles que se pueda concebir»⁴³⁹.

Dejando aparte la discrepancia de criterio entre Aron y Ortega en cuanto a la tendencia o no al totalitarismo de las democracias liberales, muy influenciada por la coyuntura histórica en la que se hallaron envueltos, ambos acaban coincidiendo en que una democracia liberal sólo es posible si hay una voluntad consciente de convivencia con el adversario político; así lo expresa Ortega en *La rebelión de las masas* en un párrafo, difícilmente superable, que Aron hace suyo⁴⁴⁰:

La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es el prototipo de la «acción

436 Ibid., p. 241. En el original: «Il est toujours nécessaire de confronter *idéologie* et *réalité*».

437 Ibid., p. 244. En el original: «Les gouvernés ont, en théorie et sur le papier, tous les droits fondamentaux, liberté de parole, liberté de presse, liberté de réunion».

438 «Ces droits doivent être exercés “conformément aux intérêts des travailleurs”, toute la question est de savoir qui définit l'intérêt des travailleurs. La deuxième limite c'est que, dans certaines périodes au moins du régime soviétique, le ministère de l'Intérieur et de la Police n'était pas soumis aux règles judiciaires ou aux règles constitutionnelles», Ibid., p. 245.

439 Op. cit., *Introducción a la filosofía política...*, pp. 71-72.

440 Vid., Ortega y Gasset et la “révolte des masses”, *Commentaire*, Hiver, Volume 10/Numéro 40, 1987-1988, p. 737.

indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo -conviene recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil (IV, p. 420).

La cuestión radica en cómo lograr la limitación del poder público⁴⁴¹, lo cual sólo puede suceder si los que acceden en cada momento a gobernar las instituciones *creen* (o más bien están «envueltos» en la creencia) en la legitimidad del adversario político para arrebatarles el poder en las urnas si fuese el caso, aún teniendo ideologías políticas opuestas. Aunque la continuidad de una democracia liberal queda asegurada cuando hay al menos una aceptación mutua de las fuerzas políticas antagónicas que aspiran realmente a gobernar la nación, esto no es suficiente para poder hablar de auténtica libertad política, hay que dar cabida también a aquéllas minorías que no tienen la fuerza suficiente para alcanzar el poder. Sin embargo, como señala Aron, hay que tener en cuenta que «no se puede concebir un régimen que, en algún sentido, no sea una oligarquía. La esencia misma de la política es que las decisiones sean tomadas *para*, y no *por*, la colectividad»⁴⁴² y también en este sentido se expresa Ortega cuando señala en *España Invertebrada* que una nación «es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos» (III, 479). Pero, a diferencia de Aron que está expresando un hecho observable en toda sociedad política, esta afirmación de Ortega desborda el ámbito político, como lo desborda su concepción liberal (no basta que se nos garanticen libertades formales para ser libres, hace falta que las acciones del individuo se encuentren animadas por un «principio de libertad» determinado), aunque tenga implicaciones políticas. La idea de «nación» aquí, como se ha dicho más arriba, estaría apuntando a un proyecto de sociedad política edificado «desde abajo», desde el «suelo vital» de la sociedad que moldea las instituciones («vida como libertad»). En todo caso la cuestión es, en el caso de Aron, de qué forma se puede lograr que esa oligarquía gobierne en beneficio de los ciudadanos protegiendo sus

441 Si bien en el fragmento citado dice Ortega que el poder público «se limita a sí mismo», hay que entender que lo hace gracias a que lleva en su seno un componente liberal, con las profundas raíces en la libertad humana que estamos viendo, que implica limitar el componente «democrático» al ámbito político (la democracia necesita ser limitada por fuerzas ajenas a ella). Por tanto cabe distinguir aquí una creencia en la soberanía popular (democracia) y otra en que el enemigo es libre de expresarse políticamente (liberalismo) -digamos que el primero que tiene que limitarse a sí mismo es el propio individuo liberal.

442 Op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 131. En el original: «On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique. L'essence même de la politique est que des décisions soient prises *pour*, non *par*, la collectivité».

libertades individuales⁴⁴³ -esto dando por hecho que «ningún régimen de economía industrial, sean las que sean las locuras de los gobiernos, impide la traducción del aumento de la productividad en elevación del nivel de vida»⁴⁴⁴- y la respuesta es, como estamos viendo, que son las democracias liberales las que mejor logran este objetivo. Otra cosa es que tales sociedades «libres» se hallen invadidas por una «mediocridad» generalizada, con lo cual tanto Aron (en la línea de Tocqueville) como Ortega se encontrarían en general de acuerdo. La diferencia es que en Ortega esta generalización de la mediocridad acaba teniendo necesariamente implicaciones políticas, pues si la democracia sólo puede ser limitada por fuerzas «ajenas» a ella (es decir por hombres que han «despertado» a la vida personal, minorías «excelentes»), desde el momento en el que no existen estas fuerzas o son muy débiles (pues hay una supremacía del hombre-masa) el resultado es una democracia ilimitada que está a un paso del Estado totalitario. Sin embargo, la evolución histórica no parece ir en esa dirección. Es decir, las sociedades liberales «resisten» de momento a pesar de la tendencia a la «masificación» de todas las áreas de la vida. En este punto acierta Aron, contando con el contexto socio-histórico, y llega a la conclusión de que «la democracia es el resultado lógico de la filosofía liberal»⁴⁴⁵, siguiendo a Tocqueville que veía en la democracia «la expresión normal de una sociedad sin aristocracia hereditaria y la condición más necesaria a las libertades políticas»⁴⁴⁶. Además Aron se servirá, a su vez, del pensamiento de Marx para destacar el acierto de las reflexiones tocquevillianas que giran en torno a la extensión inexorable de la democracia, así señalará que

es tentador [...] ver en los mismos éxitos de la doctrina de Marx la confirmación de la alternativa propuesta por Tocqueville. [...] Pensador probabilista, este último dejaba dos vías abiertas al porvenir de la humanidad: democracia liberal o democracia despótica. ¿Los regímenes soviéticos no representan uno de los términos de la alternativa y los regímenes occidentales el otro, de tal forma que

443 En este sentido señala Aguilar, que «lo importante, más bien, para la plena vigencia de la libertad política es que los partidos, verdaderos garantes de la Constitución, ofrezcan, por su diversidad (argumento que es aplicable a los sistemas bipartidistas en tanto no quede huérfana una importante minoría), una expresión suficientemente fiel de las diversas opiniones», «Democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron». *Revista Libertas*, nº 31, Octubre, 1999, p. 10.

444 Op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 325. En el original: «aucun régime d'économie industrielle, quelles que soient les folies des gouvernements, n'empêche la traduction de l'augmentation de la productivité en élévation du niveau de vie».

445 Op. cit., *Ensayo sobre las libertades*, p. 107

446 Ibid., p. 108.

la persistencia del capitalismo en Occidente refuta las teorías marxistas, mientras que los despotismos que reivindican el marxismo confirman, antes que refutarla, la teoría de Tocqueville?⁴⁴⁷.

Es decir, la extensión de la democracia en sentido ideológico es un hecho, otra cosa es su expresión, su «traducción» en la realidad que tiene dos versiones encarnadas por los dos grandes bloques que protagonizaron la Guerra Fría.

Si, desde una perspectiva orteguiana, el dique para evitar un despotismo democrático pasa por construir desde la historia una «estructura de la vida» que permita desplegar una auténtica libertad personal (es lo que «Europa necesita»⁴⁴⁸), se podría decir que Aron, partiendo de otro contexto socio-histórico, ve esto cumplido, con sus imperfecciones, en la democracia liberal, por lo que la considerará la mejor «traducción» de la idea de soberanía⁴⁴⁹. Por el contrario, la democracia de «partido único» acaba, para el autor francés, en un despotismo que no es «verdadera» democracia porque jamás alcanzará los ideales de igualdad que se propone, ni mejorará el grado de libertad real que han logrado las democracias representativas occidentales⁴⁵⁰. Incluso el régimen pluralista será más eficaz que el de partido único para ir atenuando las desigualdades sociales, especialmente las económicas, pues para Aron

el régimen de competición política suscita, por parte de individuos y grupos, protestas contra las repercusiones de la competencia económica. Aunque estas repercusiones son demasiado dolorosas, el régimen de competiciones políticas tiende a amortizar los efectos de la competencia económica. Dicho de otra forma, el régimen constitucional-pluralista favorece la evolución de la economía hacia un

447 Ibid., p. 46.

448 «Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo. [...] Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpitar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella» (IV, 433).

449 En este sentido señala Aron, bajo la influencia de Tocqueville, que «las sociedades occidentales, la sociedad americana, demuestran que no solamente las libertades formales y las libertades reales no son contradictorias, sino también que en nuestra época es precisamente en esas sociedades donde unas y otras se logran menos imperfectamente», Ibid, pp. 60-61

450 «Ciertamente el régimen del partido único, en abstracto, sigue siendo, con respecto a la idea democrática que reivindica, inferior al régimen constitucional pluralista; prohíbe poner en duda la ideología en la que se funda y, por ahora, no justifica la negación de la pluralidad social e ideológica más que por la creación del hombre y del orden nuevos. [...] Pero la democracia liberal no escapa tampoco a la crítica. La participación en los asuntos públicos por la elección entre varios partidos no es tal vez más que una caricatura de la auténtica libertad, argumento que no aceptamos, pero que no es visiblemente absurdo», op. cit., *Ensayo sobre las libertades*, p. 90.

régimen semi-socialista, hacia un régimen de semi-planificación donde se le fuerza a impedir que los mecanismos de mercado golpeen, de manera demasiado brutal, a uno u otro grupo particular⁴⁵¹.

Así, la protección de las libertades permite que los individuos mediante sus protestas saquen a la luz las injusticias del sistema, lo que acaba desembocando en una intervención parcial de la economía para amortiguar las anomalías de la economía de mercado. Esta es la tendencia que parece haberse cumplido de momento en las sociedades democráticas, el derrumbamiento del bloque soviético ha ido paralelo a un progresivo aumento del control de los Estados sobre la economía (otra cosa es determinar en qué medida esto se ha producido por las razones que aduce Aron), pero también sobre otras áreas de la vida de los individuos se observan injerencias del poder público, por ejemplo en nombre de la seguridad nacional es habitual la intervención de comunicaciones privadas. Por tanto la tendencia que observa Ortega en los años 30 y que moldea en gran parte su concepción liberal y su idea de democracia se invierte, por así decirlo, después de la Segunda Guerra Mundial. Este hecho es perfectamente observado por Aron, que combina las perspectivas de Marx y Tocqueville para delinear un cuadro que reproduce de forma bastante fiel el panorama geopolítico de las sociedades industriales modernas y sus peculiaridades.

5.2.4. La relación entre libertad real y libertad formal en John Gray. Pluralismo y homogeneidad de las sociedades liberales en John Gray y en Ortega: grado de conflicto tolerable para conservar la *concordia social*.

John Gray, como Raymond Aron, también hace suyo el citado párrafo sobre el liberalismo como voluntad de convivir con «el enemigo» de *La rebelión de las masas* (IV, p. 420). Lo cual no puede sorprendernos dado el carácter de las sociedades contemporáneas, desde las que piensa John Gray, cuya creciente heterogeneidad cultural parece invitarnos, incluso obligarnos, a buscar fórmulas que hagan viable la convivencia con «el enemigo». En este sentido será en el pensamiento liberal donde

451 Op. cit., *Démocratie et totalitarisme*, p. 195. En el original: «Le régime de compétition politique suscite, de la part des individus et de groupes, des protestations contre les répercussions de la concurrence économique. Lorsque ces répercussions sont trop douloureuses, le régime de compétitions politiques tend a amortir les effets de la concurrence économique. Autrement dit, le régime constitutionnel-pluraliste favorise l'évolution de l'économie vers un régime à demi socialiste, vers un régime de demi-planification où l'on s'efforce d'empêcher que les mécanismes du marché en frappent, de manière trop brutale, tel ou tel groupe particulier».

habremos de encontrar posibles respuestas a los retos del presente⁴⁵², pues su aparición nace al calor de la misma circunstancia socio-histórica, así lo verá John Gray:

La corriente liberal es una creación de la modernidad, por cuanto presupone los logros culturales - la moral de la individualidad y una diversidad de formas de vida en sociedad- mediante los cuales se llega a la caracterización más adecuada del mundo moderno. De hecho, el liberalismo acaso se entienda de manera más cabal cuando se concibe como la respuesta del hombre moderno a una circunstancia histórica en la cual, dada la desintegración del orden social tradicional, las facultades y límites de los gobiernos necesitan redefinirse. Desde esta perspectiva, el liberalismo es una búsqueda de los principios de justicia política que regirán el consenso racional entre personas con concepciones diferentes sobre la vida y el mundo⁴⁵³.

«Liberalismo» es para Gray algo que se va perfeccionando a lo largo de la historia, es la mejor herramienta para conciliar visiones del mundo diferentes, para lograr un «consenso racional» y una igualdad política. Así, habría para este autor una especie de época pre-liberal -«Antecedentes premodernos del liberalismo»⁴⁵⁴- que va preparando el terreno para llegar a la concepción moderna que conocemos; por ejemplo, nos dice que

Pericles, en su famosa *Oración fúnebre*, dejó constancia de sus principios igualitarios liberales e individualistas. Aunque él mismo restringía implícitamente su ámbito de aplicación a los griegos, e incluso quizá sólo a los atenienses, su discurso estaba impregnado de significación para el desarrollo posterior de la tradición liberal⁴⁵⁵.

Pero si bien es aceptable tomar este discurso como inspiración de unos supuestos principios liberales posteriores, no lo es tanto decir que el mismo Pericles deja «constancia» en su discurso de «sus principios igualitarios liberales e individualistas», sobre todo cuando éstos sólo aplican a los atenienses con rango de ciudadanía (el propio Gray lo señala, aunque no tiene en cuenta el matiz, la

452 Para John Gray el liberalismo tiene rasgos bien identificables pues «existe una concepción definida del hombre y la sociedad, moderna en su carácter, que es común a todas las variantes de la tradición liberal. ¿Cuáles son los elementos de esta concepción? Es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista*, ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad del hombre y la sociedad lo que da al liberalismo una identidad definida que trasciende su vasta variedad interna y complejidad», op., cit., *Liberalismo*, pp. 10-11.

453 Ibid., pp. 138-139.

454 Ibid., p. 15.

455 Ibid., p. 17.

diferencia entre lo que pretende Pericles y las implicaciones teóricas posteriores de su discurso). Este tipo de interpretaciones denotan que la idea de Gray es hacernos ver, no sólo que el pensamiento pre-liberal proporciona muchas ideas que pueden inspirar a los «auténticos» pensadores liberales, sino que, incluso, hay un hilo conductor que conecta gran parte de las concepciones políticas pre-modernas con la tradición liberal, como si estuviesen destinadas de algún modo a desembocar en el liberalismo. Otro ejemplo de esto sería el siguiente:

No es sino con los romanos que encontramos el siguiente episodio significativo en la prehistoria de la tradición liberal. [...] Entre los romanos, las Leyes de las Doce Tablas, que pueden haber sido elaboradas a partir del modelo de las leyes de Solón, encerraban importantes garantías de libertad individual. La primera de las leyes públicas prescribe: «no se aprobará privilegio o estatuto alguno a favor de personas particulares, lo cual sería en perjuicio de otros y contrario a la ley, que es común para todos los ciudadanos y a la cual los individuos, cualquiera que sea su rango, tienen derecho». Sobre esta base creció en Roma una ley privada altamente desarrollada y, muchas veces, en extremo individualista. Esta tradición legal individualista declinó más adelante, [...] pero ejerció influencia en los tiempos modernos. [...] Especialmente significativos fueron Livio, Tácito y Cicerón, historiadores y oradores cuyos trabajos dan cuerpo, en estilo informal, al espíritu de la ley romana en su fase individualista. A. Hayek llega a caracterizar a Cicerón como la «principal autoridad para el liberalismo moderno». «A él», dice Hayek, «se debe la concepción de las reglas generales o *leges legum*, que regulan la legislatura, la concepción de que para poder ser libres hay que obedecer la ley [...]»⁴⁵⁶.

Obsérvese que lo que Gray estima de la civilización romana es su forma de entender la ley, el «espíritu de la ley romana», ese «ser libre sólo dentro de la ley», del que más arriba nos hemos ocupado. Sobre la cuestión de la libertad y su relación con el liberalismo, Gray se pregunta: «¿Existe un concepto de libertad que sea privativo del liberalismo?»⁴⁵⁷. Lo que le dará pie para desarrollar una serie de reflexiones, apoyadas en una supuesta tradición liberal, que toman como referencia la clásica distinción entre libertad negativa y libertad positiva, que «en su forma más clara y simple» tratan de la distinción «que señaló Constant -y que Isaiah Berlin formuló en nuestro tiempo [...]»- entre no interferencia e independencia, por una parte, y el derecho a participar en la

456 Ibid., pp. 20-21.

457 Ibid., p. 91.

toma de decisiones colectivas, por otra»⁴⁵⁸. Sobre estos ejes, Gray detecta todo tipo de matices en la forma de concebir la libertad que tienen los diferentes pensadores liberales⁴⁵⁹, y concluye que

parece no existir una relación necesaria entre la adhesión a una visión negativa de la libertad y la adopción de los principios liberales, si bien la defensa de la visión positiva se ha visto acompañada con frecuencia por un rechazo del liberalismo⁴⁶⁰.

Nos encontramos nuevamente en la inevitable cuestión de la relación entre libertad negativa y positiva, sobre ésta se pregunta Gray:

¿En qué consiste la visión positiva de la libertad? De acuerdo con Hegel y sus seguidores [...] la libertad individual implica tener la oportunidad de autorrealizarse. [...] El contenido político de la visión positiva es que si determinados recursos, capacidades o habilidades son necesarios para que la autorrealización sea efectivamente alcanzable, entonces el hecho de contar con estos recursos debe considerarse parte de la libertad misma. Sobre esta base, los liberales revisionistas modernos han defendido el Estado benefactor como una institución que fortalece la libertad. [...] Significa, ante todo, que cada uno tenga los recursos y las oportunidades de actuar para hacer lo mejor con su vida⁴⁶¹.

No se está hablando aquí de otra cosa que de posibilitar esa libertad «real» que ya vimos con Raymond Aron en el apartado anterior. Además, la inclusión de ciertos defensores de este tipo de libertad (bajo el nombre de liberales «revisionistas») dentro de una tradición liberal, contribuye a difuminar los límites de ésta con las corrientes marxistas-hegelianas que sostienen concepciones parecidas aunque, hay que suponer, más radicales (recordemos a los que consideraba Isaiah Berlin como los «enemigos» de la libertad). Este proyecto de proveer al individuo de los recursos que le permitan una «autorrealización» se traduce en último término en una igualdad de base garantizada por un Estado benefactor; el problema surge a la hora de determinar en la práctica el grado de intervención de los poderes públicos necesario para permitir una consolidación real de algún tipo de libertad. Una perspectiva orteguiana nos llevaría a defender un marco legal de derechos básicos para todo ciudadano, siempre sin perder de vista que la cuestión de la libertad no se juega del todo en ese terreno, en el de la igualdad democrática en definitiva (si aceptamos que el romano y el señor

458 Idem.

459 Vid., Ibid., p. 92 y ss.

460 Ibid., p. 92.

461 Idem.

germano medieval fueron tan libres como el hombre burgués lleno de derechos); aunque tampoco debemos obviar el hecho de que nuestra forma de vida occidental incluye, lo queramos o no, un ideal democrático que aspira al estatus de «creencia» generalizada (en este punto, la forma de vida reinante en las sociedades europeas contemporáneas parece dar la razón a Tocqueville); si esto es cierto para el periodo histórico que atravesamos, sólo en una democracia elegida y moldeada libremente por la sociedad se podría vivir una «vida como libertad». Pero esto implica una democracia hecha por hombres «libres» (en el sentido personal que le da Ortega vinculado con una vocación profunda) que la mantengan dentro de ciertos límites, conscientes de los peligros que esconde el mito de la «soberanía popular».

Por otro lado, esta concepción hegeliana de libertad positiva (llamémosla también libertad «real») ha sido blanco de las críticas de diversos liberales (entre ellos Berlin como ya se ha señalado); de ellas se hace eco Gray de la siguiente manera:

En primer término, señalan que libertad y autorrealización no son una cosa, sino dos: un hombre puede elegir libremente sacrificar sus oportunidades de autorrealización en aras de una meta que posee mayor valor para él. Además, está lejos de ser claro lo que implica la autorrealización en cada caso particular. ¿Quién puede decir lo que la autorrealización comprende para cualquier ser humano?⁴⁶²

En último término el argumento gira en torno a la vaguedad de la idea de «autorrealización», pues si un individuo vislumbrase con claridad en qué consisten los pasos a seguir para autorrealizarse ¿cómo podría elegir «libremente» no seguirlos? Si la «autorrealización» del individuo tiene el carácter de proyecto que puede llegar a comprender toda una vida, de forma semejante al concepto de «vocación» orteguiano, no revelará sus rasgos de inmediato, sino que se irá clarificando en nuestra continua interacción con lo que nos rodea.

Hay que añadir también que la libertad positiva en su vertiente hegeliana, «como autodeterminación colectiva»⁴⁶³ no deja de estar lastrada por un *apriorismo* que decreta un futuro de igualdad absoluta para las sociedades, por lo que se halla impregnada de una desbordante confianza en que el Estado podrá llevar a cabo una continua transformación del cuerpo social para dotarle de las herramientas que le permitan desarrollar plenamente su libertad. Encontramos, sin embargo, otra

462 Ibid., p. 93.

463 Ibid., p. 94.

concepción de la libertad positiva de sesgo individualista, que se debe sobre todo, según señala Gray, tanto a Spinoza como a Kant, que

desarrollaron una visión positiva de libertad como autonomía o autodeterminación individual en defensa de la tolerancia y de un gobierno limitado. [...] Dicha visión moldea la obra más liberal de Mill, *Sobre la libertad*, y tiene raíces en los autores estoicos de la prehistoria del liberalismo. Esta visión positiva parece coincidir por completo con la temática liberal y [parece] haberse asegurado un sitio dentro de la tradición del liberalismo intelectual. La variante individualista de la idea positiva de libertad ilumina otra dimensión de la distinción entre libertad positiva y negativa. [...] La idea de libertad como no restricción de opciones se relaciona con la idea del individuo autónomo⁴⁶⁴.

Esta variante subjetivista de la libertad positiva colectivista de raíces hegelianas desemboca en la idea del individuo que «se gobierna a sí mismo», una idea que constituye el núcleo del pensamiento liberal tradicional⁴⁶⁵, pues no deja de estar presente de una u otra forma en todos los pensadores liberales a los que venimos haciendo referencia. El sentido político de una libertad de este tipo irá dirigido a asegurar legalmente un espacio que no restrinja la expresión del individuo declarado autónomo. La postura de Gray al respecto se puede resumir en el siguiente fragmento:

¿En qué forma el concepto de libertad como autonomía atañe a las libertades específicas a las que solemos aludir como libertades liberales? Entiendo aquí dichas libertades como las de palabra y expresión, de asociación y movimiento, de ocupaciones y de modo de vida, etcétera. [...] Propongo que las libertades básicas se conciban como la armazón de las condiciones necesarias para la acción autónoma. Un hombre libre es aquel que posee los derechos y privilegios para pensar y actuar autónomamente, para regirse a sí mismo y no ser gobernado por otro. El contenido del sistema de libertades básicas no necesita ser fijo o inmutable, pero sí incorporar las condiciones necesarias, en una circunstancia histórica dada, para el fortalecimiento y el ejercicio de las facultades de pensamiento y acción autónomas. Es claro que, cualquiera que sea su contenido adicional, las libertades básicas abarcarán la protección jurídica de un Estado liberal: la libertad en contra del arresto arbitrario, libertad de conciencia, de asociación, de movimiento, etcétera. Además de estas libertades civiles, con frecuencia se ha sostenido que las libertades básicas incluyen las libertades económicas, concebidas de diferentes formas⁴⁶⁶.

464 Ibid., pp. 93-94.

465 Aunque no se puede obviar en esta cuestión la influencia de Sócrates, del que señala Ortega que, en un mundo – Grecia y Roma- en el que «no se concedía a la persona libertad para vivir por sí y para sí», «el gran crimen que [le] costó la vida [...] fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual» (II, 832; «Socialización del hombre», 1930).

466 Ibid., pp. 96-97.

Gray acepta en general el conjunto de libertades que son lugar común en las concepciones de los pensadores liberales clásicos; desde esta posición define lo que es un «hombre libre» y nos dice que es aquel hombre que «posee derechos y privilegios para pensar autónomamente» y «para regirse a sí mismo y no ser gobernado por otro». Pero ¿no podremos aplicar a esta definición la crítica orteguiana que hablaba del «agostamiento de la idea de libertad que la doctrina y propaganda liberales han ocasionado» (VI, 101)? Que haya un conjunto de libertades garantizadas sobre el papel no implica necesariamente que estemos en una sociedad de «hombres libres» (recordemos la «vida como libertad» de la Roma republicana).

Sin embargo a esta concepción de la libertad de Gray hay que añadir la idea de tolerancia como uno de los ejes básicos para fundamentar una ideología liberal, ya que

la tolerancia liberal ha contribuido inconmensurablemente al bienestar humano. [...] El ideal de tolerancia que hemos heredado encarna dos filosofías incompatibles. Vista desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde el otro, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida. [...] Si el liberalismo tiene un futuro, éste reside en el abandono de la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. [...] En casi todas las sociedades coexisten hoy día varios modos de vida y mucha gente pertenece a más de uno. [...] La tolerancia no empezó con el liberalismo. [...] Sin embargo, el ideal de una vida común no basada en creencias comunes es un legado liberal. [...] El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo prescribe un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes⁴⁶⁷.

Obsérvese que la condición de coexistencia de múltiples formas de vida es una tolerancia de la sociedad que tendrá ciertas características. Esto es lo «común». En efecto, difícilmente puede

⁴⁶⁷ *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 11-12.

lograrse una sociedad que permita el florecimiento de diversos modos de vida sin la existencia de algo en lo que todos sus miembros vengan a estar de acuerdo. Algo similar a la *concordia* de la que nos hablaba Ortega inspirándose en Cicerón. El conflicto social tiene unos límites que podrán ser más o menos «elásticos» según la «estructura de la vida» de cada sociedad, pero que siempre tienen que existir. Cuando Gray nos habla de la convivencia de diferentes formas de vida, de un «pluralismo», haciéndolo en un sentido ético, como «pluralismo de valores», parece estar admitiendo un necesario conflicto de los mismos a todos los niveles que imposibilita en gran medida un acuerdo básico que asegure la *concordia*⁴⁶⁸; por ejemplo señala que

afirmar que el bien es plural es también reconocer que alberga conflictos para los cuales no hay una solución correcta. No se trata de que no pueda haber soluciones correctas para tales conflictos, sino que, más bien, hay muchas. [...] El bien es independiente de nuestras perspectivas sobre él, pero no es el mismo para todos. No es sólo que los diferentes modos de vida valoren diferentes bienes y virtudes. Es más: lo que un modo de vida ensalza, el otro lo condena. [...] Pese a las diferentes maneras en que pueden ser entendidas, la paz y la justicia son bienes universales, pero a veces plantean demandas que son incompatibles. Cuando la paz y la justicia son rivales, ¿qué es peor, la guerra o la injusticia? Ninguna de ellas tiene una propiedad automática o universal. La paz puede ser más urgente que la justicia; las exigencias de la justicia pueden no tener en cuenta las necesidades inmediatas de paz. [...]

468 Señalan J. M. Díaz y J. Brioso, al respecto de las diferencias entre las propuestas teóricas de Ortega con autores como Gray o Berlin, que «una de estas diferencias, que nos parece decisiva, tiene que ver con el propio lugar del conflicto dentro de la organización social y política de la comunidad. Aunque el objetivo último de ambas propuestas es el de desactivar la discordia, evitar la violencia y alcanzar acuerdos, da la impresión de que tanto Gray como Berlin estarían más dispuestos, frente a Ortega, a darle a la dimensión agonística que portan siempre los humanos y sus comunidades una mayor holgura en sus manifestaciones.», «Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar» en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Época II, nº 11, 2015, p. 143. Hacemos nuestra esta impresión, aunque como decimos, la discordia que pueda tolerar una sociedad depende mucho de su «estructura de la vida», por ejemplo Roma soportó decenas de años de guerras civiles sin tambalearse. De aquí surge la interesante cuestión de si nuestras sociedades modernas son, por alguna razón que tiene que ver con su forma de vida, capaces de tolerar un grado mayor de conflicto. A. MacIntyre señala sobre esta cuestión que «lo que muestran nuestras leyes es el grado y extensión en que el conflicto ha de ser suprimido. [...] En cualquier sociedad en que el gobierno no expresa o representa a la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer la unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico, la naturaleza de la obligación política deviene sistemáticamente confusa.», *After virtue: a study in moral theory*, Indiana, University of Notre Dame, 2007, p. 254. En el original: «What our laws show is the extent and degree to which conflict has to be suppressed. [...] In any society where government does not express or represent the moral community of the citizens, but instead a set of institutional arrangements for imposing a bureaucratized unity on a society which lacks genuine moral consensus, the nature of political obligation becomes systematically unclear». Donde reconocemos el problema de la conexión del Estado con la sociedad viviente. Si las leyes nos indican el grado de conflicto tolerado, podremos hablar de grados, desde el Estado totalitario que no admite ningún tipo de conflicto, es decir, donde la ley penaliza cualquier desvío de la norma, hasta el Estado abiertamente liberal. Ahora bien, se podría pensar que en ambos tipos de Estado puede haber una «comunidad moral» con la sociedad. En teoría sí, sin embargo ya el hecho de que un Estado se empeñe en legislar todos los ámbitos de la vida es indicativo de que se ha roto la conexión vital con la sociedad (y ya vimos que esto no sucedía en la república romana, donde no era necesario legislarlo todo, como se ha señalado, al contrario de lo que pensaban autores como J. S. Mill).

La justicia no habla siempre con una sola voz. Las comunidades que están atrapadas en conflictos en Israel y en el Ulster pueden sostener que invocan los mismos principios de justicia. Sin embargo, sus juicios sobre qué es justo y qué es injusto en el contexto de sus conflictos contemporáneos son profundamente contradictorios⁴⁶⁹.

Pero aunque aceptemos que hay múltiples formas de entender el bien, la justicia o la paz, no se ve por qué razón un liberalismo de corte pluralista, como el que quiere Gray, debería acogerlas todas en su seno; es más, no podrá hacerlo en el caso de que se encuentre con formas de entender la justicia, el bien o la paz contrarias a la estructura de «creencias» en las que se fundamenta una sociedad liberal; en otras palabras, no podrá «tolerar» formas de entender el bien, la justicia o la paz que atenten contra las libertades individuales reconocidas en toda constitución liberal (aquí se podría objetar que entonces no estaríamos hablando de verdadera justicia etc.: pero en ese caso estaríamos ya reconociendo una idea «básica» de justicia verdadera moldeada por la ideología liberal). De esta manera es posible que ciertas comunidades puedan esgrimir determinadas ideas de justicia que invocan principios divinos chocando frontalmente con una idea de justicia liberal, que estaría fundamentada, como decimos, por las libertades individuales reconocidas legalmente. De nuevo se puede preguntar ¿cómo «tolerar» concepciones semejantes de justicia divina (si atenta de manera flagrante contra los derechos de la persona)? Una posible respuesta por parte de Gray a argumentos de este tipo podría venir ilustrada por fragmentos como el siguiente:

En realidad, aunque de boca para afuera se insiste en ello como nunca se ha hecho, en la mayor parte de las sociedades tardomodernas hay poco consenso sobre los valores liberales. Mucha gente pertenece a la vez a una forma de vida liberal y a comunidades en las que no se aceptan los valores liberales. Al mismo tiempo, muchas personas situadas principalmente dentro de la vida ética liberal no suscriben algunos de sus valores tradicionales. La idea liberal de autonomía personal es la de que cada uno es coautor de la propia vida. Para algunos la búsqueda de autonomía entra en conflicto con la lealtad a una comunidad establecida. [...] La mayor parte de las sociedades tardomodernas están lejos de mostrar un consenso claro sobre los valores liberales⁴⁷⁰.

Desde un punto de vista orteguiano diríamos que el hecho de que en las sociedades modernas haya «poco consenso sobre los valores liberales» (entendido como algo expuesto a la discusión) no

469 Op. cit., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal.*, pp. 16-17.

470 Ibid., p. 23.

implica necesariamente que no haya ciertas «creencias» consideradas liberales con las que el individuo, lo quiera o no, tiene que contar. No obstante, si ponemos en duda con Gray la existencia nítida y evidente de un conjunto de «creencias» liberales fundamentales, sólo mediante un análisis «desde dentro» de las sociedades correspondientes lograríamos dirimir esta cuestión. Brevemente se podría apuntar que es posible identificar ciertos indicios que parecen indicar de forma convincente que, al menos, las creencias en la autonomía del individuo y en la igualdad se encuentran en la base del engranaje que hace funcionar a las llamadas democracias liberales en la actualidad; baste observar para confirmar este extremo la dinámica de determinados roles sociales que juegan los individuos dentro de tales sociedades, entre ellos podemos destacar dos: la figura del votante que elige «soberanamente» en igualdad entre varias opciones posibilitando de manera práctica la democracia representativa (pues si nadie «creyera» en su autonomía de elección sería difícil que perdurara un sistema político semejante, por no hablar de la «libertad de partidos» de la que discutimos en el epígrafe dedicado a Aron) y la figura del consumidor, que elige «soberanamente» entre un conjunto de productos que se le presentan en un mercado supuestamente libre. En relación con esto podemos añadir la libertad de opinión o de expresión, que pocos se atreverían a cuestionar en una sociedad liberal.

Por tanto diremos que aunque ciertas comunidades no acepten algunos principios liberales, debe haber un cierto consenso básico, que no tiene porqué ser explícito, en ciertos asuntos como los que hemos señalado. Cuando Gray afirma que «igual que otras sociedades tardomodernas, Estados Unidos no es hegemónicamente liberal sino moralmente pluralista»⁴⁷¹, podemos replicar que puede ser todo lo pluralista que se quiera siempre que no se ataque a ciertas creencias fundamentales que mantienen la cohesión de la sociedad (y con esto no decimos ni siquiera que deban ser creencias liberales, pueden ser religiosas: «In God we trust»), ya que una pluralidad llevada al límite acabaría, en la práctica, en una pura atomización de la sociedad y en su consiguiente disolución.

Para apoyar su postura Gray afirma, por ejemplo, que «un modo de vida profundamente individualista dará por sentado que la unidad social de distribución es el individuo. Otros nombrarán a la familia o a instituciones sociales intermedias para estos fines»⁴⁷². Pero con esto lo único que da a entender es que cada cual tiene su opinión *individual* en torno a este asunto concreto y lo que hay que ver es cuál es la unidad real de distribución establecida y aceptada por la sociedad, y esto sólo se puede constatar objetivamente analizándola en su funcionamiento dinámico y dentro

471 Ibid., p. 24.

472 Ibid., p. 29.

de su contexto socio-histórico concreto. En este sentido decir que, pongamos por caso, en las sociedades occidentales la unidad de distribución es el «individuo» es decir que eso es «creencia» objetiva establecida en la sociedad. Lo que no es incompatible, repetimos, con que haya comunidades que no acepten esto y se esfuercen por organizarse de una forma no individualista.

También Gray llega a decir que «uno no puede ser, al mismo tiempo, un individuo liberal plenamente autónomo y un miembro obediente y sumiso de una comunidad tradicional»⁴⁷³, lo que sólo será aceptable si esta comunidad permanece aislada de la sociedad («desalmada») y la cuestión es que cuando los miembros de esta sociedad tengan que «salir» a la sociedad no tendrán más remedio que contar con unas «creencias» establecidas. Sencillamente, si el individuo que cree ciegamente en la obediencia y sumisión a una comunidad no tiene ningún punto de acuerdo con los miembros de la sociedad en la que vive entrará en conflicto con ellos y esto no implica que estemos ante alguna clase de fundamentalismo o de intolerancia, pues se trata de principios que rigen cualquier sociedad, y la liberal no puede ser una excepción (de aquí surge la cuestión de qué criterios usamos entonces para tildar a una sociedad o grupo de fundamentalista o intolerante). Sobre el fundamentalismo nos dice precisamente Gray que

una de las marcas de un régimen no liberal es que en él los conflictos de valores se consideran signos de error. Sin embargo, los regímenes liberales que sostienen que un conjunto de libertades -las suyas- es universalmente legítimo adoptan precisamente ese punto de vista. Tratan a los conflictos entre libertades como síntomas de error, no como dilemas para los que puede haber diferentes soluciones razonables. El liberalismo de este tipo es una especie de fundamentalismo, no un remedio contra él⁴⁷⁴.

Obsérvese que el planteamiento de Gray se mueve en el terreno de la discusión racional, habla de buscar «soluciones razonables» ante los conflictos de libertades, dar ideas. Pero esto, esta tendencia a discutir sobre unos u otros valores, se puede entender también como un síntoma de que esos valores están perdiendo vigencia en la sociedad, que comienza a no «creerse» en ellos. Desde esta perspectiva, el acuerdo último que debe haber en determinadas cuestiones para garantizar la conservación del cuerpo social está en otro terreno, es previo a la discusión intelectual. Aunque esto

473 Ibid., p. 71.

474 Ibid., p. 31.

no impide que pueda haber una sedimentación de determinados productos de tal discusión en el suelo de «creencias» de la sociedad. En su papel de intelectual del liberalismo Gray propone el concepto de pluralismo como una especie de término medio que vendría a conciliar la tensión entre un liberalismo universalista y uno relativista, lo cual parece desprenderse de citas como esta:

Los liberales universalistas están en lo cierto cuando afirman que algunos valores son universales. Se equivocan al identificar los valores universales con sus propios ideales particulares. Los derechos humanos no son una carta que otorgue autoridad universal a los valores liberales. Son un punto de referencia para sociedades cuyos valores son diferentes. [...] Los liberales relativistas se equivocan al pensar que no hay valores universales. Están en lo cierto al defender que los valores liberales son propios de un modo de vida o de una familia de modos de vida y no tienen una autoridad universal. Al mismo tiempo, se equivocan al suponer que las sociedades liberales pueden abandonar sus reivindicaciones universalistas sin resultar profundamente alteradas. [...] El pluralismo no deja todo como está. Es una doctrina subversiva. Socava todo lo que se afirma sobre la mejor vida posible para la especie. Por ello, se opone a todos los tipos de fundamentalismo, ya sea los que se originan en creencias religiosas o los que parten de los dogmas de la ilustración⁴⁷⁵.

Pero, como decimos, el pluralismo podrá «socavar» todo lo que se afirma sobre el mejor modo de vida, siempre que no sobrepase unos límites que le lleven a socavar los cimientos de la propia civilización que hace posible ideas de este tipo; pues el «pluralismo» no deja de ser una idea (aunque no sabemos hasta qué punto es creencia arraigada en la sociedades liberales «tardomodernas» -usando la terminología de Gray) muy vinculada con esa voluntad de convivir con el enemigo, que decía Ortega.

6. CONCLUSIONES.

Llegamos al final de este trabajo y se hace menester aquilatar si sus páginas han logrado mostrar lo que inicialmente se pretendía. Empezando por el título, diremos que los «espíritus» romano y germano han servido como inmejorables hilos conductores para perfilar con exactitud el pensamiento político de nuestro autor, pues como se ha ido mostrando en cada uno de los epígrafes, todos los problemas políticos a los que Ortega se enfrentó, dada su circunstancia socio-histórica, han podido ser expuestos partiendo de una idea de libertad inspirada en el señor germano medieval y una idea de Estado modelada al calor de la civilización romana. En efecto, la «nueva» política que nos presenta Ortega se puede resumir en una frase: hacer política desde la historia. Sin embargo, para entender tal frase en toda su profundidad es preciso comprender las ideas que la forman. Pues

475 Ibid., p. 32.

como hemos insinuado en la introducción, es evidente que ya antes de Ortega muchos hombres de talento dedicados, activa o teóricamente, a estos asuntos de la política fueron a buscar en la historia, en el conocimiento de las acciones de los hombres que les precedieron, una enseñanza que les guiara a la hora de diagnosticar la situación real de sus sociedades presentes para, en su caso, tomar las decisiones políticas más adecuadas. A tales hombres no los olvida Ortega, sin ir más lejos tenemos a Cicerón con su *historia magistra vitae*⁴⁷⁶. Pero la diferencia que observamos en nuestro autor se puede cifrar en el carácter de necesidad con que se presenta la nueva forma de hacer política que nace de la certeza de que somos seres históricos. En otras palabras, no sólo es deseable partir del conocimiento histórico para hacer política sino que es imprescindible y esto es así porque la historia no sólo es la mera sucesión de actos que el historiador interpreta «desde fuera», sino que además es algo que se encuentra incorporado a nuestro propio presente, es lo que nos ha hecho ser lo que somos, como individuos vivientes y, por extensión, como sociedades. Es la historia como narración de las «creencias» encadenadas y jerarquizadas de las civilizaciones que nos precedieron y que determinaron su forma de vida. «Creencias» que constituyen el suelo vital que garantiza la cohesión social y que son, por ello, la condición que permite el nacimiento de la institución política propiamente dicha. Por tanto, si es cierto que sin «creencias básicas» no hay sociedad ni, por extensión, institución política que valga, la tarea previa no será otra que la de proponer «ideas» que arraiguen en la sociedad que la cohesionen desde abajo. Lo que nos lleva a plantear la cuestión de la procedencia de tales ideas. Aquí hemos identificado dos modelos, a saber, por un lado el de la razón «histórica» que elabora ideas políticas a partir del material proporcionado por «creencias» históricas y el de la razón «pura» que saca sus ideas políticas de una supuesta naturaleza humana que es válida para todo tiempo y lugar.

La cuestión es que este racionalismo se presenta insuficiente a ojos de Ortega para afrontar la crisis europea, para construir la Europa liberal del futuro. Síntoma de ello será la progresiva militarización y burocratización, fascismo y bolchevismo, que está sufriendo el Viejo Continente que se asemeja a las que sufrió el Imperio romano. Hace falta otro paradigma de razón, una razón que se apoye en la historia para construir las vigencias que hagan florecer un «nuevo» liberalismo en Europa. Esto implica hacer tambalear los cimientos de grandes palabras como libertad o justicia y por extensión sus reflejos políticos, liberalismo y democracia. Pero esto no supone, como muchos autores han creído, abogar por un relativismo, sino dejar atrás el paradigma de una libertad o una

476 Cfr. *Sobre el orador*, II, 9, 36.

justicia «únicas» separadas de la historia, lo cual no es incompatible con que la relación de una civilización histórica con tales ideas –su forma de entenderlas- esté vinculada con la relación existente en otras sociedades. De otra forma, por ejemplo, nos resultarían ininteligibles, ajenas a nuestro mundo, las disquisiciones de Cicerón sobre la justicia o sobre la *libertas*. No parece el caso como creemos haber mostrado más arriba. Es más, la posibilidad de hacer política eficaz desde la historia, en sentido orteguiano, se funda en esta conexión histórica mediada por la razón.

En este sentido si de lo que se trata es de buscar soluciones políticas, en sentido amplio, al problema de Europa -y de España como parte de ella-, deberemos mirar atrás, a las civilizaciones en virtud de las cuales Europa llegó a ser lo que es en el presente. Entonces ¿qué nos dice la historia que es Europa? Pues nos dice que es dos cosas, es Estado, imperio de la ley, y es libertad personal. Estado y ley que vienen inspiradas, como se adivina, por Roma que representa la unidad, cristalizada en la idea de imperio (unidad mantenida por la Iglesia en el Medievo, desde donde se incorpora la tradición hebrea). Libertad personal que nace con el señor germano medieval. Se diría que la ecuación política orteguiana juega con estos dos factores, los va ajustando, con el fin de lograr el equilibrio adecuado que dé como resultado la fórmula salvadora que necesita la Europa del presente. Por un lado de Roma se extraen múltiples lecciones políticas, la más importante es que sin que exista un imperio de la ley no hay posibilidad de desarrollar libertad de ningún tipo, y menos personal. Pero esto no quiere decir que la presencia de un imperio tal haga surgir sin más una sociedad libre. Hace falta que la ley sea querida por la sociedad, que se crea en ella en el sentido objetivo descrito por Ortega. El ejemplo más perfecto que encuentra nuestro autor de esta situación es la república romana, donde la ley es entendida como vínculo (que es el sentido originario de la palabra *lex*, como decía Hannah Arendt, aunque tratara de delinearla despojada de su carácter divino) que es reflejo de un orden cósmico. En estas instituciones queridas por la colectividad florece la libertad, la *libertas*, esto es la «vida como libertad». Recuérdese aquí que para nuestro autor esta libertad era más profunda que las plurales libertades del liberalismo clásico, lo cual daría prevalencia a un tipo de libertad política construida desde el suelo vital de la sociedad. Ésta será la condición para posibilitar una libertad auténticamente personal. Libertad ligada a proyectos en los que se ven envueltos los otros. Son «empresas» en el sentido germano medieval, fruto de un excedente vital -«espíritu» deportivo. Desde este punto de vista hemos entendido la nación como la «empresa» que abarca a toda la sociedad, a la que todos están invitados a adherirse. Así nos encontramos con que lo que en un primer momento tenía un alcance local, termina teniendo una dimensión política e histórica. El mismo Ortega ya nos habla de un Estado tenue en la Edad Media que surge del cruce de relaciones entre señores. En el Estado-nación moderno se cruzan los dos

paradigmas que venimos señalando, de Roma heredamos las instituciones legales y del germano medieval la capacidad para hacer de la empresa nacional un proyecto eficaz. Obsérvese que la empresa así planteada parece encontrar su plenitud cuando alcanza una dimensión política. Incluso la misma empresa capitalista se puede considerar como una modalidad del sentido más amplio inspirado en el «espíritu» germano, pues por mucho que se declare ajena a la política no puede dejar de tener implicaciones políticas, cosa que se observa claramente cuando ha alcanzado un determinado volumen económico. Así, independientemente de que el Estado pueda ejercer un mayor o menor control sobre los diferentes cuerpos empresariales de una sociedad, en sociedades «sanas» hay como un empuje desde abajo hacia las instituciones y, a su vez, desde estas hacia el cuerpo social. Se trata de esa suerte de círculo virtuoso donde el Estado es sentido como una «piel».

Precisamente el ejemplo perfecto de institución de un Estado como «piel» es para nuestro autor el tribunado de la plebe. Si para una razón abstracta esta institución es inviable políticamente, lo contrario se nos revela después de narrar su historia partiendo de las «creencias» del hombre romano. De esta forma se ve su eficacia, a ojos Ortega, para integrar a la plebe en las instituciones romanas. La traducción de este episodio a la política europea tiene que ver con la cuestión de «elevar» a las masas, de introducirlas en el juego político de forma controlada. A esto se puede oponer la visión de Mommsen, que no creyó en la utilidad del tribunado e incluso lo consideró una rémora para llegar al tipo de gobierno que, para el autor alemán, dio el máximo esplendor a Roma, el Imperio. Es decir, el Mommsen liberal estaba, quizás, en la idea de asegurar un gobierno fuerte que protegiese la libertad individual. No ve en el Imperio esa decadencia que Ortega nos muestra en otro más de sus diagnósticos hechos desde la razón «histórica». El defecto que verá nuestro autor, en general, en historiadores como Mommsen o Toynbee, será que no penetran dentro de la realidad histórica, en la sociedad viviente, se quedan siempre fuera. Pero este modo de acercarse a la historia tiene también implicaciones políticas, por ejemplo el Imperio romano visto desde fuera aparece como una realidad histórica formidablemente sólida y por tanto susceptible de ser imitada por los sucesivos gobernantes europeos. Es símbolo de unión por excelencia, de Unión europea. Ortega, como hemos visto, da la vuelta a esta concepción y delinea un Imperio romano en permanente decadencia, pues su forma de entender la historia le permite hablar de realidades históricas defectuosas, a medio hacer o que terminan en fracaso.

Otra figura en la que nuestro autor se basa para sacar conclusiones políticas relevantes es Cicerón. Será, por ejemplo, fundamental para formular una nueva concepción de la política la idea

de *concordia*, entendida como ese entramado de «creencias básicas» sin las cuales la cohesión social es imposible. No duda Ortega en afirmar, sin duda con la trágica experiencia española en mente, que la ruptura de esta *concordia* es el preludio de la guerra civil, pues lo que era una sociedad se convierte en dos sociedades enfrentadas. En general los turbulentos años que preceden a la caída de la república romana y el inicio del Imperio son para Ortega una fuente de inspiración privilegiada para entender y diagnosticar los sucesos europeos y españoles en los que se ve envuelto. Del fascismo nos deja una singular teoría basada en el paralelismo con Julio César, cuya conclusión es que es más la ausencia de un proyecto europeo liberal que las virtudes de los secuaces de Mussolini lo que les permite alcanzar, efímeramente, el poder. En efecto, pudo ser en esos años cuando Ortega se hace plenamente consciente de la ineficacia del credo liberal decimonónico para afrontar la crisis europea. Es necesario formular un «nuevo» liberalismo basado en la libertad radical de la vida humana.

César estará también presente en las reflexiones orteguianas en torno al problema territorial en España, pues el fracasado intento del general romano de integrar a las provincias en un juego político excesivamente centralizado en la *Urbs*, contribuye decisivamente a convencer a nuestro autor de que la imprescindible revitalización de la vida política española pasa por dotar a nuestras provincias de una autonomía política suficiente. Mención especial merece el artículo «César, los conservadores y el futuro», que se puede presentar como prueba de que Ortega en sus reflexiones sobre la situación política en España tiene en todo momento presente la historia de Roma. Ante el momento crucial que atraviesa España, a un paso de cambiar el sistema de gobierno, de monarquía a república, surge una pregunta, ¿cómo hacerlo? La respuesta, a ojos de nuestro autor, pasará por ser consciente de que «el tipo de hombre sobre el cual se ejerce el gobierno» puede cambiar. En este caso no nos quedará otro remedio que adaptar el Estado a este cambio, pero para ello hay que saber primero en qué consiste tal cambio, hay que ponderar su magnitud. Lo que nos lleva de nuevo a la necesidad del análisis histórico. Decir que Ortega está pidiendo «un César» nos podría llevar a un error de interpretación si lo entendemos literalmente, más bien diremos que lo que está pidiendo es un político de talento, cuyo modelo es el controvertido general romano, para afrontar la crisis que vive la sociedad española, alguien que reconduzca a las masas desde los ideales democráticos (César como vimos es catalogado ya por Mommsen como un «demócrata»), pero que sepa leer la situación histórica, adaptar las instituciones a las circunstancias. La preocupación de Ortega por «las masas» es un tema recurrente, sobre todo en estos años. No es casual, pues dada su concepción de la historia, las adhesiones de la masa a determinadas ideas determinan las grandes líneas de evolución diacrónica de las sociedades y por consiguiente determinan la política del presente. Así,

en el mismo año del artículo mencionado, 1930, Ortega viene a preguntarse lo mismo que Rostovtzeff: ¿cómo elevar a las masas sin rebajar a las clases superiores? Y en 1937 si pueden las masas despertar a la vida personal (y el tribunado, como institución integradora de la plebe en la vida política romana, se puede presentar como el intento de dar una respuesta práctica, sobre el terreno, a estas preguntas). Se trata de estructurar la vida de la sociedad, pero si en el mundo antiguo la creencia religiosa era la que garantizaba esta estructura ¿quién cumple esta función en la Europa de la modernidad? ¿La creencia en la democracia como soberanía popular, como igualdad? Respecto a esta cuestión hemos señalado cómo Ortega llega a denominar legitimidad «insaturada» a aquella basada en la soberanía popular, esto tanto en la antigüedad como en la Europa del siglo XIX. En otras palabras: sigue siendo privilegio de algunos el acceso al gobierno. Recuérdese que nuestro autor no está con esto tratando de descalificar este tipo de legitimidad, sino que se limita a expresar su interpretación del devenir histórico en el que se observa cómo la legitimidad «pura» (por ser «creencia» indiscutible en un poder divino) de la monarquía se debilita y da paso, con el ascenso de las masas (el paradigma vuelve a ser aquí Roma con el incremento de poder de los plebeyos), a la de la república, que viene dada por la «creencia» de que ciertos hombres tienen derecho al gobierno (Senado) mezclada con la «idea» de igualdad de todos, traducida como soberanía popular.

En este sentido habría acuerdo de Ortega con autores como Tocqueville, pues con el ascenso de las masas la extensión de la democracia como igualdad es inexorable —otra cosa son las implicaciones políticas que esto tenga. Hemos hecho hincapié aquí en una afirmación del francés muy reveladora respecto a la civilización romana, y es que llega a decir de ésta que es el único pueblo que ha gozado de una libertad «aristocrática», lo cual cumple precisamente el ideal que cree vislumbrar en la sociedad norteamericana, a saber: extender la libertad «aristocrática» a toda la sociedad, es decir, hacerla general. Libertad «aristocrática» que podemos entender casi literalmente como la libertad delineada por Ortega inspirándose en el «espíritu» germano medieval (Ortega y Tocqueville entienden la libertad personal como bien en sí mismo valioso, una libertad que no necesita justificarse por su utilidad social en el sentido de Mill y Spencer). Esto nos ha llevado también a sospechar la influencia de Tocqueville en ciertos planteamientos orteguianos sobre Roma, por ejemplo los que giran en torno a la idea de «vida como libertad» que aparece en *Del Imperio romano*. Siguiendo este hilo conductor hemos llegado a Hannah Arendt, muchas de cuyas reflexiones alrededor de esta cuestión parten de los supuestos fijados por Tocqueville, incluso su inclinación a comparar la democracia americana con el gobierno de la república romana se podría

considerar guiada por la idea de Roma como el pueblo que gozó de libertad aristocrática. Así hemos vinculado a estos dos autores con Ortega, pues se puede decir que en los tres se observa la tendencia a delinear una libertad personal cuya *praxis* adquiere en último término una dimensión política (recordemos las «empresas» que comienzan siendo cosa de uno, pero que pueden llegar a generar adhesiones donde acaba apareciendo la política). Sin embargo nuestro autor no ve a la democracia norteamericana comparable a la romana, ni por tanto susceptible en principio de vivir una «vida como libertad», su mirada está en Europa. ¿Qué pueblo es entonces para Ortega el más indicado para recoger el testigo de la Roma republicana? Sin duda Inglaterra, la república coronada, donde la monarquía ha sobrevivido gracias a su papel simbólico, donde no se ha roto el hilo de la tradición (revolución de Cromwell frente a la de Robespierre). Estados Unidos, como pueblo «joven», sin ideas, según Ortega, no posee una tradición de este tipo, por ello sería precipitado emitir un juicio sobre su futuro papel en la historia. Sin embargo, se podría añadir que los hombres que colonizan Norteamérica son, en su mayoría, ingleses y por tanto herederos de esa tradición, por lo que al menos habría que reconocer el cristianismo protestante en su acerbo de creencias –si bien es cierto que el vínculo con la monarquía quedó roto para siempre. Si esto es así la cuestión sería aquí ver en qué grado ha contribuido, y contribuye, la creencia religiosa a la cohesión política de la sociedad norteamericana.

De este modo, nos encontramos ante un liberalismo que no se queda en la mera defensa teórica de ciertas libertades formales, sino que se va perfilando en el mismo actuar dentro de la sociedad política, empujado por la voluntad de influir en ella. Se diría que el «espíritu» germano evoca ese impulso vital individual del ser humano que le lleva a ejercitar una libertad radical, como «emoción», que acabará concretándose en unas instituciones cuyos rasgos ideales pueden ser descritos desde el paradigma romano. El mismo Ortega con sus múltiples artículos periodísticos y su actividad política predica con el ejemplo, ejercitando su libertad personal para la consecución de determinados proyectos que están como pidiendo el apoyo de la sociedad, pues el hecho de que debamos contar con la circunstancia que nos rodea añade un matiz de ineludible necesidad a nuestra libertad. Este es el sentido de la libertad «aristocrática» que es susceptible de mantener el poder público dentro de ciertos límites. Así la libertad personal se concreta en el mismo actuar del individuo en sociedad, un actuar que, repetimos, acaba adquiriendo una dimensión política pues tiene que ver con la voluntad de emprender (o adherirse a) proyectos contando con los otros. Esta es la condición para tejer el entramado de «creencias» del cuerpo social, el «suelo vital» sobre el que se apoya. No se está postulando con esto la ausencia de todo conflicto, la armonía entre instituciones y sociedad civil, sino la existencia de un hilo vital que las conecta, que las enriquece

mutuamente, pero que no está libre de tensiones. No es el «individuo frente al Estado» (o más bien, como vio Ortega, la sociedad civil frente al Estado) de Spencer, que presenta al Estado como una rémora que impide que la sociedad crezca en riqueza, sino la sociedad dando permanentemente forma a las instituciones, moldeándolas según su «estructura de la vida». Por tanto, en una sociedad formada por hombres que han «despertado» a la vida personal obtendremos un Estado que reflejará este hecho en sus instituciones. La diferencia con los liberales decimonónicos que hemos ido tratando más arriba tiene su raíz en la misma forma de ver la historia, éstos como progreso lineal, Ortega como interacción de civilizaciones que tienen momentos de esplendor y decadencia, donde el progreso no está de ningún modo asegurado *a priori*. Las sociedades no «marchan solas» por naturaleza, sino que es necesaria una labor permanente de construcción y mantenimiento de vigencias colectivas. Esto no supone otra cosa que reconocer la importancia crucial de la historia en la labor política que se convierte así en garante de la «salud» de la sociedad. Porque, ¿cuándo se convierte el Estado en el «mayor peligro»? Cuando se disuelven las vigencias sobre las que se apoya la sociedad y no existe una labor política activa que contribuya a restituir las. En este caso hablamos de sociedad «enferma», término que usa Ortega para referirse al Imperio romano.

En efecto, a falta de cohesión social espontánea el Estado la crea a la fuerza, mecánicamente desde arriba (la sociedad tiene «horror al vacío»). Es el Estado romano en decadencia, burocratizado y militarizado que describe Rostovtzeff y que Ortega toma para llamar la atención sobre lo que está sucediendo en Europa: innumerables veces llega a afirmar que en Europa, como llegó a suceder en Roma, «los hombres se han vuelto estúpidos». Esto es: han perdido su capacidad de «ensimismarse» que es la condición para construir una vida auténticamente personal que plante cara a la coacción que viene desde una sociedad constantemente agitada por demagogos profesionales. Cuando éstos se adueñan de las instituciones es el comienzo del fin de toda una civilización. Entonces ¿podemos decir que las sociedades europeas contemporáneas han superado esa crisis de «creencias» que nos describe Ortega? Si tenemos en cuenta los diagnósticos de Raymond Aron en los 60, hay que concluir que al menos los Estados europeos han resistido los embates de las masas, sigue habiendo espacio para la libertad individual, aunque esto sucede en medio de una mediocridad generalizada (un peligro que también vieron autores como Tocqueville y J. S. Mill), la homogeneidad de la que se hizo eco Ortega. Sigue habiendo proyecto europeo, cosa en gran parte posible gracias a la intervención de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra mundial, y el derrumbe de la Unión Soviética ha anulando casi por completo la expansión del proyecto político comunista. Con este panorama, autores como John Gray han planteado la

necesidad de pensar un liberalismo que se haga cargo del nuevo tipo de sociedades globalizadas caracterizadas por la interacción de múltiples culturas en un mismo espacio político, se trataría de fomentar una idea de tolerancia que permita absorber las diferentes formas de vida. Como se ha señalado, esto parece presuponer un acuerdo básico en determinados asuntos que ningún miembro de las diferentes culturas en liza se atrevería a cuestionar. Pero tal cosa es precisamente la que niega nuestro autor apoyándose en la historia. Se trata del problema de qué grado de conflicto puede resistir una sociedad sin disolverse, sin llegar a la guerra civil. Si seguimos a Ortega hay que decir que lo que llamamos libertad personal es algo que nace en una circunstancia histórica determinada como pasión, por lo que va ligada a un cierto modo de vida (esto es lo que nos ha llevado a vincular razón «vital» con «espíritu» germano) y no hay razón para pensar que todo hombre deba estar animado por una pasión de este tipo. La cuestión es que el proceso de abstracción de esta libertad viviente (las franquías) dio como resultado las libertades formales como ideas defendidas por el liberalismo «clásico» que, guiado por un ideal de progreso lineal, ha creído ver la posibilidad de extender estas libertades a todas las sociedades. Pero una cosa es formular las leyes que garanticen un conjunto de libertades sobre el papel en una determinada sociedad y otra que los hombres que viven en ella actúen animados por el impulso de construir una libertad personal. Lo primero no implica lo segundo, pero existe la posibilidad de conectar ambos extremos, de establecer una circulación entre ese lado puramente racional y el pasional. Si es cierto que en la constitución de cualquier país del mundo no falta el clásico conjunto de libertades que todo hombre tiene derecho a disfrutar, lo que marcará la diferencia entre las diferentes sociedades es el grado de tolerancia de la opinión pública ante los abusos del Estado, muchas veces disfrazados bajo un supuesto «interés general» que justificaría acabar con ciertas libertades individuales o limitarlas considerablemente.

Digamos, para ir finalizando, que en los modelos romano y germano hemos vislumbrado dos tipos de sociedad, a saber, el primero nos dibuja la sociedad como «desalmada», como un entramado de usos más o menos coactivos. Sobre todo en *Del Imperio romano* se presenta el Estado como «mal necesario», pues en oposición a la idea liberal decimonónica que piensa que las sociedades andan solas sin necesidad de cuidarlas, hay siempre elementos antisociales en toda sociedad a los que hay que controlar. Desde estos fundamentos ya podríamos empezar a hablar de libertades y de un Estado que adquiere su virtud a partir de la mencionada conexión vital con la sociedad.

El segundo tipo evoca una sociedad que es casi una familia, formada por hombres que se relacionan entre sí a través de «pactos» que reconocen la misma libertad personal en el otro. No hay Estado aquí propiamente dicho. El gobierno lo ostenta «el que puede» y su poder está siempre

limitado por el de los otros señores feudales. En este sentido hemos destacado la similitud con Tocqueville, que veía en los primeros colonos que empiezan a conformar la sociedad estadounidense un aire de «familia» que es precisamente la condición para extender la libertad «aristocrática» a toda la sociedad, para hacerla general.

En definitiva, desde la inspiración en el «espíritu» romano y el germano se dibuja con claridad la naturaleza de la separación entre democracia y libertad individual. No vemos en Ortega la posibilidad de hermanar libertad individual e igualdad, como creyó ver Tocqueville al inicio de la Revolución francesa. En otras palabras, la democracia convertida en pasión que desborda su condición de forma de gobierno (¿quién debe mandar?) acaba destruyendo la libertad individual. Por tanto la articulación de ambas, lejos de ser armónica, será siempre un problema que habrá que resolver teniendo en cuenta la «estructura de la vida» de cada sociedad. Incluso esta idea de libertad individual permite sostener que no es *sensu stricto* necesario un tipo de gobierno democrático para que florezca. Sin embargo, teniendo en cuenta el ascenso inexorable de las masas en nuestras sociedades contemporáneas, el gobierno que postula nuestro autor, desde el modelo romano, es una suerte de democracia representativa (*Senatus populusque*) en un Estado descentralizado (César y su idea de dar derechos políticos a las provincias). En este punto hemos encontrado la influencia de Benjamin Constant y su separación entre los antiguos y los modernos, a la que se añade el factor histórico -ese «contar con» el carácter histórico del ser humano Ortega lo ve en los doctrinarios franceses, en Guizot. Si no hay una legitimidad *a priori*, el problema estará, como venimos señalando, en cómo construir esas «creencias» que sostengan un imperio de la ley que sea el marco adecuado para que pueda desplegarse una libertad personal auténtica. En último término nada nos asegura que las ideas que proporcionamos arraiguen en el cuerpo social para reforzar un determinado tipo de gobierno. Su eficacia política sólo podrá conocerse *a posteriori*, desde la distancia histórica, del mismo modo que desde nuestro presente podemos analizar la eficacia de proyectos políticos pasados, como el Imperio romano. Esa inseguridad respecto al final de nuestra historia introduce sin duda una carga de incertidumbre y pesimismo pero, a su vez, nos empuja a un tipo de acción política entendida como cuidado de la «salud» de nuestras sociedades que tiene que ver con contribuir a mantener en circulación un acervo suficiente de ideas susceptibles de sedimentar en el cuerpo social. Podemos considerar esta labor intelectual activa como un «tema de todo tiempo», muy relacionada con la cuestión de acercar a las masas a una «cultura superior», sin rebajar a las minorías. De esta manera confluyen política y educación, pero educación no entendida como un «moldear» a la masa o adoctrinarla en un determinado sentido, sino educación dirigida a

convertir al mismo individuo en «moldeador» activo de las instituciones políticas, a hacerle despertar a la «vida personal». A esto es a lo que llamaríamos un proyecto liberal entendido como «suprema generosidad».

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

-**ORTEGA Y GASSET J.**, *Obras completas*, diez volúmenes, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010.

-*Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl, Märten, G.* (Ed.), Madrid, Biblioteca nueva, Fundación Ortega y Gasset, 2008.

-Archivo José Ortega y Gasset (Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón). Correspondencia, manuscritos, notas de trabajo.

-«César, los conservadores y el futuro» en *El Sol*, 6 de Julio de 1930, p. 3 (Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es>).

-«Notas» en *El Sol*, 14 de Septiembre de 1930, p. 3 (Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es>).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABAD PASCUAL, J. J., «El orden y el conflicto en la concepción sociológica de Ortega y Gasset» en *Paideia: revista de filosofía y didáctica filosófica*, vol. 21, nº 53, pp. 335-348, 2000.

ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

AGUILAR, E., «Historicismo, liberalismo e instituciones, un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político», en *Revista de Occidente*, nº 108 (mayo), 1990, pp. 85-96.

__«Ortega y la tradición liberal», *Revista libertas*, nº 17 (octubre), 1992, pp. 1-24.

__«Democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron». *Revista Libertas*, nº 31, Octubre, 1999, pp. 1-23.

ALLUNTIS, F., «Origen y naturaleza de la sociedad política en Ortega y Gasset» en *Letras de Deusto*, vol. 13, nº 26, mayo-agosto 1983, pp. 5-17.

ARANGUREN, J. L., «Aportación de Ortega al pensamiento liberal», en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubs liberales, Imp. Hijos de Minuesa, Madrid, 1984, pp. 9-23.

ARANZADI, J., *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías y terroristas*, Madrid, Visor, 2001.

ARENDT, H., *On revolution*, New York, Penguin Books, 1990.

__ *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

ARIEL DEL VAL, F., *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.

ARON, R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1962.

__ *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 1965.

__ *Las etapas del pensamiento sociológico, Vol I*, Buenos Aires, Ediciones siglo veinte, 1987.

__ «Ortega y Gasset et la “révolte des masses”», *Commentaire*, Hiver, Volume 10/Numéro 40, 1987-1988, pp. 733-740.

__ *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*, Barcelona, Paidós, 1999.

__ «Una lectura crítica de “La rebelión de las masas”» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, noviembre, pp. 231-242, 2006.

__ *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza editorial, 2007.

BENDA, J., *La trahison des clercs*, París, Bernard Grasset, 1975.

BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, 1988.

__ *La traición de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

BLOCH, M., *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2011.

BREÑA, R., «Ortega y Gasset: la tragedia política de un intelectual liberal» en *Boletín de la Institución Libre de la Enseñanza*, nº 26, pp. 65-90, 1997.

BUENO, G., «La Idea de España en Ortega», *El Basilisco*, nº 32, 2002, pp. 11-22, (<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23202.htm>).

__ *España frente a Europa*, Barcelona, Alba, 2014.

CAJADE FRÍAS, S., «Los límites de la democracia en el pensamiento ético-político de J. Ortega y Gasset» en *El Basilisco*, nº 31, 2001, pp. 31-34.

CARVAJAL CORDÓN, J., «Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega», en DOMÍNGUEZ A., MUÑOZ J., DE SALAS J., (Coordinadores), *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 79-90.

CEPEDA CALZADA, P., *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1968.

CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.

__«Ideología y mito en España invertebrada» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^aT. (Ed), *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 115-132.

__«Experimentos de la nueva España» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^aT. (Ed), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 101-120.

__«Ortega y la regeneración del liberalismo, dos navegaciones y un naufragio», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 625-645.

CICERÓN, *Pro A. Cluentio Oratio*, introducción, edición, traducción y notas de W. YORKE FAUSSET, M. A., Londres, Rivingtons, 1887.

__*Sobre la República*, Introducción, edición, traducción y notas de D'ORS A., Madrid, Gredos, 1991.

__*Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, introducción, edición, traducción y notas de ESCOBAR A., Madrid, Gredos, 1999.

__*Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, edición, traducción y notas de ESCOBAR A., Madrid, Gredos, 1999.

__*Sobre el orador*, introducción, edición, traducción y notas de ISO J. J., Madrid, Gredos, 2002.

__*Las leyes*, introducción, edición, traducción y notas de PABÓN DE ACUÑA C.T., Madrid, Gredos, 2009.

CONSTANT, B., «Principios de política» en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989. pp. 3-206.

__«De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, Febrero de 1819)» en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989. pp. 257-285.

CROCE, B., *Historia de Europa en el siglo XIX*, traducción de PENTIMALLI A., Barcelona, Ariel, 2011.

DE BLAS GUERRERO, A., «Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 647-670.

DEL AGUA, J., «Los supuestos históricos del pensamiento político de Ortega» en *Cuenta y razón*, Madrid, nº 11, mayo-junio, pp. 127-138, 1983.

DEL POZO, J. M., *Cicerón, conocimiento y política*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1993.

DE SALAS ORTUETA, J. Y FERRERO LAVEDÁN, M. I., «Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 20, mayo, pp. 179-192, 2010.

DE TOCQUEVILLE, A., *L'ancien régime et La Révolution*. Paris, Michel Lèvy Frères, Libraires Éditeurs, 1866 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>).

__*Recuerdos de la revolución de 1848*. Madrid, Editora Nacional, 1984.

__«Mi instinto mis opiniones» en Hermosa Andújar, A., (Edición, estudio preliminar y traducción), *Discursos y escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005, p. 3.

__«Estado social y político de Francia antes y después de 1789» en HERMOSA ANDÚJAR, A., (Edición, estudio preliminar y traducción), *Discursos y escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005, pp. 5-42.

__*La Democracia en América*, traducción VIEJO VIÑAS, R., Madrid, Akal, 2007.

DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «Cuestión de Libertad. Ética y Filosofía política» en ZAMORA BONILLA, J. (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Comares, 2013, 251-286.

DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. y BRIOSO, J., «Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar» en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Época II, nº 11, 2015, pp. 117-146.

DÍAZ-PLAJA, F., *La Europa de Lenin*, Barcelona, Plaza & Janés, 1970.

DÍEZ DEL CORRAL, L., *Escritos*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1984.

— *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid, Alianza editorial, 1989.

DOBSON, A., *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge, Universtiy Press, 1989.

DONOSO, A. Y RALLEY, H. C., *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green States University, Philosophy Documentation Center, 1986.

DUJOVNE, L., *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968.

ELORZA, A., «Ortega y Gasset y los límites de una renovación política» en *Ínsula*, Madrid, vol. 38, nº 440-441, julio-agosto 1983, pp. 9-26.

— *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984.

ERNOUT, A. Y MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, ANDRÉ J. (ED.), París, Klincksieck, 2001.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El Imperio romano como sistema de dominación» en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, nº 18, 2006, pp. 75-114.

FLÓREZ, R., «Historiología y hermeneútica en Ortega» en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 14, 1987, pp. 69-91.

FLORIS MARGADANT, S. G., «El tribunado de la plebe; un gigante sin descendencia» en *Revista Facultad de Derecho de México*, nº 93-94, 1974, pp. 219-256.

FONCK B., «Historia y política en *La rebelión de las masas*» en *Revista de Occidente*, nº 73, mayo, 1987, pp. 71-87.

__«Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*» en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, pp. 7-19.

FOX, E. I., *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.

FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, les origines du système fèodal, le bénéfice et le patronat pendant l'époque Mérovingienne*, edición revisada por CAMILLE, J., Paris, Librairie Hachette, 1922.

__*La cité antique*, Paris, Librairie Hachette, 1927 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>).

GAOS, J., «Ortega en política», en *Obras completas IX, «sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española»*, México, Universidad Autónoma de México, 1992, pp. 161-184.

GARAGORRI, P., «Actualidad de Ortega el político» en *Cosmópolis*, nº18, 1970, pp. 12-15.

GARCÍA ASTRADA, A., «Ideas políticas de Ortega y Gasset» en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, vol. 38, nº 114, 1959, pp. 238-249.

GARCÍA NORRO, J. J. Y ROVIRA R., «Introducción» en *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, 27-83.

GIBERSTEIN DE MAYER, R., «El mundo romano y su influencia en Europa según Ortega y Gasset» en *Revista de ciencias jurídicas*, vol. nº 22, 1973, pp. 115-128.

GÓMEZ-MUÑOZ, J. C., «Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega» en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVII, 1983, pp. 75-93.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., «Ecuanimidad del pensamiento político de Ortega y Gasset» en *Revista de filosofía*, México, vol. 10, enero-abril, 1971, pp. 87-92.

GRAY, J., *Liberalismo*, Madrid, Alianza editorial, 1994.

__*Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.

— *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, México, Editorial Sexto Piso, 2013.

GUERREAU, A., *El Feudalismo, un horizonte teórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

GUIZOT, F., *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, París, Librairie Académique, 1860 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>).

HAYEK, F. A., *Camino de servidumbre*, traducción de VERGARA J., Madrid, Alianza, 2011.

HERMIDA DEL LLANO, C., «El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset» en *Revista de estudios orteguianos*, nº8/9, 2004, pp. 133-148.

HERNÁNDEZ RUBIO, J. M., *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Tenerife, Barcelona, Bosch, 1956.

HERRERA PÉREZ, J. M., «Los bárbaros y la democracia o sobre las verdaderas fuentes germánicas de Ortega» en SAN MARTÍN J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 277-284.

HERRERO, J., «Ortega y sus correcciones al marxismo» en *Arbor*, Madrid, nº391-392, julio-agosto, 1978, pp. 354-364.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J., *El derecho en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

HOBBSAWN E., *Historia del siglo XX*, Madrid, Buenos Aires, Crítica, 1999.

HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*. Versión española de GAOS J., Madrid, Alianza editorial, 1982.

IHERING, R. V., *El espíritu del Derecho romano*, abreviatura por VELA F., prólogo HERNÁNDEZ MARÍN, R., Madrid, Marcial Pons, 2005.

JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R., «La actuación política de Julio César, ¿proyecto o adaptación? ¿Modelo helenístico o tradición romana?» en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, nº19, 2007, pp. 35-76.

KELSEN, H., *Teoría pura del derecho*. Traducción de la segunda edición en alemán por VERNENGO J. R., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

KOSELLECK, R., *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

LASAGA MEDINA, J., «Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega» en SAN MARTÍN J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 193-202.

__«Las creencias en la vida humana» en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 4, 1994, pp. 205-231.

__«La doctrina de las minorías excelentes y sus críticos» en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 7, 1996, pp. 231-255.

__ «Cultura y política. El gozne del liberalismo» en *Claves de razón práctica*, nº 64. 1996, pp. 54-61.

__«Europa versus nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo)» en *Revista de Estudios Orteguianos*, no 5, Noviembre, 2002, pp. 111-139.

__ *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

__ *Figuras de la vida buena*. Madrid, Enigma, 2006.

__«El dispositivo filosofía/política en el pensamiento de Ortega y Gasset» *Circunstancia*, nº 9, año III, Enero, 2006 (<http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-iii---numero-9--enero-2006/ensayos/el-dispositivo-filosofia---politica-en-el-pensamiento-de-jose-ortega-y-gasset>).

__«Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, noviembre, 2006, pp. 227-229.

__«Ortega y Gasset y la guerra civil española» en *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 774, Diciembre, 2014, pp.6-31.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., «El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset» en *Revista de estudios políticos*, nº 111, 1960, pp. 5-43.

LLANO ALONSO, F. H., *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid, Dykinson, 2010.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P., «Los partidos políticos en la obra de Mommsen» en *Revista general de Derecho Romano*, nº 5, 2005, pp. 207-218.

__«Cicerón frente a los populares, respuesta a Salvador Mas» en *Gerión*, vol. 27, nº 2, 2009, pp. 41-50.

LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^aT., «Nacionalidad y cuerpo político» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^aT. (Ed), *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 133-150.

__«Democracia y masas en Ortega» en *Revista de estudios orteguianos*, nº1, 2000, pp. 135-149.

LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, Promoción Publicaciones Universitarias, 1985.

LÓPEZ MEDEL, J., *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*, Madrid, Dykinson, 2003.

LÓPEZ SASTRE, G., «La modernidad liberal de Ortega en el tema de la constitución de la persona», en DOMÍNGUEZ A., MUÑOZ J., DE SALAS J., (Coordinadores), *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 41-52.

MACINTYRE, A., *After virtue: a study in moral theory*, Indiana, University of Notre Dame, 2007.

MAHONEY, D. J., *The liberal political science of Raymond Aron*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, 1992.

__*Los fundamentos conservadores del orden liberal*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2015.

MARAVALL, J. A., «La aportación de Ortega al concepto de nación» en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, vol. 135, nº403-405, enero-marzo, 1984, pp. 511-528.

MARÍAS, J., *Obras Completas*, tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, 1982.

__*Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

MARTÍNEZ CASTELLÓ, J. M., «el liberalismo innovador en el pensamiento de Ortega y Gasset (entre el individualismo y el republicanismo)» en *Revista de filosofía*, vol. 10, nº 2, pp. 47-56, 2006.

MAS, S., *Pensamiento romano, una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *Los godos y el origen de la epopeya española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955.

MERMALL, TH., Introducción Biográfica y crítica y edición de ORTEGA Y GASSET J. *La rebelión de las masas*. Madrid, Castalia, 1998, pp. 7-86.

MILL, J. S., «De Tocqueville on Democracy in America, [I], [II]», en ROBSON, J. M., (Ed.), BRADY A., (Introducción), *Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII, Essays on Politics and Society*, Toronto, University of Toronto, 1977, pp. 47-204.

__«Sobre la libertad» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, pp. 27-138.

__«La “Economía Política” de Newman» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, pp. 179-204.

__«Capítulos sobre el socialismo» en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, 205-280.

MOLINUEVO, J. L., «Salvar a Fichte en Ortega» en *Azafea*, nº 3, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 103-150.

MOMMSEN, TH., *Römisches Staatsrecht*, vol. 1, Leipzig, S. Hirzel, 1876 (<http://books.google.com>).

__*Compendio de derecho público romano*, Traducción de DORADO P., Madrid, La España Moderna, 1893 (Biblioteca CEU, <http://hdl.handle.net/10637/7328>).

__*Historia de Roma*, 8 vols., traducción de MORENO GARCÍA A., prólogo y comentarios FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ F., Madrid, Ediciones Turner S.A, 1983.

__*El mundo de los césares*, traducción de ROCES W., México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Introducción TIERNO GALVÁN E. y traducción BLÁZQUEZ M. Y DE VEGA P., Madrid, Alianza Editorial, 2003.

MORALES, A., «Vieja y nueva política. La circunstancia histórica» en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^ªT. (Ed), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset en torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 69-100.

MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.

MORÓN, G., *Historia política de José Ortega y Gasset*. México, Oasis, 1960.

MUÑOZ VALLE, I., «La concepción del Imperio romano como principado» en *Cuadernos de filología clásica*, nº 3, 1972, pp. 115-126.

NEGRO PAVÓN, D., «El liberalismo de Alexis De Tocqueville y de John Stuart Mill» en *Revista de estudios políticos* nº 167, 1969, pp. 117-154.

NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza editorial, 1983.

__*La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2011.

ORRINGER R. N., *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos, 1979.

OSÉS GORRAÍZ, J., «Las ideas políticas de Ortega y Gasset» en SAN MARTÍN J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*. Madrid, UNED, 1992, pp. 241-256.

OUMETTE, V., «Review of “Ortega y sus fuentes germánicas” by Nelson Orringer» en *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Canadá, vol. 6, nº 2, 1982, pp. 301-304.

PADILLA MORENO, J., «La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 173-232.

PALLOTINI, M., «Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset» en *Revista de filosofía*, nº 13, 1995, pp. 129-164.

PELLICANI, L., «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset» en *Revista de hechos e ideas*, nº 12, 1983, pp. 55-66.

PEÑALVER GÓMEZ, P., «Acotaciones a la fe en Roma de Ortega » en *El Basilisco*, nº 31, julio-diciembre, 2001, pp. 3-14.

PÉREZ LUÑO, A. E., «Ortega y las libertades» en *Revista de estudios orteguianos*, nº14/15, 2007, pp. 143-181.

—«Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 523-568.

PERIS SUAY, A., «El liberalismo de Ortega más allá del individualismo» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 6, mayo, pp. 169-200, 2003.

— «Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset» en *Revista de filosofía*, nº 61, 2014, pp. 113-130.

PINO CAMPOS, L. M., «Raíces griegas y latinas en José Ortega y Gasset. Apuntes sobre su formación, obra y pensamiento» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, mayo, pp. 145-155, 2001.

POLIBIO. *Historias*, 3 vols., Introducción de DÍAZ TEJERA A., traducción y notas de BALASH RECORT M., Madrid, Gredos, 1981-1983.

QUESADA, F., *Sendas de democracia, entre la violencia y la globalización*, Madrid, Trotta, 2008.

RALEY, H. C., *José Ortega y Gasset, Filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

RECASÉNS SICHES, L., «Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset» en *Cuadernos americanos*, México, año 15, vol. 85, nº 1, 1956, pp. 86-119.

REDONDO, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, 2 vols., Madrid, Rialp, 1970.

RENAN, E., *¿Qué es una nación?, cristianismo y judaísmo, contemporáneos ilustres, consejos del sabio*, Buenos Aires, Editorial Elevación, 1947.

ROBLES MORCHÓN, G., «Filosofía jurídica de Ortega: El derecho como uso social y la justicia como valor», en VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 569-592.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., Introducción a *Sobre la libertad* de MILL, J. S., en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A, 1979, pp. 15-25.

—«Reflexiones sobre Ortega y la política» en LASAGA MEDINA J. (Ed.), *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 93-116.

—«Ortega ante nuestro tiempo» en LASAGA MEDINA J. (Ed.), *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 117-120.

RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., «Introducción» en DE TOCQUEVILLE, A., *Recuerdos de la revolución de 1848*, Madrid, Editora nacional, 1984, pp. 7-58.

ROSTOVITZ, M., *The social and economic history of the Roman Empire*, 2 vols., 2ª edición revisada por FRASER P. M., New York, Oxford University Press Inc., 1998.

ROUSSEAU, J-J., *Contrato social*, TUÑÓN DE LARA, M. (prólogo), DE LOS RÍOS, F. (traducción), Madrid, Espasa Calpe, 2007.

RUIZ FERNÁNDEZ, J., «Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 27, noviembre, pp. 179-204, 2013

SALMERÓN, F., *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, Universidad nacional autónoma de México, 1983.

—«El socialismo del joven Ortega» en SALMERÓN F. (ED.), *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de cultura económica, 1984, pp. 111-193.

SAN MARTÍN, J., «Ortega, política y fenomenología» en SAN MARTÍN J. (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.

—«El liberalismo de Ortega y Gasset» en *Revista de Occidente*, nº 108, 1990, pp. 71-84.

—*Europa y sus bárbaros*, Madrid, RialP, 2012.

SCHMITT, C., *La Dictadura*, traducción de DÍAZ GARCÍA, J., Madrid, Revista de Occidente, 1968.

SEBASTIÁN LLORENTE, J. J., «La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset» en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 83, enero-marzo, pp. 221-245, 1994.

SEVILLA, J. M., «Ortega y Gasset y la idea de Europa» en *Revista de estudios orteguianos*, nº 3, noviembre, pp. 79-111, 2001.

SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos, 1967.

SPENCER, H., *El individuo contra el Estado*, Valencia, Sempere y editores, 1884 (Biblioteca universidad de Sevilla, <http://bib.us.es/derechoytrabajo/pixelegis-2005>).

__*La Justicia*, Valencia, Sempere y editores, 1890 (Biblioteca universidad de Sevilla, <http://bib.us.es/derechoytrabajo/pixelegis-2006>).

TACITO, *Oeuvres complètes*, NISARD D. (ED.), París, Imprimeurs de l'Institut de France, 1869 (Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr>).

TEJADA, R., «Lo nacional y lo liberal en el pensamiento político de Ortega y Gasset» en *Cuadernos de Alzate: revista vasca de la cultura y las ideas*, nº 20, pp. 13-51, 1999.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, 6 vols., Introducción de SIERRA A., traducción y notas de VILLAR VIDAL J.A., Madrid, Gredos, 1990-1993.

TOYNBEE, A., *Estudio de la Historia*, Compendio de vols. I-VI por SOMERVELL. D. C., Buenos Aires, Emecé Editores S.A., 1959.

TRAVERSO, E., *El totalitarismo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «Introducción, la primera singladura de Ortega» en VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (ED.), *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca nueva, 2004, pp. 9-144.

__«Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset» en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 187-750, julio-agosto, 2011, pp. 741-754.

VILLORO, L., «La noción de creencia en Ortega» en SALMERÓN F. (ED.), *José Ortega y Gasset*. México, Fondo de cultura económica, 1984, pp. 40-76.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción LEGAZ Y LACAMBRA, L., Barcelona, Ediciones Península, 1969.

ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza Janés, 2001.

__«La razón histórica» en ZAMORA BONILLA, J. (ED.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid, Editorial Comares, 2013, pp. 91-120.

