

ORTEGA Y LA TRADICIÓN LIBERAL*

Enrique Aguilar

Introducción

En las páginas que siguen me propongo estudiar aquellos aspectos de la obra de José Ortega y Gasset que mejor se inscriben, a mi parecer, dentro de la tradición de pensamiento liberal. A este fin, el trabajo estará dividido en tres partes. En primer lugar, la concerniente a las relaciones entre liberalismo y democracia, tema sobre el que Ortega mantuvo una postura inequívoca. Incluyo aquí la distinción entre las dos libertades (negativa y positiva, en la acepción de Isaiah Berlin), para mostrar cómo Ortega secundó un argumento que contara a Benjamin Constant, Fustel de Coulanges o Laboulaye entre sus principales expositores.

Después viene la parte sobre los límites del Estado. Un relevamiento de los textos que Ortega consagrara al asunto permitirá definir la suya como una posición claramente instrumentalista, sostenida en una época en que dentro y fuera de España la tentación por una mayor presencia del Estado ganaba terreno en detrimento de las formulaciones liberales.

Para terminar, me ocuparé de la correspondencia en Ortega entre liberalismo político e historicismo (entendido éste no en el sentido de Popper sino en el de Meinecke), trayendo a mención, como interlocutores, a autores tales como Montesquieu, Hume, G. de Humboldt, Macaulay y desde luego (tratándose de Ortega) François Guizot.

Partiré de 1914, año de las *Meditaciones del Quijote* y del salto a la celebridad con la conferencia "Vieja y nueva política". Hasta el momento, la adhesión de Ortega al socialismo se había manifestado en numerosos artículos y conferencias, entre los que se destacan "La reforma liberal", "El recato socialista", "Los problemas nacionales y la juventud", "La ciencia y la religión como problemas políticos", "Pablo Iglesias", "Miscelánea socialista" y "Socialismo y aristocracia"(1). Escapa a nuestro propósito la consideración de este socialismo de juventud,(2) pero al menos conviene recordar que tuvo raíces neokantianas identificables, por ejemplo, en un texto como "La pedagogía social como programa político" (conferencia en Bilbao, 1910), cuyo trasfondo teórico es el libro de Paul Natorp (maestro de Ortega en Marburgo) *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, de 1898. En un tramo en que discurre Ortega en favor de la escuela laica, leemos:

"Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indians' Reservation* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca" (I, 519).

Pues bien, si éste como otros pasajes anteriores a 1914, dan cuenta de un Ortega que privilegia el valor de lo público sobre lo privado -lo que se compadece bastante con algún arranque de esa época contra el subjetivismo-;(3) si sus elogios al socialismo habían sido, como dije, recurrentes; (4) si, en consecuencia, cabía abrigar no pocas dudas sobre el papel que asignara al Estado, sabemos que desde esa lecha el mensaje variaría de signo. Anecdótica es la ruptura con los socialistas españoles (cuyo marxismo, de todos modos, nunca compartió), que más tuvo que ver con la actitud tomada hacia la monarquía.(5) Lo importante, en cambio, es que otra tradición inspirará en adelante las ideas de Ortega, especialmente en lo que hace a su defensa de la libertad individual en vista del progresivo avance de la estatolatría y la masificación. (Entre paréntesis, agreguemos que en la medida en que el pensamiento político de Ortega se nutrió de sus postulados filosóficos, es natural que en el mismo repercutiera el viraje que en 1914 llevó a cabo respecto de su período neokantiano y en ruta ya hacia el raciovitalismo, tal cual lo insinúa este párrafo extraído de las *Meditaciones del Quijote*: "Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías -y no solamente los residuos- a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzados sus rostros en los rincones del ánimo porque no se les quiere otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural"; I, 320.) (6)

1. Liberalismo y democracia

Empecemos por señalar que para Ortega la democracia significa exclusivamente una forma de gobierno. No es un estado social, el cual es siempre aristocrático puesto que toda sociedad supone la articulación o acción recíproca de masas y minorías sobresalientes.(7) Tampoco un principio integral de la existencia (un estilo de vida, como a veces se la califica), lo que a su juicio equivaldría a "exasperarla" proyectándola a ámbitos (la moral, las costumbres, el arte, etcétera) que le son ajenos ("Democracia morbosa" [1917]; II, 135 ss). Y siendo así, ¿qué decir de su relación con el liberalismo? Escuchemos a Ortega:

"¡Libertad, divino tesoro!... Todo lo demás es problemático: la democracia misma ofrece dudas. Porque la democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión, en uno u otro sentido, yo necesito, desde luego, sin distinguos, 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 mí de inalienable. Liberalismo, democracia, son, pues, no sólo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra" (X, 329 s).

La cita está tornada del artículo "¡Libertad, divino tesoro!", de 1915, sobre el que volveremos más tarde. A tono con éste podría mencionarse la serie "Ideas de los castillos" (1925), perteneciente al tomo V de *El Espectador*, donde sostiene Ortega la necesidad de "pulimentar" cada tanto las dos nociones, que como tendencias son antagónicas, de manera de reducirlas a su sentido estricto. A lo que añade:

"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.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público" (II, 424 s).

Si se mira bien, está implícita en este párrafo la conocida distinción entre las dos libertades. Por un lado, la libertad entendida como participación, vale decir, como posibilidad de intervenir en las decisiones públicas. Por el otro, la que no consiste en tomar parte sino en resistir (de donde la expresión libertad-resistencia, que acuñara Royer-Collard): una valla tendida para preservar del imperio de lo público los dominios de la vida personal. Una se concretiza en el sufragio; la otra, en las garantías individuales. La premisa la había sentado Montesquieu. "[C]omo en las democracias -decía- tiene el pueblo más facilidad para hacer casi todo lo que quiere, ha puesto la libertad en los gobiernos democráticos y ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo".(8) Es que una cosa es la participación ciudadana, que de inmediato nos remite al mundo antiguo y a lo que Botana flama la tradición del humanismo cívico,(9) y otra diversa el sentimiento de confianza en la seguridad individual, proveniente de una organización adecuada del Estado, que es en definitiva para Montesquieu el atributo básico de la libertad. Veinte años después de la aparición de *L'esprit des lois*, Priestley publica su *Essay on the first principles of Government*, en donde contrapone libertad política y libertad civil aunque sin referirlas, respectivamente, a Estado antiguo y Estado moderno. Jellinek atribuye a Ferguson la prioridad a este respecto.(10) Asimismo, está Sismonde de Sismondi el penúltimo capítulo de su *Histoire des Républiques italiennes* (1808).

Pero sin duda fue Benjamin Constant quien dio notoriedad a la distinción con el discurso "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", pronunciado en París en 1819. En línea con Montesquieu, declaraba allí: "La finalidad de los antiguos es la partición del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Eso era lo que llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad en los goces privados y llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones a estos goces".(11)

Renan, en el artículo "Philosophie de l'histoire contemporaine", y von Mohl en su *Enzyklopädie* (ambos de 1859); Fustel de Coulanges en el capítulo 18, libro III, de *La Cité antique* (1864) titulado elocuentemente "De la omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad individual"; Edouard Laboulaye en su ensayo "La liberté antique et la liberté moderne", incluido en *L'État et ses limites* (1871)... Todos ellos siguieron las huellas de Constant. Si sumamos algunos pasajes de Tocqueville, Guizot, Stuart Mill y otros no resulta exagerado inferir que se trató de una *communis opinio* dentro del liberalismo decimonónico, con cultores también en este siglo como Sartori, Berlin, Bertrand de Jouvenel o Hayek.

En "Ideas de los castillos" el tema da pie además para una disquisición en torno a los orígenes remotos del liberalismo, prolongando Ortega la hipótesis (presente ya en Boulanvilliers,

Montesquieu, Tocqueville, Guizot, Renan, etcétera) según la cual la invasión germánica habría traído consigo la introducción del sentimiento de libertad, entendido como negativa a disolver lo personal en lo público, en la civilización europea. No me detendré en ella,(12) pero es obvio que en su base está la idea, discutible por cierto y discutida, de que el hombre griego o romano, que no se concebía a sí mismo sino como ciudadano, sólo podía conocer el tipo "democrático" de libertad (*freedom to*, antigua, de participación, positiva o como quiera denominársele), y no el tipo "liberal" (*freedom from*, moderna, de resistencia, negativa, civil, o bien de autonomía, siempre que no se aluda a una libertad interna, de conciencia, sino a la falta de coacción exterior).

Sobre el punto insistirá en *Del Imperio romano* (1940), al cotejar como dos grandes bloques la libertad romana y la libertad europea. La primera preocupada por que sólo mande la ley hecha en común por los ciudadanos, es decir, preocupación por el agente del poder público (aunque frente a él no exista una efectiva "libertad privada", "acotamiento" o "barrera"). La segunda, dirigida a asegurar las limitaciones del mando y con ello la inviolabilidad de la persona individual, desde aquellas primeras franquicias y privilegios que recabaran para sí las aristocracias feudales (VI, 79 ss).

Ahora bien, el poder público, asevera Ortega,

"tiende siempre y dondequiera a no reconocer limite 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. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. 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, 425).

Como con acierto indica Pedro Cerezo Galán, lo que Ortega pretendía era preservar a la democracia "del riesgo de su perversión en el absolutismo ético-jurídico de la 'voluntad general'".(13) Había un precedente claro: la Revolución francesa, acontecimiento sobre el que no escatimó críticas.(14) A la hora de publicar *La rebelión de las masas* (1930), los temores no eran menos infundados. Ausentes los tiempos en que la democracia "vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley", anunciábase el triunfo de "una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos" (IV, 147 s). Tal el efecto político de la rebelión, agravado por el surgimiento de un Estado todopoderoso dispuesto a aplastar, por requerimiento mayoritario, a cualquier minoría que lo perturbe. En el capítulo VIII del libro, estas líneas reflejan todavía mejor el ánimo de Ortega al respecto:

"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 prototipo de la 'acción 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 hoy 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. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra" (IV, 191 s).

A mi entender, empero, el texto que resume y patentiza de manera más contundente su actitud frente al fenómeno de masificación, con sus secuelas de hiperdemocracia, sobredimensionamiento estatal y hostilidad al liberalismo, es el titulado "Socialización del hombre", de agosto de 1930, que cierra el octavo y último tomo de *El Espectador*. Parte Ortega del hecho de que desde mediados del siglo XIX es dable asistir en Europa a un proceso creciente de "publicación de la vida", que últimamente se ha tornado vertiginoso. Se ignora a dónde conducirá, pero es notorio que gran número de europeos experimentan "una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo". Observa luego cómo la situación viene a remedar los tiempos de Grecia y de Roma, cuando no se concedía al hombre "libertad para vivir por sí y para sí" teniendo el Estado derecho a su existencia entera, para finalizar con estas palabras que vale la pena transcribir a pesar de su extensión:

"La divinidad abstracta de 'lo colectivo' vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa. La Prensa se cree con derecho a publicar nuestra vida privada, a juzgarla, a sentenciarla. El Poder público nos fuerza a dar cada día mayor cantidad de nuestra existencia a la sociedad.

No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan airadas contra cualquier reserva de nosotros que hagamos.

Probablemente, el origen de esta furia antiindividual está en que las masas se sienten allá en su fondo íntimo débiles y medrosas ante el destino. En una página agudísima y terrible hace notar Nietzsche cómo en las sociedades primitivas, débiles frente a las dificultades de la existencia, todo acto individual, propio, original, era un crimen, y el hombre que intentaba hacer su vida señera, un malhechor. Había que comportarse en todo conforme a uso común.

Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín.

El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino" (II, 748).

Como puede apreciarse, reaparece en esta cita la pugna entre las dos libertades, sólo que trabada en el seno de la sociedad de masas. De una parte, el hombre que se disuelve en la comunidad: participación vaciada de resistencia. De otra, la afirmación de lo individual y del

derecho a un espacio intransferible. Una fuerte democracia igualitaria, un excesivo entusiasmo por las normas comunes arrojaban como resultado la intolerancia y el desprecio por las necesidades de orden privado. Considerando la fecha en que fue escrito, el artículo tenía su dosis de vaticinio.

De lo dicho hasta aquí, ¿qué conclusión es posible sacar? Por lo pronto, que Ortega nunca renegó de la democracia no obstante haberse manifestado en contra de sus potenciales vicios y en particular del aspecto omnímodo que creía estaba cobrando. "Llevamos cuarenta años durante los cuáles la preocupación por el establecimiento de la democracia ha desalojado la preocupación por la libertad", denunciaba ya en "¡Libertad, divino tesoro!" (X, 330). En este sentido, fue de los pocos que nadaron contra la corriente. Ante la doble amenaza del fascismo y del bolchevismo, era lógico, por lo demás, que como liberal prefiriera poner en duda la benignidad del ideal participativo, cargando más el acento sobre los límites, antes que sobre el sujeto, del poder público: sobre la medida de la intervención gubernamental, antes que sobre su fuente. Pero repito, que jamás vaciló sobre cuál debía ser esa fuente es un dato que, para quien conozca su obra, resulta innegable. De otro modo no podría haber escrito palabras como éstas:

"[...] En nuestro tiempo, no sólo teóricamente corresponde al pueblo la soberanía, sino que la organización de la vida moderna, tan solidaria y porosa que sobre cualquier punto social hace actuar todo el resto, obligaría en cualquier instante a contar con él. Con fórmula negativa resulta esto más evidente: en una nación contemporánea sería imposible gobernar contra la voluntad popular, cosa que en otras latitudes históricas ha sido muchas veces un hecho constituido" ("Ideas políticas" [1924]; XI, 36).

El pueblo, la comunidad de los ciudadanos como "única fuente originaria del Poder civil" (X, 619). Ante esta realidad democrática ("la democracia es el presente, no es que en el presente haya demócratas", afirmó en "Rectificación de la República"; XI, 409), la propuesta de Ortega no se diferenciaba de la que venía sosteniendo la tradición liberal, así fuesen Madison o John Adams, Tocqueville, Stuart Mill, Lord Acton, Spencer... Se trataba de combinar las dos libertades, en otros términos, de hacer factible, a través de la democracia, la realización del liberalismo. Aun Constant, que defendió la solución censitaria, finalizaba su famoso discurso alertando sobre la necesidad de no renunciar a la participación en tanto y en cuanto representaba ella una *garantía* para el goce de nuestra independencia. (15) Reiteradamente se ha hablado de una relación de medio a fin. Porque, como piensa Burdeau, si se evalúan las amenazas que penden sobre la autonomía por las probables agresiones del poder, "el buen sentido enseña que el medio más eficaz de evitarlas es llamar al individuo a participar en la decisión política".(16)

Primacía del liberalismo y vigencia de la democracia como salvaguardia, como "garantía de libertad" (X, 595). De la conjunción de ambos principios nace la democracia liberal (o mejor dicho el liberalismo democrático), que Ortega estimó como "el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido" (IV, 173).

II. Los límites del Estado

Tomo estas líneas de la conferencia "Vieja y nueva política":

"[...] El Estado español y la sociedad española no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida. Y si fuera, como es para el Estado español, como para todo Estado, lo más importante el orden público, es menester que declaremos con lealtad que no es para nosotros lo más importante el orden público, que antes del orden público hay la vitalidad nacional" (I, 276).

Vemos aquí otra prueba del giro producido en 1914. Así como la política ha pasado a ser, de una praxis ética y pedagógica, un "orden instrumental y adjetivo de la vida" (II, 136), así el protagonismo se ha trasladado a la libre espontaneidad de la sociedad de espaldas a ese otro polo, el Estado, que tiende fatalmente a anularla. "[S]i una sociedad va hacia la muerte no la detendrá en su derrotero un gobierno de arcángeles", sentenció Ortega en esos días (X, 346). Se comprende, pues, que el objetivo inmediato a trazarse fuera la profundización de la España vital.(17)

Los ejemplos son múltiples y merecen destacarse. Para comenzar, nuevamente "¡ Libertad, divino tesoro!", donde confiesa su inquietud por el "pensamiento excesivo del Estado" y el hecho de que la guerra hubiese "sorprendido a los europeos con más capacidad para ser buenos siervos de sus Estados respectivos, que buenos individuos, dueños y señores cada cual de sí mismo" (X, 330). También de 1915, el artículo "La Nación frente al Estado" insiste en esa distinción crucial sostenida en "Vieja y nueva política". El gobierno o Estado es sólo uno de los órganos de la vida nacional. Por ende, sus funciones no pueden ser las sustantivas: sobre su poder está el de la sociedad. Y concluye Ortega: "[...] Proclamad la supremacía del poder vital -trabajar, saber y gozar- sobre todo otro poder. Aprendamos a esperarlo todo de nosotros mismos y a temerlo todo del Estado [...]. ¿Se quiere un maestro y una orientación? Inglaterra, donde el Estado y sus instituciones son un adjetivo y nada más de la Nación" (X, 280). La oposición es clara: en lenguaje de Maritain, sustancialismo versus instrumentalismo.(18) Contra quienes invisten al Estado de los atributos de la sociedad, Ortega propugna que se lo vea como un instrumento a su servicio. Se trata, sobra decirlo, de una imagen común a todo el liberalismo con independencia de sus corrientes, matices o aun contextos socioinstitucionales.(19) Cuando en una severa crítica a Max Scheler "el espectador" elogia la concepción contractual del Estado por lo que tiene de vigorosa afirmación del individuo (II, 198), es de presumir que su propósito no es extender la validez de la tesis al campo social pues en Ortega la sociedad no se constituye por un acuerdo de voluntades.(20) Más bien, limitándose a lo político, lo que estaría subrayando es aquel carácter instrumental que refiere y supedita al Estado a las inviolables personas individuales.

En la misma tónica, un texto de 1924 nos dirá lo siguiente:

"[...] El Estado es un aparato, una máquina que la sociedad construye y maneja para obtener ciertos resultados. Y como la máquina no podrá nunca sustituir al hombre que la crea, sino meramente auxiliarle, el Estado no puede sustituir a la

sociedad. Lo que ésta no haga no lo hará aquél. Lo que ésta haga mal lo hará peor el Estado" (XI, 47),

para abajo añadir que la plenitud de una nación se mide por el esfuerzo, la moral y la inteligencia de su vida no pública. Si ésta es poderosa, las inevitables pérdidas que le ocasione el Estado podrán ser sobrellevadas de igual manera que el organismo fuerte tolera sin grave consecuencia una sangría. El mensaje se mantiene y, como apunté en la introducción, es dado en un momento en que dentro y fuera de España la incitación a una mayor presencia del Estado ganaba terreno en desmedro de las formulaciones liberales. En agosto del '27 Gentile da a conocer su estudio sobre los "Orígenes y doctrina del fascismo". Justamente cuando Ortega, desde las páginas de *Mirabeau o el político*, postulaba un Estado que, concediéndose sólo un mínimo de ventajas, contribuyera a aumentar la vitalidad de los ciudadanos en vez de uno tan perfecto que la condujera directamente a su extinción (III, 631). Como se lee en uno de los artículos que componen *La redención de las provincias* ("¿Reforma del Estado o reforma de la sociedad?", de noviembre de 1927), "en las grandes épocas de un pueblo lo formidable es siempre la vitalidad del cuerpo social, la cantidad de individuos capaces, el hervor genial de una raza bajo la costra de un Estado imperfecto" (XI, 185).

Otro texto por considerar es el que publicara Ortega al regreso de su segundo viaje a la Argentina bajo el título "Intimidaciones" (1929), páginas repletas de hallazgos que, sin embargo, tantas reacciones adversas provocaron. En un párrafo premonitorio, y echando de menos el anterior dinamismo de nuestra vida social coartado por la solidez y el adelanto del sistema estatal de ahora, sostiene:

" [...] Cuando el Estado llega a cierto grado de desarrollo, es una máquina tan formidable, tan eficiente y ejecutiva, tan fácil de manejar, que es muy difícil resistir a la tentación de usarla siempre que se tropieza con algún problema colectivo [...]. Con sólo tocar el resorte del Poder público, el gigantesco artefacto autoritario pone en movimiento su fabuloso cuerpo mecánico, ortopédicamente ajustado a la sociedad [...] triturando sin esfuerzo mayor toda voluntad indócil que pretenda enfrentársele.

[...] Si esta tendencia no es vencida pronto, el Estado notará que no puede vivir de sí, que no es él mismo vida, sino máquina creada por la vitalidad colectiva; por ello, menesterosa de ésta para conservarse, lubricarse y funcionar. Bolchevismo y fascismo son dos ejemplos de esta solución elemental y anacrónica -dos ejemplos de primitivismo político que irrumpe en una civilización donde los problemas son de madurez y de alta matemática" (II, 646 s). (21)

Es lo que se ha llamado un Estado "omniinclusivo", que ha visto incrementada su capacidad de acción hasta aplicarla a todos los sectores de la sociedad. Un Estado enemigo de la libertad que, como señala Hayek, veda al individuo la posibilidad de prever aquella acción y utilizar este conocimiento para establecer así sus propios fines.(22) El capítulo con que concluye la primera parte de *La rebelión de las masas* se halla por completo consagrado a esta cuestión. Ortega recuerda cómo era el Estado a finales del siglo XVIII: muy débil, casi sin soldados, burócratas ni dinero, y azotado por una vasta y revuelta sociedad. A ello había coadyuvado la inhabilidad técnica, racionalizadora y burocrática de las aristocracias de sangre, de quienes

además dice Ortega no habían querido agrandar el Estado a expensas de la sociedad. Pero fue ese desnivel el que posibilitó que se desencadenara la revolución y se adueñara del poder la burguesía, originándose un Estado capaz hoy de absorber y por ello anular la espontaneidad histórica. "[...] A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa. " ("El mayor peligro: el Estado"; IV, 221 s.)

Discútase si se desea esa imagen un tanto idealizada de las viejas aristocracias. También aquello de que el Estado anterior a la Revolución francesa era "cosa de nada o poco más" cuando en rigor ya había incrementado sus funciones y alcanzado, como pronto lo demostraría Tocqueville, un alto grado de centralización. Así y todo, lo esencial del argumento permanecerá en pie: primero, el fortalecimiento tras la revolución de un poder más y más incontenible, dato que a Ortega nunca se le ocultó;(23) segundo, el peligro que entraña para la civilización actual la existencia de ese Estado hipertrofiado.

Ahora bien, de lo que llevamos dicho no debe seguirse que Ortega propiciara un Estado en un todo abstencionista y mínimo. No obstante su temprano abandono del socialismo, hay base para pensar que nunca dejó de embargarlo la preocupación por un orden social más justo y en rechazo de un capitalismo decimonónico que a su criterio había cultivado "con insensato exclusivismo el nervio del interés y el dogma de la utilidad" (X, 673). Inclusive, algunos escritos posteriores a 1914 inducirían a pensar que no hubo tal abandono. "Ante el movimiento social", de 1919, es quizás el más significativo. Dice Ortega que la aspiración socialista a que la sociedad se organice según el principio del trabajo, esto es, a que no exista más título posesorio que el trabajo, "ha adquirido en el clima moral de nuestro siglo una energía tan enorme, ha llegado a tener tan radiante poder de evidencia, que no hay otra fuerza capaz de oponérsele". Sin embargo, prosigue, el socialismo quiere llegar a esto "por medio de la democracia y asegurando las libertades individuales. Dicho de otro modo, *el socialismo, además de socialista, es democrático y liberal. El Estado que proyecta no permite ninguna dictadura y garantiza la libertad del ciudadano*". Esto último es lo que me parece clave. El objetivo del artículo (que publicó sin firma *El Sol* en varias entregas) era marcar el contraste entre este socialismo y el movimiento sindicalista español, al que califica Ortega de antiliberal y por eso mismo retrógrado. Porque quien "anheloso de implantar la justicia económica, un más justo reparto de la riqueza, aniquila el resto de la justicia pública, aplasta las libertades individuales, arranca el Poder público de la comunidad y lo enfeuda a un grupo o a una clase, es, guste o no de ello, un retrógrado". Ahí manifiesta también que el liberalismo es "la idea más alta que hasta ahora ha inventado la humanidad", y que la libertad individual "es para nosotros lo primero y lo último en política" (X, 574 ss). Quienquiera, pues, que se ponga a revisar los textos enumerados en la Introducción verá operado un cambio notorio. Sólo que, después del '14, continuaría viva en Ortega la conciencia de que ya no había cabida para un individualismo desenfundado.(24)

Ello explica que aun el Ortega más liberal (el de *La rebelión*, por ejemplo), hablara a menudo de renovar el viejo liberalismo, de actualizarlo, lo que incluía transformarlo en más solidario. "No cabe duda que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX." Pero atención:

"El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso a imponer la que no tiene. El liberalismo tenía una razón, y ésta hay que dársela *per saecula saeculorum*. Pero no tenía toda la razón, y esa que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Ésta es la condición para superarlo" (IV, 205 s).

De ahí que esa superación no pudiese provenir de quien, como el fascismo, se reconoce antiliberal. "[...] Hay una cronología vital inexorable. El liberalismo es en ella posterior al antiliberalismo, o, lo que es lo mismo, es más vida que éste, como el cañón es más arma que la lanza" (IV, 205). ¿De dónde, entonces? La respuesta parece algo vaga. De integración con el "Estado social", intervención estatal en la vida económica, y hasta reducción "al *mínimum*" del liberalismo económico habla en "Puntos esenciales" (XI, 140 s). Entre el capitalismo y el colectivismo, dirá, "que como principios son siempre pedantes, ha venido a alojarse la inexorable ley de la economía, que impone su conjugación y su fértil proliferación" (XI, 353). Ante un auditorio de León (provincia por la que fue diputado) propondrá

"un régimen que puede llamarse de la 'Economía Organizada'; es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, sea planeado por el Estado mismo, como si la nación fuera una única y gigante empresa. Todo ello sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario particular; antes bien, embarcándole animosamente, interesándole en el gran negocio colectivo" (XI, 311).

Y poco después, en un discurso en las Cortes (me importa destacar el año: 1931, vale decir, plena crisis mundial), otro párrafo que me releva de cualquier comentario. El Estado hoy, asegura Ortega, no se encuentra delante de meros individuos sino de poderosas organizaciones, principalmente económicas y financieras, frente a las cuales

"es menester pertrechar de armas fuertes al Estado para que se defienda de [ellas] y [las] sojuzgue. Esto, como todo, tiene su riesgo: la vida es riesgo, y es peligro; esto puede llevar al estatismo, a la estatolatría y a que el Poder público aplaste al individuo. Si esta ocasión llega, el Estado morirá. Así aconteció más de una vez, porque el Estado más perfecto que ha habido nunca en la historia, el Estado romano, aplastó a los 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, pero repito que no hemos acertado todavía los hombres a vivir sin riesgo; para evitarlo, lo único que podríamos hacer es intentar ausentarnos de la vida" (XI, 376).

Reitero la fecha: 1931. En España daba comienzo lo que Raymond Carr apodó "El *New Deal* republicano".(25) No hace falta indicar de dónde proviene la expresión, igual que esa otra de *welfare state*. A la larga, todos conocimos sus resultados. Ciertamente, Ortega no era experto en economía. Ya en un artículo de 1912, "Miscelánea socialista", importante para medir su grado de adhesión al socialismo nacional de Lasalle en oposición al internacionalismo marxista, ya en ese artículo había aludido a su particular desconocimiento de la materia (X, 200).(26) Sin embargo, en aquellos críticos treinta la inclusión de determinados principios de

justicia distributiva parecía a muchos no tanto una cuestión de versación económica como de necesidad histórica, a la que no cabía subvenir con las herramientas del liberalismo clásico. El Estado no podía ceñirse a una función de gendarme. Además de proteger, se pensaba que debía promover, respondiendo así, por lo detrás, a una demanda virtualmente mayoritaria (lo que tal vez contribuyó a que se excediera en sus intervenciones, ya que como dice Francisco Ayala le asistía la conciencia de una legitimidad democrática).(27)

Pero que parte por convicción personal, parte por influencia del medio (dentro de él, las ideas en boga), Ortega secundara temporariamente la propuesta de un Estado más dirigista no quiere decir -lo acabamos de ver- que no se percatara al mismo tiempo de su lado oscuro. En el "Prólogo para franceses" (1937) a *La rebelión* se lamenta de que vocablos como "justicia social" o "solidarismo", que sólo rezuman "vagas filantropías", no se hubiesen condensado en una alternativa sólida frente a una "miserable socialización" (IV, 133). Tres lustros más tarde, la conferencia "Individuo y organización", dictada en Darmstadt, vendrá a confirmar aquel temor al denunciar el papel ascendente del paternalismo en la sociedad contemporánea. Una superorganización tutelar, un mandatario único erigido en garante de la felicidad, que orienta todas las acciones y modela las mentalidades, y que a fuer de buscar las condiciones de libertad termina negando la libertad misma. Tal el Estado entendido como "asegurador universal", para utilizar la expresión de Bertrand de Jouvenel,(28) del que en esa ciudad alemana hablará Ortega en este tono:

"[...] En la evolución del Estado, la legislación se ha hecho cada vez más fecunda, y en los últimos tiempos se ha convertido en una ametralladora que dispara leyes sin cesar. Esto trae consigo que el individuo no pueda proyectar su vida, y como la función más sustantiva del individuo es precisamente eso: proyectar su propia vida, la legislación incontinente le desencaja de sí mismo, le impide ser. En una situación de peligro -en una ciudad sitiada, por ejemplo- el Estado reglamenta casi toda la vida de los individuos porque cualquier acción de éstos puede, en efecto, ser peligrosa. Pero lo curioso es que acontece también lo inverso: la tendencia natural en el Estado a reglamentarlo todo, aunque la situación de peligro haya desaparecido, trae consigo que se perpetúe esa impresión de peligro y que el individuo se sienta constantemente, como el personaje de Kafka, reo de no sabe qué posibles delitos.

"[...] Por esta razón las fuerzas de resistencia contra la organización deben concentrarse contra el Estado [...]. La lucha no será fácil, porque precisamente ahora el Estado rebasa por encima de todo lo que hasta el presente pretendía ser, y aun quiere llegar a ser lo que menos puede ser: se ha convertido en un Estado-beneficencia. Es conmovedora esta ternura que el Estado manifiesta hoy como Estado-beneficencia. En el fondo querría el Estado defender desde el principio, de la mejor manera, al individuo contra los mayores peligros y querría hacer bien las cosas. Pero el resultado es que amenaza con asfixiar al individuo" (IX, 688 ss).

Por el año a que corresponde este texto (1953), bien podemos considerarlo como definitivo. También como el resumen de una posición que, básicamente, se mantuvo constante. Omitida la etapa socialista, hemos visto a Ortega plantarse una y otra vez frente al Estado en resguardo de ese "divino tesoro" que es la libertad. Sólo quedarían unas pocas afirmaciones que en todo

caso ratifican, cuando no reiteran, las que ya conocemos, por lo que es hora de entrar en la tercera parte del trabajo.

III. Liberalismo político e historicismo

Dije al comienzo que la palabra historicismo no sería usada aquí en el sentido ampliamente difundido que le diera Popper, a saber, como una interpretación determinista según la cual la historia está regida por leyes intrínsecas (naturales, espirituales, económicas), cuyo descubrimiento nos permitiría predecir el curso futuro de la humanidad. Sí, en cambio, como una concepción particularizadora que reconoce "las profundas transformaciones y la diversidad de las configuraciones que experimenta la vida anímica y espiritual del individuo y de las comunidades, no obstante el estado de permanencia de las cualidades fundamentales humanas".(29)

Dejemos de lado por el momento a la llamada escuela histórica para centrarnos en la tradición liberal. Hay un primer caso que salta a la vista: Montesquieu, precursor en un siglo que si no fue específicamente antihistórico propendió a unificar el pasado bajo el supuesto de la universalidad.(30) Consideraba intransferibles las ideas de un tiempo. Además, aunque se acogía a la exigencia iusnaturalista de una ley inmutable (que él identifica con la razón), en lo atinente a las leyes civiles y políticas pensaba que deben guardar relación con las condiciones (físicas, morales y sociales) del pueblo para el cual se promulgan, al punto que "sería una rarísima casualidad si las hechas para una nación sirvieran para otra".(31) No otra cosa sino el conjunto de esas relaciones, donde se mezclan lo necesario y lo contingente, constituía el espíritu de las leyes.

Contemporáneamente, David Hume reaccionaba contra los dogmatismos de todo género y los ideales omnivalentes, observador como era y respetuoso de la "variety of mankind". Creía en el valor legitimador de las convenciones, y en uno de sus ensayos políticos era capaz de expresarse en estos términos:

"En materia de formas de gobierno no cabe, como en otros mecanismos artificiales, desechar una vieja máquina si podemos dar con otra más precisa y cómoda, o hacer sin riesgo pruebas de éxito dudoso. Todo gobierno establecido tiene sólo por ello una enorme ventaja, pues la inmensa mayoría de la humanidad obedece a la autoridad y no a la razón, y esa autoridad sólo la concede a aquello que la antigüedad recomienda".(32)

Burke reverenció las instituciones sobre la base del "principio con el cual nos enseña la naturaleza a reverenciar a los hombres aislados: por razón de su edad, y de aquellos de quienes descienden",(33) con lo que en esencia demostraba estar de acuerdo con Hume. Veía en ellas el fruto de un largo desenvolvimiento histórico, al que se halla sujeta su validez. La prescripción, aducía, es el más firme de los títulos, sea del gobierno, sea de la propiedad. Se comprende, entonces, que se negara a reprobar a un régimen sólo en virtud de un puñado de axiomas, a menudo demasiado simples para encajar en la realidad. Medio siglo después, en su *History of England*, Thomas Macaulay aludirá a la Revolución Gloriosa como "una reivindicación de antiguos derechos". La libertad será para él un legado, "el resultado de una historia -refiere Botana- en cuyo transcurso la formación del derecho es inseparable del desarrollo de instituciones concretas".(34) Lo contrario, por ende, de un enfoque apriorístico para el que una cosa (la proclamación del derecho) es por definición anterior a la otra.

Sin haber leído las *Reflexiones*, y contando apenas veintitrés años, Guillermo de Humboldt pudo dar cima a sus "Ideas sobre el régimen constitucional del Estado, sugeridas por la nueva constitución francesa" (en rigor una epístola dirigida a Federico Gentz), de las cuales extraigo este pasaje seguramente reñido con el clima de opinión imperante en Gotinga:

"La Asamblea Nacional Constituyente se ha propuesto erigir un Estado completamente nuevo partiendo de los puros principios de la razón [...]. Pues bien; ningún régimen de estado establecido por la razón -suponiendo que ésta disponga de un poder ilimitado que le permita convertir sus proyectos en realidad- con arreglo a un plan en cierto modo predeterminado, puede prosperar. Sólo puede triunfar aquel que surja de la lucha entre la poderosa y fortuita realidad y los dictados contrapuestos de la razón.

[...] La razón es capaz, indudablemente, de plasmar la materia existente, pero no de crearla. Esta capacidad de creación reside exclusivamente en la esencia de las cosas; son ellas las que actúan, y la razón verdaderamente sabia se limita a estimular su actividad y aspira solamente a dirigirlas [...]. Los regímenes políticos no pueden injertarse en los hombres como se injertan los vástagos en los árboles. Si el tiempo y la naturaleza no se encargan de preparar el terreno, es como cuando se ata un manojito de flores con un hilo. Los primeros rayos del sol de mediodía se encargan de marchitarlas".(35)

Volviendo a Francia, se sabe en qué forma Benjamin Constant (como antes Montesquieu) censuró el intento de modelar el mundo moderno según criterios antiguos. Sus juicios contra Rousseau tenían no poco que ver con esto, como se advierte en el discurso sobre las dos libertades. Empero, si hay un texto entre su producción que lo inscribe en la línea que venimos siguiendo, es el capítulo "Sobre la uniformidad" correspondiente a *De l'Esprit de conquête*. Presunción en favor de lo establecido, confianza en el papel reformador del tiempo, crítica a la afición por la simetría.,. El capítulo mostraba el lado más historicista de Constant. "[...] Si supiese de un pueblo -decía ahí- al que se le hubiesen ofrecido instituciones más perfectas, desde el punto de vista metafísico, y que las rechazase con tal de conservar la fidelidad a las de sus padres, estimaría yo a dicho pueblo y lo tendría por más feliz según su voluntad y su alma, bajo sus instituciones defectuosas, que lo que podría llegar a ser bajo todos los perfeccionamientos que se le propusieran".(36)

En cuanto a Tocqueville, aunque estimara irresistible el avance de la democracia, que tarde o temprano no conocería fronteras, nadie ignora que su argumento apuntaba primariamente a un tipo de sociedad y no a un régimen político. "[...] Mi propósito no ha sido tampoco preconizar tal forma de gobierno en general, porque pertenezco al grupo de los que creen que *no hay casi bondad absoluta en las leyes*", previene en la Introducción a *La democracia en América*. El parentesco con Montesquieu no podía ser más evidente.(37) Por su parte, John Stuart Mill escribirá en su *Autobiografía* que "todas las instituciones políticas son relativas, no absolutas, y que los diferentes grados del progreso humano no sólo tendrán, sino que *deberán* tener, instituciones diferentes", y no es exagerado el énfasis puesto por Isaiah Berlin en destacar su permanente inquietud, tanto o más grande que la de Montesquieu o Tocqueville, por preservar la variedad y la pluralidad de caminos. "El ideal de Mill no es original -afirma-

Es un intento de fundir racionalismo y romanticismo: la aspiración de Goethe y Wilhelm Humboldt [...]."(38)

También Laboulaye, que en sus viajes a Alemania hubo de estudiar a Humboldt y a Savigny, procuró amalgamar estos dos elementos. ¿Y qué decir de François Guizot, que en su búsqueda de una "armonía activa de la autoridad y la libertad" ("auspicious union of order and freedom", dirá análogamente Macaulay) supo como pocos esclarecer el diálogo entre el mundo ideal de la razón y la diversidad de la historia?(39) Para él, como en general para los doctrinarios, la historia debía obrar como instancia amortiguadora que atenuara las pretensiones del formalismo abstracto igual que las de una pura descripción particularista. De tal suerte, la "doctrina" intentaba conciliar el derecho histórico de los reyes con el derecho racional de los pueblos. *Coexistence de principes divers...* Ortega, excuso recordarlo, no escatimó elogios a esta solución.(40)

Conste que hablo de un historicismo mitigado. Montesquieu nunca abandonó del todo el aparato racionalista, y aun cuando partiese de una realidad heterogénea su método consistía en organizarla, en volverla inteligible a través de un reducido número de tipos y de la acción del legislador. Al margen de esto, su teoría del comercio dejaba una puerta abierta al problema del transplante institucional: el comercio no sólo pacifica, también reforma las costumbres sin las cuales no hay injerto que prenda.(41)

En Hume no todo era diversidad; por eso generalizó y elaboró nexos causales, y se cuidó de encontrar, según sus palabras, "un hilo conductor de la naturaleza humana, que nos permitiera desembrollar todas sus confusiones".(42) Humboldt, en el pasaje citado, se situaba en las antípodas de la Ilustración y a escasos metros del pensamiento alemán posterior. Y, sin embargo, renglones abajo atribuye a la difusión de las luces el renacimiento de la libertad y exhorta a la revolución a derramar "sus beneficios" sobre otros países. Por si no bastara, en su trabajo sobre el Estado (escrito en 1792 pero publicado póstumamente, y tan influido por Kant) hace votos por que las transformaciones arranquen "de las ideas y las cabezas de los hombres", infiriendo que el Estado, en lo tocante a los límites de su actuación, "debe procurar que la realidad de las cosas se ajuste a los postulados de la teoría exacta y verdadera, en la medida en que ello sea posible y no existan razones de verdadera necesidad que se opongan".(43)

Constant se vio obligado a suavizar el tono demasiado absoluto de su capítulo "Sobre la uniformidad" para que no diera lugar a equívocos. "[...] Nótese -apunta en un pie de página- que si rechazo los mejoramientos violentos y obligados, condeno igualmente el mantenimiento por medio de la fuerza de todo aquello que la evolución de las ideas tiende a mejorar y a reformar insensiblemente." Y no satisfecho con esto anexó a la cuarta edición del libro un capítulo sobre la estabilidad de las instituciones políticas y sociales, que depura ostensiblemente lo dicho en el otro.(44)

La estructura bipolar de *La democracia en América* ha sido con frecuencia resaltada. Democracia como realidad y como principio, puntualiza Díez del Corral.(45) La experiencia en suelo americano le permitió a Tocqueville dar testimonio de instituciones concretas, de costumbres, de una "larga práctica de libertad" y hasta de una geografía. Pero sobre ello había

de proyectar una serie de categorías que conforman el tipo ideal: una teoría del Estado democrático, de sus fundamentos y sus especies posibles.

Así podríamos continuar y nombrar a otros autores liberales que, no obstante sus mutuas y si se quiere marcadas diferencias (que desde luego di aquí por descontadas), pensaron la política como parte de un sistema más amplio compartiendo la opinión, por tanto, de que la autoridad de las instituciones se sustenta en una multitud de factores sociales cohesivos.(46) Una opinión de la que a mi juicio participa también el liberalismo de Ortega. Veamos.

El primer ejemplo sobresale en "Vieja y nueva política" con la fórmula liberalismo y nacionalización (I, 299), que congregaba desde temprano dos lemas básicos correspondientes a su vez a esas dos dimensiones de la cultura, la relativa y temporal, y la permanente y transrelativa, que Ortega se rehusaba a separar (en el entendimiento de que el valor absoluto de la verdad no tiene por qué ser incompatible con los abundantes cambios de parecer que presenta la historia).(47) Lo peculiar que es España y los ideales genéricos del liberalismo... Su integración la explicaba así en un artículo de 1925 titulado "Entreacto polémico":

"[...] Para conseguir eficazmente una misma libertad en Inglaterra, en Francia y en España será forzoso inventar medios diferentes, porque las tres razas lo son [...]. El liberal tiene que nacionalizar la libertad, y consecuentemente necesita una política nacional [...]" (XI, 60 s).

En el ensayo "Reforma de la inteligencia" (1926), efectivo antídoto contra las apetencias imperativas de la razón y el hábito de inmiscuir al intelectual en móviles que le son ajenos, afirma Ortega que "no existe una forma política que utópica y crónicamente sea preferible, sino que cada complejo histórico encierra dentro de sí el esquema de una posible estructura, la mejor imaginable en aquel caso" (IV, 494). En la misma línea, el "Discurso en el Parlamento chileno" (1928) contiene este párrafo elocuente:

"esa nueva política de ideas, nada abstractas, no puede consistir en instituciones ubicuas que puedan trasladarse de un pueblo a otro pueblo, como si las sociedades no tuviesen destinos particulares, y es necesario que vosotros extraigáis con propia intuición del destino singularísimo de vuestro pueblo el perfil de vuestra futura constitución" (VIII, 382).

El capítulo I de *Misión de la Universidad* (1930) es no menos aleccionador a este respecto (IV, 313-328). "[...] No se puede vivir de fórmulas pensadas para otras naciones", se lee en *La redención de las provincias* (XI, 175). En el "Prólogo para franceses", luego de hacer referencia a Humboldt y su gusto por la "variedad de situaciones", (48) y sin duda bajo la influencia de la *Historia de la civilización en Europa*, de Guizot, dirá que:

"[e]s insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica 'situación'. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental" (IV, 128).

Por fin en *Del Imperio romano*, más exactamente en la sección subtitulada "Teoría de los complementos de la vida colectiva", unas líneas que no pueden ser más terminantes:

"[...] Quien quiera trasplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero". Y cierra Ortega: "Los peñones que nos amenizan la travesía no flotan sueltos sobre el mar, sino que forman parte integrante de la montaña abisal que en ellos culmina y de que son la visible emergencia. Pues una cosa así, las instituciones" (VI, 108).

Convergamos en que estas afirmaciones (sobre todo la última), parecen sobrepasar la raya de lo que calificué como un historicismo "mitigado". En otro lugar, inclusive, no vacilé en hablar de *relativismo* al comentar la tesis de la "vida como libertad" ("toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean") expuesta en *Del Imperio romano*.(49) Sin embargo, no veo que sea éste un criterio prevaleciente en sus escritos. Ortega fue el introductor de Spengler en España, pero con anterioridad había empleado la expresión "estilo de vida" como modo de definir a un pueblo.(50) Otras veces aludirá a "un repertorio exclusivo de maneras intelectuales y afectivas" (II, 382), "tenaz ensayo de vivir según cierta manera" (V, 255), etcétera. Encomendó la traducción de las *Ideas para una concepción biológica del mundo*, de Jacob von Uexküll; elogió y divulgó a León Frobenius, y yendo más atrás hizo lo propio con Herder y con una obra desatendida del viejo Schelling como la *Filosofía de la mitología*. Presupuestos tales como la noción de lo humano como historicidad (como una realidad cambiante), el rechazo de una cultura libre de espacio y tiempo, y obviamente el reconocimiento de ese estilo vital, idiosincrasia o sentir común dentro de cada pueblo, que condiciona su accionar frente al mundo, serán de uso corriente en la filosofía de Ortega. Aun así, no hay que olvidar los reparos que esta misma filosofía opuso, por caso, a la escuela de los Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Jacobo Grimm, Ranke, etcétera, ni más ni menos que al "relativismo extemporáneo" de Spengler.

En resumidas cuentas, lamentaba que los primeros se hubiesen afanado únicamente en "dotar a lo transitorio e individual de una importancia eterna" (I, 168), para desembocar en un "mero 'positivismo' aplicado a los hechos históricos" (VI, 185). En un texto como "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-34) se señala hasta qué extremo la escuela histórica, complacida en describir, "no logra dar a su visión una suficiente arquitectura. Odia la construcción intelectual, que amenaza siempre con violentar la realidad y ser antihistoria" (VI, 181 s). Sobre eso de la historia como construcción y no tan sólo acopio de datos ya hacia hincapié Ortega en "La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología" (1928; IV, 521 ss). Asimismo en *Las Atlántidas*, para Nicol la primera manifestación del historicismo orteguiano,(51) remarcó aquellos puntos que lo apartaban "radicalmente" de Frobenius y Spengler. "[...] El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea, el problema filosófico de *la cultura* - de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etcétera." Y más adelante: "[...] La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia" (III, 300 ss). Transportado a la política, el argumento significaría que una cosa es registrar un elemento específico, tal como la afinidad de un pueblo con sus instituciones, y otra distinta acordar a ello el valor de lo sustancial, dejando sin resolver la cuestión de qué modelo de poder público, qué ideal político, qué definición de la libertad sea última y objetivamente preferible.(52)

Verdad que Ortega admitió el concepto de "carácter nacional". Pero con él no traducía nada absoluto o definitivo, sino la acumulación de un pasado "hasta aquí": no la imposición de una determinada raza o clima, sino lo que un pueblo "ha hecho *libremente* frente a esas circunstancias fisiológicas y climáticas" ("Un rasgo de la vida alemana" [1935]: V, 200, la cursiva es mía). El carácter nacional "no es un don innato sino una fabricación" (IV, 282). Por consiguiente, la mitología en que nacemos, lo peculiar vernáculo, no coarta nuestra libertad de cara al futuro. Si acaso un marco de referencia, de ninguna manera es una norma insoslayable.(53)

Como se ve, la alternativa de Ortega distaba de ser puramente particularista. El imperativo de autenticidad en política supone, es claro, un sinnúmero de soluciones en conformidad con las propiedades históricas de cada país. Pero el conocimiento de esta limitación no nos obliga a negar la existencia de pautas objetivas, salvo que para aplicarlas es menester un sentido de la realidad (de lo inmediato y concreto) que el racionalismo siempre desestimó. Y es que en una política de dos dimensiones, pensamiento y realidad, la palabra adopción es sinónimo de adaptación.

La política no era sólo para Ortega una ciencia experimental, "el reino de los problemas particulares" (I, 211), del "aquí" y el "ahora" (XI, 62), una cuestión de "tanteos" (XI, 98). Era a la par "la anticipación de una larga trayectoria" (XI, 73), "una gran línea serrana" (XI, 351), "la silueta monumental de unos principios" (XI, 420). De ahí la frase "política de realización". Ni acomodaticia ni abstracta, destacó en "Entreacto polémico",

"[1]a realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina. La antigua 'política de ideas' pretendía, sin más, que los hechos viniesen a ajustarse a las ideas nacidas por generación espontánea en las cabezas. Como esto es imposible, el político idealista vivía perpetuamente en posición falsa. El realismo es más exigente: nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero, a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, *a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas*" (XI, 63 s).

Entroncando en sus grandes líneas con una tradición impregnada de sentimiento histórico, esta síntesis, en la que el modelo se atiene a la posibilidad, fue la que predominó en el liberalismo de Ortega.

Palabras finales

Tres breves comentarios se me ocurren para dar por concluido este trabajo. El primero, que si hoy día se sobreentiende que a la democracia, como forma de gobierno, le es inherente la protección de los derechos, su vínculo con el liberalismo resultada ser más estrecho -tal cual lo previera Aron- que el insinuado en la fórmula medio-fin.(54) La definición orteguiana de la democracia parece por ello bastante restringida, máxime si tenemos en cuenta que excluye desde el vamos toda referencia a un género de sociedad.

En segundo lugar, me interesa aclarar que si en la parte correspondiente a los límites del Estado no recurrí suficientemente a citas de otros pensadores es porque ello hubiese

demandado un estudio aparte, como que se trata de un problema central que recorre la totalidad del liberalismo. Por lo demás, concuerdo con Aranguren (véase nota 26) en que la ausencia en Ortega de una formación especializada debió de contribuir a que relegase por momentos a un plano inferior la libertad económica (en sentido tradicional, por cierto, y no en el amplio misiano), amén de otras razones circunstanciales que pudieran invocarse.

Por último, quisiera insistir en esa posición equidistante que guardó Ortega entre un liberalismo deductivo y de fines absolutos, y la interpretación de un historicismo extremo aferrado a lo que Finkielkraut llamó bien "el calor materno del prejuicio".(55) Las pocas excepciones que podrían contraponerse, aunque dignas de ser contempladas, no alcanzan -creo- para invalidar la hipótesis.

* Mi agradecimiento a ESEADE, y en particular a Alberto Benegas Lynch (h) y Ezequiel Gallo, por el apoyo brindado para la confección de este trabajo.

(1) Véase José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, tomo X. Para el presente trabajo, los volúmenes I al VII según la edición de 1961; VIII y IX, según la de 1962, y X y XI según la de 1969. En adelante, citaré directamente por número de página precedido por el del volumen en romano.

(2) Sobre el punto lo más completo es sin duda el trabajo de Fernando Salmerón "El socialismo del joven Ortega", incluido en *José Ortega y Gasset* (varios autores), Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 111-193. Remito también a Jesús Herrero, "En torno al socialismo de Ortega", en *Arbor*, N° 387, Madrid (marzo de 1978): 18 ss. Un modesto aporte en Enrique Aguilar, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Editorial Tesis, Buenos Aires, 1986, pp. 21-38 ("Los años mozos y el liberalismo socialista").

(3) En el ensayo sobre "Renan", de abril de 1909, donde Ortega, postulando la "imitación de las Cosas" (es decir, de todo lo que es "ley, orden, prescripción superior a nosotros"), habla de "la secreta lepra de la subjetividad" y del yo individual, íntimo, como sinónimo de lo "percedero, equívoco y, a la postre, sin valor" (I, 443 ss). En 1916, al incluir "Renan" en el volumen *Personas, obras, cosas*, le parecerá esto una "blasfemia", un "error sustancial":

"[...] Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud [...]" (véase I, 419 s y notas al pie en pp. 445 y 447). La "blasfemia" había sido proferida en plena etapa objetivista, según la periodización de Ferrater Mora, del pensamiento orteguiano, etapa que, por lo demás, cree Marías mal justificada desde que las únicas expresiones objetivistas serían esas de repulsa al subjetivismo que posteriormente Ortega descalificó. (Véase José Ferrater Mora, *La filosofía de Ortega y Gasset* [1952], Sur, Buenos Aires, 1958, y Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* [1960], Revista de Occidente, Madrid, 1973, t. II, pp. 125 s.)

(4) Cito uno al pasar. Dice Ortega que socialismo "es la palabra más grave y noble, la palabra divina del vocabulario moral moderno [...] la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre nosotros". "Para mí -añade a renglón

seguido-, socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra." El pasaje corresponde a la conferencia "La ciencia y la religión como problemas políticos" (1909; X, 119 ss), donde Ortega exalta además la figura y la obra de Saint Simon.

(5) Los socialistas, bajo la égida de la conjunción republicano-socialista, mantenían al respecto una postura tajante. Ortega, en tanto, junto a otros jóvenes intelectuales, llevaba meses próximo a la tesis "accidentalista" -las formas de gobierno son "accidentales"- del Partido Reformista liderado por Melquíades Álvarez. Por eso, cuando en "Vieja y nueva política" revele su simpatía por ese movimiento que "ha puesto a muchos republicanos españoles en ruta hacia la Monarquía" (I, 288), los socialistas reaccionarán violentamente contra él. Véase, al respecto, Pierre Conard, "Ortega y Gasset, écrits politiques (1910-1913)", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Ed. de Bocard, París, s/f, tomo II, pp. 435 s. También Juan Marichal: "La 'generación de los intelectuales' y la política", en *Revista de Occidente*, N° 140, Madrid (noviembre de 1974): 178 s.

(6) Adhiero con esto al análisis de Pedro Cerezo Galán, "Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset", en *Revista de Occidente*, N° 120, Madrid (mayo de 1991): 33 ss. Otro párrafo ilustrativo de Ortega es este tomado de "Ideas sobre Pío Baroja", en *El Espectador I* (1916). Dice: "Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa fuertemente". Nota al pie: "Un ejemplo: se nos ha enseñado a anteponer lo social a lo individual; pero en el fondo nos interesa más lo individual que lo social". (II, 88.)

(7) Conocido *leitmotiv* en la obra de Ortega, que creo innecesario detallar aquí. Para un examen pormenorizado véase Ignacio Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

(8) Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* [1748], Libro XI, cap. II. Cito por la edición de Claridad, Buenos Aires, 1971, p. 186.

(9) Natalio R. Botana, *La libertad política y su historia*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1991, p. 185 y, en general, todo el capítulo X ("Tocqueville: liberalismo clásico y libertad política"). Del mismo autor, véase asimismo *La tradición republicana*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1984, cap. III ("El destino de las dos libertades").

(10) Georg Jellinek, *Teoría general del Estado* [1911], Editorial Albatros, Buenos Aires, 1954, p. 221 y también siguientes. Sabido es que Jellinek criticó duramente la distinción de Constant. Que el Estado antiguo, pensaba, no tuviera conciencia del carácter jurídico de la libertad individual no significa que no la reconociese (véase especialmente pp. 230 y 233). En términos similares se expresa Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1944, pp. 102 s. Si de críticos se trata, cabe citar además a Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad* [1938], Fondo de Cultura Económica, México, 1942, pp. 223 s.

(11) Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" [1819], en *Cours de politique constitutionnelle*, Ed. Laboulaye, París, 1872, tomo II, p. 548. El mismo argumento del discurso, sólo que más resumido, en Benjamin Constant, "Sobre el espíritu de conquista y de usurpación en sus relaciones con la civilización europea", Segunda parte, capítulos VI al IX, en *Curso de política constitucional*, Taurus, Madrid, 1968, pp. 231-247.

(12) Ya lo hice en *Sobre el liberalismo en Ortega*, op. cit., pp. 42 ss.

(13) Op. cit., p. 56.

- (14) Véase Enrique Aguilar, "Ortega y la Revolución francesa", en *La Prensa*, Suplemento cultural, 31 de diciembre de 1989. Reproducido en *Contribuciones*, N° 29, Buenos Aires (enero-marzo de 1991): 65-70.
- (15) "De la liberté des anciens...", op. cit., pp. 555 y 558 s.
- (16) Georges Burdeau, *El liberalismo político* [1979], Eudeba, Buenos Aires, 1983, p. 131. Burdeau es quien contraponen libertad-autonomía y libertad-participación. Sobre la relación medio a fin entre democracia y liberalismo es muy ilustrativo lo dicho por Alberto Benegas Lynch (h) y Ezequiel Gallo, "Libertad política y libertad económica", en *Libertas*, N° 1, Buenos Aires (octubre de 1984): 142-154 principalmente.
- (17) Cf. Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 38 ss. También Enrique Aguilar, "Ortega y su visión de la política", en *Criterio*, N° 2.031-32, Buenos Aires (julio de 1989): 270 ss.
- (18) Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Editorial Guillermo Kraft Ltda., Buenos Aires, 1952, p. 27.
- (19) Véase Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal* [1987], Emecé, Buenos Aires, 1990, quien recurrentemente alude a esta visión del Estado como instrumento de la sociedad civil en los teóricos del liberalismo.
- (20) Cf. Luis Legaz y Lacambra, "El Derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset", en *Revista de Estudios Políticos*, N° 111, Madrid (mayo-junio de 1960):12 s (nota al pie). La posición de Ortega frente al contractualismo es obvia en su doctrina sociológica. Así, en *El hombre y la gente* advierte de entrada: "[...] Si, como se ha creído casi siempre -y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII-, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, 'se reúnen en sociedad'; por lo tanto, si la sociedad no es más que una 'asociación', la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo" (VII, 74).
- (21) Para un encuadre de este pasaje dentro de la situación argentina del momento véase Natalio R. Botana y Ezequiel Gallo, "La política argentina entre las dos guerras mundiales", en *Revista de Occidente*, N° 37, Madrid (junio de 1984): 45 ss.
- (22) Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre* [1944], Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 113. La expresión Estado "omniinclusivo" la tomé del artículo "Política", de Norberto Bobbio, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, *Diccionario de política* [1976], Siglo XXI Editores, México, 1986, volumen segundo, p. 1.245.
- (23) "Cf. Enrique Aguilar, "Ortega y la Revolución francesa", op. cit.
- (24) Para una opinión similar a la mía véase José María Abad Buil, "Ortega, ¿una ciencia social liberal? ", en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Federación de Clubes Liberales, Madrid, 1984, pp. 52 ss. Asimismo remito a Germán J. Bidart Campos, "Interpretando a Ortega: para un liberalismo en solidaridad social", en *La re-creación del liberalismo*, Ediar, Buenos Aires, 1982, p. 262 ss.
- (25) Raymond Carr, *España 1808-1939* [1966], Ariel, Barcelona, 1970, pp. 580 ss.
- (26) Aranguren ha lamentado esta falta de ciencia económica en Ortega. "[C]reo -dice- que hay unos límites del pensamiento liberal de Ortega y estos límites 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 [...]" (José Luis L. Aranguren, "Aportación de Ortega al pensamiento liberal", en *Homenaje a Ortega y Gasset*, op., cit., p. 18).

- (27) Francisco Ayala, *El problema del liberalismo*, Ediciones La Torre, Puerto Rico, 1963, p.173. Véase también Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia* [1984]), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.
- (28) "Bertraud de Jouvenel, *El Poder* [1945], Mundos Abiertos, Madrid, s/f, p. 435. Merece recordarse que la aparición de este Estado-providencia fue presagiada genialmente por Tocqueville al hablar de la clase de despotismo que deberían temer las naciones democráticas: "[...] Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia [...] provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir". Alexis de Tocqueville, *La democracia de América*, Segundo volumen [1840], Cuarta parte, cap. VI. Cito por la edición de Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 633.
- (29) Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* [1936], Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 12. La acepción popperiana está de más decir que cruza toda la obra de Sir Karl, empezando por *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945] y *La miseria del historicismo* [1957]. Sobre la distinción entre ambos significados puede verse Raymond Aron, *Democracia y totalitarismo* [1965], Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 39 s.
- (30) Sobre la labor de vanguardia de la Ilustración en materia de comprensión histórica, que Dilthey será el primero en señalar, véase Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* [1932], Fondo de Cultura Económica, México, 1943, pp. 191 ss. Igualmente Franco Díaz de Cerio Ruiz, S.I., *W Dilthey y el problema del mundo histórico* [1957], Juan Flors Editor, Barcelona, 1959, pp. 393 ss.
- (31) Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Libro I, cap. III, op. cit., p. 54.
- (32) David Hume, "Idea de una república perfecta", en *Ensayos políticos* [1741-1758], Tecnos, Madrid, 1987, p. 128.
- (33) Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa* [1790], en *Textos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, p. 70.
- (34) Natalio R. Botana, *La libertad política y su historia*, op. cit., pp. 95 y 11. La cita de Macaulay en p. 81. De *La tradición republicana*, véase p. 231.
- (35) Guillermo de Humboldt, "Ideas sobre el régimen constitucional del Estado, sugeridas por la nueva constitución francesa" [1791], en *Escritos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, pp. 78 ss.
- (36) Benjamin Constant, *Sobre el espíritu de conquista...*, op., cit., Primera parte, capítulo XIII, p. 196.
- (37) Alexis de Tocqueville, op., cit., p. 39 (la cursiva es mía). En un párrafo célebre de Montesquieu se lee: "Preguntósele a Solón si había dado a los Atenienses las mejores leyes, y respondió: 'Les he dado las mejores que ellos podían recibir'. Respuesta discretísima que debieran oír todos los legisladores. Cuando la sabiduría divina dijo al pueblo judío: 'Os he dado preceptos que no son buenos', quiso decir que su bondad no era sino relativa: ésta es la esponja que puede pasarse por todas las dificultades y todas las objeciones que susciten las leyes de Moisés". *Del espíritu de las leyes*, Libro XIX, cap. 21, op. cit., p. 331.
- (38) Berlin, "John Stuart Mill and the ends of life" [1959], en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, New York, 1970, p. 199. La cita de la *Autobiografía* en presentación de Dalmacio Negro a John Stuart Mill, *Del Gobierno representativo* [1861], Tecnos, Madrid, 1985, p. XI.

- (39) François Guizot, *Historia de la civilización en Europa* [1818]. Prefacio a la sexta edición, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 15. La cita de Macaulay en Introducción de John Clive y Thomas Pinney a Thomas Babington Macaulay, *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972, p. XXII.
- (40) Véase Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* [1945], Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, pp. 244 s y en general todo el capítulo XIII ("La legitimidad y el derecho"). De Ortega sobre todo el "Prólogo para franceses" (IV, 122-125), y el artículo "Guizot y la *Historia de la civilización en Europa*", de 1933 (V, 251 ss).
- (41) Véase Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976, p. 30 ss, y Natalio R. Botana, *La tradición republicana*, op. cit., pp. 38 ss.
- (42) Citado por Friedrich Meinecke, op. cit., p. 176.
- (43) Guillermo de Humboldt, "Ideas sobre el régimen constitucional...", op. cit., p. 83, e "Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado", incluido también en *Escritos políticos*, pp. 151 y 147 s.
- (44) *Sobre el espíritu de conquista...*, op. cit., pp. 196 s y 293-303.
- (45) Luis Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 53 y también siguientes.
- (46) Cf. Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva* [1960], Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 311.
- (47) Véase *¿Qué es filosofía?* [1929]. Lección I (VII, 277 ss). Esto fue el llamado *perspectivismo* de Ortega, la doctrina del punto de vista, que desarrollara a lo largo de numerosos escritos y con la cual aspiraba a salvar la objetividad de la verdad sin despojarla por ello de su función vital. No puedo extenderme en sus detalles pero sí remito a Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad* [1966], Alianza Editorial, Madrid, 1985, sobre todo el Apéndice. Como complemento véase José Ferrater Mora, op. cit., pp. 36ss, y Enrique Lynch, "La perspectiva y la crítica del conocimiento", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 403-405, Madrid (enero-marzo de 1984): 87 ss.
- (48) Guillermo de Humboldt, "Ideas para un ensayo de determinación...", op. cit., p. 94.
- (49) Enrique Aguilar, "Historicismo, liberalismo e instituciones: un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político", en *Revista de Occidente*, N° 108, Madrid (mayo de 1990): 85-96.
- (50) En *Meditaciones del Quijote*, capítulo sobre "La crítica como patriotismo" (I, 362), donde dice: "[...] Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno". En nota al pie de una edición posterior agregará "Estas ideas de 1914 han tenido un espléndido e independiente desarrollo en la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, publicada en 1918". El dato lo recordó hace poco Sebrelli, para quien Ortega fue sin más uno de los tantos exponentes del relativismo cultural. (Juan José Sebrelli, *El asedio a la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1991, pp. 33 s.) No comparto el aserto. Con todo lo amplia y profusamente documentada que es su investigación, se me ocurre que Sebrelli comete por momentos el desliz de apagar las luces para que todos los gatos resulten pardos.
- (51) Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo* [1950], Tecnos, Madrid, 1960, p. 364.
- (52) Cf. Enrique Aguilar., "Historicismo, liberalismo e instituciones...", op. cit., p. 95.
- (53) Sobre este punto importante véase Hernán Larrain Acuña, *La génesis del pensamiento de Ortega*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, pp. 158 ss.
- (54) Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades* [1965], Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 124.

Revista Libertas 17 (Octubre 1992)
Instituto Universitario ESEADE
www.eseade.edu.ar

(55) Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento* [1987], Editorial Anagrama, Barcelona, 1988, p. 24.