

Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset: feudalismo y organicismo social

Santiago Argüello

Resumen

A la riqueza de la obra de Ortega y Gasset le es naturalmente inherente el hecho de que la posteridad no haya prestado similar atención a todos los aspectos de su pensamiento. El medievalismo de Ortega es al respecto materia reveladora. En el presente trabajo se muestra que los dos modelos de libertad y poder medievales —i.e., de *dominium*— principalmente discutidos por los medievalistas de la hora presente —esto es, los especialistas en Historia y Sociología medievales—, a saber, el modelo feudal y el modelo orgánico o corporativo, fueron en su momento detectados y expuestos por Ortega y Gasset.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Libertad, Poder, Teoría Social, Feudalismo, Corporaciones

Abstract

The richness of Ortega y Gasset's Works makes not to paying attention to every aspect of his thought in a similar way. That's the case with the Medievalism of Ortega. The present paper intends to show that the two models of medieval freedom and power —i.e., of *dominium*— principally discussed by the medievalists nowadays, namely, Feudalism and the Body Politic Theory, were detected and displayed by the Spanish Philosopher in his days.

Keywords

Ortega y Gasset, Freedom, Power, Social Theory, Feudalism, Corporations

Introducción: la necesidad de discutir teorías éticas medievales para nuestra presente condición histórica, latinoamericana y argentina

Entre las contrariedades que anidan en nuestra actual condición argentina, convendría prestar más atención a la conveniencia de la forma que tenemos de pensarnos a nosotros mismos. La manera, pues, de representarnos nuestro ser original y nuestro destino es en cierta medida causante del modo en que nos encontramos siendo. Al respecto, tal vez pudiera parecer no del todo oportuno tomar como diagnóstico de nuestros trastornos lo que dijera sobre nosotros un pensador español, siendo que nuestra patria, prácticamente desde la época de la Independencia, ya poco y nada tuvo que ver

Cómo citar este artículo:

Argüello, S. (2019). Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset: feudalismo y organicismo social. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 163-185.
<https://doi.org/10.63487/reo.203>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 39. 2019
 noviembre-abril



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

con la Madre Patria¹. Sin embargo, pocos intelectuales como Ortega y Gasset han sabido develar de forma tan aguda nuestras patologías. Baste recordar en este sentido aquel artículo de 1929 que le valió el rechazo y la enemistad de prácticamente todo el arco intelectual argentino: “El hombre a la defensiva”.

Ahora bien, sólo puede entenderse cabalmente lo que dice Ortega de Argentina a la luz de las conexiones que él efectúa entre la historia y teorías sociopolíticas modernas y aquellas pertenecientes a la Antigüedad y Edad Media. En rigor, si se pretende asumir satisfactoriamente la propuesta sociopolítica de Ortega, incluso tratándose de referencias suyas sobre Argentina, no parece haber otra vía que la de reconstruir su ejercicio de *razón histórica*, y en consecuencia ver cómo se remonta a la historia y teorías sociopolíticas antiguas y medievales². De esto, por lo demás, parece haber mucho todavía por escribirse³. Aquí, ciertamente, no tendremos espacio para exponer suficientemente las consideraciones orteguianas sobre Argentina, debiendo contentarnos al

¹ Es significativo lo recientemente expresado por un colega español residente en Chile, en un trabajo sobre la cuestión de la identidad o diferencia entre España y Latinoamérica: “La teoría de la Hispanidad promueve el desconocimiento que el español tiene de Latinoamérica. (...) Esta teoría cuenta con ilustrísimos precedentes en la historia del pensamiento español. Con mayor o menor fortuna y dedicación, Marcelino Menéndez y Pelayo, Eugenio d’Ors, José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu la han defendido. Pero más allá de estos ilustres precedentes, la teoría —de allí el secreto de su éxito— se origina en una experiencia compartida por todo visitante español en Latinoamérica: el «espejismo de la identidad» (SARALEGUI, 2016: 71). Y más adelante: “aunque el hispanismo juega a desconocerlo, estos dos siglos de autonomía han transformado la esencia política de estos países: de posesiones de la Corona española a repúblicas latinoamericanas independientes (...). A los españoles les gusta imaginar a las naciones de habla castellana como una *commonwealth* liderada por España” (*idem.*, 74); eso que a juicio del autor —que hago mío también— resulta realmente un engaño.

² Tómese de DÍAZ ÁLVAREZ (2013: 278) la siguiente descripción de lo que significa ejercicio de la razón histórica por parte de Ortega mismo: “*Del Imperio Romano* es un ensayo inacabado en el que Ortega realiza uno de sus más brillantes ejercicios de razón histórica. Como todas las piezas pertenecientes a este género, su objetivo no es sólo arrojar luz sobre un hecho puntual del pasado, en este caso la crisis de la República romana y el posterior advenimiento del Imperio, sino fusionar tal pasado con el presente que le ha tocado vivir a fin de comprender ambos y encontrar, por medio de esa comprensión mutuamente tejida, orientación vital”. Entiendo que algo semejante a ese ensayo de razón histórica sobre Roma, podría extraerse de la obra de Ortega respecto de la Argentina. Ahora bien, para ello habría que prestar atención no sólo a lo que él dice directa y explícitamente sobre este país, sino también, y aun de forma directiva —atendiendo, pues, a uno de sus principios de racionalidad histórica: “no hay más historia plenamente tal que la historia universal; todas las demás son miembros amputados y descuartizamientos” (ORTEGA Y GASSET, 1964f: 237)—, a lo que él piensa de la Argentina en conexión con Europa y Estados Unidos.

³ Incluso tan sólo respecto de la valoración orteguiana de teorías ético-políticas medievales, parece haber poco escrito: ARGÜELLO (2016) y Alfau DE SOLALINDE (1941); breve alusión sobre la cuestión en SÁNCHEZ CÁMARA, 2005: 191.

respecto tan sólo con algunas indicaciones ocasionales. En esta ocasión nos concentraremos en aquello que hace a las reflexiones de Ortega sobre lo tardo-antiguo y medieval en sí, es decir, a esas raíces recién aludidas; y, en todo caso, a la relación establecida por él entre eso y la Modernidad en general.

Para empezar, lo que aquí en Argentina es común pensar como causa primordial de nuestros males, a saber, la raíz hispana de nuestra condición americana vista a contraluz de la raíz anglosajona de los americanos del Norte, encuentra en Ortega una de sus fuentes más sugestivas. Su *España invertebrada* (1922) es un libro excepcional, precisamente por el hecho de brindar una explicación perfilada de la incidencia de la Antigüedad Tardía y Edad Media en nuestro ser latinoamericano moderno⁴. Y aunque su tesis fue y todavía sigue siendo controvertida, a mi juicio puede seguir considerándose un excelente punto de partida para discutir la predicha condición argentina desde sus raíces históricas.

En lo que respecta a la influencia del Medioevo en la Modernidad, en la obra de Ortega se encuentran dos núcleos de ideas fundamentales en torno a la libertad⁵:

⁴ La importancia y hasta necesidad de buscar en la Edad Media respuestas que sean capaces de arrojar luz sobre la historia y pensamiento modernos, ha sido puesto de relieve por más de un medievalista. Así, por ejemplo, en ULLMANN (1980: 223), donde se recuerda al respecto el parecer de Maitland: "Many years ago perhaps the greatest English legal historian, Maitland, has poured scorn on what he called «aimless medievalism» by which he meant the effort spent on the study of historically quite irrelevant, if not trivial, matters. Medievalism to be meaningful, to have an aim, should at long last realize that the historical process observable in the Middle Ages has created that very world in which we live, at least in that respect which is of abiding importance and interest, the ordering of public life. The correct explanation of the Middle Ages is to a large extent the explanation of the present". Es decir, los grandes medievalistas del s. XX, lo han sido precisamente porque no se han contentado "arqueológicamente" con el pasado, sino que han sabido traer la Edad Media hasta nuestros días, justamente para arrojar luz a sus problemas.

⁵ Desde un punto de vista estrictamente filosófico –susceptible el mismo de ser aplicado a la interpretación de la obra de Ortega, y a fin de no declinar ineluctablemente en la atribución de historicismo puro y duro a su pensamiento sobre la libertad–, considero un obstáculo (o al menos una suerte de retraso), para elucidar dicho pensamiento, el recurso a la periodización del mismo. Por ello, al decir que encuentro "dos núcleos de ideas", es preciso añadir que es imposible colocar uno y otro en dos períodos separados en el tiempo: ambos núcleos recorren, pues, de modo imbricado, obras escritas por el filósofo madrileño en diversos períodos. De este modo, me parece problemática, y hasta equívoca, la atribución a Ortega de un socialismo reducido a su juventud (ver al respecto y por el resto, DÍAZ ÁLVAREZ, 2013: 266-286), como si en su madurez no hubiera defendido también cierto socialismo. Es verdad que el socialismo de juventud tiene sus características y connotaciones propias, así como el de madurez tiene las suyas. Punto revelador al respecto: ¿es que acaso no hay cierto socialismo [y hasta estatismo! en *Del Imperio Romano*, texto perteneciente a la supuesta tercera etapa liberal de Ortega? El propio DÍAZ ÁLVAREZ (*ibid.*, 283-284), en su lúcido trabajo, define así lo que habría

1. El primer núcleo se refiere a la valoración orteguiana de la *libertad feudal*, como aquel sentido de la libertad que se encuentra a la base de la libertad propia del *liberalismo*; libertad antitética de la libertad entendida *democráticamente*. Según Ortega, la oposición entre liberalismo y democracia sólo puede entenderse bien si se tiene en cuenta la existencia de dos éticas tardo-antiguo y medievales que prolongan su savia hasta el s. XX, y que son no sólo diferentes sino también en cierto modo opuestas entre sí: el *ethos* romano y el *ethos* germano (para esto, ver principalmente el cap. 6, “La ausencia de los «mejores»”, de la 2ª parte de *España invertebrada*: Ortega y Gasset, 1966a: 109-122). El filósofo español pone a España y sus colonias del lado de Roma, y a Inglaterra y Estados Unidos del lado germano. El sentido germánico de la libertad tardo-antigua y medieval habría propiciado, según Ortega, ese *liberalismo* que los ingleses y estadounidenses supieron más tarde ajustar y perfeccionar. En la vereda de enfrente de esa libertad aparece la libertad de la *democracia* a secas o directa –democracia potencialmente totalitaria–, remotamente romana y modernamente rousseau-niana; esa que fomenta la victoria del “pueblo” por sobre las minorías selectas: un pueblo, ciertamente, susceptible de convertirse en “masa” (ver las *Notas del vago estío*, cap. 5, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”. Ortega y Gasset, 1963a: 424-426).

2. El segundo núcleo de ideas se refiere a la valoración orteguiana de la *sociedad* medieval como *organismo* (ver *Notas del vago estío*, cap. 9, “Ideas de los castillos: los criados”. Ortega y Gasset, 1963a: 436-439). Esta forma de concebir y realizar la vida en común, para Ortega es la única forma –no ya sólo referida al Medioevo sino en absoluto– capaz de crear, en cualquier tipo de comunidad humana imaginable, una *sociabilidad* vigorosa. En este sentido es, por supuesto, la única y radical forma que posibilita de veras el florecimiento de la libertad liberal en el interior mismo de la sociedad. En el estudio de este segundo núcleo –a mi juicio más importante y decisivo que el primero, aunque ciertamente no desconectado de aquel–, aparecen los distintos tipos de sociedad concebibles según Ortega; resultantes todos ellos de las diferentes modulaciones político-sociales que han sido ensayadas ya, o pueden ser todavía

de entenderse por “liberalismo conservador” (último liberalismo sostenido por Ortega): “lo que ahora parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder como el *orden y la estabilidad social*. (...) óptica que prioriza el combate contra la anarquía, contra la *desintegración social* cuajada en forma de guerras y violencia. Y es que el pensador madrileño (...) enfatiza en este tercer período de modo extraordinario la *insociabilidad de los humanos*, nuestro carácter de bestias destructoras y violentas que necesitan ser embridadas para que *la sociedad pueda ser tal*. Semejante faena se llama mando y el *aparato necesario para llevarla a cabo es el Estado*” (subrayados míos). Si tal liberalismo no es a su vez una suerte de socialismo, entonces el lenguaje sencillamente no cuenta.

ensayadas en el futuro por las naciones occidentales. El rango de posibilidad de esos tipos de sociedad va desde el individualismo radical hasta el socialismo radical, encontrándose en el medio precisamente el término medio virtuoso de una *teoría orgánica de la sociedad*.

En relación a la articulación entre los dos núcleos de ideas aludidos, es preciso hacer una aclaración de tipo historiográfica: al entender Ortega (1963a: 426) “por feudalismo todo el proceso que va desde la invasión [bárbara a Roma] hasta el siglo XIV”, él está metiendo en la misma bolsa, como si se estuviese hablando de la misma realidad –bien que según aspectos diferentes–, la concepción y práctica del poder (*dominium*) del feudo (*foedum*), que en realidad es temprano-medieval (siglos VI a IX) y medieval (siglos X y XI), y aquella otra concepción y práctica del poder propia de las corporaciones (*corpora, collegia, universitates*), que es de la Edad Media en su apogeo (siglos XII y XIII) y sus inmediatos siglos posteriores (siglos XIV y XV). Precisamente por ello, a mi juicio es preciso distinguir en dos núcleos diferenciados, por un lado, el “sentido liberal del feudalismo” (Ortega y Gasset, 1963a: 426; cfr. Argüello, 2016), y, por otro, el énfasis en la sociabilidad propia del organicismo tardo-medieval. Esta aclaración nos sirve para hacer ver algo fundamental que, incluso aunque en Ortega no quede del todo suficientemente explícito, a mi juicio es de suma importancia para observar la evolución medieval de la libertad. Y es lo siguiente: la libertad medieval en sentido pleno o maduro, es aquella libertad germana entendida más que de un modo meramente feudal; esa libertad que ha tenido su último caldo de cultivo en las sociedades burguesas tardo-medievales, esto es, en simbiosis con la libertad romana, conforme a la recuperación medieval tardía del *Corpus Iuris Civilis*. Dicho de otro modo, la teoría de esta libertad tardío-medieval, inherente a la teoría del *corporativismo*, aun sin dejar de ser germánica, debe todavía mucho a Italia y el Derecho Romano. Cuál tradición ético-jurídico-político ha aportado más a la causa corporativista, si el romanismo o el germanismo medievales, sigue siendo todavía hoy motivo de discusión. Ahora bien, si al respecto Otto von Gierke (1995) hubo de jugar un papel preponderante en el hecho de haber rescatado del olvido aquella teoría orgánica en su carácter específicamente germano, forcejeando con el romanismo de puristas como Savigny, es un hecho que Ortega sólo cita a este último (cfr. Ortega y Gasset, 1964d: 177 y 182; 1965a: 297)⁶, evidenciándose de ese modo que desconoce la propuesta del primero.

⁶ Como se deja ver por FERREIRO ALEMPARTE (1989), es muy probable que el conocimiento de Savigny, así como de muchos otros autores alemanes, le haya llegado a Ortega a través de Francisco Giner de los Ríos (impulsado este, a su vez, por su maestro Julián Sanz del Río).

1. Los dos diferentes modelos éticos tardo-antiguos y medievales según Ortega: germanismo vs. romanismo

Ortega piensa que la encrucijada con que el destino de la historia americana hubo de encontrarse en su momento, no se había presentado originalmente en los tiempos modernos, sino que se remontaba a los siglos de la Caída del Imperio Romano y el surgimiento de la Europa feudal. Según él, el destino de España, y de toda Europa, se había dirimido en el pleito entre estas dos alternativas éticas: ser romano o ser germano —esa era, según él, la cuestión⁷. Y siendo tal dilema originario de la temprana Europa medieval, habría perdurado hasta nuestros días⁸. En suma, el genio europeo, que había contado con esa bifurcación fatal en su rumbo, no tuvo más remedio que hacerse carne, ya en cultura romana, ya en cultura germana.

De este modo, si los españoles o argentinos habría en vano de ir a buscar influencia de lo germánico en su recóndito ser, por su parte, la ética griega tampoco hubo de influenciarles como tal. Han tenido por fuerza que contentarse con lo romano. Ortega advierte que el sino de esta conformación histórica ha colocado al ser hispanoamericano en una posición adversa, ciertamente sólo posible de ser remontada en caso de que comience a reconocerla con lucidez.

En el entramado de postulados y discusiones sobre esta cuestión de las dos éticas rivales aludidas —en *España invertebrada* y textos afines—, hay un asunto medular que en cierto modo sintetiza toda la problemática en juego. Se trata del *dominium*. Aunque este término apenas aparezca en el texto de Ortega como

⁷ “Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglosajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. (...) El más famoso helenista alemán de comienzo de siglo decía que Occidente se divide en dos masas humanas, separadas por una frontera consistente en dos tipos de alimentación: de un lado los pueblos que beben vino, usan aceite y comen miel; del otro los pueblos que beben cerveza, toman manteca y comen *sauer kraut* [chucrut]” (ORTEGA Y GASSET, 1965b: 449).

⁸ En este caso, desde luego, la posibilidad de la ética griega resulta erradicada como tal, a saber, según la consideración de la misma de forma autónoma. En efecto, en el predicho esquema de oposición, lo griego como tal no hubo ya podido pervivir sin resultar alterado y metamorfoseado de alguna forma por lo romano o lo germano: convirtiéndose, efectivamente, en ética romana durante el Medioevo, y en ética germana durante la Modernidad. Desde luego, no es que Ortega no se haya ocupado de distinguir lo romano de lo griego (esto ya aparece en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*; cfr. CASTRO SÁENZ, 2005). Sin embargo, en *España invertebrada* y lugares afines (v.g., ORTEGA Y GASSET, 1964a y 1963a), él parece aducir que el legado griego que corriera por las arterias medievales, se encontraba irremediamente ya mediado por el *ethos* romano. En lo que respecta a la adopción de ademanes germánicos por parte de lo griego en la Modernidad, Ortega (1966c: 343) expresa en la *Meditación preliminar* de las *Meditaciones del Quijote* que, luego del Renacimiento, “los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de la Germania”. Esta última indicación se encuentra también en estudios recientes acerca del surgimiento del Romanticismo: ver, v.g., HERNÁNDEZ PACHECO, 1995: 28.

vocablo de especial atención, es acerca de las realidades a que dicho concepto apunta de lo que efectivamente Ortega está discutiendo allí. Así, mientras el *ethos* romano —habiendo triunfado en la España medieval y, a partir de allí, derivado hacia la América Latina— es aquel modo fundamental de comprender y vivir la vida que se caracteriza por el *dominio como propiedad*, por su parte el *ethos* germánico —el de los francos, cuya idiosincrasia, tras dominar la Europa medieval, habría pasado siglos después a los *yankees* de la América del Norte— es aquel que se encuentra determinado por el *dominio como autoridad*: “este dominio sobre la tierra, fundado precisamente en que no se la labra, es el «señorío»”, expresa Ortega (1966a: 114) hablando del *dominium* en sentido germánico o feudal.

La sustancia del pensamiento de Ortega sobre la existencia de diferentes modelos éticos presentes en la concepción medieval del dominio, y sus derivaciones americanas, podría compendiarse en dos puntos. En primer lugar, Ortega postula que en la España medieval apenas hubo feudalismo y que este hecho, lejos de haber significado algo positivo, constituyó la “primera gran desgracia y la causa de todas las demás” (Ortega y Gasset, 1966a: 111; cfr. 117 y 120): es un error, según él, considerar, como se lo hace de sólitio, que el feudalismo haya sido nocivo para España. Por supuesto, es preciso al respecto detenerse a observar qué entiende Ortega por “feudalismo” y a qué se debe, según él, la debilidad de su presencia en la península ibérica. El feudalismo, a su juicio, es fruto del *ethos* germano —tardo-antiguo y temprano-medieval—, contrapuesto al *ethos* romano; y su ausencia o debilidad de carácter en Iberia se debió al hecho de que “el visigodo 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. Por lo mismo, era el más «civilizado», esto es, el más reformado, deformado y anquilosado” (*ibid.*, 112). A causa de esta carencia de vitalidad germana y contaminación de la Roma ya decadente, Ortega plantea que la España medieval nunca pudo salir de la supremacía de la cultura agrícola romana, en la que todo gira en torno a la gleba y su cultivo. Fue así incapaz de traspasar el umbral hacia una cultura guerrera de tipo germánico, según la cual “hombres enérgicos (...) 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” (*ibid.*, 113-114).

En suma, la acepción orteguiana de “feudalismo” no se centra en la relación señor/siervo basada en la *propiedad* de la tierra, sino en la *autoridad* sobre súbditos o siervos, detentada por el poder o fuerza de mando y gobierno del señor. Cuando piensa en “feudalismo”, Ortega no tiene en mente el factor agrícola, campesino, asociado a los romanos, sino el de la *chevalerie*, esto es, “la bravura y adiestramiento individuales” (Ortega, 1963b: 530), presente en los pueblos

germanos. En otros términos, “feudalismo” no hace alusión a la relación *jurídica* del hombre con la tierra, sino a la relación *política* de un hombre con otro (cfr. Ortega y Gasset, 1966a: 113). El pasaje siguiente da la clave de su argumento:

Esto es lo que interesa al germano: no el derecho de propiedad económica de la tierra, sino el derecho de autoridad. Por eso el germano no es, en rigor, propietario del territorio, sino, más bien, “señor” de él [por ser señor de sus propietarios]. Su espíritu es radicalmente inverso del que reside en el capitalista. Lo que quiere no es cobrar, sino mandar, juzgar y tener leales (*ibid.*, 115).

No puede pasarse por alto el hecho de que aquí, en relación al primer aspecto observado de la libertad medieval –el feudal, proto-liberal–, Ortega se ocupe ya en contrastar la libertad medieval y la libertad capitalista. Es importante destacarlo, para no perder de vista, pues, la continuidad entre la libertad feudal medieval y la libertad corporativa tardo-medieval, en su oposición al capitalismo moderno. Además, de este modo se constata la asociación orteguiana entre liberalismo y feudalismo, por un lado, y capitalismo y democracia romana, por otro.

Sin embargo, Ortega no deja todavía de atribuir cierta valía al sudor medieval de talante romano, basado en la tierra, al declarar: “frente al «trabajo» agrícola está el «esfuerzo» guerrero, que son dos estilos de sudor altamente respetables” (*ibid.*, 114); salvo que considera tal “trabajo” como naturalmente subordinado al “esfuerzo” bélico. Y por eso critica la derivación efectuada por aquellos historiadores de la segunda mitad del s. XIX, como Fustel de Coulanges, del “«señorío» medieval [a partir] del derecho dominical, [esto es] de los «seniores» romanos” (*ibid.*, 114, nota). Con todo, veinte años más tarde, en *Del imperio romano*, él será ya tajantemente negativo al referirse al elemento romano que pervive en el Medioevo: “todo rasgo de la Edad Media que nos pareció despótico o envilecedor –la servidumbre de la gleba, por ejemplo– ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia” (Ortega y Gasset, 1964a: 71). En suma, para Ortega, el señorío medieval, es decir, el poder en sentido feudal, no deriva de los romanos, sino de aquellos germanos que Tácito fuera el primero en describir en su *Germania*.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Ortega aduce que ese debilitamiento de *germanismo* sufrido en la España medieval, junto a la imprevista inversa de *romanismo*, dio lugar a la existencia de una nación no sólo agraria, sino también “popular”. El provincianismo y atraso de la España campesina –cuyas consecuencias históricas Ortega no deja de otear todavía en sus días– tuvo, según él, como primitiva causa y natural efecto, la ausencia de figuras históricas que sobresalieran sobre el resto. Desde la óptica orteguiana, se percibía algo así como una nivelación *democrática* que hacía que el prestigio

social perteneciera nada más que al pueblo en su conjunto y no a alguno de sus miembros en singular.

Ese carácter “popular” de España —y de la América española, por derivación—, descrito por Ortega en tono de lamentación⁹, reside según él en el hecho de haber sido gobernada de modo impersonal por un pueblo anónimamente institucionalizado “a la romana”, impidiendo que se configurara una nación al modo feudal: “en España lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el «pueblo», se ha quedado sin hacer” (Ortega y Gasset, 1966a: 121). Mientras la nación franca ha sido gobernada de modo personalista y aristocrático por individuos egregios, en España, el apego a la tierra no ha hecho más que adocenar a la gente; el campo ha triunfado sobre la ciudad; la materia ha ahogado el espíritu:

Somos un pueblo “pueblo”, raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales. En Sevilla, ciudad de tres mil años, apenas si se encuentran por la calle más que fisonomías de campesinos. Podréis distinguir entre el campesino rico y el campesino pobre, pero echaréis de menos ese afinamiento de rasgos que la urbanización, mediante aguda labor selectiva, debía haber fijado en sus pobladores (*ibid.*, 122).

Como es evidente, el factor o elemento “popular” no es bien visto por Ortega. Lo considera un problema para el gobierno de los “mejores”; o mejor dicho, aduce que su preponderancia es signo de la ausencia de aristocracia. Para Ortega, como perfecto kantiano, el ser aristocrático y el ser popular se encuentran esencialmente disociados y, por lo mismo, en permanente conflicto (al no poder prescindir el uno del otro); de forma análoga a como ocurre con la razón y la sensibilidad. El punto es que, cuando el pueblo es concebido como una “masa” amorfa, como ocurre en este caso, la aristocracia es inevitablemente vista como poseedora de excelencia y virtud: “la ausencia de los «mejores» ha creado en la masa, en el «pueblo», una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la

⁹ Esta concepción fue tempranamente criticada por Menéndez Pidal, quien tenía ciertamente un concepto distinto de “pueblo” y de “democracia”, y específicamente del pueblo y la democracia españoles. Ver MENÉNDEZ PIDAL, 1929: 662-664 y, sobre todo, 692-703 (en torno al elemento popular y democrático castellano): allí, aunque sin ser Ortega explícitamente nombrado, se lo está criticando directamente en su tesis correspondiente de *España invertebrada*; cfr. también Alfau DE SOLALINDE, 1941: 98.

«masa» no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila” (*ibid.*, 121)¹⁰. La predominancia en España del pueblo explicaría que haya resultado tan fácil conseguir allí la unificación de toda la nación; siendo de hecho, según Ortega, la primera de las naciones europeas modernas en haberlo conseguido. Nunca, pues, sostiene el madrileño, habría habido en la península ibérica un auténtico federalismo feudal, esto es, de feudos diseminados al interior de los reinos. Por el contrario, cada uno de estos reinos habría estado constituido de forma unitaria por la relación directa del monarca con su plebe: “sin suficiente minoría de nobles” (*ibid.*, 117-118) que se interpusiera entre el rey y su pueblo¹¹.

El nudo de cierre del argumento orteguiano sobre la rivalidad ética expuesta es que, si en la nación española ha primado el *ethos* romano de propietarios rurales –gente sin brío ni calidades personales–, siendo el *ethos* feudal algo impropio de su cultura medieval, ello no pudo menos que haber sido traspasado a la sociedad y cultura del Nuevo Mundo –mundo que fuera creado precisamente en aquellos años de esplendor de la unificación ibérica. De ahí que el sello de esta empresa, el Descubrimiento de América –para Ortega la única gesta

¹⁰ Seguramente Ortega exagera la disociación entre lo popular y lo aristocrático en lo que atañe al pueblo español en su devenir histórico. En cualquier caso, en este pueblo hispanoamericano que es la Argentina, no creemos que haya habido jamás un imperio del pueblo tal que haya posibilitado un desprecio semejante de la excelencia de los mejores en los términos enunciados por Ortega. A mi juicio, nunca los argentinos hemos llegado a constituirnos de verdad en una *masa*, guiados sin más de forma caudillesca –por más que algunos peronistas, o sus críticos correspondientes, se empeñen en mostrar lo contrario.

¹¹ “Entre 1450 y 1500 [durante el reinado de los Reyes Católicos] sólo un hecho nuevo de importancia acontece: la unificación peninsular. Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas sus energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento. La unidad es un aparato formidable, que por sí mismo, y aun siendo muy débil quien lo maneja, hace posible las grandes empresas. Mientras el pluralismo feudal mantenía desparramado el poder de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y un atomismo municipal disociaba a Italia, España se convierte en un cuerpo compacto y elástico. Mas, con la misma subitaneidad que la ascensión de nuestro pueblo en 1500, se produce su descenso en 1600. La unidad obró como una inyección de artificial plenitud, pero no fue un síntoma de vital poderío. Al contrario: la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal” (ORTEGA Y GASSET, 1966a: 120). “En rigor, en la Edad Media nada manda en el sentido plenario que esta palabra tiene desde el siglo XVI y XVII –es decir, mando de Estado, Poder público. Al aparecer primero en España con los Austrias, luego en Francia con Luis XIV, esa extraña cosa que es el Estado con toda su pureza y su vigor” (ORTEGA Y GASSET, 1964b: 253). El nacimiento moderno de las naciones europeas por causa del debilitamiento de las aristocracias tardo-medievales frente a las monarquías, y la consecuente posibilidad de estas últimas para realizar una unificación de varios reinos y ciudades en un solo reino nacional, bajo una única cabeza –*monarchia*–, es un tópico *quasi* canónico de la historiografía (cfr., *v.g.*, PELAYO & TARRÉS, 2002, donde se remite, a su vez, a estudios anteriores sobre la materia).

verdaderamente grande en la entera historia de su nación (cfr. *ibid.*, 120)–, no fuera otro que el de lo vulgar o popular: “la colonización española de América fue una obra popular. La colonización inglesa [por el contrario] es ejecutada por minorías selectas y poderosas” (*ibid.*). No es casual, entonces, que Ortega establezca una relación de filiación entre el liberalismo moderno, de raíz anglosajona, y el feudalismo medieval, teniendo este por término final a aquel (cfr. Ortega y Gasset, 1963a).

¿Desde dónde –qué corriente o autores– ha forjado Ortega el predicho cuadro de oposición ética? De los medievalistas románticos franceses como Boulainvilliers, Montlosier y Augustin Thierry (ver Ortega y Gasset, 1963a: 426), y de los viejos liberales franceses –medievalistas también, a su modo–, como Guizot (ver Ortega y Gasset, 1964a: 71)¹². En efecto, convencido de que “entre el largo pretérito y nosotros se interpone este próximo pasado del siglo XIX”, las ideas fundamentales que Ortega (1964b: 251) se formó de la Edad Media, las obtuvo de la lectura de aquellos autores. En ellos, según él, se encontraba la clave de la comprensión actual de los siglos pretéritos, especialmente los medievales. Y a pesar de la mayor inmediatez de los siglos victorianos que la de los siglos medios, aquellos nos resultan paradójicamente más alejados:

sabemos mucho más de las centurias anteriores [al s. XIX], pero este saber no nos sirve porque nuestra ignorancia del siglo último impide que la luz hecha sobre aquellos milenios ilumine nuestro presente. Urge, pues, disipar la neblina sobre la cual brilla un sol magnífico (Ortega y Gasset, 1964b: 251-252).

La asociación entre feudalismo medieval y romanticismo liberal (o liberalismo romántico), es clara en Ortega: ambas éticas conducen, según él, a la exaltación del genio individual, sea tomado este en su carácter guerrero (en la época medieval), o en su carácter artístico (en la época moderna). A diferencia de Cervantes, que colocara la faena del soldado por encima del oficio del literato, Ortega se ve inducido a igualar la épica de la espada y la épica de la pluma. Para Ortega, una figura clave del genio romántico es Chateaubriand, a propósito del cual expresa que “el romanticismo (...) es –no en vano procede de la Revolución– la rebelión del individuo contra los gremios y los *Etats*. El romanticismo es el liberalismo literario” (Ortega y Gasset, 1966e: 389). Tanto como el sujeto feudal –germánico, franco–, el sujeto romántico –no en vano eminentemente francés y alemán– es anti-gremial. El artesanado gremial, con

¹² El mote de “viejo” es utilizado por el mismo Ortega (1966d: 125), en el “Prólogo para franceses” de la *Rebelión de las masas*, donde contrasta a viejas glorias liberales francesas, como Guizot o Royer-Collard, con aquellos representantes posteriores de un liberalismo maduro –inglés–, como Stuart Mill o Herbert Spencer.

su característico sello de anonimato en la realización de sus producciones, representa, según el parecer de Ortega, un obstáculo para el desarrollo del potencial de creatividad personal, tanto del señor feudal como del artista romántico¹³. El contraste entre las posibilidades que circundan a ambas libertades es neto, en razón de que las éticas en las que se funda uno y otro perfil vital son no sólo diferentes sino incluso opuestas¹⁴. Y con ello se arriba a este punto argumental clave: el gremialismo tardo-medieval es, para Ortega, en cierto modo una reviviscencia del romanismo, es decir, de la ética agraria, del *dominium* en su sentido jurídico.

2. La concepción corporativa u orgánica de la sociedad y sus orígenes medievales

A continuación revisaremos la oposición que establece Ortega (1963a: 432-439) entre el *ethos* orgánico de la sociedad medieval y el *ethos* racionalista-capitalista de la sociedad moderna.

De este modo, si con el “sentido liberal del feudalismo” se hace hincapié en la libertad liberal, como opuesta a la amenaza totalitaria de lo democrático y popular (aunque también, de refilón, como opuesta a la libertad del capitalismo, enraizada esta en el sentido romano del *dominium* como propiedad), ahora interesa observar la concepción orteguiana de la sociedad como organismo. Según esta concepción, el “pueblo” no es concebido como una *masa* amorfa y

¹³ La oposición entre genio romántico y gremialismo de talante tardo-medieval, se hace explícito en este texto: “la obra romántica hace converger el fervor de las gentes no sobre sí, sino sobre el escritor, cuya persona real, con su carne y su hueso, se convierte en un poder social. Los políticos le temen y las mujeres se enamoran de él (...). Ahora es preciso otra vez ganarse la vida literaria con la obra. Los escritores volvemos a ser artesanos; la estimación irá a nuestra obra, no a nosotros” (ORTEGA Y GASSET, 1966f: 438-439). Y en cuanto a la imbricación orteguiana entre romanticismo y feudalismo, en un artículo del Diario *La Nación* del 4 de enero de 1937, con motivo de la muerte de don Miguel de Unamuno, Ortega vuelve a traer nuevamente a colación la figura de Chateaubriand, añadiendo ahora la observación de que Unamuno mismo bien podría celebrarse —una vez muerto, ciertamente— como prototipo español de genio romántico: “No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno. Cuando entraba en su sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en el medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él. Repito que toda su generación conservaba el ingrediente de juglar que adquirió el intelectual en los comienzos del romanticismo, que existía ya en Chateaubriand y en Lamartine. No había, pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco” (ORTEGA Y GASSET, 1964c: 264-266; p. 265).

¹⁴ Ciertamente, el significado de “romanticismo” en Ortega, ligado al de “liberalismo” (específicamente al individualismo del genio artístico), constituye una concepción restringida de romanticismo, tal como puede observarse por contraste con la polémica entre el liberalismo ilustrado de Kant y el socialismo romántico de Herder: ver MAYOS SOLSONA, 2004: 283-284.

pasiva, sino, por el contrario, como un agente articulado y activo; por lo mismo, como un sujeto capaz de detentar *dominium*. En este sentido, aun cuando Ortega no lo formule explícitamente en estos términos, el caso es que, siguiendo la lógica de su pensamiento, el poder en sentido medieval no queda confinado al ámbito de lo feudal, donde –según una tendencia liberal– reina la individualidad (o, al menos, la personalidad), sino que es capaz de trascender hacia el ámbito de lo comunitario, acusando entonces una relevancia no ya meramente individual sino social. Es decir, cuando “dominio” significa no ya “señorío” (*feodum*), en el que siervos no-libres y súbditos libres trabajan para sus señores libres, sino “sistema corporativo” (*universitas, corpus, collegium*), todas las partes de ese sistema son no sólo libres, sino que también son todos en cierto modo súbditos. Desde el siervo que se encuentra en el fondo del sistema hasta el rey mismo, que se encuentra en su tope: todos han de prestar un servicio; cada uno el suyo. Así funciona el sistema; y si no, no funciona. Pero, ojo, no son súbditos del sistema mismo –según un imperio abstracto de la ley–, sino del ser personal –plural– que allí tiene lugar, es decir, que allí vive, crece y se perfecciona.

Pero antes de examinar su origen medieval, preguntemos primero: ¿qué es, según Ortega, una sociedad orgánica? Es una sociedad en la que cada uno cumple una función o rol determinado, lo cual implica, naturalmente, la existencia de gente que manda y gente que obedece. Esto conlleva tanto un plano de igualdad como uno de desigualdad entre los miembros que la componen. En efecto, son todos iguales en la medida en que todos deben, igualmente, cumplir con una tarea que tiene por fin el funcionamiento social; pero al mismo tiempo no lo son, en la medida en que esas tareas no son todas iguales, esto es, del mismo rango:

Una de las pocas cosas verdaderamente claras que dice Platón en su República es que no puede andar bien un pueblo si en él no hace cada cual lo suyo. Porque es evidente que en un pueblo hay, mayores o menores, muchas cosas que es inexcusable hacer. Si no hace cada una aquél a quien le corresponde, será otro, a quien no le corresponde, quien tendrá que salir a hacerla. Y, si esto acontece a menudo, el que subsana las omisiones de los demás, acabará por desdibujar su fisonomía y por deformar su propio quehacer (Ortega y Gasset, 1965b: 385).

La clase dirigente es la famosa “minoría selecta” orteguiana, esto es, la aristocracia: “la acción recíproca entre masa y minoría selecta (...) es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad” (Ortega y Gasset, 1966a: 103). Justamente, la sociedad queda en “pueblo”, o se convierte en “masa”, cuando constituye una democracia sin aristocracia, es decir, sin minoría selecta que lo conduzca, mande y organice.

Ciertamente, nuestro quizá excesivo *democratismo* o conciencia igualitaria no debe hacernos distraer con esa justificación orteguiana de la necesidad de una “minoría selecta”, llevándonos fatalmente a perder de vista qué es lo verdaderamente relevante para Ortega de la teoría orgánica. Y esto es el fin al que está llamado ese mecanismo llamado “sociedad”. ¿Cuál es ese fin, lo que debe producir? Su propia *vitalidad*, que en el fondo es personal: “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” (Ortega y Gasset, 1969: 185). Lo más importante a subrayar, entonces, es el grado y calidad de vida que presente el cuerpo social. Su salud, su lozanía, su capacidad para no enfermar o, en cualquier caso, su saber expulsar todos aquellos virus y bacterias que amenazan con corromperlo. Y si en sentido moral, “vida” se dice “libertad”, la libertad del cuerpo social es, entonces, el fin de todas sus partes –incluido, por supuesto, la “minoría selecta”, que no es fin en sí mismo, sino que se encuentra natural y moralmente subordinada a dicho fin.

El significado de esta vitalidad se precisa mejor al tomar nota de aquella constante insistencia orteguiana en la necesidad de que el fin de la comunidad política es lograr *espontaneidad social*. La persecución de este fin pone en su lugar la hipertrofia y obsesiva búsqueda de perfección del Estado; o, directamente, representa su censura. En efecto, la mera formalidad y dureza estatal, según Ortega, *anula* la espontaneidad social¹⁵.

Quien crea que Ortega es un liberal ortodoxo, es decir, que en su obra prima el liberalismo de la llamada “segunda etapa” (1914-1930) (cfr. Díaz Álvarez, 2013: 266-286), estaría omitiendo esa clara apuesta *social* suya, superior a la del liberalismo sin más, o más bien algo que lo connota y especifica. Al respecto, no me parece suficiente atender a las connotaciones fijadas canónicamente para las etapas “primera” y “segunda”, a saber, “liberal-socialismo” y “liberalismo conservador” (*ibid.*), respectivamente, pues esas calificaciones omiten precisamente el medievalismo (e incluso romanismo) inherentes al liberalismo de Ortega. Sea como fuera, su apuesta *social* acaba por definirse con más claridad aún al encontrarse sostenido, en varios lugares de su obra, que la

¹⁵ En su *Meditación del pueblo joven*, a la vista de la Argentina de las primeras presidencias radicales (la de Irigoyen y la de Alvear), tras el régimen conservador, Ortega se pregunta: “¿El excesivo adelanto de su idea estatal, no coarta muchas iniciativas de perfil menos correcto jurídicamente, de aspecto más caótico, pero que aún necesita este pueblo novel para su íntimo crecimiento? (...) ¿no hay demasiado orden en la Argentina? Lo que ya se ha logrado allí, ¿se habría logrado si ese riguroso orden estatal hubiera preexistido?” (ORTEGA Y GASSET, 1963c: 645). Ortega va tan lejos como para compararnos, en este aspecto del “aplastamiento de la espontaneidad social por un Estado desproporcionadamente perfecto”, con la mismísima Roma imperial (cfr. *ibid.*, 646).

sociedad no es, en su raíz, algo constituido por acuerdo libre de voluntades. Por el contrario, al ser *naturalmente* un cuerpo orgánico, es algo en lo que los individuos se encuentran ineluctablemente insertos como elementos constitutivos suyos, sin elección previa:

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 (Ortega y Gasset, 1964e: 74; cfr. el “Prólogo para franceses” de Ortega y Gasset, 1966d: 117-118 y Ortega y Gasset, 1964f: 241-242).

En suma, la sociedad para Ortega es un “sistema de usos” (cfr. Ferreiro Lavedán, 2013: 129-146), del cual, cuando está lozano, emerge contractualmente el Estado (aquí sí aparece el contrato). La sociedad es lo espontáneo, a saber, las relaciones humanas que todo hombre principalmente requiere para crecer y desarrollarse como tal; por eso, en razón de su espontaneidad y –decisivamente– su organicidad, la sociabilidad es lo naturalmente primero. Luego, como creación suya, aparece un poder público –político y jurídico–, el cual se ve como necesario para mantener y aumentar la sociabilidad. Nótese que la organicidad pertenece primero y principalmente a la sociedad; luego puede, derivadamente, pasar a incluir también al Estado, en calidad de ser este el que dota de formalización y publicidad al poder social.

Dando un paso más, hay que notar que Ortega está sosteniendo que la “sociedad” –algo diferente al “Estado”–, esto es, aquella relación natural y espontánea entre individuos de un conjunto determinado, es una cierta entidad –no, ciertamente, al modo de una “sustancia”, en el sentido aristotélico de sustancia física o metafísica, *i.e.*, en este último caso una persona–: una entidad viviente, un organismo, cuya vitalidad puede ser mayor o menor. Como se aludió en la Introducción, esta posición remite de alguna forma a la del historiador alemán de ideas políticas y jurídicas Otto von Gierke (1841-1921), a quien, por lo demás, Ortega no parece haber leído.

Con la “teoría [germánica] de la corporación” (*Korporationslehre*) o “Derecho [alemán] de las corporaciones” (*Genossenschaftsrecht*), Gierke se propuso en su momento destronar la teoría de la corporación como *persona ficta*, retomada del Derecho romano y Derecho italiano medieval por Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) para el Derecho alemán. En pocas palabras, y siguiendo al respecto la glosa que hace Maitland (1995: 5), Gierke sostiene que las sociedades o corporaciones (*Genossenschaften, Korporationen*) son grupos o unidades de hombres organizados de modo permanente y autónomos, a los que cabe atri-

buirles actos y propósitos, aciertos y errores. Ortega no va tan lejos como esto, ciertamente, tal como queda puesto de relieve en *El hombre y la gente*, donde se critica la “supuesta y mística [racionalidad de la] «conciencia social» o «alma colectiva»” aducida por Durkheim y otros (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 77 y 199; Ferreiro Lavedán, 2013: 130-131 y 139-140). No obstante, al menos retóricamente, Ortega no deja de apelar a la metáfora de una sociedad o Estado con *personalidad* propia¹⁶, colocando así, a semejanza de Gierke, “al Estado y al hombre en el mismo nivel” (Maitland, 1995: 5). Así, por ejemplo, hablando del Estado argentino, Ortega expresa: “encontré un Estado rígido, ceñudo, con grave empaque, separado por completo de la espontaneidad social, vuelto frente a ella, con rebosante autoridad sobre individuos y grupos particulares” (Ortega y Gasset, 1963c: 643). Y hablando de la sociedad argentina: “el pueblo argentino no se contenta con ser una nación entre otras: quiere un destino peraltado, exige de sí mismo un futuro soberbio, no le sabría una historia sin triunfo y está resuelto a mandar” (*ibid.*, 644). Sea del Estado o de la sociedad, la personificación –bien que metafórica– es evidente.

Pero todavía no hemos examinado la raíz medieval de la concepción orgánica de la sociedad, descubierta por el mismo Ortega (y no ya sólo por medievalistas como Gierke o Maitland). Allá vamos. El término que usa Ortega para sintetizar en uno todos los elementos que componen la sociedad medieval es el de “castillo”. En las *Notas del vago estío*, el castillo no es el edificio de piedra, sino lo que se cuece adentro, a saber, la sociabilidad en sentido medieval (aun lo que pervive de ella en los siglos posteriores hasta el presente mismo)¹⁷. Nada más alejado de él que la piedra muerta e inerte: el castillo es un órgano viviente, y alberga en su interior no sólo secretos sino auténticas instituciones. La del *criado*, por ejemplo: “una de las instituciones más bellas y más nobles ideadas en los castillos” (1963a: 436). El análisis de ese término, le sirve a Ortega para analizar la incompreensión que cunde en la actualidad de la organicidad social de los siglos medios. La mentalidad capitalista no entiende el sentido medieval del *servicio*, interpretándolo “como trabajo rendido, y la sustentación [ofrecida a cambio], como el pago de ese trabajo, como soldada” (*ibid.*, 437). No en vano,

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

¹⁶ “Ortega’s philosophical sociology resembles the most robust arguments for the real personality of groups (especially those of Otto GIERKE [...])” (MUÑIZ-FRATICELLI, 2014: p. 75, n. 66).

¹⁷ No es casual el uso reiterado del término para titular sucesivamente los capítulos del 3º al 9º de esas *Notas del vago estío*: “Gestos de castillos” (cap. 3) e “Ideas de los castillos”, con sus respectivas variantes (caps. 4 al 9).

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. Ahora bien: *la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio*. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos (*ibid.*; el subrayado es nuestro).

En la categoría medieval de “criado”, Ortega ve la conjunción de la organización social y la institución de la servidumbre (*servitus*). Ciertamente, dicha combinación no es absolutamente necesaria, ya que la sociedad entendida como organismo también puede considerarse según la relación de dos personas libres, esto es, de un súbdito (*subiectus*) que sirva libremente a su señor (*dominus*), sin que ello ocurra en el marco de una *servitus*. Esta aclaración es importante en la medida en que el fin de la sujeción libre –algo posible, si no desde el punto de vista de la historia medieval, al menos desde el punto de vista de la teoría medieval– no es el beneficio exclusivo del señor, sino del todo comunitario (*bonum commune*), e incluso del súbdito mismo también (cfr. Thomas de Aquino, *S.th.*, I, q.96, a.4). Por tanto, si Ortega tiene plena razón en advertir que en la atmósfera del castillo el servicio ennoblece y eleva, ello, en teoría al menos –debemos añadir–, es aplicable incluso al señor, en caso de que este no sea meramente un déspota o un tirano. El rey, príncipe o noble, a su modo también presta un servicio. No el propio del criado, sino el servicio regio, nobiliario, militar, de caballería, judicial, o alguno de naturaleza similar.

Frente al *ethos* racionalista-capitalista de la sociedad moderna, Ortega se esfuerza por hacernos inteligible el *ethos* orgánico de la sociedad medieval. En pocas palabras, frente a la exposición del espíritu del capitalismo realizada por Weber (continuador en este punto de Wernert Sombart y Benjamin Franklin), aparece la de la economía medieval, observada a partir de Tomás de Aquino, a la que Ortega prefiere¹⁸. En efecto, frente a la primacía capitalista de la producción y el ingreso como tipos de acumulación sin medida (“*ganar* dinero

¹⁸ La evidencia de esta preferencia se constata, además del tono y valoración general denotados en toda su exposición, en la frase siguiente: “(...) el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual –sea advertido al margen– es una perversión del orden natural y correcto” (ORTEGA Y GASSET, 1963a: 438).

y cada vez más dinero, el «*summum bonum*» de la ética capitalista”, expresa Weber, 2001: 62), “la exquisita doctrina sobre el reparto de la riqueza insinuada en Santo Tomás” (Ortega y Gasset, 1963a: 438) coloca por encima de todo al gasto: “la producción se regulaba por el consumo, y no, según acaeció luego, el consumo por la producción, que es, al decir de los entendidos en estas cosas [es decir, Sombart y Weber], el rasgo esencial del capitalismo” (*ibid.*).

¿Qué tiene que ver esta comparación de rasgos económicos con la teoría orgánica medieval de la sociedad? Todo. Pues en la Edad Media, según ese “recto principio distributivo” (*ibid.*) concebido por autores como Tomás de Aquino, el gasto o consumo se regulaba en función del “papel social (...) al cual iba adscrito un cierto decoro o régimen de vida adecuado” (*ibid.*, 437). Es decir, la economía se regulaba en función del todo social, que es, ciertamente, más que meramente económico: “no, pues, en beneficio del individuo, sino de la sociedad misma, y esto desde las más altas jerarquías” (*ibid.*, 438). Si el mecanismo de la sociedad era orgánico, el funcionamiento de su economía no podía menos que ser subsidiariamente orgánica. Es decir, anteponiendo el bien común al bien individual, “se consideraba que la sociedad estaba obligada a proporcionar a cada uno los medios de sostener *su figura y función sociales*” (*ibid.*, 437-438; el subrayado es mío). En suma,

el recto principio distributivo no era [en el Medioevo], 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 riqueza y su medida no se fundaban en un derecho a poseer, no eran una ganancia propiamente, sino, al contrario, se regulaban según la obligación de gastar aneja a cada puesto social (*ibid.*, 438).

Es imposible detenernos aquí a analizar la hondura metafísica de esta doctrina ético-socioeconómica perteneciente de forma destacada a Tomás de Aquino, originariamente aristotélica¹⁹. Siguiendo con el pensamiento del autor español, ¿por qué prefiere él la economía medieval –adecuadamente expuesta por el Aquinate– a la economía capitalista –brillantemente expuesta por Weber? Porque para Ortega la primera es natural al hombre y verdadera; la segunda, en cambio, algo que violenta su naturaleza, lo descentra y torna superficial. En efecto, ¿cuál es, a juicio del español, ese “orden [económico] natural y correcto”, expresado en el *ethos* y aun la teoría medieval? Colocar la riqueza material al servicio de deseos y necesidades de orden inmaterial e incluso espiritual. En efecto, toda representación o figura social –la del eclesiástico, la del

¹⁹ Algo de la misma puede comenzar a vislumbrarse por ARGÜELLO (2017a y 2017b); ver también KOSLOWSKI (1981: 30-35).

jurista o letrado, la del caballero, etc.— apunta a un significado moral, imposible de ser reducido a la pura materialidad, por más que, para su desarrollo y despliegue, requiera de una serie de elementos materiales. El fin de la economía medieval es espiritual y limitado; no material e ilimitado, es decir, *crematístico*, como ocurre en el capitalismo. Por ello, en orden a una sociedad saludable, auténticamente orgánica, Ortega juzgará más razonable el *ordo economicus* medieval que el moderno:

parece, pues, el mejor orden que se comience por sentir la necesidad o el deseo de una cosa y luego se piense en lograr la cuantía exigida para su adquisición. Pero 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 producto, la mercancía, se ha convertido en medio, y el dinero, la riqueza, en fin último (*ibid.*, 438).

En fin, que los siervos de la sociedad medieval —o “criados”, como expresa Ortega (*ibid.*, 436) evocando a Cervantes—, considerados como una pieza imprescindible más del engranaje social, gozan, después de todo, de mayor libertad que aquellos obreros supuestamente incluidos en el sistema social capitalista, es para Ortega algo indiscutible. Efectivamente, sociológica y políticamente considerado, la mentalidad económica burguesa no sólo ha provocado la *individualización* del bien del criado (e incluso del señor), sino también, junto a ello, su *aislamiento* o *privatización*. Y con ello ha provocado también su *empobrecimiento*: cada uno ahora tiene, desde luego, derecho a sus propios bienes, pero esos bienes son modestos en comparación con el bien común que podía gozar en la Edad Media. De hecho, en la mentalidad burguesa en general ha comenzado a debilitarse la conciencia de que hay un bien común que realizar. En las sociedades capitalistas, nadie le va a quitar a nadie el derecho de gozar de su propio bien, salvo que el valor de ese bien —del que el trabajador o el propietario pueden gozar ahora privadamente— ya no importa: da igual si es un tesoro de gran riqueza o una baratija. En la “gran casa” medieval (*das ganze Haus* destacada por Otto Brunner) el siervo no era dueño último de su propia fuerza de trabajo, ciertamente (ni siquiera, tal vez, de su propia vida), pero, inserto allí como “criado”, gozaba individualmente de un bien mayor: el del uso común de una riqueza inalcanzable por individualidad alguna; riqueza aun irrealizable por toda la potencia del entero sistema capitalista moderno. Exactamente, la riqueza social del *castillo* medieval.

Conclusión

De un lado u otro, el franco-germanismo de Ortega es inocultable: en el primer caso expuesto, lo es en forma de liberalismo kantiano (en lo que hace a la valoración positiva de “la competencia, el enfrentamiento y la lucha entre elementos dispersos y aislados”, tal como lo ha caracterizado Mayos Solsona, 2004: 356) y de romanticismo (en lo que se refiere a la estimación de la libertad creativa del genio), de lo que Kant fuera precisamente precursor y llegara luego hasta Nietzsche (cfr. Hernández Pacheco, 1995: 32-33); en el segundo caso, lo es primigeniamente en forma de socialismo neokantiano (puede recordarse que en su juventud Ortega se mostró fervoroso seguidor de Natorp: ver Ortega y Gasset, 1966b: 513-521); lo que, por propia lógica, desembocará luego, más maduramente, en esa suerte de corporativismo u organicismo recién analizado.

Yendo a buscar más profundamente las raíces de ese germanismo suyo, puede notarse que Ortega oscila, vacila —mejor dicho—, entre el individualismo feudal y romántico (en el que San Agustín aparece como modelo original —remozado luego en Maurice Barrès y Chateaubriand—, de individuo capaz de confesar artísticamente sus genialidades personales: cfr. Ortega y Gasset, 1966f: 439), y el gremialismo tardo-medieval, primitivamente romano, que contribuiría luego al espíritu de cuerpo, propio de la *nation* francesa y del *Volkgeist* romántico alemán (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 199 y Ortega y Gasset, 1965c: 236; Mayos Solsona, 2004: 295-296 y 303). Por lo demás, en el esquema orteguiano, de este último lado caería la doctrina corporativa de Santo Tomás, rescatada por el mismo Ortega, según se ha visto.

Así, por una parte, del romanticismo, Ortega valora el elemento personal. Por ello, cuando él detecta que el individualismo romántico declina hacia la política, declara con disgusto: “casi todos los románticos de la especie Barrès han pretendido salvar un pueblo: Chateaubriand, lord Byron, D’Annunzio, todos ellos llenos de remordimientos estéticos. La consecuencia de esta deslealtad al arte es trágica. La política anula la poesía de que aún es capaz el escritor” (*ibid.*). Evidentemente, Ortega se queja allí de que el romanticismo de esos autores no tome el rumbo, no ya del individualismo, sino del personalismo, categoría que le es ciertamente cara, y que él aplica al feudalismo medieval.

Por otra parte, Ortega valora siempre el socialismo en el sentido de resguardo natural de una *sociabilidad fuerte*; nota, esta última, también potenciada por el romanticismo, a pesar de la reticencia o ambigüedad de Ortega en relación a este aspecto del romanticismo. En cualquier caso, sea como fuere su valoración del romanticismo en este punto, según él la única manera posible de que puedan originarse individuos egregios —personas— es contando con una sociedad vigorosa, esto es, genuinamente orgánica. Lo que, sin duda, ataca —viéndolo

como una amenaza— es el hecho de que la sociedad se convierta, como tal, en un fin en sí mismo; pues entonces es cuando se vuelve anónima, esto es, persona despersonalizada. Ese sería, pues, el momento más propicio para que haga aparición la masa, esto es, los individuos despersonalizados al servicio de una entidad anónima personalizada. ¿No es esto contradecir el *organicismo social* recién indicado como doctrina de Ortega? De ninguna manera: la teoría orgánica orteguiana no dice que la sociedad sea el último fin de toda la actividad ético-política, sino, en todo caso, que, para conseguir el fin personal auténtico, es inevitable buscar el bien común del organismo social entero. Pero, en ese caso, aun coincidiendo la búsqueda de uno y otro bien, a saber, el del todo social y el de la parte personal, este último es principal respecto de aquel.

En suma, siguiendo la lógica orteguiana, a los rasgos del personalismo medieval habría que ir a buscarlos, más que por el lado de un *liberalismo romántico* del guerrero feudal *in solitudine*, por el lado de una conjunción de dicho liberalismo con el *cooperativismo* inherente a la teoría orgánica social. Si esto encontró en ciertas *Gemeinschaften* medievales, tales como los gremios y guildas de finales de la Edad Media, suelo fértil para plasmarse —y de qué modo lo hizo (cfr. Little & Rosenwein, 2003: 185-189²⁰)—, así como, a nivel macro, en las renacidas ciudades y repúblicas (sobre todo las italianas), y por qué todo ello fue insuficientemente valorado por Ortega, es ciertamente materia de otra discusión. ●

Fecha de recepción: 09/02/2018

Fecha de aceptación: 05/03/2018

²⁰ Tal como se constata por la obra de Little y Rosenwein citada, los dos modelos de libertad y poder medievales —i.e., de *dominium*—, detectados y expuestos aquí a partir de la obra de Ortega y Gasset, son los dos modelos principalmente discutidos por los medievalistas de la hora presente —entiéndase por ese término los especialistas en Historia y Sociología medievales—, a saber, el modelo feudal y el modelo orgánico o corporativo.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFAU DE SOLALINDE, J. (1941): "Las ideas de Ortega y Gasset sobre la Edad Media", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (UNAM), 3, pp. 79-118.
- ARGÜELLO, S. (2016): "«El sentido liberal del feudalismo». Ortega y la libertad medieval", *Aporía*, Primer Número Especial, pp. 91-103.
- (2017a). "Los dos aspectos de la teoría del dominium y el valor de la tradición jurídica en Tomás de Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2, pp. 385-408.
- (2017b). "El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental", en Laura CORSO DE ESTRADA, M^a. Jesús SOTO-BRUNA y Concepción ALONSO DEL REAL (eds.), *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*. Pamplona: Eunsu, pp. 137-150.
- CASTRO SÁENZ, A. (2005): "La idea de romanitas y de ius Romanum en Ortega. Germanismo, helenismo y mediterraneidad en las Meditaciones del Quijote", en F. H. LLANO ALONSO y A. CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 341-371.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2013): "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid: Comares, pp. 251-286.
- FERREIRO ALEMPARTE, J. (1989): "José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España", *Glosae. Revista de historia del derecho europeo*, 2, pp. 143-159.
- FERREIRO LAVEDÁN, I. (2013): "A la vanguardia de la sociología", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid: Comares, pp. 121-146.
- GIERKE, O. von (1995): *Teorías políticas de la Edad Media*, F. W. MAITLAND (ed.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1995): *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos.
- KOSLOWSKI, P. (1981): "Casa y dinero. Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística", *Ethos. Revista de filosofía práctica*, 9, pp. 9-35.
- LITTLE, L. K. & ROSENWEIN, B. H. (eds.) (2003): *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal.
- MAYOS SOLSONA, G. (2004): *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1929): *La España del Cid*, 2 tomos. Madrid: Plutarco.
- MUÑIZ-FRATICELLI, V. (2014): *The Structure of Pluralism. On the Authority of Associations*. Oxford: Oxford University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1910): "La pedagogía social como programa político". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 503-521.
- (1922): *España invertebrada*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 37-129.
- (1963a): "Notas del vago estío". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 413-449.
- (1963b): "La interpretación bélica de la historia". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 525-535.
- (1963c): "El hombre a la defensiva". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 642-663.
- (1964a): *Del Imperio romano*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 51-109.
- (1964b): "Guizot y la «Historia de la civilización en Europa»". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 251-254.
- (1964c): "En la muerte de Unamuno". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 264-266.
- (1964d): *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 165-214.
- (1964e): *El hombre y la gente*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 69-272.
- (1964f): "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 234-244.
- (1965a): *Meditación de Europa*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 243-313.
- (1965b): *Meditación del pueblo joven*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 357-449.
- (1965c): *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 9-242.
- (1966a): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 309-400.
- (1966b): *La rebelión de las masas*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 111-310.
- (1966c): *Goethe desde dentro*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 381-420.

- (1966d): *Mauricio Barrès*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 437-441.
- (1969): *La redención de las provincias*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp.173-328.
- PELAYO, J. A. & TARRÉS, A. S. (2002): "Afirmación monárquica y procesos de integración política", en A. FLORISTÁN (coord.), *Historia Moderna Universal*. Barcelona: Ariel, pp. 109-129.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2005): "Ortega y la tradición liberal", *Cuadernos de pensamiento político*, 7, pp. 187-204.
- SARALEGUI, M. (2016): "España y Latinoamérica: identidades y diferencias", *Revista de Occidente*, 419, pp. 70-83.
- ULLMANN, W. (1980): "Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middle Ages", en *Jurisprudence in the Middle Ages. Collected Studies*. London: Variorum Reprints, pp. 195-224.
- WEBER, M. (2001): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.