ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Europa *versus* nacionalismo
(Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo)[1]

José Lasaga Medina
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Resumen
El nacionalismo, especialmente en sus formas más radicales, constituye uno de los factores de desequilibrio de la vida europea a lo largo del siglo XX. Desde 1929, Ortega lo relacionó con el fenómeno cultural de la irrupción histórica del *hombre-masa* y con la necesidad de superar el marco de convivencia de la nación-estado. Dicha superación fue pensada por Ortega como creación de un Estado transnacional: Europa. El artículo termina con un anexo en el que se examinan algunas ideas de I. Berlin sobre nacionalismo.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Berlín, nacionalismo, *hombre-masa*, Europa, reconocimiento, libertad

Abstract
Nationalism, specially in his forms more radical, is one of the factor to unbalance the European life during the XXth Century. From 1929, Ortega related it with the cultural phenomenon of the historic irruption of the *mass-man* and the necessity of overcoming the mode of living coexistence of the national State. This overcoming had been thought by Ortega like a creation of a transnational State: Europe. This article finish with an attached where it is examining several ideas of I. Berlin about nationalism.

Keywords
Ortega y Gasset, Berlin, nationalism, *mass-man*, Europe, acknowledgement, liberty

Como es sabido, el nacionalismo se convirtió hace tiempo en nuestro problema político y cultural por excelencia. Ha estado presente en la historia europea desde que surge, al filo del siglo XIX, con la Revolución Francesa y los problemas de legitimidad por ella planteados, la contestación del Romanticismo y las nuevas relaciones políticas generadas por las guerras napoleónicas.

Hay que apuntar en el *debe* del nacionalismo la situación de guerra civil permanente que vivió Europa durante el siglo XX, a raíz de la mala cicatrización de las heridas causadas por la Gran Guerra –primera contienda entre naciones

[1] Este artículo ha sido escrito a partir del borrador de una ponencia que con el mismo título presenté en el Instituto de Filosofía de Madrid en abril del presente año, dentro del curso "La idea de Europa en la tradición filosófica española", organizado por la institución de *Hispanismo Filosófico*.

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2002). Europa versus Nacionalismo: Examen de algunas ideas de Ortega sobre el nacionalismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 111-139.
https://doi.org/10.63487/reo.745

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

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

y no entre reyes, nobles o dinastías, nacida del morbo nacionalista–, lo que condujo, según muchos historiadores, al nacionalismo exacerbado y reactivo de la Alemania nazi, causa a su vez de la Segunda Guerra Mundial.

El nacionalismo político surgido de la entraña de la historia de Europa, de sus pasiones políticas, se ha extendido al resto del mundo y producido el panorama de centenares de unidades nacionales, cuyas reclamaciones narcisistas acaparan la política planetaria. El nacionalismo es hoy el ubicuo lubricante que facilita el avance de la historia. Aunque parece que la nación fue un invento de la Modernidad europea, su crisis no ha abolido el peligro nacionalista sino que, por el contrario, ha proliferado dentro y más allá de sus fronteras, hasta el punto de que hay una notable unanimidad a la hora de juzgar cuál es el problema político por excelencia desde la caída del muro de Berlín: el nacionalismo.

En cualquier caso, el nacionalismo no es un producto que se haya descongelado como consecuencia del cortocircuito sufrido por los países comunistas euro-asiáticos a partir de 1989. Por el contrario, ha sido la fuerza activa más eficaz y permanente de cuantas desencadenó el siglo XX en el plano social y político. Prueba de ello es que:

a) Todas las nuevas naciones que se instauraron por obra de los tratados que pusieron fin a la Primera Guerra Mundial (Versalles, Saint-Germain, Trianon, etc.) obtuvieron su fuerza ideológica motriz del nacionalismo.

b) Las aparentemente internacionalistas democracias populares no pudieron ignorar el hecho nacional y en la medida en que lo ignoraron, tuvieron que soportar serias amenazas del nacionalismo. Ejemplo: Hungría en 1956, Polonia en varias ocasiones, hasta que el sindicato *Solidaridad* forzó el golpe de estado de Jaruzelski. Ya Stalin[2] había comprendido que la lucha contra la Alemania nazi no se podía hacer sino en nombre de la Madre Rusia, guerra nacional de salvación, llamada oficialmente "Gran Guerra Patriótica" que reproducía uno

---

[2] A parte de que su olfato político y su escepticismo ideológico así se lo aconsejaran, conviene recordar que STALIN fue uno de los pocos teóricos marxistas que reflexionó sobre las relaciones entre nacionalismo y marxismo: *El marxismo y la cuestión nacional* (1913), trabajo que en opinión de Hobsbawn posee méritos "modestos pero no despreciables". Hay traducción castellana en Barcelona: Anagrama, 1977. La alusión de HOBSBAWN en *Naciones y nacionalismo desde 1870*. Barcelona: Crítica, 2000, p. 10.

Para la alianza entre marxismo y nacionalismo, tanto más sorprendente por cuanto los padres fundadores del marxismo fueron inequívocamente internacionalistas, véase la extensa nota de I. BERLIN en "La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo". Después de constatar que "no hay rastro de nacionalismo en la concepción que tiene Marx de las etapas del progreso mundial hacia el comunismo...", observa lo siguiente: "Resulta por ello tanto más significativo el que la creación de Estados basados en doctrinas marxistas hubiese de desplegar, a pesar de ello, un intenso sentimiento nacionalista". En *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p. 254.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de los mitos fundacionales del nacionalismo: la *nation en armes* de la Revolución Francesa.

c) El proceso de descolonización iniciado al término de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar en gran parte del mundo en nombre de ideologías nacionalistas, exclusiva fuente de legitimidad para los gobiernos de los nuevos países, hasta el punto de que su color político o su eficacia económica contaban bastante poco.

d) Desde Irlanda a Córcega y la ex-Yugoslavia, pasando por las llamadas nacionalidades históricas de España, Europa vive, desde los años sesenta, cuando nada lo anunciaba, un brote de nacionalismo de una ferocidad cuyo índice es fácil de calcular por la cantidad de muerte y sufrimiento que ha producido en lugares como Irlanda del Norte, el País Vasco o los Balcanes.

En resumen, el nacionalismo es el único fenómeno político que está en condiciones de arrebatarle a la aparición de los totalitarismos durante la primera mitad del siglo XX, con los que, por cierto, mantiene una inquietante y aún no aclarada del todo relación genética, el dudoso honor de ser el suceso más funesto y preocupante en el horizonte de la vida política mundial. Un destacado historiador de las ideas, hoy muy influyente, Isaiah Berlin, no dudó en afirmar hace algunos años que el nacionalismo "[...] es uno de los más poderosos, y en algunas regiones el más poderoso, de los movimientos que solos obran actualmente en el mundo; y que algunos que fallaron en prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad, y aún con sus vidas"[3].

Y en un libro de muy recientemente publicación, *Del amanecer a la decadencia*, historia y balance de la cultura occidental, a la que su autor, Jacques Barzum, da por agotada, se describe así nuestra situación actual:

"A finales del siglo XX, la tendencia más acusada era el separatismo. [...] La nación-estado, la creación política más importante del mundo occidental, sufrió una sacudida. En Gran Bretaña, los antiguos reinos de Escocia y Gales lograron parlamentos autónomos, en Francia, bretones, vascos y alsacianos clamaban para lograr el poder en sus regiones, mientras que Córcega quería la independencia y un idioma propio. Italia albergaba a una Liga que pretendía separar al norte del sur [...]. En Irlanda del Norte, en Argelia y en Líbano se desarrollaban imparables guerras civiles. Los vascos españoles lucharon durante años para separarse de España, y Cataluña, al igual que en el pasado, siguió mostrándose desafecta. Bélgica se vio desgarrada por diferencias

[3] *Contra corriente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 419. No es el único lugar de su obra en que hace este subrayado. Berlin concede mucha importancia al hecho de que el nacionalismo haya sido la única ideología que pasó desapercibida a los grandes profetas-filósofos de la historia. Considera especialmente sintomático que el marxismo fuera incapaz de prever su importancia.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lingüísticas que también tienen base geográfica y que, en la mayoría de los asuntos, tienen a la greña a las dos mitades del país. [...] Los afganos estaban alzados en armas. México hizo frente a los rebeldes zapatistas, mientras que Quebec solicitaba periódicamente librarse de Cánada. En los Balcanes, el separatismo hizo que las aspirantes a naciones continuaran llevando a cabo masacres por motivos étnicos o religiosos"[4]. Lamento la longitud de la cita pero hay algo al mismo tiempo fascinante e inquietante en la enumeración de todos esos escenarios nacionalistas que nos describe Barzum con un lenguaje distanciado. Parecería una ficción, un mal sueño, si no fuera porque es inevitable reconocer la trascendencia, y proximidad de los hechos que enumera.

Una mirada sobre Europa

Nación, nacionalismo, y Europa son en el pensamiento de Ortega tres cuestiones específicas si bien conectadas entre sí. El nacionalismo fue examinado por Ortega en el contexto de la crisis de carácter espiritual que describió como emergencia del *hombre-masa*. Una de las dimensiones que se han perdido de *La rebelión de las masas*, gracias a su sesgada lectura como un libro esencialmente "político", abanderado de la contrarrevolución y del más oprobioso conservadurismo burgués, es no haber reparado en que Ortega mostró, y era uno de los primeros pensadores europeos en hacerlo, el peligro del hipernacionalismo, inscrito en el corazón de la crisis de Europa, crisis profundamente cultural (y superficialmente política). Ortega teorizó sobre el nacionalismo distinguiendo, como ahora es norma en la miríada de estudios académicos sobre el tema, entre un nacionalismo político y otro de naturaleza "cultural"; atribuyó a éste un carácter reactivo y por tanto, enfermizo. También advirtió que ciertas configuraciones teóricas del nacionalismo coincidían con otros fenómenos ideológicos en el motivo de representar formas de vida simplificadas y extremistas (utopías comunista o anarquista, la idea de raza como fundamento de la identidad nacional), abocadas, por tanto, al fracaso.

Pero el tema de este escrito no es el nacionalismo *in recto* sino la dialéctica de oposición y "salvación" que estableció Ortega, en la temprana fecha de 1929[5],

---

[4] *Del amanecer a la decadencia*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 1.142-1.143.

[5] El texto central para la presentación de estas ideas es *La rebelión de las masas*. Doy como referencia la fecha de 1929 porque se comienza a publicar en folletón en *El Sol* aunque la primera edición en libro es del año siguiente. Una buena comprensión de esta obra implica insistir en sus aspectos metapolíticos, antropológicos, históricos, éticos sobre todo, que son los más abundantes y decisivos para entender, de una vez por todas, que quiere decir el término "hombre-masa". Es posible que la nueva edición que llevó a cabo T. Mermall haya dado una nueva oportunidad a este complejo libro y se esté leyendo mejor de lo que lo hicieron varias generaciones españolas, antes y después de nuestra guerra civil.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

entre la crisis de las naciones europeas, su posible degeneración nacionalista y la posibilidad de evitarla mediante la "invención" de una entidad política supra-nacional. Ortega, que se ocupo de Europa casi desde que comenzó a pensar públicamente, relacionó el destino de sus pueblos en el siglo XX con la capacidad que tuvieran para superar, precisamente, la estructura histórica de los últimos tres siglos: la forma del estado soberano. Europa se salvaría si transformaba la nación-estado: "Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma" (RM, 252)[6].

Las dos hecatombes históricas que condicionaron la segunda parte de su vida como español y como europeo no cambiaron sustancialmente el diagnóstico sobre la decadencia compartida de las grandes naciones y su posibilidad de sobrevivir a la irrupción del hombre-masa. Por ello en 1947 seguía opinando de la misma manera: "[...] las naciones europeas han llegado a un instante en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad como *forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro" (IX, 265)[7].

Podemos juzgar hasta qué punto se equivocó o acertó Ortega en el conjunto de profecías que contiene la segunda parte de *La rebelión de las masas*, así como las añadidas en los prólogos y epílogos pre y post-puestos en capas sucesivas con que su autor fue protegiendo este extraño libro. Esas hipótesis, visiones, análisis afectan a dos realidades que Ortega sitúa en interconexión dialéctica: la Europa de las naciones-estado constituidas a lo largo de la Modernidad y cuya virtualidad histórica y política Ortega da por agotada, y el fenómeno, de nuevo emergente, del nacionalismo o, para llamarlo con el término orteguiano, "hiper-nacionalismo". El nudo de estos dos factores conduce a Ortega a plantear el problema histórico de la superación de la forma de la nación-estado en una realidad política de nueva traza que sería una Europa pensada como entidad política supra-nacional en correspondencia con la vieja realidad patente e indiscutible que ya era la Europa cultural desde el siglo XIII[8].

---

[6] Remito las citas de *La rebelión de las masas* a la mencionada edición de T. Mermall: Madrid: Castalia, 1998. Me serviré de las siglas RM, seguidas del número de página a continuación de la cita.

[7] Todas las citas, con la excepción de las referidas a *La rebelión de las masas* se dan por la edición en doce volúmenes: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. El número romano remite al volumen y la cifra a la página.

[8] Debe quedar fuera de campo toda aquella zona de la obra en que la reflexión sobre Europa es motivada por el problema de España, desde la precoz polémica con Unamuno hasta el libro

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Crisis de Europa

En *Meditaciones del Quijote* aún y desde que iniciara su actividad de publicista político, Ortega mantiene que España tiene que *europeizarse*, esto es, salvarse en la ciencia, en la moral, en los modos de convivencia europeos. Pero tan sólo un año después, en unas conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid bajo el título genérico de "Guía espiritual de España", escribe que acaso corresponda a nuestra raza una misión "que consista en ensayar una síntesis suprema, no conseguida todavía por el hombre, entre las cosas y las ideas, entre la materia y el espíritu"[9]. Esto está dicho en 1915. Para entonces, Ortega había interpretado el estallido de la Gran Guerra en agosto de 1914, como un síntoma inequívoco de que Europa había entrado en crisis. Dicha crisis no era de naturaleza social o política, sino que obedecía a causas más profundas situadas en los senos del alma europea. En el prólogo de 1922 para *España invertebrada* escribe: "Las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea [...] se había iniciado con anterioridad a la guerra [...]. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana" (III, 40). La afirmación y el tono parecen anunciar ya los análisis de *La rebelión de las masas*. A pesar de que, como se ha dicho con razón, muchas de las ideas de este libro están ya en *España invertebrada*, faltan dos cosas: una, que la crisis es vista como una cuestión intracultural: cambios en la camisa de ideas y valores porque los del siglo XIX están agotados. Es un motivo que viene del lema "nada moderno y muy siglo XX"[10] y culmina en el libro que publica Ortega a comienzos de los veinte: *El tema de nuestro tiempo* (1923). Una vitalidad de inspiración mediterránea –vista a través del prisma valorativo de Nietzsche– sería suficiente para devolver a Europa su fertilidad e ilusión: la ironía de Don Juan contra la ironía de Sócrates, es decir, la concepción platónico-kantiana de la filosofía y la moral, idealismo puro, por tanto, frente a las nuevas concepciones teóricas y prácticas de la incipiente razón vital. La segunda cosa que falta en *España invertebrada* es que no se cuestiona el modelo de la nación-estado, como hace luego en la *La rebelión de las masas*.

---

en que Ortega fija circunstancialmente su filosofía de la historia sobre España en su *España invertebrada*. No escribiré, pues sobre "Europa como solución" sino sobre la Europa que se le ha vuelto a Ortega, a los españoles y para sí misma, problema, un problema que, como Ortega señaló, pasaba por la forma de una lucha de carácter espiritual entre dos tipos de hombre, el hombre (moralmente) masa y el hombre (moralmente) egregio.

[9] "Temas del Escorial", *Mapocho. Biblioteca nacional*, Santiago de Chile, 1965, p. 6.

[10] Título de un artículo en *El Espectador I* (1916).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

En cualquier caso, hacia los años veinte, el tópico de juventud que veía a Europa como salvación, había dejado de servir y Europa se había convertido, ella también, en parte del problema. El cambio de apreciación y de tono llega, según acabamos de señalar, con *La rebelión de las masas*. Ahí empezamos ya a leer afirmaciones con un subrayado tinte dramático que por lo demás irá *in crescendo* hasta las descripciones casi apocalípticas del "Prólogo para franceses": Europa como una termitera que puede sucumbir bajo "el soplo de un dios torvo y vengativo" (RM, 120).

En este libro formula por primera vez Ortega su teoría sobre Europa como realidad previa a, y formalmente independiente de, las naciones estados que conformaban la realidad política del siglo XX. Terminada la Segunda Guerra Mundial, "Europa" será uno de sus temas más frecuentados. Pero una lectura de sus escritos centrales en torno al tema permite concluir que, en este punto concreto de su pensamiento, no fue más allá de las tesis establecidas en *La rebelión de las masas*. El curso sobre la concepción de la historia de Arnold Toynbee, dado en el Instituto de Humanidades entre 1947 y 1948, *Una interpretación de la historia universal,* y la conferencia dictada en la Universidad Libre de Berlín en 1949, *De Europa meditatio quaedam*[11], contienen desarrollos muy interesantes pero de detalle, que no sobrepasan el horizonte especulativo de la obra en cuestión. Por tanto, expondré las ideas de Ortega sobre las relaciones entre Europa y el nacionalismo a partir del mencionado tratado, con los añadidos y novedades que incorpora en los dos escritos más extensos, que acabamos de citar, pues se trata del mismo cuerpo teórico de ideas, aunque pertenezcan a tres zonas de fechas distintas: 1929 para la primera y segunda parte de *La rebelión de las masas*, 1936-37 para su "Prólogo para franceses" y "Epílogo para ingleses" y 1947-1954 las últimas obras citadas.

Nación y Estado

Aunque como es sabido Ortega nunca sintió mucha simpatía por la Revolución Francesa, sin embargo, su idea de nación podría describirse como republicana. La influencia le vendría de Renan y de su idea de nación, constituida por dos cosas: "La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la he-

[11] *Una interpretación de la historia universal*. Curso dictado en el Instituto de Humanidades (1948-49). La primera publicación fue en 1960. *Meditación de Europa* es un libro formado básicamente por la conferencia que dictó Ortega en Berlín en septiembre de 1949 bajo el título *De Europa meditatio quaedam* y algunos textos posteriores relacionados con ella. También se imprimió póstumamente en 1960.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

rencia que se ha recibido indivisa". Y concluye esta definición, aún hoy referencia obligada de cualquier reflexión sobre nación y nacionalismo, con la reiteración de que la nación es una realidad espiritual que reside en el deseo de vida en común, expresado en la metáfora del "plebiscito de todos los días"[12]. Esto fue lo que prendió la atención de Ortega: el hecho de caracterizar a la nación no sólo como cosa estática, algo que *es*, sino como algo que *se hace* (RM, 272).

Antes de entrar en su análisis, voy a situar la concepción de la nación de Ortega en la malla de antinomias en que se mueven las actuales polémicas académicas sobre naciones y nacionalismo[13]. Para Ortega, según veremos, la nación no es una cosa que tenga naturaleza o "esencia", sino que parafraseando su lugar común, es historia, como todo lo humano. Es más, Ortega subraya el carácter histórico de la nación al defender que la nación no tiene una naturaleza dada y pensarla como una realidad no estática sino procesual. Eso significa que es, rigurosamente hablando, un utensilio técnico inventado por el hombre para resolver alguna dimensión de su vida. También es Ortega claro a la hora de alinearse con los que ven la nación como una realidad vinculada a la Modernidad, fruto de su específica forma de vida. Y respecto de si la nación tiene una "esencia" cultural o política, Ortega es tajante: la nación es una cosa cuyo componente dinámico es el Estado. Eso determina que obedezca a fines predominantemente políticos, siendo lo cultural secundario en lo que la nación tiene de realidad constituida históricamente. Como acabamos de ver, en la concepción de Renan la nación está compuesta de dos ingredientes, uno de los cuales, "la herencia indivisible" de la que habla, es precisamente el elemento cultural. Y en la de Ortega, el componente estático de la nación, la lengua, tradiciones, creencias, lazos compartidos, son precisamente los elementos culturales que han de ser trascendidos para que surja la nación en el sentido moderno de la palabra[14].

---

[12] Ernest RENAN, *Qu'est qu'une Nation*, primera edición en *Discours et Conferences*. París: Calmann Levy, 1887. Ed. española de Andrés DE BLAS GUERRERO, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza, 1987. De este mismo autor, véase su opinión sobre la definición de Renan en *Nacionalismo y naciones en Europa*. Madrid: Alianza, 1994, pp. 70 y ss. Luis RODRÍGUEZ ABASCAL dedica a Renan y a Stuart Mill, cuyo concepto de nación identifica con el del francés, un detenido análisis en *Las fronteras del nacionalismo*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000, pp. 103 y ss.

[13] Según Anthony D. SMITH en *Nacionalismo y Modernidad* (Madrid: Istmo, 2000, p. 302), esas tres antinomias son: a) si la nación tiene "esencia" o es el resultado de una construcción; b) si son "antiguas" o, por el contrario, surgen con la Edad Moderna; c) si su constitución es cultural o política.

[14] A pesar de que Ortega habla con simpatía de Herder o Fichte, el segundo de los cuales es decisivo para entender no pocas ideas de su filosofía; a pesar de que, como es sabido, mantiene una idea de cultura de estirpe alemana, no cae nunca en la confusión, típicamente teutona, de

El error de los que ven la nación como algo determinado por su componente cultural, que alcanza también a Renan, Mill y otros defensores de la nación "política", reside en tomar los ingredientes culturales como agentes de la nación. Por el contrario, ésta se crea por un mecanismo de superación de esos elementos, que, si contribuyen a la formación de un *novum* histórico, es precisamente en cuanto que son negados y, claro es, retenidos en el seno de la formación nacional. Pero ellos por sí solos no explican el surgimiento de la nación. Ésta es obrada por el principio dinámico del Estado, que no es herencia sino invención: "El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta" (RM, 257)[15]. Esto da a la nación-estado un carácter de cosa técnica[16] y al mismo tiempo, de algo puramente ideal. En realidad es la síntesis de ambas dimensiones típicas de la razón moderna que surge, como dice Ortega en el curso de 1933 *En torno a Galileo,* de dos magníficas producciones racionales: la razón físico-matemática que introduce un nuevo orden en las relaciones entre el hombre y la naturaleza; y la razón de Estado que paralelamente define un nuevo orden entre los hombres: el orden basado en la nación-estado, a cuya crisis asistimos desde comienzos del siglo XX[17].

El implícito con el que trabaja Ortega y que a mi juicio explica la génesis de su idea de nación como proyecto de futuro es el siguiente. La nación es una producción histórica de la vida humana y tiene que tener una estructura análoga a la general de ésta. En efecto, la vida humana es una realidad formada por dos ingredientes que están en dependencia y oposición mutua: coexistencia del yo con las circunstancias, por servirnos de una expresión de *¿Qué es filosofía?* (1929). Las cosas dependen del yo, como habían concluido los idealistas, pero

---

pensar la nación como un objeto determinado por ideales culturales. En este sentido Ortega ha sido uno de los primeros y más eficaces críticos de aquellos aspectos sombríos que el Romanticismo podía aportar a la política.

Qué *no* entiende en ningún caso Ortega por nación la nación de los fanáticos de la sangre y del espíritu de la tierra, de los antepasados comunes, del pasado glorioso que nos identifica, del paisaje que nos acuna y protege, queda claro si citamos "El estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad teritorial, ni contigüidad de habitación" (RM, 264). Y en la página siguiente, después de preguntarse qué es una nación, en el sentido moderno del término, pues el antiguo de "polis" o "ciudad-estado" no sirve para estos nuevos artefactos de convivencia, tan complejos, dice primero lo que no es "[...] una nación [...] no es ni comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio ni cosa alguna de este orden" (RM, 265).

[15] Repárese en la coincidencia con la celebrada definición de B. Anderson: la nación es "una comunidad política imaginada; e imaginada al mismo tiempo como limitada y soberana". En Josep R. LLOBERA, *El dios de la Modernidad. (El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental)*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 143.

[16] "[...] es el Estado la máquina que se crea para resolver los problemas públicos" (XI, 135).

[17] Las palabras de Ortega son "La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esta fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Esas dos razones son el hombre moderno" (V, 134).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

también "yo dependo de ellas, del mundo. Se trata pues, de una interdependencia" (VII, 409). Pero hay que insistir en que el mundo o circunstancia es un ámbito indiferente a mis propósitos. De ahí que Ortega califique formalmente la vida de *drama* y describa la condición del yo en la circunstancia como la de un *náufrago* que tiene que bracear para mantenerse a flote. Además, la dimensión temporal de la vida humana subraya ese carácter dramático. Entre un pasado irrevocable y un futuro opaco e impredecible, el yo de cada cual tiene que ir urdiendo su vida. Como realidad humana inventada porque responde a una necesidad fundamental de la vida, las cuestiones públicas, su dimensión social, la nación presenta una dualidad condicionada por la temporalidad de la vida humana. La nación se compone de un elemento estático que pertenece al pasado y otro dinámico que viene del futuro, como vamos a ver.

Renan advirtió el carácter dual de la nación e incluso relacionó sus componentes con dimensiones temporales de la vida, pero cometió el error, característico de una mentalidad positivista, de no advertir que el aspecto temporal del que depende el dinamismo de la nación no es el presente sino el futuro. El plebiscito renaniano oculta eficazmente, precisamente por estar muy cerca, el verdadero componente dinámico de la nación: la ilusión de futuro, el proyecto de hacer algo en común. Ya en *España invertebrada* Ortega había fijado su tesis sobre qué causa el proceso de incorporación que en definitiva es toda nación-estado: "La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común* [...]. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades" (III, 56). El deseo, es decir, lo *vivo* que Renan y Mill sospecharon en la entraña de la nación existe pero no como una corroboración estática de una entidad natural dada, que tiene que ser asegurada o confirmada en el presente, sino que el deseo, como todo deseo que de verdad merezca ese nombre, apunta en dirección hacia algo que no está, que no es todavía, una esperanza y una ilusión de hacer, crear, producir algo. La nación es un invento cultural más de los que el hombre tiene que valerse para completar su "naturaleza" deficitaria. La metáfora del hombre náufrago que realiza esfuerzos natatorios para mantenerse a flote es algo más que una acertada metáfora, la descripción exacta de la condición humana. A lo que da forma y orientación a un quehacer se llama proyecto. Lo propio de todo proyecto es el desplegarse en el tiempo. Así, el proyecto que es una nación si se detiene se malogra, se corrompe, como veremos cuando más adelante analicemos su proceso de formación. "El Estado comienza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto incitativo, una tarea común que

se propone a los grupos dispersos" (RM, 264)[18]. El componente dinámico de la nación, identificado con el Estado, es un proyecto de vida en común, tarea, idea que ilusiona y promueve la adhesión de varios grupos humanos que ya convivían entre sí aunque yuxtapuestos. La coacción y menos aún la indiferencia, con las que hay que contar en cualquier tipo de proceso social, nunca podrían explicar el surgimiento de esas nuevas entidades de convivencia que fueron las naciones, que ya existían cuando fueron identificadas por los ilustrados de la Revolución Francesa como fuente de legitimidad para llenar el vacío que dejaba la simbólica decapitación de la doctrina de que el poder político era un don de los cielos.

En resumen, la interpretación de la nación que nos propone Ortega se basa en dos consideraciones metapolíticas:

- proyecto que ilusiona,
- tarea compartida entre hombres desligados.

Veremos ahora que ambas notas remiten a elementos fundamentales de la antropología o, quizá sea más preciso decir, de la metafísica de Ortega: el proyecto, a la dimensión de futuro de la vida humana; la tarea, a la libertad que subyace al hecho de ser esa vida algo que tiene que hacerse a golpe de decisión, de elección, de auto-donación de afanes.

Por lo que respecta a la ilusión, Ortega la convierte en el centro de su programa ético en contraposición tanto al utilitarismo que todo lo reduce a medio, como al rigorismo kantiano que ignora la verdad de las cosas en razón de lo que "deben ser". La ilusión orteguiana se vincula a una moral del "esfuerzo deportivo", esfuerzo que se dispara desde la ilusión confiada en alcanzar la meta propuesta. En el siguiente texto, quizá la expresión más sintética y clara de lo que entiende Ortega por nación, es fácil ver la idea de libertad en la expresión "prestar adhesión al Estado" y en la insistencia en que el Estado, la nación es algo que se hace. En suma, una nación es "[...] un proyecto de empresa en común [...], un *hacer* la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa –raza, sangre, adscripción geográfica, clase social quedan en segun-

[18] En su crítica a la idea de la nación como plebiscito, esto es, como manifestación de un deseo de permanecer juntos, Ernest GELLNER subraya que ese sentimiento es insuficiente: "La voluntad, el consentimiento no es una característica exclusiva de las naciones modernas. Muchos grupos o colectividades, marcadamente no nacionales persistieron por el consentimiento. En la amplia variedad de clases de comunidades o colectividades que existieron a lo largo de la historia, el consentimiento, la coacción y la inercia coexistieron en variadas proporciones". En *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 20. La crítica de Gellner a Renan es opuesta a la que le dirige Ortega: para el primero, Renan ignora el elemento de coacción; para el segundo es la dimensión de ilusión. Parece confirmado empíricamente que la coacción no construye nada, y menos que nada cuerpos nacionales capaces de perdurar en la historia.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

do término–. No es la comunidad pretérita, tradicional e inmemorial –en suma, fatal e irreformable– la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer" (RM, 271)[19].

El cambio más profundo que se opera en el paso del Medioevo a la Época Moderna reside en la nueva articulación temporal que toma la vida humana. De vivir apoyados en el pasado, los hombres intentan vivir para y desde el futuro. A las ensoñaciones de la *restauratio* de la Ciudad-estado (*Polis*) o del Imperio sucede una nueva forma de convivencia inventada: la nación. Su esencia consiste en no ser un objeto, una cosa, sino un proceso vinculado a la estructura temporal de la vida humana, pues al fin y al cabo, la nación no es sino una de las formas de organización generadas por la humana convivencia. De ahí se infiere que, como cualquier otra institución de la Modernidad, la nación sea una realidad orientada al futuro: las claves de la nación son la ilusión, esto es, la esperanza de una vida futura mejor –utopía y progreso: la razón de vivir del hombre moderno–, compartida con prójimos anónimos pero con los que nos hallamos en alguna forma de sintonía imaginada (no dada, no natural), y la adhesión, esto es, la libre adscripción a ese proyecto que disparaba la esperanza. La comunidad no existe, sino que es lo por inventar y crear en la efectiva convivencia de hombres libres. Probablemente las respectivas historias de la Modernidad y de la nación-estado están unidas por un destino común. No es casualidad que sus crisis sean simultáneas.

Dinámica de la nación

Su carácter de proyecto abierto al futuro y el hecho de depender de las voluntades humanas apuntan también a la fragilidad y al peligro a que está expuesta la institución de la nación-estado. Una nación, pues, es un todo *complejo* porque tiene al menos esos dos ingredientes que ya hemos analizado y un todo *dinámico* que sólo se podrá captar mediante la descripción de su proceso. Ortega señala que, normalmente, las naciones europeas han pasado por tres fases, una primera de formación, una segunda de consolidación y una tercera de

[19] La cita de Ortega contiene una respuesta oportunísima a la gran preocupación que compartimos con muchos otras naciones europeas, cuyos ciudadanos saben de sobra que los retos de un mundo globalizado sin centro, la inmigración imparable y la ampliación de la *Comunidad Europea* al este pasan por dar con un nuevo tipo de Estado y de ciudadanía europea. Es un error de hecho seguir confiando en que la vieja, paralítica, y extenuada concepción de la nación nacionalista es la única alternativa a un presente que no gusta. La construcción de Europa, además del poder de integración que ya opera en los planos social, cultural y económico, integración horizontal, debe intentarse haciendo intervenir el principio dinámico del Estado, integración en este caso vertical. Es lo que puede mantener abierto para nosotros, europeos, un horizonte de futuro.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

superación. La nación es una realidad dinámica que nunca descansa sobre sí misma. En eso es idéntica a la vida humana misma, de la que es receptáculo en su dimensión social. O sube o baja, o se carga de energía o se debilita. En la fase de iniciación surge el Estado (que es quien "hace" a la nación) como "una unidad de convivencia política o moral" entre grupos diversos, si bien próximos: comunidades adyacentes. Una vez que ya está constituido el núcleo de la nacionalidad, viene el periodo de su consolidación. Aquí se siente a los otros pueblos "como extraños y más o menos enemigos. Es el periodo en que el proceso nacional toma un aspecto de exclusivismo, de cerrarse hacia dentro el Estado; en suma, lo que hoy llamamos *nacionalismo*"(RM, 277). Este nacionalismo, momento de un proceso, está llamado a ser integrado en una realidad superior. Va de suyo que esta fase introduce enfrentamiento, guerras nacionales entre estados vecinos. Ortega advierte que ése es el procedimiento por el que se inicia y consolida una convivencia transnacional y se forma el eficaz sistema de usos sociales que va a provocar que los hombres de los estados rivales terminen reconociéndose miembros de una misma comunidad moral y cultural. Entonces estarán preparadas las naciones para una nueva empresa: "unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos" (*Ibid.*).

Este proceso puede ser tomado como una descripción, desde luego muy simplificada, de cómo se formaron las grandes naciones como Inglaterra, Francia o España, estados nacionales con naciones en su vientre. El futuro del proceso, la fase en que habrían de integrarse las naciones maduras en unidades superiores fue visto por Ortega más como una necesidad moral[20] que evitaría graves conflictos históricos que como una predicción de obligado cumplimiento. La historia universal de Ortega no es la de Hegel, en la que la astucia de la razón habría seguido haciendo su faena de tejer naciones con naciones hacia una gran nación europea y mundial[21]. El modelo de Ortega incluye la resistencia de lo real y la capacidad de error de los hombres. La historia es contingente, imprevisible y permanece abierta a lo mejor y a lo peor.

---

[20] O si se prefiere, como un *deseo* fruto de los análisis y proyecciones sobre la forma en que se había organizado la vida política europea. No hay que olvidar nunca para entender los argumentos y puntos de vista de Ortega que éste parte siempre del hecho inconstestable de que la vida humana es histórica, que el pasado es no solo irremediable, sino que, nos guste o no, es lo único con que contamos para hacer el futuro.

[21] La idea que Hegel se hace de la historia, como un proceso en el que el Espíritu del Mundo se despliega a sí mismo tiene una peculiar traducción nacionalista. El Espíritu se identifica en cada fase de la historia con una nación que por así decir, asume la necesidad del devenir histórico, despojando de legitimidad a todas las demás. Glosando esta idea escribe CASSIRER estas duras palabras: "El hecho nuevo en la hisoria del pensamiento político [...] fue que un sistema de *Ética* y una filosofía del *Derecho* defendieran un imperialismo nacionalista tan desenfrenado; fue que Hegel afirmara que los espíritus de las demás naciones «no tienen ningún derecho en absoluto» frente a la nación que, en un momento histórico dado, tiene que ser considerada como el único «agente del espíritu del mundo»". En *El mito del Estado*. México: F.C.E., 1947, p. 324.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Dicho proceso estaba sometido a un doble peligro cuyo diagnóstico constituye el tema central de *La rebelión de las masas*. Veámoslo.

Por un lado los conservadores nunca ven con buenos ojos la alteración del Estado. Buena prueba de ello era la incapacidad de reforma que había exhibido el estado de la Restauración hasta su final consunción. La Inglaterra victoriana o la Alemania guillermina sirven como ejemplos de lo mismo. Se suele olvidar que el diagnóstico de Ortega habla de una "rebelión de las masas", propiciado en parte por una deserción de las minorías. Que este hecho no era para Ortega un expediente, puede comprobarse en los artículos que dedica a comentar la confusión, demagogia e inautenticidad en que se mueven los intelectuales europeos[22]. Por la otra, la indisciplina del hombre-masa, no aceptaría de buen grado los complejos procesos de negociación, la lentitud, la impureza de la política real y exigiría ya la forja del nuevo Estado redentor, fuera en su versión hiper-nacionalista (partidos fascistas) o en su versión internacionalista (partidos leninistas). Los hombres-masa de que habla Ortega no son "masas" en el sentido que da la sociología al término sino tipos humanos que analiza bajo las formas del nuevo bárbaro que intenta vivir en técnica y política con ideas sencillas y simplificadas sobre las cosas que le rodean; el niño mimado que aspira a que sus deseos se vean cumplidos de manera tan inmediata como exacta, sin aceptar que la realidad puede resistirle; el hombre de ciencia que cree saber cómo son las cosas por mera extrapolación de los limitados conocimientos que tiene sobre el asunto de su especialidad.

La convergencia de ambos factores que quizá venía produciéndose en la sociedad europea desde antes de 1914, iba a determinar que las naciones europeas, que habían entrado desde principios del XIX en la segunda fase del proceso nacional, no siguieran avanzando hacia la tercera. Los conflictos sociales, las insuficiencias económicas, las limitaciones ideológicas acaso se habrían disuelto –o adquirido formas menos virulentas– si los responsables de las naciones europeas hubieran decidido no vender barato el alcohol de las pasiones nacionalistas y se hubieran decidido por el camino, sin duda más largo y curvo, hacia un estado transnacional llamado Europa. Eso es lo que concibió Ortega con mediana lucidez. En el folletón de *El Sol* de 22 de junio de 1930 los españoles leyeron aquel día: "Si Europa no logra superar su idea de Estado nacional por otra más amplia, Europa corre grande riesgo de sucumbir"[23]. Naturalmente, la historia siguió su ciego curso. La resaca de la guerra temida por

---

[22] Véase al respecto "Cosmopolitismo" (1924) (IV, 485 y ss.), "Reforma de la inteligencia" (1926) (IV, 493 y ss.), "El intelectual y el otro" (1940) (V, 508 y ss.), Las lecciones II y III del curso de Lisboa sobre *La razón histórica* (1944) (XII, 258 y ss.).

[23] Estas palabras no pasaron al libro. Citadas por MERMALL en la nota del aparato crítico, ed. cit., pp. 257-258.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Ortega en *La rebelión*, condujo a la firma del Tratado de Roma el 25 de marzo de 1957.

En suma, la nación, como la vida humana, es histórica. Así lo escribe formalmente en *Una meditación sobre Europa* cuando insiste en la idea eje de su doctrina: la nación es una cosa que se hace. ¿Quién la hace? Ortega responde: la historia. Es decir la síntesis o colaboración de tres instancias: el hombre (con su imaginación y su voluntad), la tradición y el azar (IX, 282).

Aunque no podemos entrar en el complejo tema de la filosofía de la historia de Ortega, conviene subrayar que la razón humana sólo se las puede haber, a la hora de comprender el devenir histórico, con causas, motivos, razones intramundanos. A efectos teóricos no podemos contar con que haya un dios o un espíritu o una fuerza material trascendente que dirija o condicione los procesos históricos. Su conocimiento fehaciente le está prohibido a nuestra limitada inteligencia. El motor de la historia es la libertad, y con arreglo a ella, la indeterminación y el azar dominan los asuntos humanos. Eso hace que la historia, siendo la que es en un momento dado, haya podido ser de muchas otras maneras. La vida humana es finita pero también ilimitada. En el caso de la nación-estado, nos encontramos con que bien pudo no haber surgido de los senos del tiempo, pero si lo hizo, fue porque convergieron los factores que la hicieron posible. Uno de ellos, el que nos interesa ahora, fue el hecho de que hubiera algo común, un paisaje cultural, entre los distintos pueblos europeos que comenzaban su marcha histórica sobre las ruinas de la antigua civilización grecorromana. Ese paisaje común era ya Europa, algo que preexistió a las naciones de la Modernidad.

Europa como salvación de Europa

¿Qué es europa?

Lo propio de Europa como ese paisaje común que comparten los pueblos que habitan el saliente occidental del continente asiático reside en dos características:

1) desplegarse sobre formas duales de vida (RM, 100);

2) ser Europa un movimiento de civilización fundado en el pluralismo político y en la libertad personal.

La tendencia hacia la unidad y la homogeneidad, tendencia permanente de una cultura que tiene sus grandes referentes en una religión monoteísta o en una filosofía que concibió el Ser de Parménides o la Idea platónica, se ha visto siempre contestada por una tendencia opuesta y divergente. La Iglesia católica y universal fue replicada por el surgimiento de las iglesias nacionales; y

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

el poder absoluto, religioso o civil, se vio siempre contestado con la larga lucha contra el absolutismo bajo cualquiera de sus formas, tentación permanente del gobernante de turno condenada al fracaso en Europa. Cuando el Renacimiento recogió la herencia de los grandes libros griegos y latinos, el mismo proceso de enriquecimiento cultural produjo la diáspora de las lenguas nacionales, ruptura pero al mismo tiempo prolongación de un mismo impulso cultural. Durante el decisivo episodio de la recepción de Aristóteles en las universidades europeas desde finales del s. XII, la fe no pudo triunfar absolutamente sobre la razón, a pesar de que lo tenía todo a su favor. La genial componenda de Tomás de Aquino refleja ese rasgo característico del espíritu europeo que intenta la integración de los opuestos. Y cuando la razón alcanzó la cima de su poder e influencia, en pleno siglo XVIII, dictando un orden universal en lo moral, en lo estético y en lo político, basado en la naturaleza humana, fue ferozmente contestado por el romanticismo que descubrió en la absoluta unicidad de los individuos y las naciones, en las menudas peculiaridades de personalidad, lengua y terruño, el verdadero fundamento de la existencia. Liberalismo y socialismo; individualismo y organicismo, cosmopolitismo y nacionalismo serán las formas de oposición sobre las que se proyectarán, desde fines del siglo XIX, la dualidad de Ilustración y Romanticismo que constituye la última versión de ese dualismo que forma parte de la entraña de lo europeo y que se proyecta sobre estas escisiones: cristianismo y helenismo, las dos ciudades de San Agustín, lo germano y lo mediterráneo, clasicismo y romanticismo, lo antiguo y lo moderno, particularismo y universalismo, eficacia y legitimidad...[24]

No es posible explicar aquí cuál pueda ser el origen de esa tensión entre realidades opuestas que señala Ortega –y no sólo él– como típico del *ethos* europeo pero podemos decir que es una expresión del pluralismo y la libertad que constituyen, afirma Ortega en "Prólogo para franceses", "la permanente entraña de Europa" (RM, 107).

Europa como una y plural remite precisamente al hecho de que su proceso de constitución se confunde con el proceso de formación de las nacionalidades. Europa es una sociedad en el sentido preciso del vocablo que, según Ortega, es ser una *comunidad de usos*. Por eso "existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas" (IX, 257). Es más, ha sido Europa quien, como ahora

[24] La idea de que Europa es esencial y excepcionalmente una entidad cultural basada en el pluralismo es tan vieja como la autoconciencia europea. Leibniz, Montesquieu, Voltaire, Kant, Guizot o Hazar han escrito páginas luminosas. Prefiero citar a un contemporáneo que escribe sobre el futuro de Europa desde el campo de las ciencias sociales, pero que repite, en lo substancial, la idea de que la esencia de Europa hay que buscarla en su pluralismo: "La diversidad de valores europeos explica bastante ampliamente el prodigioso dinamismo de un continente que no puede, en ninguna etapa de su historia, encerrarse en un sistema mental único y definitivo". E. TODD, *La invención de Europa*. Barcelona: Tusquets, 1995, p. 17.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

veremos, enciende la chispa que prendió el proceso de formación de las nacionalidades.

Dirigiéndose a los alemanes en 1949, recordaba Ortega que Europa, la misma que habían querido destruir los nacionalsocialistas con idea de instaurar un orden nuevo, era anterior a las naciones[25]. En aquella meditación dictada desde el corazón de una Europa en ruinas dijo: "La historia de Europa, señores, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales, no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación" (IX, 258). Esa preexistencia de Europa que hizo posible la vida en dos niveles, por tanto, la vida en tensión y desajuste consigo misma, originó un movimiento histórico que se condensa en tres formas de manifestarse "Europa".

Al principio no fue más que los restos del gran naufragio de la civilización antigua: "el organismo residual de la civilización romana". El "hombre gótico" se ve impulsado a trascender su vida espontánea de acuerdo a ciertos modelos de ejemplaridad que le llegan de lejanos e imprecisos lugares, de un pasado remoto que aparece envuelto en los prestigios del mito y la leyenda. El ideal amoroso de la poesía trovadoresca, las cruzadas, los valores espirituales de la caballería, son ejemplos del poder idealizador que la civilización antigua tuvo sobre la imaginación de los futuros europeos.

La recepción de la filosofía, no sólo en cuanto a contenidos científicos, sino en cuanto a técnicas de pensamiento y restauración del tejido de conocimientos sobre la naturaleza y el hombre, la reconstrucción de la sabiduría antigua desde Platón, pasando por el *corpus aristotelicum,* hasta llegar a los estoicos y a

---

[25] De paso también les recordó con mucho tacto que cada vez que los alemanes se olvidaban de que por encima de la forma política nacional había otra forma de entidad política, a saber, la misma Europa, y que esta les imponía límites, habían fracasado. En efecto, una buena parte de la "Meditación sobre Europa" está dedicada a exponer a los alemanes que su trágico error siempre ha consistido en olvidarse de que por encima de la "realidad" de la nación alemana, había otra, superior y determinante, con la que tenían que contar quisieran o no. Esa otra realidad era, es, Europa. Hasta Bismarck, el nacionalismo alemán había sido uno de los más cosmopolitas: "El país más mesuradamente nacionalista que ha habido en Europa" (IX, 301). Humboldt, pero también Herder o Fichte, contaron siempre con la existencia de la realidad supranacional de Europa. En lo que respecta a éste último, creo que Ortega se muestra poco prudente al citar textos como el siguiente: "ser alemán significa ser la humanidad". Hay que encontrar la justificación en el hecho de que Ortega se dirigía a un pueblo vencido, además de por sus enemigos, por su propio *pathos* nacionalista. Como observa Berlin en algún lugar, cuando leemos a los filósofos idealistas alemanes, nunca sabemos si lo que sostienen en última instancia es que lo alemán debe "humanizarse"(en el sentido de universalizarse) o si se trata de que el resto de la humanidad se "alemanice".

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

los materialistas epicúreos, prepara la eclosión de confianza de la razón en sí misma, a cuyo triunfo está vinculado lo mejor y si se quiere lo peor de Europa.

Norbert Elias ha desarrollado con rigor y riqueza de datos esa hipótesis de que en efecto fue el impulso civilizador –junto con otros factores, como la creación de burocracias desde las cortes reales– lo que ayudó a poner en marcha el proceso que dio de sí al cabo de muchos años el surgimiento de las grandes naciones europeas[26].

La segunda forma de ser de Europa corresponde a los siglos modernos, del XVII al XIX, durante los cuales el espacio público está dominado por las naciones estado ya constituidas. Europa se transforma en un poder público e independiente del poder de las naciones. Su realidad fue muy difícil de captar pues no residía en ninguna institución. Parece que no podía ser real un poder que no tuviera cancillerías, burocracias o ejércitos. Pero, según Ortega, el poder político –que no es sino una forma del poder social– reside en otra institución más delicada y evanescente: la opinión pública, que es la auténtica forma coactiva que, por ser impersonal y difusa, toleran los ciudadanos. Dicho de otra manera, la única legitimidad del poder público es la que se funda en una opinión que acuerda que quien ejerce el poder es la persona o institución adecuada. Y para Ortega es un hecho que "[...] todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito –Europa– donde existió siempre una opinión pública europea. Y si ésta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y rigoroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre* y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible" (IX, 294).

No sé si esto suena hoy abstracto o impreciso, pero Ortega está hablando de algo que los gobiernos europeos tuvieron muy presente a la hora de decidir sus políticas inter-nacionales. En la medida en que supieron comprender la naturaleza política de Europa, tuvieron éxito. Cuando la ignoraron, pagaron elevados precios por su descuido. El poder público real que Europa ejercía sobre sus pueblos antes de las dos grandes guerras del siglo XX fue el "equilibrio europeo" o *balance of power*. Ortega cita a un historiador del XVIII, Robertson, que llamó al equilibrio europeo el más grande secreto de la política moderna (IX, 296)[27].

---

[26] Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización*. México: F.C.E.,1989.

[27] Montesquieu, Balzac o Humboldt son citados por Ortega como autoridades que afirmaron la realidad europea. En efecto, el primero había constatado que la política europea imponía un juego de mutuas dependencias "[...] las cosas son tales en Europa que todos los Estados dependen unos de otros". Voltaire incluso había llegado a servirse de la expresión que según Ortega, refleja a la perfección la dimensión política *real* de Europa: Las naciones europeas "están de

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La tercera forma de ser Europa pertenecía al futuro: es el proyecto que había de salvar a la Europa de las naciones. Quizá fuera el motivo principal por el que Ortega escribió *La rebelión de las masas*, especialmente su segunda parte, "Quién manda en el mundo", y los ensayos que añadió a sus traducciones al francés ("Prólogo para franceses") y al inglés ("Epílogo para ingleses") cuando ya había estallado la crisis europea y las ideologías políticas más extremas se enfrentaban en suelo español.

La crisis de civilización la identifica Ortega con el hecho de que el europeo se sentía cansado e indiferente frente a las normas y exigencias de su propia cultura. En efecto, el primer síntoma de una crisis es el deseo de simplificar las cosas. Aunque puede tener aspectos positivos, semejante deseo, conduce inevitablemente a una forma de vida que Ortega describe como "extremismo". Consiste en reducir la multiplicidad de lo real que encierra toda vida humana a un único aspecto para vivir de él. Las formas de extremismo del siglo XX serán, por ejemplo, la revolución social o la nación. Entonces sólo eso es real, lo que no significa que todo lo demás no tenga entidad, presencia, función u ofrezca resistencia... sino que puede ser manipulado, trastocado ideológicamente o incluso sacrificado si la "realidad" así lo exige. La gran simplificación declara cesantes las normas, valores y principios de la cultura. Ortega alude a ello con el término *desmoralización* en el doble sentido de carecer de normas pero también en el de no tener fuerzas, energías, ilusiones para seguir viviendo. "Desmoralizado" es otro nombre para el nihilista. El fenómeno se vivió por adelantado en el arte y a continuación se manifestó en la política. Aquí se tradujo en el rechazo de las formas políticas que había inventado Europa y que constituyen su entraña espiritual, como ya se ha dicho en otra parte de este trabajo: liberalismo parlamentario y democracia pluralista. Las nuevas generaciones no querían ni oír hablar de aquellas formas políticas lentas, costosas, indirectas, injustas, que tanto habían enorgullecido a los progresistas del siglo XIX. El siglo XX se vio a sí mismo bajo la luz incandescente de la revolución y no dudó ni por un momento que sería fácil realizarla. Su único instrumento: la violencia. La alucinación era idéntica en los extremos derecho e izquierdo del espectro político, pues no contaban tanto las ideas como los mitos o ideologías que prometían absolutos de justicia social universal o de nación racial.

El nacionalismo seguía siendo una tentación permanente, agravada ahora por la crisis de principios que hemos mencionado. "Hiper-nacionalismo", término que pertenece al lenguaje diagnóstico de *La rebelión de las masas*, remite a un hecho ideológico nuevo que tiene un doble origen en el estancamiento del

---

acuerdo en la sabia política de mantener entre ellas [...] una balanza igual de poder, empleando sin cesar las negociaciones". Ambas citas en Denis DE ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 137 y 143.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

proceso histórico de la nación. Las naciones políticas se habían convertido en jaulas para las sociedades cuyas actividades económicas y culturales repercutían más allá de las propias fronteras. (La Europa de entreguerras fue una de las sociedades más cosmopolitas que haya habido nunca). El segundo motivo es la irrupción del hombre-masa. El entrecruzamiento de ambos factores produjo en las colectividades el mismo fenómeno de intoxicación ideológica que se había observado en las almas individuales. Surge así el espectáculo de los "pueblos-masa": "En vista de que Europa decae [...] cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus destinos. De aquí el vibriónico espectáculo de «nacionalismos» que se ofrece por todas partes". Y un poco más abajo: "Ahora los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer [...]" (RM, 239). Como las masas se caracterizan por esperarlo todo del Estado, no será de extrañar que cada porción organizada de hombres-masa reclame el suyo propio, independientemente de que sea histórica o económicamente viable. Ortega predijo que el otro peligro que se avecinaba sobre Occidente era el de los nacionalismos que hoy llamamos culturales, de pequeñas naciones o nacionalismos contra el Estado. Lo que no resultó tan obvio ni para él ni para nadie es que las fuerzas ideológicas liberadas en los años treinta y cuarenta: marxismo, descolonización, nuevas formas de liberalismo conservador y socialdemocracia, se pudieran ajustar al nacionalismo. Es decir, que el nacionalismo se mostró de una capacidad para flotar sobre y terminar imponiéndose a cualesquiera otros proyectos políticos tuvieran el color o la inspiración que fuera. Resulta ser el perejil de todas las salsas.

En 1929 la perspectiva era sombría. Sin embargo Ortega se permitía algún toque de optimismo. Acaso no estemos aún desesperados sino sólo desorientados[28]. Si era el caso, cabía hacerse la siguiente pregunta: "¿Es tan cierto como se dice que Europa está en decadencia [...]? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no es *a priori* necesaria si algún día habían de ser posible los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?" (RM, 244). Se trata de un razonamiento cuya eficacia lógica apenas si oculta que se trata de formular un deseo, hilar una esperanza. Para 1936-1938 cuando completa *La rebelión* con los nuevos ensayos para franceses e ingleses el tono es mucho más pesimista. Sólo hay una cosa clara y es "la incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente" (RM, 292).

[28] Cfr. *En torno a Galileo* (1933): "[...] yo no he dicho antes ni digo ahora que nuestra época sea constitutiva desesperación. He dicho que es de desorientación" (V, 108).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Pasado el vendaval de la guerra, Ortega volvió a reflexionar sobre Europa. Cuando visitó Alemania explicó al pueblo vencido su error: ignorar la superior realidad que era Europa, un espacio de civilización, un "campo histórico inteligible" que hace comprensibles los acontecimientos. Lo que no se puede hacer con conceptos como *Volkgeist*[29]. Insistió en que Europa era una sociedad en el sentido más vigoroso de la expresión: convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos. Es más, Europa explica la formación de las naciones: una sociedad única dentro de la cual se han producido "condensaciones de convivencia" (RM, 307). Repitió que si no se salvaba el estadio nacional, Europa seguiría envilecida (IX, 266), pues era un hecho incontestable que "la nación como proyecto histórico estaba agotada" (IX, 265).

Final

El nuevo orden resultante de la Segunda Guerra Mundial da la razón a Ortega. En la medida en que las grandes naciones europeas han sabido ponerse de acuerdo, han creado una especie de proyecto de vida en común que ha ilusionado a sus ciudadanos y contaminado al resto de las naciones. Esto se ha logrado no sin tener que superar graves contratiempos. Pero es un hecho que la tesis fundamental de *La rebelión de las masas*, a saber, que Europa es una realidad espiritual identificada en lo político con el liberalismo y el pluralismo, cuya salvación pasa por dar con alguna forma de convivencia supranacional, ha sido corroborada por los acontecimientos.

Es cierto que la construcción de Europa ha avanzado más en el plano de las relaciones económicas y de sociedad civil que en el estrictamente político. Es cierto también que Europa ya no manda en el mundo y ha pasado de ser sujeto a objeto maltratado por la historia misma, campo en que disputan las nuevas potencias económicas, militares y espirituales. Es difícil saber si seguimos viviendo una irremediable decadencia hecha de confort, banalidad cultural, rutinas políticas, diseño, mala conciencia, etc., si, como temía Ortega, los europeos nos hemos vuelto "definitivamente cotidianos"[30]. Pero es indudable que la única posibilidad que tiene Europa de sobrevivirse a sí misma y retener algo de su espléndido pasado es bajo la forma de una efectiva, esto es, política y post-nacional, República Europea.

---

[29] Véase en *Una interpretación de la historia universal* el apéndice "Nacionalismo" (IX, 233 y ss.).

[30] "El europeo se hará definitivamente cotidiano. Incapaz de esfuerzo creador y lujoso, recaerá siempre en el ayer, en el hábito, en la rutina. Se hará una criatura chabacana, formulista, huera como los griegos de la decadencia..." (RM, 248).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Anexo: una nota sobre las raíces del nacionalismo

Dada la complejidad del fenómeno nacionalista, aquí sólo me propongo examinar un aspecto sumamente concreto de la cuestión: la hipótesis del notable historiador de las ideas Isaiah Berlin que relaciona el origen del nacionalismo con el estado de ánimo de un reconocimiento no satisfecho. Dado que Berlin y Ortega se mueven en el horizonte común del liberalismo filosófico y político, el examen de las ideas del primero da ocasión para volver sobre la tesis orteguiana que relaciona el origen del nacionalismo con la carencia de un proyecto de vida en común. Reconocimiento y proyecto son dos categorías que sólo se entienden por su común remisión a la libertad humana, a la idea que nos hagamos de ella y al lugar que le adjudiquemos en la vida e historia humanas.

Berlin ha escrito en muchas ocasiones sobre nacionalismo y en un periodo lo suficientemente dilatado como para que quepa hablar de una cierta evolución. Sin embargo hay algunas ideas recurrentes en sus textos: que se trata del fenómeno político más importante de la Modernidad o al menos de su último tramo, que no fue predicho, que fue y puede ser aún extraordinariamente destructivo, que todos los movimientos sociales o políticos han tenido que pactar con él... En lo que respecta a sus orígenes, Berlin remite el nacionalismo a la reacción romántica alemana contra la Ilustración francesa cosmopolita. La Revolución francesa y las guerras napoleónicas son los hechos históricos que "liberan" (en el sentido de *desatar*) las fuerzas nacionalistas, según opinión generalizada. Berlin menciona también la Guerra de los Treinta Años y la humillación que habría producido en zonas profundas del espíritu alemán como un motivo que explicaría la reacción romántica. En consonancia con muchos estudiosos del llamado "nacionalismo cultural" ve en Fichte y Herder las principales fuentes de alimentación del curso nacionalista aunque, como luego veremos, contextualiza sus ideas en el campo general del romanticismo y remonta a Kant el origen de la raíz antropológica del nacionalismo.

El nacionalismo se origina en un sentimiento de dignidad ofendida; más precisamente, en "el deseo de reconocimiento. Este deseo es seguramente una de las mayores fuerzas que impulsan la historia humana. Puede adquirir formas espantosas, pero no es en sí mismo un sentimiento artificial o repulsivo"[31]. Diez años después vuelve sobre la misma hipótesis en el que seguramente es su artículo de temática nacionalista más conocido, "La rama doblada" (1974): el germen de "autoafirmación nacionalista" brota de un sentimiento de ofensa, herida abierta en la propia dignidad por no haber podido vivir desde uno mismo por culpa de las coacciones, los mandatos ajenos, el paternalismo. Ese uno

[31] Isaiah BERLIN, "Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad" (1961), en *El sentido de la realidad*. Madrid: Taurus, 1998, p. 361.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mismo puede ser entendido tanto en sentido literal de un "uno" humano individual que se resiente en su dignidad, como un yo colectivo y abstracto: "El yo que busca la libertad de acción, determinar su propia vida, puede ser grande o pequeño, regional o lingüístico; hoy es probable que sea colectivo y nacional o étnico-religioso más que individual"[32]. Finalmente remite estas ideas al proceso de descolonización que vive el mundo desde el final de la Segunda Guerra Mundial y explica el auge del nacionalismo observando que "Occidente ha satisfecho suficientemente ese ansia de reconocimiento, el deseo de *Anerkennung* que Hegel analizó tan memorablemente; es la carencia de esto, más que ninguna otra causa lo que parece conducir a excesos nacionalistas" (op. cit., p. 242).

Hegel habría formulado la imagen más adecuada para entender el ubicuo nacionalismo pero sus raíces estaban en Kant. La secuencia que nos conduce hasta el nacionalismo reactivo se origina en la tesis kantiana de que el hombre es, ante todo, un ser libre y autónomo, responsable de sus actos y, por ello, sujeto de dignidad. Berlin se toma algunas libertades con las ideas kantianas, como ignorar que para Kant la autonomía es inseparable de la razón en la que se funda y de la ley moral que formula; tampoco menciona la decisiva oposición entre una voluntad *subjetiva,* conformada por inclinaciones, y la voluntad *pura* que comprende que la libertad tiene como tarea fundamental acatar los dictámenes universalizadores de la razón. Eso es lo propiamente humano, no la dignidad entendida como un bien sensible dado, estático, natural. En lo que, no obstante, Berlin tiene razón es en que, dijera Kant lo que dijese, su idea evolucionó, al combinarse con otros cambios, como, por ejemplo, el decisivo de dejar de pertenecer los ideales y valores a un ámbito trascendente (Dios) o, al menos, objetivo (la naturaleza humana). Y así ocurrió que "algunos de los sucesores románticos de Kant sacaron todas las consecuencias de la afirmación de que los valores son mandatos, y de que son creados, no descubiertos"[33]. Al ser los valores creaciones humanas, la acción de los agentes morales basculaba hacía una interpretación en términos de "libertad negativa", como libre elección de los fines y objetivos a los que se desea poner la vida, del "derecho" a tener los medios que los hagan realidad y, sobre todo, "derecho" a que nadie se inmiscuya en mis decisiones. Así que Berlin ve ya inscrita en la autonomía kantiana la idea "existencialista" de que en la vida moral nada tiene valor excepto aquello que elige una subjeti-

---

[32] I. BERLIN, "La rama doblada" (1972), en *El fuste torcido de la humanidad.* Barcelona: Península, 1992, p. 240.

[33] Esto es, son subjetivos, dependen de la propia inspiración o deseo; no son por tanto "bienes" objetivos. "La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno" (1960), en *El sentido de la realidad.* Madrid: Taurus, 1998, p. 260.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

vidad[34]. El término clave de esta "nueva moralidad" que habría comenzado con el romanticismo pero que no se generalizaría como actitud pública dominante hasta el periodo de entreguerras es *autenticidad* y disfrutaría de una importante edificación filosófica gracias a la corriente existencialista.

Para tener a punto la ideología del nacionalismo sólo hacía falta el paso, que da inmediatamente Fichte, de sostener que el yo verdadero "no es el individuo en absoluto: es el grupo, la nación"[35]. Herder aporta otro tópico esencial: desplaza a las naciones, a las colectividades culturales, la bondad natural que Rousseau había descubierto en el individuo. La Ilustración, con su insistencia en el universalismo, destruye los auténticos valores y, sobre todo, aquello que los crea y los guarda: la tradición, vinculada a una tierra, unos lazos de sangre y trato, en fin, una lengua. En la medida en que estas ideas surgían casi cuando el siglo XIX despegaba hacia una transformación técnica e industrial que iba a cambiar la faz del mundo, estaban llamadas a tener un notable éxito en cuanto se relacionaran las transformaciones industriales y económicas con los agentes de destrucción de las tradiciones y sus marcas de identidad[36]. La lógica del nacionalismo, concluye Berlin, obedece a cierta inspiración antimoderna: rechaza el "racionalismo liberal decimonónico" y busca una moral más antigua[37].

Los análisis de Berlin son muy convincentes pero no veo que haya reparado en que el nacionalismo exhibe una notable paradoja. Por un lado, se reclama pre-moderno, pero por otro, si Berlin tiene razón, es sobre el dato absoluta y novedosamente moderno de la autonomía personal kantiana y en su corolario de que somos creadores y sustentadores de valores morales o políticos, en donde se articula el sentimiento de reconocimiento ofendido que da lugar al nacionalismo. En cualquier caso, la incoherencia se atribuye no al análisis de Berlin sino al nacionalismo.

Sí veo una dificultad imputable a Berlin en el paso que da desde el yo personal y real al yo colectivo. Dado su empirismo radical, debería señalar que aceptar que es legítimo el sentimiento de la dignidad herida cuando se trata de

---

[34] "De ahí una escala transformada de valores políticos y morales, algo totalmente nuevo en la consciencia europea. Lo que importa ahora es el motivo, la integridad, la sinceridad, la fidelidad por principio, la pureza de corazón, la espontaneidad; no la felicidad o la fuerza o la sabiduría o el éxito, o la belleza natural, u otros valores naturales que están fuera del reino de la libertad moral", op. cit., p. 269.

[35] "Kant como un origen desconocido del nacionalismo" (1972). En *El sentido de la realidad*, op. cit., p. 348.

[36] Como observa GELLNER: "Las civilizaciones agrarias no engendran nacionalismo; son las sociedades industriales las que lo engendran". "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas", en *Cultura, identidad y política. (El nacionalismo y los nuevos cambios sociales)*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 29.

[37] "La rama doblada", op, cit, p. 236.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

un yo colectivo es un error no solo teórico, sino, sobre todo, práctico y moral. ¿No habría que establecer algún tipo de distinción ontológica entre el yo individual y el yo comunitario? Aun cuando sea cierto que "[...] algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia moral y de mi identidad social, solamente son inteligibles en función de la red social de la que soy elemento [...]"[38], eso no autoriza a establecer principios morales organicistas a partir de hipótesis sobre la "naturaleza" social del yo individual. Una cosa es el origen de mis relatos sobre mí mismo y otra muy distinta qué hago con ellos, cómo me comporto con mis semejantes y justifico mis acciones (y omisiones). Es la libertad personal, sea cual sea la presencia de lo social en mi constitución, lo que me constituye como humano. El tránsito desde el yo personal al yo colectivo es inviable teórica y prácticamente. Quiero decir con esto que, a mi juicio, no hay pruebas empíricas o de otra especie que den evidencia de la realidad entitativa o funcional de los yoes colectivos, al menos en sociedades que damos en llamar "modernas". Las consabidas metáforas organicistas que dan por descontada la dependencia y sumisión de la parte (la individualidad humana) al todo social encarnado por alguna colectividad –ideada, por cierto, por un individuo y administrada por voluntades no menos individuales, no constituyen prueba alguna.

El yo personal, hablante, sentiente, volente y actuante es el único sujeto real en la vida política y moral de las sociedades. El paso en dirección a considerar sujeto moral a las comunidades, pueblos, naciones, partidos o bandas, es tan discutible como el significado que cabe atribuir a expresiones como: "Salman Rushdi ofendió a la nación islámica" o "el pueblo de Israel –o el alemán o el español– tiene un destino histórico". Se ofende a personas, así como se defienden los derechos humanos cuando se evita que los humanos de carne y hueso padezcan ofensas y agresiones. El tránsito del lenguaje descriptivo alegórico: los pueblos exigen reconocimiento, víctimas de la opresión, agresión o humillación, al lenguaje prescriptivo: los pueblos tienen derecho a ser tratados..., a que se respete su derecho de autodeterminación, etc., es un notable paso en falso

[38] *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 167. Berlin acepta, al menos en parte, la hipótesis comunitarista de que no hay yo sin el tejido de palabras e imágenes que se comparte con el grupo. Ahora bien, aunque debilitada, esta concepción del yo personal parece coincidir más con la de Fichte, que Berlin identifica, acertadamente a mi juicio, con el origen del nacionalismo morboso, que con las concepciones radicalmente individualista del yo de Stuart Mill o Kant. John Gray en su monografía sobre Berlin reconoce la tensión entre el liberalismo y el comunitarismo que habría en el pensamiento de Berlin, precisamente respecto de su concepción del yo. La cita hecha más arriba pertenece a una de sus obras decisivas y dice lo que dice. Pero es conveniente tener a la vista la opinión de Gray, según la cual, Berlin no va tan lejos como los filósofos que sostienen que la identidad personal del hombre se *reduce* a su condición de miembro de una comunidad moral y cultural. Véase John GRAY, *Isaiah Berlin*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim, 1996, pp. 135 y ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que ha conducido a la actitud contemporizadora, tolerante y hasta amistosa con los grupos nacionalistas a los que se les permitía, en nombre de ese derecho a sentirse ofendidos –cuyo correlato es la exigencia de que los supuestos ofensores les desagravien–, actitudes políticas y morales de dudosa legitimidad. ¿Es que no se pierde nada de sentido y comprensión en el tránsito de categorías éticas (dignidad) a categorías políticas (autodeterminación)?

Reparemos en que el sentido del yo personal es inseparable del cuerpo propio. Es nuestra presencia ejecutada por la presencia del propio cuerpo lo que otorga transparencia y realidad a ideas como libertad o dignidad. El obstáculo físico o el miedo que me impide hacer un acto que deseo; la reacción moral de dolor por la ofensa, de indignación, vergüenza o ira son emociones con las que opera mi conciencia de sujeto libre y responsable y están ancladas en el cuerpo. ¿Qué se pierde (o se gana) al trasladar estos conceptos y las experiencias y sentimientos con que se conectan en la vida, desde los sujetos individuales –de carne y hueso– a sujetos colectivos –pueblos, naciones?

Berlin cree que una de las fuentes del nacionalismo procede de una trasposición del reconocimiento desde individuos a grupos nacionales. Ahora bien, Hegel pensó la dialéctica del amo y del esclavo no sólo como una dialéctica de enfrentamiento entre conciencias individuales, sino como el proceso mismo que individualiza a la conciencia: no hay salida fuera del brutal dilema entre luchar a muerte o rendirse a la fuerza afirmativa del otro y *reconocerse* como esclavo. Y será el esclavo por medio del rodeo de la historia, en el trabajo y sufrimiento de lo negativo, quien despliega lo humano y sus valores hasta llegar a la vida moral plena. Si el esclavo aspira más tarde a ser sujeto activo de la Historia y merecer el reconocimiento espiritual y social es porque primero *se reconoció* a sí mismo en la condición de esclavo.

No interesa aquí la filosofía de la historia de Hegel, sino saber si hay algún punto de su planteamiento que autorice a identificar el deseo de reconocimiento *(Anerkennung)* tal y como lo expone en el capítulo IV de *La fenomenología del espíritu* con el motivo capaz de explicar el brote nacionalista del siglo XX. Lo que encontramos es un proceso en que la conciencia humana, en su inmediatez animal, queda escindida: a un lado la voluntad "autosatisfecha", es decir, "feliz" del amo; al otro la voluntad sin reconocimiento del esclavo, obligada a trabajar, esforzarse y ganar así, en el futuro, el derecho a ser tenido por un sujeto de dignidad. La historia europea no ha sido la historia de los amos sino la de los esclavos, trabajando y muriendo, como nos recuerda Hegel[39]. También Kant –y Nietzsche y Ortega en otro orden– coinciden en atar la dignidad

[39] Véase del capítulo IV de *Fenomenología del Espíritu*, "La verdad de la certeza de sí mismo", la sección 3, "Señor y siervo" (México: F.C.E., 1966, pp. 120-121).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

no al *hecho* de la libertad sino al esfuerzo de la responsabilidad, el trabajo en soledad y la justificación de los propios actos.

Creo que la condescendencia que Berlin pudo mostrar para con un aspecto del nacionalismo (en todos los demás fue muy crítico), reside en algo tan decisivo como la idea que se hace de la libertad. Su analítica del todo de la libertad humana en libertad negativa y libertad positiva puede ser un magnífico instrumento de ilustración para comprender la notable complejidad del asunto. Pero puede inducir al error de hacer creer que hay dos libertades, dos formas de vivirla, dos formas de responsabilizarse, en suma, dos "valores" de libertad. Y no es el caso. Cuando escribe: "la libertad no es el único fin del hombre"[40], parece decir una obviedad, a saber, que la libertad puede ser un valor entre otros, como la felicidad o el amor, la justicia o la salvación de mi alma. Pero entonces ignora que la libertad es el único principio de lo humano. Lo humano, que no constituye una esencia o "naturaleza" sino que es el resultado de un proceso, comienza a gestarse desde el ejercicio ontológico de la libertad. ¿Qué significa vivir más allá del alcance biológico del término, fuera de ejercitar unas funciones y satisfacer unas necesidades naturales? Decidirse a ser esto o lo otro, asumir una historia, un proyecto de ser, un personaje que se va creando a golpes de decisión (y de resistencia). No es que el yo valore la autonomía entre otras cosas igualmente valorables, como cree Berlin, sino que está constituido por ella: la exigencia de decidir quién es.

En los planteamientos clásicos, que conciben al hombre como un ser que posee y es determinado por una "naturaleza humana" más o menos permanente, el hombre es libre *porque* es racional. Esto es un error. Es la indeterminación (o insuficiencia) de naturaleza del animal humano y su "tener que" vivir, lo que produce históricamente eso que identificamos con lo humano. La libertad es lo que aporta a la vida *humana* su cualidad, realidad previa y constituyente de lo humano, por encima de la propia racionalidad, de la que es inseparable.

El problema de nuestro tiempo es el reconocimiento y no la libertad; reconocimiento, no en clave hegeliana que, como hemos visto, significa lucha, sino en clave narcisista, donde el otro *debe* reconocerme con la misma inmediatez y pasividad que el espejo en que se contempló Narciso por primera vez. Berlin no los confunde, pero debería haber subrayado el error del nacionalismo al conectar la pasión del reconocimiento con la dignidad moral. En realidad esta pasión del reconocimiento viene a coincidir con lo que Nietzsche llama *ressentiment*, el recuerdo de la injuria que se desea vengar, con la envidia, el narcisismo o el igualitarismo. La libertad, sentida en clave personal, suele conducir a un sitio alejado de las luminarias sociales, al ensimismamiento y la

[40] *Dos conceptos de libertad*, op. cit., p. 139.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

soledad. No, desde luego, a sentimientos de identificación colectiva. "El deseo de ser reconocido –explica Berlin– es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes"[41]. Es nostalgia por la comunidad paradisíaca, previa a la escisión de conciencias narrada en clave simbólica en el mito del Pecado original y en clave filosófica por Hegel.

A Berlin este deseo o valor le parece tan digno como cualquier otro. Es lo que pasa cuando la vida moral se concibe como una especie de "bazar de los valores" en donde cualquiera propone el suyo y se siente autorizado para luchar por él, exigiendo, claro está, que se le reconozca *su derecho*[42].

Para un liberal como Ortega, la libertad no es cuestión de valores sino de constitución. También él vio el problema del reconocimiento rondando por la estructura del nacionalismo. Pero advirtió que se trataba de una pasión reactiva. Si la vida histórica permitía a los hombres hacer su vida hacia adelante[43], las sociedades vivirán el sentimiento de pertenencia en su orden y proporción. No habrá *nacional-ismo,* sino "un proyecto de vida en común". Las dos dimensiones de la vida humana, la personal y la social o colectiva no se interferirán ni invadirán.

Al perderse en Europa ese sentimiento de "proyectos en común" surgieron entre otras la ideología del nacionalismo. Ortega vio, como ya hemos constatado más arriba, que el nacionalismo es de suyo perverso cuando coincide y se solapa con el proceso de *socialización* de la vida humana. El hombre-masa aspira a hacerse con el instrumento del Estado para imponer a los demás sus propios valores y estilo de vida. Es, por tanto, íntimamente anti-libertario, odia la

---

[41] Op. cit., 170.

[42] Berlin ha denunciado con vigor los excesos nacionalistas, pero no ve en su doctrina del reconocimiento insatisfecho sino una especie de hecho que explica la conducta del nacionalismo (la rama que golpea al que la dobla). Creo que el último artículo –que yo conozca: "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente" (1974)– que escribió sobre nacionalismo contiene un cambio sustancial. Por de pronto, no aparece la hipótesis del reconocimiento y hasta parece cuestionarla: no basta con "la herida sobre el sentimiento colectivo de una sociedad". Para que haya nacionalismo tiene que darse la convicción ideológica de que "el patrón de vida de una sociedad es similar a la de un organismo biológico". En caso de conflicto entre metas y valores de individuos y metas y valores de la colectividad, prevalecen automáticamente los del todo orgánico. Tenemos entonces que el nacionalismo –a diferencia de la conciencia de pertenecer a una nación, que coincide con el natural sentimiento de sociabilidad de que habló Aristóteles– se gesta a partir de la convicción de que la vida humana sólo puede vivirse en plenitud no en "lo individual o la asociación voluntaria que puede ser disuelta o alterada o abandonada a voluntad, sino en la nación". En *Contra la corriente*. México: F.C.E., 1983, p. 424. En suma, el cambio que advierto en Berlin es el de haber dejado de considerar el sentimiento nacionalista de reconocimiento como una necesidad humana genuina y, por tanto, legítima, y juzgar que se trata más bien de un artificio ideológico.

[43] No es un deseo, sino un hecho dada la constitución moderna de la vida humana, cuya estructura temporal está fundada en el tiempo futuro.

libertad y la autonomía en los demás y quiere servirse del poder público (que siempre concibe como uno, indiviso y total) para abolirla. Durante el siglo XX, la forma más conspicua y necesaria de heroicidad ha sido la del disidente[44]. En su diagnóstico definitivo, Ortega cifraba la salvación de Europa en algo tan impolítico como el "despertar a la vida personal"[45]. Y se preguntaba: ¿Puede hoy el hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga forma individual?[46].

Ortega, como otros, quizá Hannah Arendt, pertenecía a la categoría de autores a los que Berlin tildaba de irremediablemente metafísicos. Es posible. El filósofo español bromeaba acerca de que los ingleses, precisamente por su nativo empirismo, estaban negados para la filosofía. Pero creo que la complejidad del fenómeno nacionalista, en el respecto en que ha sido tratado, queda más clarificada desde la concepción de la historia y la libertad metafísica de un Ortega que desde las del fascinante Isaiah Berlin. ●

[44] No es aún la hora en que esté de más reclamar el "derecho" a la disidencia.

[45] "La política vacía al hombre de soledad e intimidad" (RM, "Prólogo para franceses", p. 118).

[46] Op. cit., 119.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882