

LA BUSQUEDA DEL GRIAL. LA TEORIA DE LA NACION EN ORTEGA

Por XACOB E BASTIDA FREIXEDO

Lleva razón J. A. Maravall (1984, 512) cuando al referirse al papel de la nación dentro de los estudios socio-históricos afirma que «es posible que pocos, muy pocos, entre los investigadores sociales más atentos a este punto, se hayan ocupado tanto del tema y le hayan concedido una relevancia mayor para el destino del hombre actual como Ortega». En la década de los años diez, con su discurso *Vieja y nueva política*, inaugura Ortega lo que sería una inacabable sucesión de textos en los que el problema conceptual de la Nación aparece con obsesiva reiteración. *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada*, *La Redención de las provincias*, *La rebelión de las masas*, *El hombre y la gente*, *Europa y la idea de Nación*, junto a multitud de pequeños artículos mayormente recogidos en los tomos X y XI de sus obras completas, aunque del rastreo general de su obra se entresaquen otros muchos, constituyen un notable exponente del preocupado interés que el examen del concepto de Nación suscitaba en Ortega. Llama la atención, por ello, que a tenor del prolijo tratamiento con que Ortega nos regala y a la importancia que al tema él mismo le concede, no exista, al menos en apariencia, ni una coherencia interna en el método de estudio ni una perspectiva uniforme en el análisis conceptual de la Nación. No obstante, la ausencia de una clara distinción sistemática que delimite su teoría de la Nación no debe llevarnos a apreciar su inexistencia. Como supo ver G. Lucáks en su interpretación del pensamiento nietzschiano, cuando la ideología se mixtifica con la argumentación teórica, y a esto nos enfrentamos en el presente caso, el sistema y la unidad de sentido de las elaboraciones conceptuales suelen encontrarse en niveles más soterrados que el de la simple dicción. De no hacerlo así estaríamos incurriendo en un error «fenomenal».

Para el análisis de un concepto tan escurridizo como el de nación, extremo éste —posiblemente el único— en el que la generalidad de los estudiosos del tema coinciden, se precisa de la adopción de un parámetro determinado que posibilite la disección de los elementos que intervienen en la concreta concepción teórica. Aquí

nos serviremos de la distinción de Meinecke entre naciones políticas y naciones culturales (1). Al lado de naciones que ya estaban constituidas en Estados con un poder político propio, prescindiendo de una previa identificación cultural o étnica, Meinecke apreció la existencia de comunidades de lengua y cultura que, sin embargo, no habían alcanzado la forma de Estado independiente. Las primeras darán lugar a las naciones políticas; las segundas, a las naciones histórico-culturales. La nación política parte siempre de un Estado ya constituido y su actuación *ex post* sobre ese Estado tiene una condición legitimadora del mismo, sirviendo de expediente colectivo de referencia y homogeneización a una institución que carece de los antiguos vínculos de solidaridad personal. En este sentido, la nación política renuncia sin ambages al pasado y a cualquier dato previo de integración; es una visión realista del poder edificada, paradójicamente, sobre una noción idealista de la sociedad. Su concepto básico de construcción comunitaria es el de la voluntad individual ciudadana sintetizada en la figura del contrato social. Llamaremos en adelante «paradigma objetivo» al patrón de argumentación nacional basado en el recurso a esta instancia eminentemente voluntaria.

En el polo opuesto, la nación construida desde la perspectiva cultural se considera como algo natural y orgánico, anterior a toda forma política de organización, por definición artificiosa, y con virtualidad prefiguradora de esta última. Los múltiples datos culturales que contribuyen a crear los vínculos comunitarios del pueblo, y que son prevalentes respecto del criterio de adscripción voluntaria que pudiera existir en sus miembros, conforman un entramado de caracteres que sirven de única referencia válida para la constitución del Estado nacional. La afirmación extrapolítica del ser común nacional basada en datos objetivos y contrastables rompe por completo con toda la estructura contractualista e invierte la paradoja de la nación política: aun cuando la comunidad de la que se predica cohesión se concibe de manera concreta, empírica, conformada por un pueblo real y no por un concepto representativo, se parte de una noción ideal de sociedad fraguada en el pasado y que ha permanecido inmutable desde el alba de los tiempos. Así, el concepto de ciudadano pasa a ser sustituido por el de comunidad popular o cultural, a la par que el individualismo voluntarista es rechazado en nombre de los derechos de la colectividad especificados en las peculiaridades comunitarias. A este conglomerado de factores que aglutinan las fidelidades del grupo prescindiendo de la voluntad del individuo lo llamaremos «paradigma objetivo» de la construcción nacional.

(1) La dicotomía nación política-nación cultural ha alcanzado hoy carta de naturaleza y es comúnmente aceptada por la mayoría de los tratadistas, lo que en principio favorece que la aproximación a la teoría de la nación en Ortega tenga un marco doctrinal de referencia válido y universalizable. H. Heller, A. D. Smith, E. Kamenka, A. Cobban, F. Chabod, E. H. Carr, P. Vilar, L. Dumont, E. Gellner, A. Finkelkraut, L. Greenfeld, M. Keating, entre otros, han adoptado estas coordenadas para su estudio del nacionalismo. También en España es mayoritaria entre la doctrina la acogida de la distinción entre estos dos tipos de nación. Los estudios de J. R. Recalde, A. de Blas, A. Pérez Agote, J. J. Solozábal, G. Jáuregui, J. Prieto de Pedro y J. M. Colomer lo corroboran.

Pues bien, a la hora de encuadrar a Ortega dentro del complejo nacionalismo político-paradigma subjetivo, nacionalismo cultural-paradigma objetivo, nos encontramos con la evidencia de que, en principio, a lo largo de su obra maneja indistintamente y sin aparente criterio las diversas tipologías. Esta indeterminación es explicada por L. Sánchez Agesta (1966, 152), A. Elorza (1984), A. de Blas (1989), F. González Navarro (1993), G. López Sastre (1993, 81) o D. Fernández Agis (1993, 144) mediante la constatación de una serie de etapas por las que pasaría Ortega y que determinarían la variación de su criterio acerca del concepto de Nación. Inicialmente, y a juicio de A. de Blas (1989, 62), a través de *España Invertebrada* y *La rebelión de las masas*, Ortega estaría adscrito a una concepción voluntarista y política de la Nación, defendería para su definición el uso del paradigma subjetivo; habría, en suma, en estas obras «una posibilidad de reajuste (de los pueblos que integran España), un esencial dinamismo, una clara concesión a la voluntad política de los integrantes de la nación» (63). A esta primera fase voluntarista le sucedería otra de tendencia contraria, marcada por una tentación esencialista explicitada en los años republicanos y por una rectificación formal de la visión de *La rebelión de las masas* en favor de una lectura más próxima a la idea de Nación como hecho sustancialmente cultural (1989, 64). La decepción que Ortega experimentó ya desde el inicio de la andadura republicana es considerada por A. de Blas como el hecho determinante del momento que marca el corte entre la originaria postura politicista y la subsiguiente fase culturalista, entre el voluntarismo y el esencialismo, entre la visión optimista de la cuestión nacional y la creciente intolerancia con que aborda el problema (1989, 65-66).

Sin embargo, del estudio detallado de la obra de Ortega se colige algo muy distinto. No hay en realidad tales etapas. La concepción de la Nación construida por Ortega ha permanecido invariable a lo largo de toda su producción intelectual y el sentido que imprime a la configuración de lo nacional, adelantemos el contenido de nuestra tesis, adopta en todo momento los caracteres del nacionalismo cultural derivado del uso del paradigma objetivo en la definición de la Nación. Es cierto que el tenor literal, las más de las veces mejor diríamos literario, de muchas afirmaciones de Ortega contribuye a sembrar «confusión y ambigüedad en relación a un tema tan necesitado de claridad y buen sentido» (A. de Blas, 1989, 62), pero tras ese velo de indeterminación y plástica opacidad —por cierto, deliberada— se esconde la indubitada presencia de una coherente concatenación de planteamientos. Como señalan J. Tusell y G. Queipo de Llano, en la línea de pensamiento de Ortega, y su teoría de la nación no constituye una excepción, «hay al mismo tiempo una continuidad evidente y por otro lado una pluralidad de expresiones de la misma que dependen en parte de las circunstancias y en parte también del propio desarrollo de las ideas expresadas con anterioridad» (1990, 104).

A pesar de que el lenguaje de Ortega suele presentar una esmerilada precisión y exactitud, no es posible abordar el estudio de su concepto de Nación basándose en la interpretación filológica de los giros y las imágenes que utiliza, especialmente en la retahíla de artículos publicados entre 1921 y 1930, fase al parecer de nacionalismo

político pleno. De hacerlo así, nos encontraríamos con cosas tan sorprendentes como el hecho de que en una misma página se mantenga una postura derivada de los recursos del paradigma subjetivo —Ortega habla, utilizando una imagen que repetirá a lo largo de su obra en apoyo de su, llamémoslo así, voluntarismo (*vid.* 1968, 286), de «hacer de España una nación (...) nosotros quisiéramos hacer de España algo así como una bola de billar: perfecta, redonda, pulida...» (T. XI, 11)— y pocas líneas después, refiriéndose al sustrato de la nación, se utilice el conocido aforismo baco-niano *Naturae non imperatur nisi parendo* (no se puede mandar a la Naturaleza sino obedeciéndola) para mostrar la ineluctable objetividad del proceso de construcción nacional. Por esta vía de la exégesis simbólico-lingüística no podemos hablar seriamente de periodos en la utilización de los paradigmas —entre una y otra concepción defendida median unos cuatro minutos— salvo que pretendamos sustentar una teoría de los ciclos auténticamente delirante. El tono divulgativo de su producción como publicista, el periódico era la «segunda cátedra» de Ortega (2), no permite encontrar en ella grandes precisiones conceptuales, a pesar de que autores como F. López Frias (1985, 18) intenten ver en su producción periodística un material del todo equiparable a sus trabajos más concienzudos. Por ello no podríamos asegurar fundamentándonos sólo en estos escritos que Ortega fuera preclaro deudor de la concepción objetivista. *Sensu contrario*, tampoco cabría afirmar nada de su adscripción a un supuesto paradigma subjetivo.

En rigor, lo dicho no invalida la hipótesis que lanza A. de Blas, dado que éste propone *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, ambas de mayor calado que la serie de artículos en los que también trataba la cuestión por esa época, como ejemplo de la incontrovertida fase voluntarista. Cierto es que el estudio de estas obras ilumina por completo la visión del tema, aunque nos tememos que en un sentido opuesto al pretendido por A. de Blas. Tanta luz puede acabar deslumbrando.

En *España Invertebrada* desarrolla Ortega un intento de reconstrucción del origen de las naciones en general y de la nación española en particular. En paladina oposición a la teoría marxista (3), el filósofo madrileño adopta la visión que Mommsen diera de la génesis del Imperio Romano: «La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación» (1983, 28). Por incorporación entiende Ortega —recogiendo la significación del *Synoikismo* del que

(2) «En nuestro país, decía Ortega en 1932, ni la literatura ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y lo solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y lo vulgar. Las formas del aristocratismo aparte han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dúctil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico.»

(3) «Y al punto tropezamos con una propensión errónea, sumamente extendida, que lleva a representarse la formación de un pueblo como el crecimiento por dilatación de un núcleo inicial. Procede este error de otro más elemental que cree hallar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia. La idea de que la familia es la célula social y el Estado algo así como una familia que ha engordado, es una rémora para el progreso de la ciencia histórica, de la sociología, de la política y de otras muchas cosas» (ORTEGA, 1983, págs. 28-29).

hablaba Mommsen en la edición alemana— convivencia entre pueblos, articulación de colectividades distintas en una unidad superior, en un todo más amplio: «La incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura» (1983, 30). El transcurso de la formación de un Estado se convierte así en un continuo proceso de totalización en el que la particularidad, al modo hegeliano, queda absorbida por el espíritu general de la nueva entidad creada que, sin embargo, no anula por completo la especificidad de las partes que la componen: «Entorpece sobremedida la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados» (1983, 30).

Hasta aquí la línea de pensamiento de Ortega pudiera parecer, de hecho a A. de Blas le parece (1989, 63), una muestra de la concepción política, incluso democrática, de la Nación. La idea de una libre integración de los llamados núcleos inferiores en una totalidad superior se correspondería plenamente con la existencia del paradigma subjetivo en su argumentación. Pero ese aunamiento, vamos a suponer que de voluntades nacionales, no está presidido —no lo ha estado en la ejecución histórica del Estado español y no lo está en la teoría de Ortega, que en este punto no puede falsear los hechos, aunque sí dulcificarlos— por una auténtica libertad. A pesar de que «sometimiento, unificación, incorporación, no significan muerte de los grupos como tales grupos y la fuerza de independencia que hay en ellas perdura», se aclara a continuación: «bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central que los obliga a vivir como partes del todo y no como todos aparte. Basta con que la fuerza central, escultora de la nación —Roma en el imperio, Castilla en España, la Isla de Francia en Francia—, amengüe, para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos» (Ortega 1983, 30-31). Vemos como la incorporación de los grupos tiene prefijada una ruta delineada por la fuerza central de la cual los impulsos nacionalistas no son sino estímulos que carecen en sí mismos de validez y que son justificados únicamente en aras de la pervivencia de la unidad: «Del mismo modo, la energía unificadora central, de totalización —llámese como se quiera— necesita para no debilitarse, de la fuerza contraria, de la dispersión, del impulso centrífugo perviviente en los grupos. Sin este estimulante la cohesión se atrofia, la unidad nacional se disuelve, las partes se despegan, flotan aisladas y tienen que volver a partir como un todo independiente» (1983, 31-32). El reconocimiento de la especificidad «sometida» a la energía central no parece ser tanto un indicio de la concepción voluntarista como una ejemplar demostración de sublimación teórica de la opresión y de la legitimidad de la fuerza.

Y es que el *Synoikismo* que defiende Ortega no sólo es unificación e incorporación sino también, y sobre todo, sometimiento que precisa de una labor «escultora»: «La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar. Yo siento mucho no coincidir con el pacifismo contemporáneo en su antipatía hacia la fuerza (...) si la excluimos del porvenir sólo podemos imaginar una

humanidad caótica» (1983, 32). La libre decisión no puede tener lugar en un proceso de incorporación regido por una imposición material que opera de férula correctora de la sugestión moral. Es el imperio consagrado de la fuerza el que determina la natural distribución de las asociaciones nacionales, tanto desde un punto de vista interno como desde una perspectiva expansionista. El constante coqueteo de Ortega con la idea voluntarista de la Nación puede aquí llevarnos a engaño. Cuando nuestra pequeña excrecencia del Guadarrama —y no es calificativo maledicente sino fiel observancia de su autodenominación— nos habla de la fragua de las naciones aprecia una «potencia verdaderamente substancial que impulsa y nutre el proceso (...) un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común», «las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana» (1983, 33-34). Esto es, una nación, y ello acorde con el paradigma subjetivo, se crearía a partir de una hipótesis comunitaria de pertenencia a un proyecto futuro: en una nación «no se convive para estar juntos, sino para hacer juntos algo» (Ortega 1983, 33). Pero este programa de actuación o «proyecto sugestivo de vida en común», tiene en realidad un fin predefinido que lo separa radicalmente de la adscripción a cualquier variante voluntarista, por más que forcemos su interpretación. La necesidad histórica —tomada de Hegel— del tránsito del Pueblo, como comunidad primitiva que no ha alcanzado el nivel de formación política, a la Nación, como cuerpo organizado bajo una estructura estatal, es la coartada objetiva del sometimiento violento que oblitera el funcionamiento de los recursos propios del paradigma subjetivo, o lo que es igual, anula por completo el juego de la libre voluntad de los asociados. «Los pueblos, decía Ortega, no se hacen por casualidad (...) la Historia no contiene más que fuerzas históricas y en ellas todo se cumple por la fuerza» (T. X, 231).

No es casual que en su crítica al «buen Heriberto Spencer, expresión tan vulgar como sincera de su nación y de su época», salga a relucir un marcado anticontractualismo al defender la superioridad del espíritu guerrero frente al espíritu industrial: «En la colectividad industrial se asocian los hombres mediante contratos, esto es, compromisos parciales, externos, mecánicos, al paso que en la colectividad guerrera quedan hombres integralmente solidarizados por el honor, la fidelidad, dos normas sublimes (4)» (1983, 35). Si existe voluntad en toda esta mecánica de construcción nacional es, en todo caso, una voluntad objetiva en absoluto independiente de la libre expresión de la voluntad individual, aunque en conexión de principio con ésta. Es la misma paradoja que existe en la formulación objetivista del anticontractualismo hegeliano. En ella, aunque la realidad estatal no tenga existencia separada de las conciencias individuales, es, sin embargo, distinta de la suma de individuos que la componen y puede ser concebida con los caracteres de una conciencia plenamente desarrollada.

(4) No está de más recordar que la oposición de la sociedad industrial a la sociedad genuinamente popular está en el origen del pensamiento protofascista alemán: «El pueblo es una nueva formación con su propia voluntad y sus propios derechos (...) la contraposición de la sociedad industrial» (H. FREYER: *La revolución desde la derecha*, cit. en J. J. SEBRELI, 1992, pág. 187).

En su objeción a la teoría del contrato de Rousseau, del que por otra parte se muestra deudor al haber acogido el espíritu de la *volonté generale* en su concepto de voluntad objetiva, señala Hegel: «La unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario (...) Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular» (Hegel, 1988, § 258, 320). El Estado, para Hegel, es un organismo independiente de la voluntad e intenciones individuales. Como encarnación del espíritu del mundo, formado por las leyes superiores de la evolución del espíritu en la historia, se funda en algo superior a los individuos y los trasciende.

En idéntico sentido, la necesidad histórica que supone toda incorporación en un todo director de las unidades sociales —Ortega, consecuente con su teoría, jamás las llamará naciones— revoca la pertinencia de la intención individualizada de las partes y posibilita que el intento de variar su incontingente designio sea corregido por medio del uso de la violencia: «Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichos, vilezas, pasiones y, más que todo esto, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular que va a aparecer como sometida. Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos (5). Contra ellas sólo es eficaz el poder de la fuerza...» (Ortega, 1983, 34). La invectiva de H. von Treitschke en el asunto de Alsacia-Lorena parece tener aquí eco: «Deseamos, aun contra su voluntad, restaurarlos a sí mismos.» No deja de sorprender, por ello, que J. A. Maravall pueda mantener que «en *España Invertebrada* esté ya formulado el remate que él va a poner sobre el desenvolvimiento de la idea de nación como voluntad común» (1984, 528).

La voluntad que rige la conjunción de las partes en ese resultado de «totalización» y que redundando en la necesaria unidad de las mismas, tiene inserto un elemento objetivo que enerva su libre expresión. Este factor objetivo, que definitivamente sirve para distanciar a Ortega de las veleidades voluntaristas que a menudo frecuenta, se encuentra en la ciega necesidad de la historia y se concreta en un dato que es recuperado de la más añeja tradición conservadora: la comunidad de destino. En lo tocante al entendimiento del concepto nacional, es aquí donde se halla la subsistencia de una pauta racional —pretendidamente racional— que relaciona las categorías explicativas del acontecer histórico más allá de la simple sucesión de acontecimientos y procesos complejos.

(5) Cuando Hegel hablaba de la necesaria imposición de la unificación de las diversas asociaciones en un solo Estado agregaba: «... se dice también que los medios son detestables; ahí las trivialidades de la moral tienen amplio campo de juego (como sacar a relucir que la moral no justifica los medios, etc.). Aquí, sin embargo, no es cuestión de elección de medios, pues los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda (...) La vida en descomposición sólo se puede reorganizar mediante los procedimientos más vigorosos» (1972, pág. 122).

La línea argumental que existe entre Donoso, que en diversos pasajes de su obra alude a un destino histórico nacional, Ortega y J. A. Primo de Rivera, que acabaría por acuñar la definición de nación como unidad de destino en lo universal, es en esencia la misma. El sentido del «quehacer común» orteguiano es, así lo aprecia F. González Navarro (1993, 67), coincidente con la concepción nacional de J. A. Primo de Rivera. Como advierten L. Sánchez Agesta (1966, 150 y ss.), A. García Trevijano (1994, 59) y J. R. Recalde (1982, 111-114) la relación entre Ortega y los orígenes intelectuales del fascismo español es bastante clara: «El antecedente de Ortega y Gasset sobre el falangismo todavía es más expreso... Obras como «España Invertebrada» y «La Rebelión de las masas» proporcionan el cuadro básico de los conceptos orteguianos recogidos por el fascismo español. Entre tales conceptos probablemente es el de «nación como unidad de destino» el que más expresamente caracteriza la relación de Ortega y falange (6)» (J. R. Recalde 1982, 111). En palabras de A. García Trevijano —comentando la conocida metáfora orteguiana referente a la visión del nacionalismo catalán y vasco como los riñones de España que destilan agresivamente el veneno particularista del cuerpo nacional—, «se empieza hablando de todo el cuerpo y de riñones para terminar creyendo en un alma nacional, como unidad de destino falangista en lo universal o como proyecto sugestivo de vida en común» (1994, 59). Para P.W. Silver (1988, 110), sin embargo, el carácter fascista del movimiento del 18 de julio era rígidamente estatalista y unitario, y constituía una perversión de las tesis de «España invertebrada», de tal forma que sustituyó la idea de intereses libremente compartidos por la idea falangista de unidad histórica como destino unitario. Pero esto no es una perversión, sino un fiel seguimiento de la doctrina de Ortega.

A través de la idea orteguiana de destino, elaborada entre los años 1931-1934 —durante la época que A. de Blas considera aun representativa de su etapa voluntarista, no lo olvidemos— aunque ya se encontrase latente en las constantes alusiones a la necesidad histórica de integración en *España invertebrada*, se canaliza el sentido unidireccional de la voluntad objetiva que gobierna el proceso de nacionalización hacia una inevitable unidad. «La idea de nación expresa el deber de quebrar todo interés particular en beneficio del destino común de los españoles. Hay que imponer el derecho superior de esa comunidad de destino sobre todo lo que es parte, clase, clientela, grupo» (T. XI, 426).

Aunque para el filósofo madrileño —negando los parámetros clásicos del paradigma objetivo— «la nación no es, ante todo, el pasado; no es la historia y la tradición», la alternativa que propone no pasa, ni mucho menos, por el voluntarismo: «Nación es la unidad de nuestro destino y de nuestro porvenir» (T. XI, 413); «Nación

(6) En efecto, el siguiente texto de J. A. Primo de Rivera bien pudiera pasar por obra del filósofo madrileño: «Así como la persona es el individuo considerado en función de la sociedad, la nación es el pueblo considerado en función de su universalidad (...) No todo pueblo ni todo agregado de pueblos es una nación, sino sólo aquellos que cumplen un destino histórico diferenciado en lo universal» (1972, pág. 186).

es la obra común que hay que hacer (...) es el afán de los que conviven en un destino histórico (7); es, pues, el sistema de posibilidad que hay en el presente para construir el porvenir» (T. XI, 440). El aparente subjetivismo que insinúa Ortega —«nación es la obra que hay que hacer»— no alcanza a ocultar la realidad objetivo-metafísica de su concepción. La nota fundamental en su definición de nación, y la que posibilita que las especificidades objetivas de las regiones se diluyan en una objetividad más abstracta e ideal instituida por el Estado, es la alusión al Destino.

Es significativo que cuando Ortega decide asociar la constitución unitaria del Estado español a la voluntad de sus pueblos, identifique esta última con la comunidad de destino y corrija así el contenido en principio libre e indeterminado que pudiera tener: «Escindir en trozos esa soberanía unitaria (...) equivale a renunciar a esa voluntad de convivencia radical preestatal (8) (...) Quiere decir, en suma, que no se acepta por entero y sin cláusulas la comunidad de destino» (T. XI, 395). En este sentido, nación es la obra que hay que seguir y descubrir más que hacer o construir, pues viene dada en el inexorable hado histórico de los pueblos en su inapelable porvenir. Vemos entonces cómo el elemento objetivador de la orientación culturalista de Ortega se encuentra en el recurso al expediente del Destino. Más democrático que la raza y la sangre —«es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de la sangre y viceversa» (Ortega 1983, 29)—, más impreciso que la lengua y más metafísico, si cabe, que la cultura, el destino histórico cumple, no obstante, la misma función obstructora del libre albedrío. El destino y el azar son incompatibles. La predeterminación y la voluntad también (9).

En este punto —y en otros relacionados con la cuestión nacional (10)—, constituyendo otro tramo más del camino marcado por el pensamiento tradicionalista sobre la nación, se dan la mano Ortega y el tantas veces denostado por él, Cánovas.

(7) «En este enjambre de pueblos que desde hace quince siglos cumplen su destino reunidos en esta gran convivencia histórica que llamamos España...» (T. XI, 434).

(8) Nótese que Ortega habla de «voluntad preestatal». Es decir, la voluntad del pueblo, en clara contradicción con la concepción clásica de la nación política, no se afirma *a posteriori* de la formación del Estado como vínculo de legitimación sino que sirve para determinar *ex ante* su propia existencia. Una voluntad tal necesita incorporar algún dato que la dote de incontingencia. Como decimos, es el Destino ese factor que cumple el papel de objetivador de la voluntad.

(9) A. Renaut percibe perfectamente el sentido de la antinomia: «La idea revolucionaria de nación se inscribe en el fondo bajo la idea de libertad; la idea romántica bajo la idea de naturaleza; de necesidad, pues, o de determinismo. Se comprende, por tanto, sin esfuerzo, en qué sentido preciso son efectivamente antinómicas» (1993, pág. 51).

(10) Llama la atención que un término tan orteguiano como el de «particularismo» —de hecho el filósofo madrileño lo reclama como suyo: «La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*» (ORTEGA, 1983, 46)—, con el que explicaba el fenómeno del separatismo periférico, fuera empleado mucho antes, con el mismo sentido, por A. Cánovas cuando se lamentaba de la existencia de «algunos síntomas de la mortal enfermedad del *particularismo* que, con nombre de regionalismo, intenta entre nosotros caminar en sentido contrario a la civilización moderna, que tiende a fundir, no a disgregar, los pueblos hispánicos» (cit. en C. DARDÉ, 1994, pág. 228).

A este último va a escandalizarle del discurso plebiscitario de Renan —la nación es un plebiscito cotidiano— lo que considera una intolerable eliminación de una esencia absoluta, de algo que se halla por encima de la historia y de la voluntad de los hombres: «El vínculo de nacionalidad que sujeta y conserva a las naciones es por su naturaleza indisoluble (...) Ni la conciencia, ni el espíritu, ni el alma, en suma, son cosas que se puedan partir cuando se quiere, ni son siquiera por su naturaleza mortales. Y si, como el propio Renan confiesa, no se cifra la nación en la raza (...), ni en la lengua (...), ni en la religión (...), ni en la geografía, ni siquiera en los intereses recíprocos o comunes, no obstante que todo esto sea divisible, repartible, disoluble, ¿por qué extraña inconsecuencia pretende después que baste la suma de los votos individuales para romper el vínculo nacional?» (Cánovas, *Problemas contemporáneos*, cit. en Pérez Gutiérrez, 1988, 110). Al respecto dirá Díez del Corral (1973, 638): «Con su sentido concretamente político, Cánovas percibe en las ideas de Renan las repercusiones que pueden tener en el marco concreto de su época y de su país. En la España de su tiempo todo lo que sea poner el acento en la actualidad de la nación es facilitar su ruina, prepararle al «suicidio»...». Este miedo existe también en Ortega —«la historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración» (1983, 31)—, lo que explica que jamás utilice el discurso voluntarista de Renan para el fundamento del Estado español, aunque sí lo haga, como veremos, para legitimar la hipotética nación europea. En Cánovas «la idea de nación (...) para operar unificadoramente sobre la realidad española ha de ser proyectada no tanto sobre el futuro incierto como sobre el pasado que ofrece por el hecho de haber ya sido incontrastable solidez» (Díez del Corral 1973, 638). Otro tanto ocurre en Ortega. Aunque hable de proyecto de futuro, el suyo, por utilizar la significación lingüística, no es un futuro de subjuntivo. Tiene todos los ingredientes de la predestinación providente y necesaria. Si bien a simple vista parece que, frente a la concepción estática de la Historia patrocinada por un Ganivet o un Maeztu, Ortega aboga por una concepción dinámica del mundo —«la realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el anquilosamiento progresivo de la posibilidad de España», decía el filósofo madrileño en las *Meditaciones del Quijote*—, en realidad, según subraya E. Subirats, la visión orteguiana no se aleja de aquella otra trascendente y heroica: «Allí donde Ortega trataba de sintetizar en una espléndida imagen la construcción subjetiva de la nueva identidad abierta reformadora y madura, allí también caía en la ambigüedad de una construcción conceptualmente arcaica» (E. Subirats 1993, 183). Como apunta García Morente, la nación de Ortega rechaza aquellos proyectos de empresa que constituyan una ruptura con su modo de ser histórico (cit. en Sánchez Agesta 1966, 152). El pasado, en concomitancia con la doctrina de la constitución histórica de Cánovas, aglutina los elementos que predefinirán el «proyecto sugestivo de vida en común». El liberalismo doctrinario de Cánovas significaba en el orden político «la progresiva implantación de un nacionalismo centralista que se declara heredero de la Historia española. Cánovas concibe la nación como una entidad orgánica que antecede a los individuos, cuyos derechos se fundan en la Historia y frente a los cuales los individuos no pueden hacer otra

cosa que asumir su defensa o rechazarlos» (F. A. Palacios, 1993, 101-102). No otra cosa acontece en Ortega. En ambos se percibe una concepción cuasimística de las naciones, en cuya misma existencia se cree ver la mano de la Providencia divina reencarnada en el destino histórico. La Historia nacional transcurre por cauces de necesidad que exigen de la política formulaciones de adaptación y conformidad más que de reforma voluntarista. Si Cánovas invoca a Dios como creador de las naciones —«las naciones son obras de Dios, o, si algunos o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza»—, Ortega acudirá las más de las veces al destino histórico, aunque en otras, esa variante laica decaiga y repita literalmente el esquema del político malagueño: «el poder creador de las naciones es un *quid divinum*» (1983, 32). En cualquier caso, Dios o destino, la diferencia que pueda existir entre ambos demiurgos se nos escapa.

El destino histórico que recae sobre la nación es, en cierta medida, el sustituto de la idea de Providencia en la Teología. Para Ortega, siguiendo aquí una vez más a Hegel, la nación es un organismo histórico portador de una misión superior, una entidad elegida, predestinada para la realización de fines trascendentes. Las claves para encontrar el sentido y el contenido de ese destino se encuentran en la realización fáctica de la historia. De manera similar a la concepción luterana, la demostración de los favores de la Providencia se halla en la realidad empírica misma de la vida de los individuos (en el caso de Hegel y de Ortega, en el devenir de la vida nacional). Es esto lo que explica que en la teoría de Hegel la guerra sea la situación en que la nación se realiza con mayor plenitud. Las relaciones entre las naciones se parecen a las de los hombres en el Estado hobbesiano (aquí Hegel coincide con Spinoza): como todos son soberanos sólo cabe oposición entre ellos. La evidencia de la superioridad de una nación sobre otra, de un destino sobre otro, se refleja en el resultado de la lucha contra los enemigos. De otra parte, en tiempo de paz las tareas domésticas absorben a los individuos y cada uno se «particulariza», se dirige hacia lo privado. En el momento de la guerra se posponen estos intereses y el ciudadano se vuelca sobre lo público. En la guerra se liquidan los particularismos y aparece con toda su fuerza la auténtica emanación del espíritu objetivo (11). Como recuerda R. Mate, «el *Volkgeist* es la forma específica que adquiere el *Weltgeist* en un pueblo determinado. Ese pueblo en cuestión está legitimado para liderar el mundo, siendo la guerra un medio lícito de sometimiento» (1994, 107).

Ortega participa en *España invertebrada*, claramente y muy a pesar de los denodados esfuerzos de la doctrina por apartarlo de esta óptica (J. Quesada 1993, 151 y ss.), de esta idea belicista y de sus implicaciones. El «proyecto sugestivo de vida en común», las empresas conjuntas que Ortega propone para cimentar el senti-

(11) «La salud de un Estado no se revela tanto en la calma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquélla es la situación de goce y de actividad en la particularidad, constituyendo el Gobierno una especie de paternal amo de casa, que sólo exige de los subditos lo habitual. En cambio, en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con la totalidad, cuánto puede exigirles éste, lo que hace por ello por su propio impulso y naturaleza y el valor que esto tiene» (HEGEL, 1972, pág. 9).

miento de cohesión nacional, y que son tan a menudo citadas como prueba de su nacionalismo político, tienen en realidad como corolario esa siniestra ordalía bélica. «No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí (...) los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven por estar juntos, sino para hacer juntos algo» (1983, 33); y ese algo, esa gran empresa aunadora, se constituirá siempre por el infalible y ejemplificador recurso de la fuerza: «Las grandes naciones no se han hecho desde dentro, sino desde fuera; sólo una acertada política internacional, política de magnas empresas, hace posible una fecunda política interior (...) la fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino espiritual (...) así, el influjo de las armas, bien analizado, manifiesta, como todo lo espiritual, su carácter predominantemente persuasivo. En rigor no es la violencia material con que un ejército aplasta en la batalla a su adversario lo que produce efectos históricos (...) la victoria actúa, más material que ejemplarmente, poniendo de manifiesto la superior calidad del ejército vencedor, en la que, a su vez, aparece simplificada, significada, la superior calidad histórica del pueblo que forjó a ese ejército» (1983, 36-40).

Si para Hegel, asumiendo lo dicho por Schiller, «la historia es el tribunal del mundo», para Ortega, del mismo modo, «la fuerza será la gran cirugía histórica» (1983, 34). Se percibe entonces con claridad cuál es el sentido de la conocida invectiva de Ortega: «si Cataluña o Vasconia hubiesen sido las razas formidables que ahora se imaginan ser, habrían dado un terrible tirón de Castilla cuando ésta comenzó a hacerse particularista (12)» (1983, 49). La historia, mediante el procedimiento de la discriminación bélica, pone las cosas en su sitio. «La guerra es un enorme esfuerzo que hacen los hombres para resolver los conflictos (...) una genial y formidable técnica de vida y para la vida» (1968, 273). Se recoge así, como señala Elorza (1984, 240), la necesaria confrontación entre los Estados, incapaces de generar por sí mismos relaciones de paz reales, que era característica de la formulación hegeliana.

La necesidad histórica de la unidad de las diversas partes que componen una entidad superior se plasma en los hechos derivados de la inapelable realidad santificada por el veredicto bélico del triunfo. El destino opera entonces desde el presente para justificar el pasado y programar el futuro (13). La concepción filosófica del historicismo, aquella que concibe la historia como la conjunción de «presentes que se suceden en su curso y que por ello quedan fundamentados en sí mismos» (F. Gon-

(12) En su respuesta al panfleto de Bakunin *Llamamiento a los eslavos*, F. Engels justifica el dominio del pueblo magiar sobre los eslavos utilizando este mismo argumento con que Ortega descalifica a catalanes y vascos. Con idéntico puntillazo hegeliano puede espetar Engels: «Si los ocho millones de eslavos tuvieron que tolerar durante ocho siglos el yugo de cuatro millones de magiares, esto sólo prueba cuál de los dos era más enérgico y tenía más vitalidad (1976, pág. 21).

(13) Ser un pueblo de hombres —dirá Ortega en un complicado ejercicio verbal, que también lo es para el intelecto— es «poder hoy seguir en su ayer, sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es sólo la presencia del pasado y el porvenir, el lugar donde pretérito y futuro verdaderamente existen» (1968, pág. 55).

zález Vicén, 1979, 224), tiene en Ortega total pregnancia. Hablar de voluntad popular en la construcción de la nación carece de sentido en este planteamiento. No obstante, L. Sánchez Agesta —metafísico está— intenta conciliar la idea de destino providente en la obra de Ortega con la de libre albedrío (14). El resultado haría estremecerse de placer al mismísimo Wolf: «La palabra destino puede estar unida a la idea de fatalidad. Pero este término tiene un sentido radicalmente diverso cuando decimos que queremos cumplir nuestra existencia como idea de perfección, como realización de nuestro valor posible. El destino está entonces abierto a nuestra propia voluntad, a nuestro propio querer, en cuanto se proyecta como un quehacer, empresa o misión a realizar» (1966, 154). Esta interpretación podría estar avalada por algún texto en el que Ortega mixtura sin excesivo éxito ambos elementos y trata de ajustarlos: «Convivir en soberanía implica la voluntad radical y sin reservas de formar una comunidad de destino histórico» (T. XI, 464). Cuando habla de nacionalizar el Estado español, de adecentarlo, ese imposible engranaje nos ensordece con su chirrido: «La decencia en la vida pública no consiste en otra cosa que en imponer la voluntad de vivir unos con otros» (T. XI, 273). Ortega no puede evitar la más absoluta contradicción en los términos.

El continuo acercamiento de Ortega a la idea voluntarista puede servir para atemperar los contenidos más rudos que se desprenden de la visión objetivista que en realidad mantiene, pero jamás podrá explicar la cuadratura del círculo. Voluntad o Destino. La pretensión de armonía, aun después de tan «voluntarioso» esfuerzo, es imposible. El infalible Tribunal de la Historia no admite disidencias ni votos particulares.

La rebelión de las masas, la otra obra que A. de Blas señalaba como característica de la primera fase voluntarista de Ortega, precisa un análisis diferente al que acabamos de realizar con *España invertebrada*. Nuevamente, el discurso de Ortega adopta las vestiduras del paradigma subjetivo. Pero ahora, la realidad de la concepción objetiva ya no va a venir encubierta por una sublimación de la imposición material en una supuesta voluntad popular.

En *La rebelión de las masas* desenvuelve Ortega una teoría de la génesis de la nación perfectamente acorde con las claves utilizadas por el paradigma subjetivo. La libre voluntad de asociación, el alejamiento de cualquier elemento objetivo, aun el más sutil, que pudiera entorpecer la expresión del mutuo consentimiento de vivir juntos, aparecen ahora sin rodeos. Sin embargo, nuestra conclusión no varía respecto del verdadero valor que subyace en los entresijos de esta noción política de la nación. Tampoco aquí existe, y en relación con el problema que nos ocupa, esto es, la formación del Estado español, una posición realmente voluntarista.

La línea de razonamiento a seguir para demostrarlo enlaza con la explicación del paralelo ensalzamiento y crítica que Ortega hacía de la idea de Estado. El Estado era

(14) Pretensión también mantenida por J. R. Recalde al defender que «para Ortega hay una simbiosis gobernante-pueblo que es lo que va determinando el destino de las naciones» (1982, pág. 114). Siguiendo idéntica tendencia *vid.* J. A. MARAVALL, 1984, págs. 525 y ss.

necesario para mantener la unidad territorial y en consecuencia se ponderaba su función. Pero el Estado, como ha puesto de manifiesto H. C. Raley (1977), embotaba al mismo tiempo la visión europeísta que Ortega defendía, y entonces se vituperaban sus retardatarias maneras. Aun así, ambas actitudes redundaban en un mismo fin: la obstrucción del nacionalismo periférico. Persistiendo en la misma estrategia, Ortega, por un lado, hace uso del paradigma objetivo para reafirmar el alcance de la conquista estatal; por otro, acoge el paradigma subjetivo para fundamentar una unidad superior a la del Estado nacional —Europa— que, con todo, refuerza el sentido opresor del nacionalismo que aquél implica.

Aunque esta función de coadyuvante en la tarea de someter las reivindicaciones nacionalistas es importante —no en vano ha sido calificada la salida orteguiana hacia Europa como una «precondición de su nacionalismo progresivo» (Elorza 1984, 76)—, la auténtica razón de la porfía europeísta de Ortega es muy otra. La insistente vehemencia con que Ortega alude a la imperiosa necesidad de crear una unión europea tenía como principal objetivo la fundación de una entidad suficientemente articulada y poderosa que sirviera de freno a la expansión del comunismo: «Me parece sobremanera posible que en los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo (...) Imagínese que el «plan de cinco años» seguido hercúleamente por el gobierno soviético lograse sus previsiones y la enorme economía rusa quedase no sólo restaurada sino exuberante (...) Si Europa, entre tanto, persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años, flojos los nervios por falta de disciplina, sin proyecto de nueva vida, ¿cómo podría evitar el efecto contaminante de aquella empresa tan prócer? (...) Yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del «plan de cinco años» (1968, 254-255). La «supernación» o «ultranación» europea se alza como única vía de salvación ante la amenaza de los Soviets: «Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa» (252). Si, como señala A. Ardao (1984, 493-494), en un principio Ortega se encara con los viejos males de España buscando y encontrando su remedio en las excelencias de Europa (15), más tarde los recientes males de Europa ocuparán el primer plano. En 1910 escribía Ortega que España era el problema y Europa la solución (T. I, 121). Ya en 1930, Europa será el problema y unirla su solución (16). *La rebelión de las masas* constituirá el inmenso esfuerzo de Ortega para la construcción defensiva de la idea de una nación europea.

(15) «Sólo mirada desde Europa es posible España» (T. I, pág. 138). «El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo» (T. I, pág. 84).

(16) La construcción de Europa estaba anatematizada, a juicio de Ortega, por los «técnicos de la economía política» —dice refiriéndose a los comunistas—, pero «fuera demasiado vil que el anticomunismo lo esperase todo de las dificultades materiales encontradas por su adversario (...) El comunismo es una moral extravagante —algo así como una moral. ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa moral esclava una nueva moral de Occidente, la invitación de un nuevo programa de vida? (1968, pág. 255).

Ortega era consciente de que, y muy a pesar de su teoría de una sociedad europea preexistente al surgimiento de las naciones-estados, la unión de los Estados europeos era un plan fijado a largo plazo. Habida cuenta de las múltiples diferencias étnicas y lingüísticas que separaban a los distintos Estados de Europa, la consecución de una unidad entre ellos con base en factores objetivos era proyecto imposible. Por eso la crítica a la fundamentación objetiva de la nación y del Estado y la apuesta por el paradigma subjetivo no se hace esperar: «El Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguineidad ha unido (...) El Estado no es consanguineidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación (17). No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno. El Estado no es una cosa, sino un movimiento. El Estado es en todo instante algo que *viene de y va hacia*. Como todo movimiento tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*» (1968, 230-231). El término *a quo* estaría constituido por un atributo material y objetivo (sangre, idioma, fronteras naturales...), el término *ad quem* se conformaría por el ímpetu comunal que llevaría al contingente humano agrupado en el Estado a realizar grandes proyectos: conquistar pueblos, fundar colonias, federarse... (1968, 231). Este último término, la mera voluntad de ser Estado de los grupos en principio dispersos y permanecer asociados en torno a «un proyecto iniciativo, a una tarea común», es el verdaderamente fundamental. «Cuando el impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada —raza, idioma, fronteras— no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza» (1968, 231).

(17) Cuando Ortega se pregunta por el origen del sentimiento nacional, sale a relucir su más depurada elaboración del nacionalismo político: «¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía del poder público que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania? No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos hoy reunidos en un Estado hablaban o hablan todavía idiomas distintos (...) Pocas veces, por no decir nunca, habrá el Estado coincidido con una identidad previa de sangre o idioma (...) Más cerca de la verdad estaríamos si, respetando la casuística que toda realidad nos ofrece, nos acostásemos a esta presunción: toda unidad lingüística que abarca un territorio de alguna extensión es casi seguramente precipitado de alguna unificación política precedente. El Estado ha sido siempre el gran Truchimán (...) Pareja tergiversación se comete al querer fundar la idea de nación en una gran figura territorial. Tropezamos aquí con el mismo error de óptica. Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, principio de la nación, sino al revés: al principio fueron estorbos, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad» (1968, págs. 234-235). En conexión con la moderna visión funcionalista de E. GELLNER (1988), la crítica de Ortega al paradigma objetivo es radical. Ni lengua, ni raza ni territorio pueden explicar el surgimiento de una comunidad: «No es la comunidad nativa de una raza u otra la que constituyó la nación, sino al contrario (...) No hay, pues, otro remedio que deshacer la tergiversación tradicional padecida por la idea de Estado nacional y habituarse a considerar como estorbos primarios para la nacionalidad precisamente las tres cosas en que se creía consistir» (1968, pág. 237).

La primacía del paradigma subjetivo en el curso de esta argumentación es absoluto. Y no puede ser menos. La Nación Europea necesita crearse, inventarse. Los lazos de unión que pudieran aglutinar a las naciones del continente hay que buscarlos en la realización futura de empresas conjuntas, en la apuesta por el mañana (18) (como «matinalista» bautizó Ortega su propia postura). Intentar la fusión de comunidades extremadamente diversas con la invocación de un pasado común tan impreciso como improbable (Sacro Imperio, valores éticos...) (19) es pretensión baldía. De hecho, el pesimismo de Ortega en lo tocante a la integración europea radica en la apreciación de una realidad nacional anclada en el pasado patrio: en las formaciones nacionales actuales «es evidente la presencia de dos principios: uno variable y siempre superado —tribu, comarca, ducado, reino— (...) otro, permanente, que salta libérrimo sobre todos estos límites y postula como unidad lo que aquél consideraba precisamente como radical contraposición» (1968, 232). El elemento variable es lo que más atrás llamaba término *a quo*, conformado por datos objetivos; el permanente es el término *ad quem* y vendrá determinado por la voluntad de permanecer unidos y colaborar en grandes empresas. Pues bien, «la verdad pura es que las naciones actuales son tan sólo la manifestación actual de aquel principio variable condenado a perpetua superación» (1968, 233).

La vuelta a los orígenes, los datos étnicos que retrotraen el núcleo nacional al surgimiento de acontecimientos épicos específicos son las grandes trabas que desde la interpretación romántica de la historia (20) se han interpuesto para la articulación de la Gran Nación Europea. Ese discurso «vespertinista» con el punto de mira en el pasado es el que se opone frontalmente a la unidad: «Los filólogos —llamo así a los que hoy pretenden denominarse historiadores— practican la más deliciosa gedeonada cuando parten de lo que ahora son las naciones de occidente y suponen que Vercingetorix o que el Cid Campeador querían ya una Francia desde Saint-Malo a Estrasburgo o una Spania desde Finisterre a Gibraltar (...) Para explicarnos cómo se han formado suponen que Francia y España preexistían como unidades en el fondo de las almas francesas y españolas. ¡Como si existiesen franceses y españoles antes de que Francia y España existiesen! ¡Como si el francés y el español no fuesen simplemente cosas que hubo que forjar en dos mil años de faena! (...) Si para que

(18) «El ser humano tiene irremediamente una constitución futurista; es decir, vive, ante todo, en el futuro y del futuro (...) Al defender la nación defenderemos nuestro mañana, no nuestro ayer» (1968, págs. 241-242).

(19) Esa parece ser la moderna propuesta de V. Camps: «Las identidades se construyen a partir del pasado, y el pasado cultural de Europa ha consistido en la gestación de unos valores pretendidamente universales. Valores originariamente cristianos, que fueron reconvertidos por una Ilustración racionalista y laica, y que convergen en la común aceptación del proyecto democrático» (1992, pág. 32).

(20) «Yo diría que ese lastre de pretérito y esa relativa limitación dentro de los principios materiales no han sido ni son por completo espontáneos en las almas de Occidente, sino que proceden de la interpretación crudita dada en el Romanticismo a la idea de nación. De haber existido en la Edad Media ese concepto diecinuevesco de nacionalidad, Inglaterra, Francia, España, España, Alemania, habrían quedado nonatas» (1968, pág. 243).

exista una nación es preciso que un grupo de hombres cuente con un pasado común, yo me pregunto como llamaremos a ese mismo grupo de hombres mientras vivía en presente, eso que visto desde hoy es un pasado» (1968, 237 y 243).

Con esta declaración de guerra al pretérito se abre correlativamente el camino para el armisticio con la concepción política de la nación, antes rechazada: «Mientras se crea que un pueblo posee un “carácter” previo y que su historia es una emanación de su carácter, no habrá manera ni siquiera de iniciar la conversación. El carácter nacional, como todo lo humano, no es un don innato, sino una fabricación. El carácter nacional se va haciendo y deshaciendo y rehaciendo en la Historia» (1968, 264). El paradigma subjetivo, mediatizado por un claro giro idealista, aparece ahora como protagonista indiscutible: «El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma —primitiva, antigua, medieval o moderna— la invitación (21) que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste, a la postre, en organizar cierto tipo de vida en común (...) No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional e inmemorial —en suma, fatal e irreversible— la que proporciona título para la convivencia, política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer» (1968, 238). La línea argumental que exhibe Ortega tiene un asombroso parecido con las recientes elaboraciones que sobre el origen de la nación mantienen autores como E. Gellner (1988) y B. Anderson (1991): «La nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear la comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla. Y basta que tenga el proyecto de sí misma para que la nación exista» (1968, 243).

Si los hombres definen unas situaciones como reales, tales situaciones son reales en sus consecuencias, reza el célebre teorema de W. I. Thomas. En idéntico sentido dice R. Merton que «las definiciones públicas de una situación llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos» (1970, 419). La nación europea de Ortega se rige por un planteamiento semejante. La renuncia al paradigma objetivo acarrea el solemne bautizo en las aguas del idealismo. Sin duda, la apostasía tiene aquí un precio demasiado elevado.

En suma, es innegable que en *La rebelión de las masas* Ortega adopta la teoría de la nación política. Pero su adscripción al paradigma subjetivo está forzada por la necesidad de fundamentar la unión de los Estados europeos en una «ultranación». A la hora de lograr esa meta, y ante la imposibilidad de recurrir al destino histórico que se ratifica en las incorporaciones territoriales ya consolidadas, la apelación a instancias voluntaristas no es una alternativa, es una obligación. En la obra de Ortega la defensa de la nación política tiene siempre presente el prisma del europeísmo, que de esta manera, más que en un factor de confusión para la inteligibilidad de su teoría de la nación, como mantiene A. de Blas (1989, 64), se convierte en un principio de clarividencia.

(21) En *España invertebrada*, como ya nos consta, hablaba Ortega de nudo sometimiento.

Es cierto que el paradigma subjetivo, aunque utilizado inicialmente para consolidar —de otro modo imposible— la idea de una nación europea, salpica, siempre por vía de ejemplo, la concepción interna de lo que sea una nación, variando así, al menos en principio, su anterior objetivismo providencialista. Pero más bien parece que en estos casos en que el voluntarismo de la idea de nación europea irradia a la explicación del surgimiento de las naciones-estado, el paradigma subjetivo se encuentra desdibujado y actúa como reflejo mimético de su aplicación original a la idealidad de Europa más que como verdadero patrón configurador. De hecho, y a lo sumo, cuando la teoría de la nación política es utilizada para aclarar el origen interno de las naciones-estado sólo se remarca la anterioridad explicativa del Estado respecto a cualquier esencia nacional —«el Estado es el gran truchimán»—, y ello en nada contradice su planteamiento objetivista que, como veíamos, estaba cimentado sobre la base de las sucesivas incorporaciones de las unidades inferiores en una superior que las absorbe en cumplimiento del fatal destino.

Resulta entonces que cuando el paradigma subjetivo funciona de manera efectiva como fundamento de la nación, está referido exclusivamente al ámbito europeo y actúa de refuerzo en la estrategia antinacionalista que caracteriza la utilización *ad intra* del paradigma objetivo que realiza Ortega; y cuando, por el contrario, el mismo paradigma subjetivo es utilizado para explicar el nacimiento de las relaciones comunitarias dentro de las naciones-estado su valor está tan desvirtuado que no impide el mantenimiento de su anterior posición culturalista u objetivista. Hay, en este segundo caso, un claro fenómeno de refracción teórica en el que la diferente densidad de campo nacional propicia el cambio de dirección del paradigma subjetivo —ideado para desenvolverse en materiales más dúctiles, como el espacio común europeo— hacia los tórridos dominios del objetivismo. De cualquier manera, en ambas situaciones permanece inalterable la percepción de los lazos de unión de la comunidad del Estado nacional vinculada a una argumentación dependiente del paradigma objetivo. No es casual que en la obra en que con más vigor desarrolla los principios derivados del paradigma subjetivo, *La rebelión de las masas*, Ortega saque a colación en apoyo de su postura europeísta —aunque, como vimos, declaradamente antiinternacionalista— «el cosmopolitismo de Ferguson, Herder y Goethe, que es lo contrario del actual internacionalismo» (1968, 268). Ferguson era un historicista que veía en la constitución del Estado, en contra del empeño individualizador del iluminismo, la plasmación de la situación y el genio de los pueblos (F. Meinecke, 1981, 226); Herder, el iniciador del nacionalismo cultural alemán y Goethe —al menos en un primer momento, precisamente el que recupera Ortega— un más que discutible cosmopolita, como pone de manifiesto A. Finkielkraut (1990, 37 y ss.).

Nuestra interpretación viene apoyada, además, en el hecho de que el propio Ortega se hubiese distanciado en 1951 de sus anteriores elaboraciones: «Es preciso formarse una idea clara y rigurosa de lo que es una nación. Que yo sepa esto no se ha intentado nunca enérgicamente. Precisamente por esto y de una manera bastante audaz quisiera intentarlo en las tres lecciones, que yo dedico a los oyentes munique- ses, bajo el título *La idea de nación y la juventud alemana*». En ellas, a tenor de lo

dicho por Ortega (1985, 15), se continúa el discurso teórico iniciado en la conferencia *De Europa meditatio quaedam*, texto posteriormente revisado y ampliado para su publicación en forma de libro que, sin embargo, no llegó a ultimar y apareció entre sus papeles inéditos. En lo que concierne al tratamiento del concepto de nación, el carácter definitivo con que Ortega concibió esta obra (22), «fruto de plena madurez intelectual y en rigor resumen de dilatadas meditaciones» (P. Garagorri 1985, 10), aclara por completo el sentido de la trayectoria reseñada. En *De Europa Meditatio quaedam* se ratifica el contenido objetivista que había marcado toda la teorización anterior de Ortega, excepción hecha del episodio europeo, y se reconducen las alusiones a la nación política que teñían ciertas observaciones sobre el surgimiento de la nacionalidad dentro de los Estados ya reconocidos a la condición de *obiter dicta* derivados resignadamente de aquel planteamiento europeísta.

En la contraposición del binomio ciudad-Estado / nación encuentra Ortega la génesis del espíritu de la nacionalidad. En efecto, los griegos «hablaban todos una misma lengua prácticamente idéntica, creían en la misma religión, su tradición era firme, precisa, unitaria (...) pero esta unidad de lengua, religión y tradición genealógica es, como fuerza socializadora, una *vis a tergo* y nada más» (1985, 71). Es decir, los griegos, aun a pesar de poseer los rasgos que son definitorios de la concepción objetivista (germánica) del nacionalismo, no eran una nación, «a los griegos no les era cuestión su helenismo, no pretendían, querían, o se ocupaban de serlo, no determinaba sus intenciones o proyectos...» (71). Una nación, además de los atributos reseñados, precisa para Ortega otro elemento psicológico pero también objetivo: el conocimiento o constatación de la pertenencia a una unidad amplia y rectora de los principios de la colectividad que está determinada por una sintonía con el Destino de ese conglomerado de datos objetivos (lengua, cultura, religión...), y que vendrá reafirmado y garantizado por su cobijo en la institución estatal.

Este conocimiento —intuitivo al parecer, pero que según Ortega viene determinado por la pura naturaleza de las cosas— constituye la «gran diferencia entre lo que el hombre es a su espalda y lo que es hacia delante de sí, lo que es como tradición y lo que es como empresa» (1985, 72). El fenómeno que transforma una colectividad en una nación es, diría Gadamer, puramente precomprensivo; un adelantamiento de la inteligencia de la totalidad mediante un análisis del discurso implícito presente; esto es, a través de la intuición del ser nacional. Hay algo orgánico en la nación, previo a cualquier planteamiento político, que condiciona el proceso de adhesión comunitario y determina el surgimiento de un sistema objetivo de fidelidades: «Nación no es nosotros, sino que nosotros somos nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia. En última instancia, deberíamos decir que la ciudad la hacen los individuos —por eso es tan pobre su contenido—,

(22) Así, J. A. MARAVALL, 1984, pág. 511, o J. HIERRO, 1965, pág. 124. Los hechos parecen no darle la razón a A. de Blas cuando estima fundamental la teorización de ORTEGA en *La rebelión de las masas*, 1989, pág. 62, y reduce la posterior involución objetivista a una mera consecuencia de la frustración que experimentaría en la malograda etapa republicana.

pero que la Nación la hace la Historia, por eso es de tanta suculencia» (1985 76-77). Aquella relación predeterminada entre los «proyectos comunes» y el seguimiento del destino histórico de la nación se ve ahora constatada de modo definitivo: La nación «prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Sólo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo —pasado y futuro— son capaces de formar Naciones» (1985, 78).

El carácter natural y orgánico de la nacionalidad y sus implicaciones deterministas pueden apreciarse con claridad cuando Ortega, al deslindar la diferente concepción que subyace entre el voluntarismo de las primitivas ciudades-Estado y la dimensión predominantemente objetiva de las modernas naciones, concluye que «la ciudad la hacen los individuos, en la nación se nace (23) (...) La nacionalidad hace de nosotros compatriotas y no primariamente conciudadanos. No consiste en nuestras voluntades, no vive de ellas, sino, irremediamente, existe por sí, como una realidad natural» (1985, 63). La oposición que aquí se maneja entre el concepto de ciudadano —cuya fuente radica en la idea de autodeterminación de Rousseau y de Kant, y que fue plasmado en la teoría revolucionaria de la nacionalidad— y el concepto de patriota, radicalmente adscrito a realidades estatales con asiento en la etnia y la cultura comunes, despeja cualquier duda al respecto del paradigma objetivo que Ortega utilizaba como eje de la definición nacional.

La voluntad plebiscitaria, forjada siempre *a posteriori* del establecimiento de un Estado al cual sirve de legitimación, y que veíamos característica de la concepción política de la nación, está en las antípodas de su formulación: «La idea de nación es sobremanera feliz porque insinúa desde luego que ella es algo preexistente a toda voluntad constituyente de sus miembros» (1985, 62); «la nación tiene un origen vegetativo, espontáneo (24) y como sonámbulo (...) la pólis en cambio surge de una deliberada voluntad para un fin» (1985, 61). Utilizando la terminología de Töennies, la nación no sería sociedad sino comunidad.

El paradigma objetivo, que en *La rebelión de las masas* había sido rechazado por representar un obstáculo insalvable al proceso de unidad europeo, ocupa un lugar central en su elaboración más acabada del concepto de nación, coincidente, por otra parte, con el protagonismo que a lo largo de toda su obra había tenido para consolidar teóricamente la figura del Estado-nación. En este sentido, *De Europa meditatio quaedam* no es tanto un hito en la trayectoria de Ortega cuanto un eslabón más en

(23) El giro dado respecto a la formulación de *La rebelión de las masas* es radical. Allí podíamos leer: «La nación no nace sino que se hace» (1968, pág. 264).

(24) Este texto es citado por A. DE BLAS, 1989, pág. 66, para señalar «la renuncia al componente voluntarista que tan significativa influencia tenía en otro momento» y el consiguiente giro culturalista que Ortega daría en 1939. Sin embargo, ya en 1914, bastante antes de ese supuesto cambio de rumbo, hablaba Ortega del «organismo espontáneo, difuso, envolvente de la nación» (T. I, pág. 271).

su teoría de la nación en el que recapitula, con carácter definitivo, sus anteriores y más erráticos trabajos sobre el tema. No es novedad, sino compendio.

Aunque la teoría de las «etapas» de Ortega, por decirlo con Hegel, deje de satisfacer las exigencias más modestas de la razón, tiene en sí misma la virtud de subrayar un dato fundamental: el elemento objetivo que en todo momento determina la constitución del Estado nacional en la teoría de Ortega es esencialmente variable, proteico. A tal punto que en alguna formulación, es el caso del recurso al Destino, adopta formas tan veladas que puede llegar a pasar desapercibido, lo que propicia un terreno abonado para la consideración de las diversas fases subjetivo-objetivas que aquí denunciarnos. En otras ocasiones el multiforme factor objetivo se presenta ya con ropajes más clásicos y su apreciación se hace obligada: «Francia es un país cuyo clima y cuyos hombres muestran entre sí una sorprendente homogeneidad (...) España tiene una anatomía completamente distinta. El clima y la tierra aquí presentan características más variadas. Aunque nuestra península estuviese abandonada por los hombres bastarían las tierras y las plantas para marcar con toda claridad los límites de comarcas muy diferentes. En cada una de ellas, los hombres, fieles al medio en que viven, se han creado un modo de ser, que no han conseguido explicar los sabios, de crear un tipo de ser viviente que obedece a una unidad de estilo, cual si fuese la tierra de un escultor que imprimiese su sello en la obra que crea (25). El caso más notorio, en este sentido, se da en China, donde, no se sabe por qué, los ciervos y los gatos tienen los ojos oblicuos, como los mandarines. Es decir, que animales y hombres forman una unidad vital de un estilo que se crea según las condiciones del país donde habitan» (T. XI, 304). Aquí el «efecto Montesquieu» del que habla P. Bordieu posee por completo a Ortega.

Existen otros datos, empero, que delatan la existencia de una visión culturalista de la nación y que permanecen inalterados en su confección conceptual de la nación de principio a fin. El propio A. de Blas reconoce que reclamar la condición de «máquina» para la organización estatal en contraste con el carácter elemental de la nación constituyen un estigma determinante del objetivismo (1989, 67). Sin embargo, continúa renuente, «esta comprensión del hecho nacional es atribuible al Ortega posterior a 1939», si bien A. de Blas encuentra un único precedente de 1927 en que se esbozaría esta interpretación (1989, 66): «El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta (...) la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado» (T. III, 630). Muy al contrario, la teoría del Estado máquina surge ya desde los inicios de la construcción nacional orteguiana y persiste durante su desarrollo: «Hay que exigir a la máquina del Estado —decía en 1914— mucho mayor rendimiento... nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina del Estado...» (T. I, 277); «El Estado es

(25) La distancia entre este texto y la crítica, desde la óptica europeísta, al error «que se comete al querer fundar la idea de nación en el misticismo geográfico de las “fronteras naturales”» o al hecho de «buscar el secreto del Estado en principios forasteros de carácter biográfico o geográfico» (1968, págs. 235-237) es más que notable.

una inmensa máquina —texto de 1931— que la colectividad nacional construye para el servicio de la vida pública» (T. XI, 303). Ni siquiera en *La rebelión de las masas* abandona la mecánica imagen: «El Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente, de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medidas» (1968, 182). En este asunto de las etapas más vale aplicar el *calculus ratiocinator*, principio básico de la lógica clásica: no elucubremos, contemos.

En *De Europa meditatio quaedam* encontramos una fervorosa defensa del ideal europeo, más si cabe que en la *La rebelión de las masas*. Como sabemos, en esta obra radica la única muestra de voluntarismo residual en la argumentación política de Ortega, motivado precisamente por la reivindicación de una integración continental. Si esto es así, parece incomprensible que en su otro gran trabajo europeísta no sólo no utilice el socorrido paradigma subjetivo sino que haga gala de su más preclaro objetivismo. La explicación hay que buscarla en la fuente misma de diferenciación entre ambos tipos de discurso. Mientras que el paradigma subjetivo hace valer su fuerza disolvente con el propósito de fundamentar una unidad que carece de otros vínculos que no sean los de la desnuda voluntad de vivir juntos, el paradigma objetivo se sirve de la invocación de todo tipo de lazos aglutinantes previos que posibilitan que la unidad sea vista como un proceso natural y hasta necesario.

La rebelión de las masas fue publicada en 1929. Todavía no existía en este período de entreguerras elemento alguno que pudiera cimentar una posible unidad europea. Las naciones se hallaban replegadas tras el calamitoso período bélico —«cada pueblo vive como encerrado en sí mismo, las naciones se habían puesto las zapatillas», diría Ortega—. La depresión económica del 29 acrecentó ese proceso de autarquía y cada país intentó buscar solución por su cuenta al generalizado desastre que ponía en duda las ponderadísimas virtudes del liberalismo capitalista: «De pronto —si bien el fenómeno comenzó antes de la última guerra, conste— las naciones de Europa —y en lo que sigue me refiero sólo al continente— se quedaron íntimamente sin porvenir, sin proyectos de futuro, sin aspiraciones creadoras. Todas se colocaron en simple actitud defensiva» (Ortega, 1985, 17). El espíritu de la Conferencia de Locarno, que auguraba una etapa de solidaridad y entendimiento en Europa, se venía abajo.

En una situación tal, dominada por la «incomprensión mutua en que han caído los pueblos de occidente» (Ortega, 1968, 267), el apetito de unidad continental no podía estar cifrado en nada más que en la regeneración ideal —idealista— de un «proyecto sugestivo de vida común». La nación europea, decía Ortega, hay que imaginarla y, si es preciso —añadimos nosotros—, falsear su primitiva existencia como aval histórico que permita su rehabilitación (26). El fantasma del comunismo

(26) Aquí la capacidad de distorsión de Ortega no tiene límites: «Estos pueblos que ahora se ignoran tan gravemente han jugado juntos cuando eran niños en los corredores de la gran mansión común (...) Adviértase que el uso de convertirse unos pueblos en jueces de los otros, de despreciarse, de denostarse porque son diferentes (...) jamás se había producido hasta los últimos cincuenta años» (1968, pág. 267).

todavía era sólo eso: un fantasma. La lucha contra la «moral eslava» propuesta por Ortega no podía ser motor suficiente como para alimentar unidad europea alguna.

La disposición de las cosas en la Europa de 1949, año en que Ortega dicta la conferencia *De Europa meditatio quaedam* en Berlín, era ciertamente distinta. Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial —en esencia, una Europa absolutamente desmantelada y arruinada y una bipolarización del mundo en torno a los dos bloques antagónicos norteamericano y soviético— propician una dinámica de alineamientos en la que la facción occidental comienza a perfilarse ya como unidad económico-política plena de sentido. Ante la extensión territorial del bloque soviético los Estados Unidos reaccionan por medio del plan Marshall e inician una campaña de ayuda económica para comenzar la reconstrucción del occidente europeo y, sobre todo, para evitar el avance del comunismo. Siguiendo una idea propuesta por G. Bueno, estaríamos ante el auténtico parto de Europa. Favor por favor, América descubre a Europa. Es el plan Marshall —con el corolario de la creación en 1948 de la OECE, encargada de administrar las dádivas de ultramar, y el establecimiento del Pacto del Atlántico en 1949 con el que se aseguraba el cerco de contención militar a la Unión Soviética— el que realiza por primera vez la idea de una Europa unida (27).

Ahora el fantasma adopta una temible corporeidad. La clara delimitación de los bloques facilita en grado sumo la anterior y estéril tarea imaginativa. Europa se recorta ya nítidamente sobre el fondo del comunismo. La nación, como ha sabido ver Ortega perfectamente, surge siempre de la confrontación dialéctica con otras comunidades: «Toda conciencia nacional supone otras nacionalidades en torno que se han ido formando a la par que la propia y con las que convive en forma de permanente comparación (...) la nación no puede ser nunca una sola, sino que su concepto implica una pluralidad de ellas» (Ortega, 1985, 75). Es en este preciso momento cuando la nación europea adquiere el ansiado referente, aunque no coincidiera con aquel que Ortega imaginase años antes: «La probabilidad de un Estado general europeo se impone necesariamente. La ocasión que lleve súbitamente a término el proceso puede ser cualquiera: por ejemplo, la coleta de un chino que asome por los Urales o bien una sacudida del *magma* islámico» (1968, 28). Toda

Una somera lectura del divertido libro de E. TEMPRANO (1990) —que recoge las multiseculares malquerencias y prejuicios entre los europeos—, por no acudir a fuentes históricas más severas que muestren que las correrías infantiles fueron en realidad sangrientas lides, basta para constatar la edulcorada tergiversación de Ortega.

(27) E. Morin, que hace suya la definición de nación de O. Bauer, atina al encontrar el origen de la Idea de Europa, aun sin mencionar explícitamente (veladamente lo hace en cada página de su trabajo) el referente anticomunista que se dibuja en la «comunidad de destino» europea: «La intención de formar una federación europea no es por ahora un designio común. Sin embargo, desde 1945 se está gestando un destino común (...) Consiste en lo siguiente: experimentar los mismos factores de decadencia y descomposición y no poder resistir a ellos sino en común; experimentar los mismos peligros en las identidades, diversidades y verdades culturales; experimentar una amenaza cierta e incierta con dos rostros extremos: exterminio y totalitarismo» (1994, pág. 169).

gran nación, por decirlo con H. Marcuse, precisa de un gran enemigo para fraguarse (28). En referencia a la construcción de Europa dirá E. Morin: «Toda comunidad de destino se refuerza o cristaliza ante la amenaza de un enemigo. Esta es la razón por la cual, felizmente, la desaparición de los enemigos “hereditarios” entre las naciones europeas ha debilitado la cohesión interna de las más centralizadas, permitiendo la distensión de la comunidad nacional en provecho de la comunidad de destino supranacional» (1994, 173).

Así las cosas, la ausencia de la argumentación voluntarista en una obra de europeísmo tan marcado como *De Europa meditatio quaedam* queda explicada. El conocimiento intuitivo de pertenencia a una unidad básica tiene ya un material empírico al que referirse. El proyecto y la empresa europeos no están avanzados sobre un futuro incierto. La sólida base de la cual se parte proporciona todas las claves de su realización. La voluntad de ser nación, a riesgo de devenir en *flatus vocis*, exige una correspondencia con el ser histórico que se plasma en el pasado: «De aquí que el contenido «material» de la tradición de cada pueblo (...) diese como fruto un tipo de sociedad cuya Idea incluía, a la vez, ser tradición y empresa. Esto es la Nación» (Ortega, 1985, 80). Tras la fatiga del excurso plebiscitario, Ortega retorna, feliz, al chiquero del objetivismo.

El cambio de postura acerca del paradigma nacional que acontece entre la publicación de *La rebelión de las masas* y *De Europa meditatio quaedam* se debe, pues, a la diferente táctica que Ortega dispone para posibilitar la unión europea frente al comunismo (29). En ningún caso, en contra de lo apuntado por F. González Navarro (1993, 69 y ss.), puede hallarse explicación a esta variación doctrinal en la revisión orteguiana de sus tesis voluntaristas —dado que, como decimos, no hubo tal revisión al no existir nunca un verdadero voluntarismo en la concepción nacional— y menos aun a una supuesta influencia de J. A. Primo de Rivera que decantaría la teoría del filósofo madrileño hacia derroteros totalitarios: «quizá la fórmula joseantoniana no ande muy lejos de aquella otra que ve en la nación un tipo de sociedad cuya idea incluye a su vez ser tradición y ser empresa» (1993, 69). La publicación en la revista *JONS* del *Ensayo sobre el nacionalismo* de J. A. Primo de Rivera —en 1934, situándose por tanto entre 1929 y 1949, fecha de publicación de las dos obras precitadas de Ortega— explicaría a juicio de F. González Navarro el tránsito del subjetivismo al objetivismo orteguiano (1993, 70, not. 28). Sin embargo, como hemos mostrado, todo el material conceptual del que trae causa la visión culturalista de *De Europa Meditatio quaedam*, muy especialmente el recurso al destino, estaba ya conformado en una época anterior. Más acertado parece el juicio de F. Ariel del Val: «Ortega cumple una importante función en el acarreo de conceptos que queda-

(28) *Sensu contrario*, la desaparición del enemigo debilita la cohesión nacional. De ahí que la caída del comunismo europeo suponga un considerable revés para la Idea de Europa en ciernes.

(29) En este sentido lleva razón E. Subirats cuando apunta que «el europeísmo orteguiano es otro signo ambiguo del diletantismo filosófico de Ortega. En realidad, Ortega careció de un concepto concreto de europeidad» (1993, pág. 63).

ron a disposición del falangismo como la categoría de nación como unidad de destino» (1984, XXI). En efecto, la visión joseantoniana de la nación como unidad de destino en lo universal se provee completamente del arsenal teórico que le proporciona el análisis de Ortega sobre el destino histórico como aglutinante de la esencia proyectiva, y a la vez pasada, de la nación. Incluso la nota de universalidad con la que J. A. Primo de Rivera adereza la fórmula orteguiana —y que a la postre se transformará en el primero de los principios del Movimiento Nacional— estaba implícita en la obra de Ortega (30). La relación entre la teoría orteguiana y los orígenes del planteamiento fascista sobre la cuestión nacional existe, pero se da precisamente en esa dirección: ha sido la obra de Ortega el núcleo de influencia, y no a la inversa.

La teoría de las fases no es, pues, muy afortunada. Ortega no varió su parecer sobre la nación a partir de los años de la República; únicamente lo hizo más explícito. No obstante, si bien yerra esta interpretación que distingue en el pensamiento de Ortega diversos periodos de cambiante signo, es menester reconocerle un mérito que, en puridad, no debiera serlo por cuanto constata lo evidente, pero que dada la recalcitrante insistencia de la doctrina mayoritaria en declarar la sola existencia de una argumentación voluntarista en la obra de Ortega resulta del todo necesario destacar: al hablar de las etapas por las que pasaría Ortega se concede al menos, aunque a destiempo, el reconocimiento de una fase objetivista.

La corriente doctrinal más generalizada, decíamos, niega ya no las etapas, sino la pertinencia misma de considerar la idea de la nación de Ortega inscrita en el marco de la nación cultural. Toda la argumentación de Ortega, de la cruz a la fecha, se ceñiría al más estricto uso del paradigma subjetivo engrosando así la larga cadena de teóricos que acentúan «este elemento de la voluntad y espiritualidad de la nación (...) de la cual Ortega es el eslabón último» (J. A. Maravall 1984, 526). La voluntad de los miembros de la comunidad regiría el proceso de constitución de las naciones: «La nación pasaba a ser una cuestión de voluntad, de la voluntad libre de sus miembros y empezaba donde empezaba la decisión de éstos de permanecer unidos, sobre la plataforma de su pasado histórico que su propia voluntad hacía emerger. Haber actualizado esta visión y haber dado luz necesaria para divisar la figura de la

(30) La universalidad del destino nacional, para J. A. Primo de Rivera, había que encontrarla en el enfrentamiento exterior con el destino de otras naciones: «No se es persona sino en cuanto se es *otro*; es decir: uno frente a los otros, posible acreedor o deudor respecto de otros. La personalidad, pues, no se determina desde dentro por ser agregado de células, sino desde fuera, por ser portador de relaciones. Del mismo modo un pueblo no es nación por ninguna suerte de justificaciones físicas, colores o sabores locales, sino por *ser otro en lo universal*: es decir, por tener un destino que no es el de otras naciones» (1972, pág. 186). Del mismo, decía Ortega en 1921 —trece años antes que su discípulo— que uno de los síntomas del «genio nacionalizador» era el de iniciar largas, complicadas trayectorias de política internacional (...) las grandes naciones no se han hecho desde dentro, sino desde fuera. Sólo una acertada política internacional, política de magnas empresas, hace posible una fecunda política interior» (1983, pág. 40). Esto es, el destino histórico que marca la esencia de la nación se adquiere en la universalidad, en el contacto con las diferentes empresas nacionales, para luego irradiar hacia el interior de la nación.

nueva formación política, fue, desde el momento de empezar su obra, y, sobre todo, en los años de la década álgida de los treinta, la obra de Ortega. La nación es unión de un pueblo libre que usa libremente de su voluntad (...) Su filosofía le hace posible a Ortega alcanzar que el último estadio de esa realidad humana que llamamos nación tiene mucho que ver con la voluntad (31)...» (J. A. Maravall 1984, 525-527).

No se ve ni el más mínimo atisbo de objetivismo. Dos son las razones que motivan la ceguera y que actúan, dependiendo de los autores, separada o conjuntamente. En primer lugar, existe un interés desahogado en concluir el nítido voluntarismo del filósofo madrileño porque así se ahuyenta la sombra totalitaria que en muchos de sus asertos sobre la nacionalidad sin duda proyecta. La rehabilitación de Ortega tiene a veces la triste servidumbre de las anteojeras. En segundo término se encuentra la tendencia a asociar la teoría de Ortega con la parte más folclórica del planteamiento que sobre la nación vierte Renan. La tergiversación es curiosa y merece alguna consideración.

Renan es conocido por ser el gran adalid del voluntarismo en la definición de la nación. A través de tres breves trabajos —la dos *Cartas a Strauss* y *¿Qué es una nación?*— Renan expone sintéticamente los fundamentos de lo que a la postre será una de los planteamientos subjetivistas más seguidos a la hora de radicar la génesis de la nación.

Una vez más, el momento histórico en que surge la teorización es crucial para explicar su talante. En efecto, Renan escribe sus *Cartas a Strauss* en plena efervescencia del conflicto franco-prusiano. Después de la derrota francesa en la batalla de Sedán se firma la paz de Francfort y, amén de una fuerte indemnización de guerra, se estipula la anexión a Prusia de los territorios franceses de Alsacia y Lorena. Sin embargo de lo anterior, a partir de la firma del armisticio los diputados de Alsacia y Lorena afirman en la «Déclaration de Bourdeaux» su inquebrantable fidelidad a Francia: «Proclamamos el derecho de los habitantes de Alsacia-Lorena a seguir siendo miembros de la patria francesa, y juramos, tanto en nombre propio como en el de nuestros comitentes, nuestros hijos y sus descendientes, reivindicarlo eternamente, a despecho de todos los usurpadores (...) Seguimos declarando una vez más nulo y sin efecto el pacto que dispone de nosotros sin nuestro consentimiento (...) La reivindicación de nuestros derechos permanece para siempre abierta para todos y cada uno de nosotros, en la forma y en la medida que nuestra conciencia nos dicte» (cit. en A. Finkielkraut, 1990, 33). Esta declaración, conjuntamente con la resistencia popular a la anexión durante largos años (J. Villanueva, 1991, 230), habría motivado el tono abiertamente subjetivista de *¿Qué es una nación?*.

En esta obra Renan acomete contra todos los factores objetivos que son tradicionalmente invocados para fundamentar la nación: «La raza, tal como la entende-

(31) Idéntica postura es la mantenida por G. HERRANZ, 1992, pág. 75; J. HIERRO, 1965, pág. 125; F. LÓPEZ FRIAS, 1985, pág. 57; SÁNCHEZ DE LEÓN —«Con Bergson, y con Ortega, es necesario seguir defendiendo la idea de España como voluntad de vivir en comunidad, como una empresa colectiva»—, 1978, pág. 168, entre otros.

mos nosotros los historiadores, es algo que se hace y se deshace. El estudio de la raza es capital para el sabio que se ocupa de la historia de la humanidad. Pero no tiene aplicación política (...) Lo que acabamos de decir de la raza debe decirse de la lengua. La lengua invita a la unión, pero no fuerza a ella (...) La religión no podría ofrecer tampoco base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. La religión se ha convertido en algo individual; compete a la conciencia de cada uno (...) Resumen, señores. El hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas montañosas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama nación (...) Si se plantean dudas sobre sus fronteras, consulten a las poblaciones en disputa» (E. Renan, 1987, 75 y ss.).

La vía para el reconocimiento del voluntarismo más extremado está abierta: «Alsacia es alemana por lengua y por raza; pero no desea formar parte del Estado alemán; esto zanja la cuestión (1987, 115-116). La expresión de esta concepción subjetiva de la nación alcanza su máximo vigor cuando Renan enuncia la célebre definición: «la existencia de una nación es (...) un plebiscito de todos los días» (83). La nación surge, entonces, de la libre voluntad de la comunidad que consiente en asociarse bajo un mismo techo jurídico (32).

El planteamiento de Renan es aparentemente claro y radical. En el fondo no es una cosa ni otra. No es claro porque al lado de definiciones pro futuro tan tajantes como aquella en la que evocaba el plebiscito cotidiano encontramos otras en las que el pasado, conjugado de forma mística, juega un papel determinante en la constitución nacional: «Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen este alma, este principio espiritual. 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 continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa» (E. Renan 1987, 82). Para Renan, «una nación necesita un presente y necesita un futuro. Pero necesita en cualquier caso de un pasado que legitime el derecho mismo a la existencia

(32) El subjetivismo de Renan no surgía de la nada. La radicalización de la importancia de la voluntad en el proceso de formación de las naciones era en principio extraña a un personaje tan apegado al tradicionalismo y al respeto legitimista. El origen de este extremismo nace del contrapunto a la enervada argumentación alemana, cuyo representante mejor cualificado fue H. von Treitschke, que basaba sus razones en el objetivismo culturalista más excesivo: «¿Quién, al enfrentarse a este deber de garantizar la paz del mundo, aún se atreve a poner la objeción de que el pueblo de Alsacia y Lorena no desea pertenecer a Alemania? Ante la obligación sacrosanta de estos grandes días, la teoría del derecho de autodeterminación de cada una de las ramas de la raza alemana —ese seductor grito de guerra de los demagogos desterrados— será derrotada ignominiosamente. Estas provincias son nuestras gracias al derecho de la espada; y las someteremos en virtud de un derecho superior, en virtud del derecho que tiene la nación alemana de impedir que sus hijos descarriados se mantengan permanentemente alejados del Imperio. Los alemanes que conocemos tanto Alemania como Francia, nos damos cuenta de lo que conviene a los alsacianos, lo vemos con mayor claridad que ese desdichado pueblo, al que, en las falsas condiciones de la vida francesa, le ha sido negado todo verdadero conocimiento sobre la Alemania moderna. Deseamos, aun contra su voluntad, restaurarlos a sí mismos» (TREITSCHKE, cit en H. KOHN, 1984, pág. 482).

nacional» (A. de Blas 1987, 36). Tampoco es radical, porque los asertos que lo consagrarían como defensor del voluntarismo más furibundo van siempre acompañados de matices y rectificaciones que si no constituyen una auténtica retractación, al menos si enervan la potencia que en principio de ellos se desprendería. Así, cuando se refiere al carácter plebiscitario de la nación, incorpora un paréntesis no siempre reproducido por aquellos que repiten *ad nauseam* la fórmula de Renan: «La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días». El plebiscito funciona como metáfora, no como institución real. Esto explica que el alcance voluntarista de su teoría en relación con el derecho de autodeterminación y el principio de las nacionalidades sea más bien exiguo: «La secesión, me dirán, y, a la larga, el desmembramiento de las naciones, son la consecuencia de un sistema que pone estos viejos organismos a merced de las voluntades a menudo poco ilustradas. Es evidente que en semejante materia ningún principio debe llevarse al extremo» (1987, 84). De hecho, salvo el paréntesis de su defensa del voluntarismo en el caso de Alsacia-Lorena, Renan siempre optó por el mantenimiento de las fronteras históricas y la interdicción de cualquier tipo de segregación (33). Incluso en la segunda carta a Strauss restringe, en una clara justificación del colonialismo como advierte J. Villanueva (1991, 226), el principio de libre adhesión a las naciones europeas y excluye de él al resto del mundo: «las partes educadas de la humanidad deben dominar a las bajas (...) las naciones europeas tal como las ha hecho la historia son los pares de un gran Senado donde cada miembro es inviolable» (1987, 115).

El valor del pensamiento «libertario» de Renan ha de ser puesto en cuestión (34). Como pone de manifiesto A. de Blas (1987, 35), «la brillante exposición de Renan engaña manifiestamente acerca del calado del elemento voluntarista en su idea de nación (35)», que en verdad no está muy lejos de aquella nación orgánica defendida por el tradicionalismo. Salvado el voluntarismo testimonial que exhibe en la cuestión franco-prusiana, Renan se mueve, y con bastante desenvoltura, en el ámbito del paradigma objetivo.

(33) Se aprecia ahora con claridad cómo el desacuerdo de A. Cánovas con la teoría de Renan era injustificado. Al respecto comenta Fernández Carvajal: «Renan veía el hecho nacional a la luz exterior; trataba de afirmar que el orden nacional europeo era un producto de la historia digno del mayor respeto, y en el que no era lícito introducir ninguna alteración. Cánovas, en cambio, lo veía a la luz interior. España no tenía, como Francia, provincias irredentas, pero sí tenía un grave problema de atonía histórica, que obliga a deponer en beneficio común todos los particularismos» (1983, págs. LXI-LXII). En cualquier caso, en ambos subsiste un primordial interés por el mantenimiento del orden político forjado por la Historia.

(34) Sin dejar de reconocer el mérito que en orden a la teorización sobre el derecho de autodeterminación supuso la contribución de Renan, parece excesivo atribuirles valores «subversivos» a sus ideas autodeterminativas como hace J. VILLANUEVA, 1990, pág. 232, y acertadamente denuncia LACASTA ZABALZA, 1990, pág. 13.

(35) Esta afirmación bien pudiera hacerse también de la obra de Ortega. Es una lástima que en este punto A. de Blas no aguzase de igual manera los sentidos.

Resulta por ello sorprendente que la doctrina mayoritaria —tras larga y concienzuda irreflexión— relacione la teoría orteguiana de la nación, considerada por ellos representante incluso prototípica del voluntarismo, con la idea de nación de Renan, estimada de modo semejante como muestra del subjetivismo más puro. De esta manera se consume el tremendo dislate de identificar a un Ortega que nunca existió con un Renan que dudosamente fue: «Tanto Renan como Ortega entienden la nación como unidad política» (G. Herranz, 1992); «No olvidemos la temprana lectura de Renan (36). La nación (en Ortega) no es algo dado, que está ahí como subproducto o como revelación de la tradición histórica, sino como un proyecto colectivo, racionalizado, que se edifica (...) a partir del conocimiento de la realidad» (A. Elorza, 1984, 47); «Ortega ha reproducido la fórmula en que Renan, para definir la nación, juega con el recuerdo del pasado y el programa del porvenir» (J. A. Maravall, 1984, 527); F. González Navarro (1993, 69)...

La reproducción por Ortega de la fraseología renaniana más efectista y próxima al entendimiento de la nación como unidad voluntarista es evidente. Las empresas conjuntas y proyectos comunes en los que Ortega fundaba el origen de la nación no están muy distantes de la afirmación de Renan: «Una nación es (...) una gran solidaridad» (1987, 83). También la visión plebiscitaria de la nación está presente en Ortega: «Veo en el Estado nacional una estructura de carácter plebiscitario» (1968, 244). La coincidencia de opiniones, si nos atenemos a la interpretación tradicional que de Renan se hace, es sólo aparente. Por una parte, el «voluntarismo psicologista» de Renan —por decirlo con O. Bauer— se predica de los Estados en relación con su autodeterminación, mientras que el de Ortega únicamente tiene lugar en referencia a la idea de la integración de Estados en la unidad europea. Por otra parte, la alusión al plebiscito que hace Ortega no tiene el valor democrático que en principio se le supondría a esa institución y que, con no mucho rigor, se relaciona con la formulación de Renan. De hecho, cuando tiene oportunidad de poner en práctica su teoría sobre la fuerza democrática y comunal del plebiscito su actitud es muy otra: «... ya me habéis oído en otras ocasiones que, como decían los jansenistas, no debe menudarse el plebiscito, precisamente por su vigor democrático...»; «Ese entusiasmo por el plebiscito y esa frecuencia con que el proyecto maneja el referéndum, como si fuera la cosa más democrática del mundo, constituyen una mala inteligencia y un *quid pro quo* (...) Cuando en un gran Estado consigue el plebiscito mediatizar a las otras formas de elección (37), pronto se oyen resonar en el suelo de

(36) «Los libros de Renan me han acompañado desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual, y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad» (T. I, pág. 443).

(37) El plebiscito sobre el que polemiza el discurso de Ortega versaba sobre la elección de la forma de Estado que había de darse en la Constitución del 31. Difícilmente puede hablarse aquí de mediatización de otras formas de elección. El propio Ortega, en otra ocasión, y refiriéndose al mismo asunto, pudo decir: «si hay algún caso en que el plebiscito está plenamente justificado es en uno como éste; pero como —el matiz no podía faltar—, por razones otras innumerables, es hoy el plebiscito imposible e inoportuno, lo que creo es que no podemos plantear la cuestión de reforma de España» (T. XI, pág. 396).

mármol las rápidas sandalias del César, que llega; el plebiscito creó en Roma el cesarismo y lo ha recreado en toda gran colectividad nacional» (T. XI, 396-379).

En realidad, según vimos, tampoco el sentido abiertamente democrático, con tanta insistencia mantenido, se da en el plebiscito de Renan —y no es casualidad que el período en que escribe las tres obras precitadas haya coincidido con el más antidemocrático de su vida, marcada por «un zigzag por el que hoy rectificaba o matizaba cuanto había dicho ayer» (R. Fernández Carvajal, 1983, IX)—, pero como generalmente se toma el *dictum* de Renan como la más quintaesenciada probanza de la actitud democrática, nos vemos obligados a separar a Ortega de esta, a la postre, mala interpretación, siendo así que, en puridad, ambas versiones del plebiscito coinciden. Cuando Ortega, al igual que el «gran blasfemo de Europa», tal y como Menéndez Pelayo catalogaba a Renan, habla de la nación como plebiscito, o bien poco quiere decir, reconduciendo su significación a la inanidad de la metáfora, o nada quiere decir.

De lo afirmado hasta aquí no debe inferirse que no exista contacto alguno entre la teoría de la nación de Renan y la de Ortega. Únicamente pretendemos hacer notar que la relación no se da en la dirección indicada. Más aún, creemos que el derrotero que sigue la conexión es exactamente el inverso. Si «es indudable que ha sido Ortega y Gasset quien más ha debido al escritor francés, más préstamos ha recibido de sus ideas y, al menos durante un período de su vida, más entusiasmo ha sentido y ha manifestado por él» (F. Pérez Gutiérrez, 1988, 261), no es menos cierto que el caudal que Ortega recibe de Renan no fluye por los cauces del voluntarismo sino por el del elitismo (38) y, sobre todo, por el venero hegeliano que hay en buena parte del pensamiento del polígrafo francés.

(38) «Sin duda alguna, rechazamos como un error de hecho fundamental la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas (...) la sociedad humana es un edificio con varios pisos, donde debe reinar la dulzura, la bondad, no la igualdad» (RENAN, 1987, pág. 115). La teoría elitista de Ortega es menos propensa a esta desviación racista que sin duda posee la de Renan (G. LUKÁCS, 1968, pág. 545; J. TOUCHARD, 1987, pág. 522). Aunque aquí esté Ortega más próximo a Nietzsche que a Renan, la relación que a este respecto establece Sebrelli entre ambos no es del todo desestimable (1992, pág. 193). Y es que a veces la ironía, máxime cuando el autor muestra claros indicios que harían dudar seriamente sobre la existencia misma de tal ironía, puede llegar a jugar muy malas pasadas: «El cariño, con frecuencia amanerado, del inglés hacia las animáculas está hecho con el que ha ahorrado en el trato con los demás hombres. A fines del siglo XVIII, pero sobre todo en los albores del XIX, comenzó el inglés a sentir cierta inquietud de conciencia por este talante respecto a los otros pueblos (...) Pensó que, dado su desdén hacia los demás tipos humanos y su amor a los animales, si se encontraba un hombre que fuese lo más próximo posible al animal, podría dedicarle su enternecimiento. Buscándole, se encontró al negro» (ORTEGA, 1985, pág. 74). No obstante, no conviene exagerar este hecho al punto de distorsionar lo dicho por Ortega, y aun lo no dicho, como hace OBIETA CHALBAUD, 1989, pág. 35, pues en apoyo del supuesto racismo orteguiano pone en su boca palabras —«Existe una tesis muy arraigada dentro de España: la de que los vascos actuales representan la última supervivencia relativamente pura de aquellos iberos (...) creará usted que en ello no hay malicia, que no trae consigo consecuencia desagradable. Pues no señor: si los iberos hablaran euskera, como el euskera no es idioma indoeuropeo, resultaríamos excluidos de la comunidad gobernante aria. Esto sería deplorable. Todo pueblo no ario está condenado a perecer o a servir a la raza indoeuropea...» (T. I, 496)— que en realidad lo son de Rubín de Cendoya —único representante del

La influencia de Hegel en Renan —recibida a través de Cousin, como pone de relieve M. Soman (1914, 67 y ss.)— es manifiesta a lo largo de toda su obra y coincide con muchos de los puntos de contacto que entre Hegel y Ortega habíamos señalado. Así, en relación con el papel de la guerra y la «ética del guerrero»: «... el movimiento, la guerra, las alarmas, son el verdadero medio donde la humanidad se desarrolla» (Renan, O.C., vol. I, 209), o en la cuestión de la preeminencia del Estado frente a los valores individuales (39) defendidos por el liberalismo, es apreciable la huella hegeliana que también marcaría el sentido de las páginas del filósofo madrileño. De modo aún más claro se muestra el enlace con la filosofía de Hegel en el entendimiento orgánico de la nación. El filósofo de Jena concibe la nación como unidad o comunidad de vida, derivada de la participación de todas sus células u órganos en una misma vida espiritual. La nación, en la línea propugnada por el culturalismo, no se funda en la voluntad de los ciudadanos sino en la comunidad de ser. A este respecto dirá Renan: «Un país no es la simple adición de los individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona (40), un resultado vivo. Esta alma puede sólo residir en un muy reducido número de hombres (41)» (O.C., vol. I, 361).

El objetivismo, y no la voluntad plebiscitaria, es el hilo conductor que enlaza, a través del pensamiento hegeliano, la posible influencia que Renan pudiera tener en Ortega. No obstante, el estudio del constante diálogo que el filósofo madrileño mantiene con Renan resulta esclarecedor a los efectos de corroborar nuestra tesis sobre la sola utilización en la obra de Ortega del paradigma objetivo cuando trata de fundamentar la existencia de la nación en el marco de los Estados nacionales.

En 1909 —época de pleno voluntarismo, si hemos de creer a A. de Blas—, Ortega lanza la siguiente idea: sólo la objetividad es lo verdadero y valioso, mientras

modernismo religioso en España, según A. Botti (J. L. ABELLÁN, 1989, pág. 90)—, personaje literario creado por Ortega y que sólo mediante una injustificada interpretación cabe considerar como heterónimo del filósofo madrileño.

(39) En este sentido señala A. de Blas que «no es poca cosa verle acusar al liberalismo francés en 1871, de haber debilitado al Estado en provecho de la libertad individual, en contraste con la situación prusiana» (1987, pág. 19).

(40) Recordemos que para Ortega «una nación es una intimidad en sentido homólogo a como lo es una persona» (1985, pág. 105).

(41) La nación, de acuerdo con la perspectiva del nacionalismo cultural, recibe su soporte de una combinación de la elite rectora (la *intelligentsia*) y las masas. «Una nación —decía Ortega— es una masa organizada por una minoría de individuos selectos» (T. III, pág. 93), «la dirección de los supremos destinos de una gran nación plantea problemas dificilísimos, de los que pocos hombres deben ocuparse...» (T. XI, pág. 306). La historia, siguiendo a Burke, comúnmente admirado por Hegel y Ortega, es más sabia que la inteligencia individual de cualquier hombre, por cuanto está dirigida por una razón superior. Los «grandes hombres» —en la terminología de Hegel, que, como vimos, era también seguida por el filósofo madrileño—, las élites, son los vicarios de esa gran razón, y a ellos, por medio del Estado, se les encomienda la actuación política que consiste en desvelar los designios históricos y, en consecuencia, despertar en la masa la conciencia de sí mismos como conjunto nacional. A través de la elite, la masa «llega a ser lo que es».

que lo subjetivo es lo perecedero, lo equívoco (T. I, 445-446). La fascinación que Ortega siente por el francés se reconduce a lo puramente anímico, jamás a lo teórico. El distanciamiento de la vertiente doctrinal de su pensamiento es claro: «En él (Renan) atrae, mucho más que sus inventos, los cuales fueron muy pocos y muy discutibles —¿la nación como plebiscito?— su forma psicológica, su ecuación interna, la composición armoniosa de su alma. Preferiríamos ser Renan a haber escrito sus libros: lo contrario nos acontece, por ejemplo, con el “magister” Kant» (T. I, 447-448).

Es en *La rebelión de las masas* donde Ortega cambia por completo su actitud. La nueva nación europea que se pretende cimentar en esta obra precisa ahora de todo el apoyo que la argumentación basada en el paradigma subjetivo pueda prestarle. Incluso Renan se le queda corto y su concepción es tenida por «arcaizante» e inserta en esa corriente miope y esencialmente tergiversadora que toma como punto de partida aquello que quiere demostrar: «Esto es lo que reverbera en la frase de Renan: la nación como excelente programa para mañana. El plebiscito decide un futuro. Que en este caso el futuro consista en una perduración del pasado no modifica lo más mínimo la cuestión; únicamente revela que también la definición de Renan es arcaizante (...) Renan anula o poco menos su acierto, dando al plebiscito un contenido retrospectivo, que se refiere a una nación ya hecha, cuya perpetuación decide. Yo preferiría cambiarle el signo y hacerle valer para la nación *in statu nascendi*» (1968, 242-245).

Atina Ortega en la apreciación de la esencia objetivista que se esconde tras el plebiscito de Renan, tal vez por lo familiar que le resulta la estrategia de ocultar tras la democrática máscara del voluntarismo la verdadera faz del quietismo histórico. La postura de Ortega, haciendo la salvedad de la aplicación del concepto de nación a la realidad europea, está más cerca de ese arcaísmo objetivista renaniano que de la profundación o modernización de su pensamiento. Lleva razón F. Pérez Gutiérrez cuando afirma que «Ortega, como en tantas ocasiones, necesita distanciarse de un pensamiento en el que se apoya para así señalar en él su propio punto de referencia (42)» (1988, 273).

En los posteriores —e innúmeros— escritos de Ortega en los que trata sobre la nación y el nacionalismo no vuelve a hacer mención de Renan ni una sola vez. En realidad, no le hace falta. El voluntarismo de Renan, aun tenue, carece de sentido para explicar el nacimiento del Estado español. Para esta sazón ya había Ortega «destinado» otros argumentos. De ahí que enmudezca la lira.

(42) Aunque esta idea es válida, la aplicación que aquí le damos es completamente opuesta al significado que el propio Pérez Gutiérrez le imprime: Ortega tendría como referencia el carácter futurista del proyecto renaniano en que consistiría la nación, y eso es falso en un sentido general.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 5, vol. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- ANDERSON, B.: *Imagined Communities*, London-New York, verso, 1991.
- ARDAO, A.: «Los dos europeísmos de Ortega», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a Ortega, enero-marzo 1984.
- BLAS GUERRERO, A. DE: *Prólogo a E. Renan*, 1987.
- BLAS GUERRERO, A. DE: «Sobre el nacionalismo español», *Cuadernos y Debates*, núm. 15, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- CAMPS, V.: «La identidad europea», en *Claves de Razón Práctica*, núm. 19, enero-febrero 1992.
- DARDÉ, C.: «Cánovas y el nacionalismo liberal español», en *Nación y Estado en la España liberal*, ed. Noesis, Madrid, 1994.
- DÍEZ DEL CORRAL, L.: *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973.
- ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- ENGELS, F.: «El paneslavismo democrático», en *El marxismo y la cuestión nacional*, Avance, Barcelona, 1976.
- FERNÁNDEZ AGIS, D.: «Reflexiones sobre algunas propuestas de vertebración de España», en A. MAESTRE et al. (eds.), 1993.
- FERNÁNDEZ CARVAJAL, R.: *Estudio preliminar a E. Renan: ¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Alianza Universidad, Barcelona, 1990.
- GARAGORRI, P.: *Nota Preliminar a J. Ortega*, 1985.
- GARCÍA TREVIJANO, A.: *Del hecho nacional a la conciencia de España o El discurso de la República*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1994.
- GELLNER, E.: *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988.
- GONZÁLEZ NAVARRO, F.: *España, nación de naciones. El moderno federalismo*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- GONZÁLEZ VICÉN, F.: *Estudios de Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho, La Laguna, 1979.
- HEGEL, G. W. F.: *La constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972.
- HEGEL, G. W. F.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- HERRANZ DE RAFAEL, G.: *La vigencia del nacionalismo*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992.
- HIERRO PESCADOR, J.: *El derecho en Ortega*, Revista, Madrid, 1965.
- KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica de Occidente, México, 1984.
- LACASTA ZABALZA, J. I.: *Prólogo a J. Villanueva*, 1991.
- LÓPEZ FRÍAS, F.: *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- LÓPEZ SASTRE, G.: «Por una ciudadanía ilustrada y solidaria», en A. MAESTRE et al. (eds.).
- LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968.
- MAESTRE, A. et al. (eds.): *Europa y el resurgir de los nacionalismos*, Eurolico, Madrid, 1993.

- MARAVALL, J. A.: «La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación», en *Cuadernos hispanoamericanos*, Homenaje a Ortega, enero-marzo 1984.
- MATE, R.: «El "Hegel y América" de Ortega o la imposible universalidad occidental», en *Revista de Occidente*, núm. 160, septiembre 1994.
- MEINECKE, F.: *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.
- MERTON, R.: *Teoría y estructuras sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- MORIN, E.: *Pensar Europa*, Círculo de Lectores-Círculo Universidad, 1994.
- OBIETA CHALBAUD, J. A.: *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, Madrid, 1989.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas* (XI Tomos): I y II, 1966; III, 1966; IV, V, VI, 1955; VII, 1969; VIII, 1970; IX, 1971; X, XI, 1969, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J.: «España invertebrada», *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, J.: «Europa y la idea de nación», *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- PALACIOS, F. A.: «Estado y colonialismo en la España contemporánea», en A. MAESTRE et al. (eds.), 1993.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, F.: *Renan en España*, Taurus, Madrid, 1988.
- PRIMO DE RIVERA, J. A.: *Dignidad humana y justicia social. Discursos y escritos*, Ediciones del Movimiento, Madrid, 1972.
- QUESADA, J.: «España (in) vertebrada», en A. MAESTRE, (dir.), 1993.
- RALEY, H. C.: «Ortega y Gasset: filósofo de la unidad europea», *Revista de Occidente*, Madrid, 1977.
- RECALDE, J. R.: *La construcción de las naciones*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982.
- RENAN, E.: *Obras Completas*, Vol. I, Ed. Calmann-Lévy, París, 1947.
- RENAN, E.: *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- RENAUT, A.: «Lógicas de la nación», en J. A. TAGUIEFF y G. DELANNOI (comp.) 1993.
- SÁNCHEZ AGESTA, L.: *Principios de teoría política*, Editora Nacional, Madrid, 1966.
- SÁNCHEZ DE LEÓN, M.: «Trozos de España», en *Constitución, Economía y Regiones (Vol. II)*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.
- SEBRELI, J. J.: *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992.
- SILVER, P. W.: *Nacionalismos y transición*, Txertoa, San Sebastián, 1989.
- SOMAN, M.: *Ernest Renan, sa formation politique d'après des documents inédits*, París, 1914.
- SUBIRATS, E.: *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- TEMPRANO, E.: *La caverna racial europea*, Cátedra, Madrid, 1990.
- TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1987.
- TUSELL, J., y QUEIPO DE LLANO, G.: *Los intelectuales y la República*, Editorial Nerea, Madrid, 1990.
- VILLANUEVA, J.: *Diccionario crítico de la autodeterminación. Pensamiento europeo (1750-1919)*, Gakoa Liburuak, Donosti, 1985.