



"EL SENTIDO LIBERAL DEL FEUDALISMO". ORTEGA Y LA LIBERTAD MEDIEVAL

Prof. Dr. Santiago Argüello¹
Universidad de Mendoza, Argentina

Resumen: En el ámbito de investigación de la filosofía política medieval en Sudamérica, desde hace un tiempo se encuentra en boga la interpretación sostenida por Habermas (deudora a su vez de Arendt) de que el opúsculo *De regno* de Tomás de Aquino representa un quiebre paradigmático respecto de la *política clásica* (Aristóteles), anticipando ya de algún modo la moderna *filosofía social* (Hobbes). Ciertamente, se trata de una tesis hermenéutica fundamental para investigar el pensamiento medieval. Lo que mostraré en el presente trabajo es que esa tesis ya se encuentra consignada en la obra del español Ortega y Gasset. La necesidad de efectuar esta tarea reside en la importancia que existe en registrar el alcance y significado de los distintos modelos hermenéuticos sobre la Edad Media –no sólo los vigentes, de cuya influencia sobre nuestra propia lectura de los textos medievales somos conscientes, sino también otros latentes, que pueden irse descubriendo por medio de la investigación. Por tanto, a continuación presentaré y discutiré el modelo orteguiano de la *continuidad entre ética medieval y liberalismo moderno*. Según este modelo, la libertad medieval consistiría en una novedad personalista respecto de la totalitaria democracia o república antigua y un anticipo de los *droits de l'homme* modernos.

Descriptor: Filosofía política medieval · Libertad · Liberalismo · Ortega y Gasset

INTRODUCCIÓN

Nunca me hubiera imaginado sentirme impelido a tratar un día a Ortega y Gasset de medievalista. Desde luego, son relativamente escasas las páginas que él dedica a interpretar el pensamiento medieval, y las mismas –como suele suceder con toda su obra– se presentan más como incitación que como pensamiento concluyente. Y aun sus apreciaciones más sobresalientes sobre la Edad Media no recaen sobre la filosofía medieval estrictamente dicha, esto es, tal como se encuentre formulada explícitamente en la obra de los pensadores medievales, sino sobre el modo histórico de vida medieval –su *ethos*– y la potencialidad o dinamismo de la lógica intrínseca al mismo. Ayudado por medievalistas franceses del siglo XVIII y XIX, Ortega posa la retina sobre el paisaje medieval y aguza el entendimiento para cazar lo que allí avizora. No le interesa detenerse a puntualizar un sector específico del cuadro, sino formarse la imagen de un sentido totalizador, esto es, apreciar un

¹ Investigador Conicet. Instituto de ciencias humanas, sociales y ambientales (INCIHUSA). E-mail: yagoarg@yahoo.com.ar

mundo –el complejo mundo medieval y el modo de ser libre que allí cabe–. Aspirar a la comprensión de un mundo: qué programa tan lejano para nuestro espíritu de especialización. Nosotros investigamos doctrinas; un *sage writer* como Ortega explora mundos.²

LA LECTURA DE ORTEGA SOBRE LAS CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE LIBERTAD

Los últimos años han visto cobrar prestigio a la tesis de que el pensamiento político de Tomás de Aquino –sobre todo el exhibido en el *De regno*– representa un paradigmático quiebre respecto de la concepción *política* clásica de Aristóteles, anticipando de ese modo, a su vez, la moderna filosofía *social* de Hobbes. Esta interpretación, que Habermas ha elaborado sobre la base de algunos juicios de Arendt, ha sido divulgada entre nosotros por el Prof. Bertelloni (2010), pp. 24-29, renombrado investigador de la filosofía medieval en Sudamérica. Ciertamente, se trata de una tesis hermenéutica fundamental, y no de algún asunto periférico. Con ella se intenta establecer que la madura concepción medieval de libertad constituye más un *quiebre* que una *continuidad* respecto de la libertad republicana antigua –griega y romana–, y al mismo tiempo un anuncio del liberalismo moderno. Ahora bien, antes de las formulaciones de Habermas o Bertelloni, ya en los años de 1920, el español Ortega y Gasset se había pronunciado al respecto en términos parecidos: el liberalismo moderno, pese a sus apariencias, no podía haber nacido de la democracia antigua; al menos no de forma principal: los *droits de l’homme* modernos jamás podían haber surgido de la república antigua, signada por el totalitarismo;³ ni, por cierto, de la cabeza de un jacobino sin más. Muy por el contrario, en su origen se encontraría el personalismo medieval. El interés por recabar la interpretación de Ortega al respecto es que, comparada con la de Habermas y Bertelloni, cuenta con aspectos inusitados.

² Refiriéndose a la impresión que le dejara la obra de Ortega y su carácter en conjunto, Octavio Paz (1984), p. 98, escritor de talante similar, se expresaba en estos términos (cito sólo un párrafo de muestra, haciendo constar que el resto del ensayo es igualmente sintomático): “Fue un verdadero ensayista, tal vez el más grande de nuestra lengua: es decir, fue maestro de un género que no tolera las simplificaciones de la sinopsis. El ensayista tiene que ser diverso, penetrante, agudo, novedoso y dominar el arte difícil de los puntos suspensivos. No agota su tema, no compila ni sistematiza: explora. Si cede a la tentación de ser categórico, como tantas veces le ocurrió a Ortega y Gasset, debe entonces introducir en lo que dice unas gotas de duda, una reserva. La prosa del ensayo fluye viva, nunca en línea recta, equidistante siempre de los dos extremos que sin cesar la acechan: el tratado y el aforismo. Dos formas de la congelación”.

³ Sobre el totalitarismo inherente a la *libertas* romana, Ortega afirma que “para el romano (...) el poder público no tiene límites; el romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. (...) Como individuo y directamente no puede hacer nada” (Ortega y Gasset, 1960, pp. 121-122).



Por lo demás, no parece haber sido fácil para Ortega forjarse una idea de la Época Oscura como suelo fértil para la libertad moderna.⁴ Con todo, dejando atrás prejuicios iluministas, encuentra auxilio en la perspectiva romántica y se capacita así para explicar, por un lado, por qué el personalismo medieval resulta novedoso respecto de la forma antigua de asociación entre los hombres, y por el otro, por qué una libertad en cierto sentido liberal es el fruto máspreciado de la ética medieval.

Comencé señalando el carácter indefinido del pensamiento de Ortega sobre la Edad Media. Esta indefinición estriba en la falta de propósito apodíctico de su argumentación, es decir, en su carácter ensayístico, retórico u opinativo. No es casual, entonces, que en ella aceche constantemente la inconsistencia, aunque más no sea a veces en apariencia. Al respecto, si me interesa destacar sobre todo el hecho de que Ortega haya registrado la radicación de la libertad moderna en la medieval (al margen de la libertad antigua), a la vez no puedo omitir el hecho de que él no procede así invariablemente en todos los casos. Para entender cabalmente y en su totalidad la expresión orteguiana acerca del “sentido liberal del feudalismo” (Ortega y Gasset, 1961, p. 24), es preciso no perder de vista las otras dos variantes que aparentemente contradicen esa expresión. En efecto, en su obra también se establece la conexión entre libertad antigua y libertad moderna, en oposición a la medieval, así como también cierta afinidad entre libertad antigua y medieval, contra la moderna. Empecemos por observar estas dos últimas variantes.

A. IMPERSONALIDAD Y CARÁCTER DERIVATIVO DE LA LIBERTAD EN LAS ÉPOCAS ANTIGUA Y MODERNA

El texto principal de nuestro análisis son las “Notas del vago estío”, de 1925-1926. Allí Ortega va a dejar sentada la raíz feudal del liberalismo, juzgando loable como anticipación esa “resistencia <germana> a disolver lo personal en lo público”, a diferencia de Cicerón, para quien “«libertad» significa imperio de las leyes establecidas” (Ortega y Gasset, 1961, p. 19). Sin embargo, en ese texto él no va a comenzar sino afirmando la idea contraria, a saber, que el *ethos* moderno se parece precisamente al antiguo, no al medieval:

(...) lo antiguo se hace afín de lo moderno cuando el castillo se interpone como *tertium comparationis*. El castillo representa lo no moderno en su forma absoluta. Lo antiguo es más «moderno» que esta esencial, magnífica barbarie. No es, pues, extraño que la modernidad se haya nutrido de clasicismo y las ciencias modernas y las modernas revoluciones se hayan hecho al resón de los nombres grecolatinos.

⁴ La situación histórica de Ortega se deja entrever en la siguiente confesión: “Yo tengo la impresión de que nuestras ideas sobre la Edad Media van a cambiar muy pronto. No se ha sabido aún mirar los hechos con sencillez y agudeza”. (Ortega y Gasset, 1961, p. 24).

Nuestra vida pública –la intelectual y la política– sabe más a ágora y a foro que a patio de armas (Ortega y Gasset, 1961, pp. 16-17).

¿Qué razones exhibe Ortega para considerar esta afinidad entre Modernidad y Antigüedad? La coincidencia en ambos casos del carácter impersonal de la libertad y su carácter derivado de la ley pública. Tanto el hombre antiguo como el moderno no son nada, según Ortega y Gasset (1961), p. 17, a no ser porque se encuentran dentro de un marco legal público: uno en el marco de la ciudadanía de su polis, ciudad o república, el otro en el marco del Estado, o lo que podría decirse ‘sistema’:

‘Los demás’ nos preceden como una condición de nuestra existencia jurídica, moral y social. El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad y sólo como tal tenía existencia humana (Ortega y Gasset, 1961, p. 17).

¿No sucedía eso en el Medievo? No, porque “la Edad Media es personalista” (1961, p. 17), y el personalismo medieval conlleva el hecho de que “el señor medieval (...) no conocía previamente un Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad. Era el derecho adscrito a la persona, el privilegio. La vida pública era, en rigor, vida privada. El Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales” (Ortega y Gasset, 1961, p. 17).

Así como en el caso antiguo y moderno, el Estado figura ser algo primario, anónimo, e incluso omnipotente, en razón de no parecer algo creado por el hombre, en el caso medieval, por el contrario, lo poco de Estado que realmente haya cabido, aparece como algo manejable y literalmente domesticado, esto es, derivado de familias con nombre y apellido –Capuletos o Montescos–; algo no natural sino sociable. De no existir una libertad privada que la funde originariamente, la ley medieval no sería algo público: la ley existe por la libertad, así como lo público existe por causa de lo privado. En el mundo antiguo –todo esto siempre según Ortega– el orden es exactamente el inverso: la libertad personal deriva de la ley política, tanto como las familias existen en función de la polis. ¿Quiere decir, entonces, que la ley pública medieval existe no sólo *por* la libertad social y privada –como causa eficiente–, sino incluso de forma exclusiva *para* dicha libertad –como causa final? No parece que Ortega haga esta última deducción, tal como sí la hace, por su parte, Bertelloni (2010), pp. 29-31, al interpretar la doctrina del *De regno* de Tomás de Aquino.



B. EL CARÁCTER NATURAL E HISTÓRICO DE LA COACCIÓN EN LA LIBERTAD ANTIGUA Y MEDIEVAL

Una vez advertida la semejanza observada por Ortega y Gasset entre libertad moderna y antigua, cabe prestar atención ahora al modo en que él las considera asimismo opuestas, inclinándose a favor de la superioridad de la antigua por encima de la moderna. Junto a ello saltará a la vista también el modo en que se oponen libertad moderna y libertad medieval, entroncándose esta última en la antigua.

En *Del Imperio romano*, texto de 1941, Ortega y Gasset escribe: “La *libertas* de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo. Muchas veces y desde hace muchos años protesto contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina y la propaganda liberales han ocasionado” (Ortega y Gasset, 1960, pp. 107-108).⁵ Y aunque allí no haga mención explícita de la libertad medieval, es patente la familiaridad concebida por él entre esta y la libertad antigua. En efecto, lo que critica Ortega del liberalismo europeo moderno, y en ello reside precisamente la razón de su incompatibilidad con la filosofía antigua de la libertad, es esa incapacidad suya para concebir la *coacción* como algo natural: dígase ello *despotismo* antiguo o *barbarie* medieval. La fuerza inherente al poder coactivo, que, tanto para el antiguo como para el medieval, es propio de la naturaleza humana –y en consecuencia, algo propio de sus relaciones sociales–, en el liberalismo moderno pasa a traducirse como una dimensión bestial, infrahumana: ¿qué ha sido –reflexiona el moderno liberal– el déspota clásico o el guerrero medieval a no ser un lobo para el hombre (*lupus homini*)? De todas maneras, pareciéndome la apreciación de Ortega tan acertada, no quisiera pasar por alto que lo que a él se le escapa es la raíz teológica de esta moderna distorsión. Me refiero a la influencia luterana para entender el pecado original como destructor de la bondad natural humana. En efecto, sostener que todo acto propio del apetito irascible es un acto violento o desordenado, ocurre por suponer que el pecado, habiendo corrompido la naturaleza humana en vez de tan sólo herirla, ha despertado en el hombre esa ira que en el estado de inocencia no le correspondía.

En cualquier caso, más allá de esta omisión teológica, me interesa destacar la claridad meridiana con que Ortega concibe la diferencia de valoraciones sobre la realidad de la humana coacción: mientras que al antiguo jamás se le hubiera ocurrido pensar que la presión ejercida por el Estado o Gobierno sobre los ciudadanos fuera una muestra de agresión, sino, por el contrario, algo tan normal como “la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos” (Ortega y Gasset, 1960, p. 128), por su parte, “la idea de que la coacción estatal no es tan “natural” e inherente al destino

⁵ “Lo incuestionable es que la *libertas* romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos” (Ortega y Gasset, 1960, p. 108) que culmina en “exorbitadas y exorbitantes «libertades»” (Ortega y Gasset, 1960, p. 120).

humano como la resistencia de los cuerpos fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los “filósofos” del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente y no cosas dentro de las cuales irremediamente se encuentran sin posibilidad de auténtica evasión” (Ortega y Gasset, 1960, p. 128).

Y con la intentona de borrar el poder coactivo de la naturaleza humana, lo que el liberalismo del siglo XVIII se proponía era hacer desaparecer de la historia humana la bondad de la coacción, sin importarle que la artificialidad de esa imposición fuera manifiesta. Ninguna bondad podía existir en tal poder, y el progresivo decurso histórico de las sociedades –se imaginaba– acabaría no sólo por eliminar toda coacción de la sociedad humana, sino también toda enfermedad, y aun todo mal moral. Así, en razón de esta creencia liberal en que las sociedades humanas se forman y progresan por el solo hecho voluntario, descreyendo, así, en la naturalidad del elemento coactivo, Ortega se permite calificar al liberalismo europeo en estos duros términos: “la mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo <del siglo XVIII-XIX> no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado <y su adyacente coacción>, necesidad congénita a toda «Sociedad»” (Ortega y Gasset, 1960, p. 112). Y un poco más adelante añade: la doctrina liberal “de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente a sí propio, es una meliflua ensoñación” (Ortega y Gasset, 1960, p. 120).

Decíamos que la concepción protestante moderna del pecado cae fuera de la consideración orteguiana sobre el liberalismo; otro tanto sucede respecto de esa forma medieval de entender la política como consecuencia del pecado original: el llamado *agustinismo político*. De haber relacionado Ortega ese flanco débil del liberalismo moderno recién aludido al protestantismo religioso moderno y al agustinismo político medieval, él habría estado en condiciones de darse cuenta que –como contracara– la gallardía del liberalismo moderno no sólo emerge del feudalismo, sino precisamente de un feudalismo que se enraíza en la filosofía griega, más precisamente, aristotélica. Desde luego, si efectivamente tiene algún sentido expresar que ‘el feudalismo tiene un sentido liberal’, no puede perderse de vista, entonces, la validez de la expresión inversa. Pero en este caso, ‘la raíz feudal del liberalismo’ no podría ser concebida de cualquier manera. En efecto, si no es posible que cualquier tipo de liberalismo sea el que se encuentra enraizado en el feudalismo, tampoco es posible que cualquier tipo de feudalismo sea el que haya dado lugar a un tal liberalismo. De esta manera, un liberalismo atento a la inevitabilidad del poder de coacción estatal sólo ha podido nacer bajo los auspicios de un feudalismo cuya filosofía haya valorado positivamente la realidad del mando y la obediencia. Desde luego, *este* feudalismo, que hizo fructificar un liberalismo de caballeros, no pudo haber consistido en un mero intercambio de fuerzas brutas; por el contrario, es preciso barruntar en él la perfección política asomando gradualmente en el ejercicio del mando y la obediencia.



Es fácil notar que a Ortega no le interesa descalificar de plano el liberalismo, sino tan sólo su clase edulcorada. ¿Cómo fuera a suceder de otro modo considerándose él mismo un liberal?⁶ Nadie en sus cabales fustigaría con rudeza sus preferencias intelectuales. Y, precisamente, el liberalismo que en la obra de Ortega se ve surgir como distinto de ese liberalismo cándido por él criticado, es ese liberalismo que el español va a figurarse emerger teñido en su raíz de connotaciones feudales. De este modo, según Ortega no hay una sola clase de liberalismo, sino fundamentalmente dos: uno industrial y burgués, el otro feudal y caballeresco.

Como ejemplo del liberalismo edulcorado y burgués, hoy se suele citar la famosa sentencia de Lord Acton (1907), p. 504, *–power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely–*, y, por lo demás, no deja de sorprender que todavía pueda oírse en boca de algunos profesores que dicen simpatizar con Aristóteles. Ortega, por su parte, nos ofrece la siguiente frase de Auguste Comte: “toda participación en el mando es radicalmente degradante”, y no parece causarle la más mínima simpatía.⁷

Si bien al margen de los intereses orteguianos, en relación a lo dicho recién puede hacerse notar la importancia que existe en concebir una mayor o menor continuidad de la filosofía política de Tomás de Aquino respecto de la de Aristóteles. La desaristotelización proyectada sobre el *De regno* –concebida incluso por Ignatius Eschmann (1958) y (1979), pp. ix-xxxix, el primer gran estudioso del opúsculo–, representa un punto de controversia determinante, incluso respecto de las cuestiones planteadas por Ortega; pues en caso de ser cierto que allí Tomás ha roto con Aristóteles, el liberalismo ocasionado por la doctrina de ese opúsculo no habría sido sino ese liberalismo melifluo a que hace alusión Ortega. Tomás de Aquino sería entonces una especie de proto-pacifista para quien la coacción, si no directamente un estorbo para el desarrollo ético-político e histórico humano, alcanzaría a constituir tan sólo una ayuda exterior y accidental al respecto.

C. LIBERTAD EN EL PERSONALISMO MEDIEVAL Y ALGUNAS CONSECUENCIAS LÓGICAS E HISTÓRICAS

Henos aquí arribados al punto culminante de la exposición. Ortega, como veíamos, señala que el liberalismo moderno tiene sesgos totalitarios que lo aproximan al impersonalismo antiguo. La palabra que para Ortega condensa significativamente

⁶ Cf. Pallotini (1995); Vargas Llosa (2006), p. 24.

⁷ Las “sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero que, a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, «toda participación en el mando es radicalmente degradante», como dice Auguste Comte (...) en una estupenda fórmula, emitida de paso, en lugar imprevisto, y que, según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta” (Ortega y Gasset, 1960, pp. 112-113).

este aspecto del liberalismo moderno es ‘democracia’. Con todo, sin negar su lado democrático, él va a sugerir que la concepción moderna de la libertad es al mismo tiempo fruto del desarrollo de ciertos rasgos particulares del personalismo medieval. Tal aspecto va a ser señalado por Ortega precisamente con la palabra ‘liberalismo’: “¡Democracia, liberalismo! Andan tan confusas en las cabezas de hoy estas nociones, que suena paradójicamente decir esta pura verdad: el liberalismo es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos” (Ortega y Gasset, 1961, pp. 19-20). Para el español, cada uno de estos conceptos responde a preguntas diferentes: “la democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público” (cf. Ortega y Gasset, 1961, pp. 21-22).

Conclusión: “se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal” (Ortega y Gasset, 1961, p. 22). Por *liberal* Ortega entiende sobre todo esa moderna concepción inglesa y norteamericana de la libertad en contraste con la moderna concepción francesa, de tipo más bien *democrática*. Junto a ello, a la primera de esas concepciones, la va a ver entroncada en el germanismo medieval (nunca, entonces, mejor calificado ese liberalismo como de ‘anglosajón’); a la segunda, en cambio, en Grecia y Roma:

La cuestión está en el predominio de lo privado sobre lo público, o viceversa. El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. Así se explica que los *droits de l’homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses –mediterráneos– les interesaba más la *égalité* (Ortega y Gasset, 1961, pp. 24-25).⁸

Para entender la interpretación de Ortega de la libertad medieval en clave personalista es preciso detenerse en la consideración de dos cuestiones: primero, la cuestión del derecho como *privilegium*, a raíz de lo cual la libertad resulta establecida como

⁸ Por eso, Ortega es capaz de afirmar que las antiguas democracias de Grecia y Roma fueron más absolutistas que la época «absolutista» europea: “la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica. (...) Donde el germanismo no ha llegado no ha prendido el liberalismo” (Ortega y Gasset, 1961, p. 22).



marginal respecto del Estado de derecho; segundo, la cuestión de la barbarie, tomada no en el sentido de rusticidad o falta de cultura, sino en el de fiereza o temple guerrero. De estos dos aspectos del personalismo medieval, el único que –conforme a Ortega– va a pasar a la Modernidad es el primero, el del privilegio individual, que, tras combinarse con el talante pacífico y civilizatorio propios de la legalidad y racionalidad modernas, resulta divorciado de la idiosincrasia marcial característica de la libertad medieval: “el derecho señorial lleva en su raíz misma la guerra, al revés que el antiguo y moderno, que viene a ser sinónimo de paz” (Ortega y Gasset, 196, p. 18).

Privilegium en sentido medieval significa lo siguiente. Que toda persona, *previo* a cualquier reconocimiento por parte de autoridad legal, cuenta con ciertos derechos por ser quien es. Por tanto, la sociedad le reconoce, y por tanto le legitima, la libertad que le está adscripta, sea ella heredada por nobleza de sangre o ganada por valor de su pericia caballeresca. “Tal modo de sentir jurídico implicaba la esencial inestabilidad del Derecho”, acota Ortega y Gasset (1961), p. 17. Ni Estado benefactor, ni Estado protector: haciendo pie únicamente en el sistema de honor de la sociedad feudal, la libertad medieval vive al amparo de familias que se atacan y defienden con la espada. Derecho, “hoy el que cree tenerlo se siente seguro. Entonces [en la Edad Media] era lo inseguro por excelencia, lo que nadie da y confirma, sino que poseerlo y conservarlo es estarlo ganando a toda hora” (Ortega y Gasset, 1961, p. 18).

Desde luego, esta interpretación de Ortega parecería confirmar esa índole protomoderna del Estado que supuestamente aparece en el *De regno* de Tomás de Aquino. No sería casual, en este sentido –como piensa Bertelloni, según venimos refiriendo–, que Tomás insista allí en la paz como elemento fundante de la organización política: el pacto legal racional vendría a poner fin a la condición o estado de guerra permanente del hombre medieval, que vive disgregado, solitario, recluso en su castillo, aislado del resto. Desde luego, existe tal apelación a la paz, ciertamente, pero ¿cómo ha de entenderse? ¿Es la paz el factor dominante de la argumentación de dicho opúsculo en su totalidad? La respuesta a estos interrogantes resulta decisiva, y considero que la hermenéutica orteguiana que estamos analizando ayuda, sin duda, a obtener al respecto un enfoque más comprensivo. Para decirlo en una fórmula: el concepto clave que determina la relación del *De regno* con el liberalismo moderno no es tanto el de paz cuanto el de guerra. Si pudiera probarse fehacientemente que el elemento bélico ha sido desterrado del Estado diseñado en el *De regno*, entonces no habría más que terminar concediendo que, efectivamente, su filosofía es esencialmente idéntica a la de Hobbes. En cambio, sin importar cuánta dosis de paz pudiera allí descubrirse, de persistir todavía allí viva la barbarie feudal, entonces la paz no

constituiría el factor dominante de esa filosofía. La paz, en ese caso, no sería fin sino medio, pues no sería ímpetu sino freno.

Lo distintivo del privilegio medieval, nódulo mediante el cual, según Ortega, se explica en qué consiste la raíz del liberalismo moderno, reside –como ya referíamos más atrás– en hacer nacer el Estado desde una previa vivencia y conciencia de la propia libertad individual y privada. Ortega traza una línea directa desde la noción medieval de *privilegium* hasta la moderna de *droit de l’homme*: “ese principio original del privilegio adscrito a la persona”, y recabado por vez primera en la historia por los nobles godos, francos y borgoñones, es “el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía” (Ortega y Gasset, 1961, p. 23). El término *franc* (‘franco’), deriva del germánico *frank*, que significa ‘libre’, ‘exento’ y de ahí surgen los sustantivos *affranchissement* (franqueo, liberación, emancipación) y *franchissement* (franqueamiento, paso). Estar o ponerse ‘en franquía’, significa, según el *DRAE*, estar “en disposición de poder hacer lo que se quiera, librándose de algún quehacer o compromiso”.

La conclusión de Ortega es que “los «derechos del hombre» son franquías y nada más. En ellas adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra”. No en vano, “en Francia, siempre que alguien de la parte eclesiástica y antiliberal hace historia insiste en el ingrediente galorromano, que es el factor absolutista de la nación francesa. En cambio, el espíritu liberal, ofuscado por los prejuicios de los últimos tiempos respecto de la Edad Media, no se atreve a afirmar el ingrediente franco, aunque secretamente se siente atraído por él” (Ortega y Gasset, 1961, pp. 23-24).

La vinculación del liberalismo moderno con el personalismo medieval es para Ortega indudable: “Para el germano la ley es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces, libremente crea la ley. Pero ¿no es esto precisamente el principio del liberalismo moderno?” (liberalismo, ciertamente, en el sentido anglosajón). Efectivamente, lo que inspira a las democracias modernas es la idea de “la libertad previa a la ley, al Estado” (Ortega y Gasset, 1961, p. 18), a semejanza de la ética medieval, cuyas “torres están labradas para defender a la persona contra el Estado: ¡viva la libertad!” (Ortega y Gasset, 1961, p. 21).

El liberal moderno, igual que el personalista medieval, pretende hacer nacer el Estado *a partir de su libertad, y una vez constituido el Estado*, igual que el demócrata antiguo, contar con ese Estado como sistema de cohesión y amparo, como si se tratara de algo sólido con lo que siempre se hubiera contado. Tal es, pues, la secuencia concebida por Ortega del ordenamiento que constituye la libertad moderna: liberalismo, primero, y luego democracia. No es casual, en este



sentido, que Ortega considere la democracia casi como una especie de degradación del liberalismo;⁹ es decir, como si la libertad individual de la nobleza y aristocracia de tipo germana tendiera luego a masificarse. En efecto, el elemento noble no residiría sino precisamente en el individuo, de forma previa o al margen de la realidad comunitaria. La figura que representa cabalmente la nobleza liberal medieval es, claro está, la del caballero: dechado de virtudes aristocráticas que resplandecen mejor en individual soledad. En la comunidad, todas sus cualidades parecen como reblandecerse y desdibujarse en una única y amorfa potencia pasiva, cual materia prima aristotélica.¹⁰

CONCLUSIÓN

Para terminar, quisiera llamar la atención acerca del contraste que existe al respecto entre la interpretación de Ortega y Gasset y la de Hannah Arendt, observando las diferentes conclusiones a que llegan ambos autores partiendo de idénticos supuestos. Así, si la sugerencia de toda esa teoría del personalismo feudal como antecesor del liberalismo moderno, Ortega (1961, p. 24) la ha sacado de autores franceses del siglo XVIII y XIX, pletóricos de romanticismo por la Edad Media,¹¹ Arendt va a citar a estos mismos autores, pero para sacar de ellos lo peor. En efecto, el punto de partida de la hermenéutica orteguiana analizada es el conde de Boulainvilliers, el conde de Montlosier y, sobre todo, Augustin Thierry;¹² los mismos de los que va a dar cuenta Arendt (1979), pp. 162-165, en su ensayo *The Origins of the Totalitarianism*, de 1951. Si Ortega cree descubrir el totalitarismo del lado de Grecia y Roma y la libertad del lado de Germania y Franconia, Arendt, por su parte, ve las cosas exactamente al revés. En el acápite primero del capítulo sexto de su obra, “Una «raza» de aristócratas contra una «nación» de ciudadanos”, Boulainvilliers es presentado por ella como el más preclaro antecedente del totalitarismo nacionalsocialista. Mientras Ortega ha

⁹ “Liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico” (Ortega y Gasset, 1961, p. 21).

¹⁰ Al respecto, y en sintonía con su teoría del imperio de las *masas*, que va a desarrollar en su obra más famosa, Ortega y Gasset (1961), p. 22, va a coincidir con Aristóteles y Tomás de Aquino en que la tiranía de la mayoría es la peor: “no hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*”.

¹¹ Sobre uno de estos autores, Ortega aclara que, en las *Lettres sur l'histoire de France* (1840), antepuestas a los *Récits des temps mérovingiens* de 1833, Thierry “no sospecha la cuestión que ahora rozamos” y “por lo mismo, [en él] trasparece con más clara espontaneidad el sentido liberal del feudalismo” (Ortega y Gasset, 1961, p. 24).

¹² Es interesante notar al respecto que Boulainvilliers es también el punto de partida de la argumentación desarrollada por Marc Bloch (1986), p. 20, en su obra señera, *La sociedad feudal*, quien refiere que aquel “virulento apologista de la nobleza” fue el primer autor en usar el término ‘feudalismo’ sin que se lo considere restringido al exclusivo ámbito jurídico, sino “para designar un estado de civilización”.

podido ver en la fuerza conquistadora franca un claro signo de afirmación de la libertad individual, Arendt sólo descubre allí violencia, sometimiento, coacción. Sin duda, no es descabellado intuir algún resabio de pangermanismo en Ortega, aunque él haya sabido camuflarlo con extraordinaria retórica. Con todo, en favor suyo y como contrapeso, hay que agregar que Arendt jamás ha sabido arreglárselas para exhumar el valor racional y libertador de la barbarie.¹³ La contribución de la barbarie a la configuración de la libertad medieval, junto a la valoración de la misma por parte de Ortega y Gasset constituye, ciertamente, otro capítulo del que deberemos ocuparnos en alguna otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1979): *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London: Harcourt Brace.

Bertelloni, F. (2010): “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, pp. 17-40. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces S.A.

Bloch, M. (1986): *La sociedad feudal* (trad. de E. Ripoll), Madrid: Akal.

Eschmann, I.Th. (1958): “St. Thomas Aquinas on the Two Powers”, *Mediaeval Studies*, 20, 1, pp. 177-205.

Aquinas, Th. (1979): *On Kingship. To the King of Cyprus*. Trans. C.B. Phelan. Revised with introduction and notes by I.Th. Eschmann (ed.). Westport, Connecticut: Hyperion. (1ª ed. 1949: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

Lord Acton (1907): “Letter to Bishop Mandell Creighton” (April 5, 1887), en John Emerich Edward Dalberg-Acton, First Baron Acton, *Historical Essays and Studies*, pp. 503-508. J.N. Figgis and R.V. Laurence (eds.). London: Macmillan.

¹³ En torno a la cuestión de la relación entre la instancia ético-política y otras instancias de la libertad –a lo que aquí hago referencia, v.g., con la noción de ‘barbarie’–, el debate aquí observado entre Ortega y Arendt nunca tuvo realmente lugar. En cambio, sí lo tuvo otro que puede considerarse de algún modo una cierta continuación de aquel. Me refiero al encuentro que tuvo lugar el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera entre el entonces Cardenal Joseph Ratzinger y Habermas (a quien precisamente hemos mencionado antes como heredero de algunas tesis de Arendt). El texto de ese encuentro fue originalmente publicado por la revista *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34. Jahrgang, 1/2004 (München) y disponible en castellano en http://www.alfonsozambrano.com/nueva_doctrina/29052011/ndp-dialogo_Habermas_Ratzinger.pdf. Allí, si Habermas apeló a que la Constitución es de por sí capaz de producir moralidad; para Ratzinger, ello, además de representar una postura positivista, no es verdad: nuestro ordenamiento ético-político tiene –según Ratzinger– necesidad de fuerzas que la precedan. Pues bien, la sugerencia de que en el concepto de ‘barbarie’ es posible encontrar esas fuerzas –si no todas, al menos algunas–, se encuentra en cierta manera en Ortega.



Ortega y Gasset, J. (1960): *Del Imperio romano* (1940) en *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, pp. 85-151. Madrid: Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, J. (1961): *Notas del vago estío* (1925-1926), en *El Espectador V-VI*, pp. 3-62. Madrid: Revista de Occidente.

Pallottini, M. (1995): "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), 3ª época, 8, 13, pp. 129-164.

Paz, O. (1984): "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, pp. 97-110. Barcelona: Seix Barral.

Vargas Llosa, M. (2006): "Rescate liberal de Ortega y Gasset". *Letras libres*, 91, pp. 18-24.