

# *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset*

MICHELE PALLOTTINI  
(Universidad de Parma)

«El derecho sólo existe como atributo de la persona; dicho de otra manera, no se es persona porque se poseen ciertos derechos que un Estado define, regula y garantiza, sino, al revés, se tienen derechos porque se es previamente persona viva...»

(OC, III, 116)

«El pueblo, la comunidad de los ciudadanos, es la única fuente originaria del poder civil. Todas las demás son secundarias y derivadas.»

(OC, X, 619)

«*Et coetera, et coetera*. El tema es inagotable (...) Al hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración.»

(OC, IV, 419)

Berlín, septiembre de 1949: «En caso como éste —insinuaba Ortega al auditorio— se me hace especialmente manifiesto hasta qué punto son obesos los vocablos, cuán grande es el volumen de tiempo que desalojan y echo de menos que (...) no exista algo así como (...) un hablar condensado que permita a un alma, en el breve ciclo que forma una hora, verter sobre las almas afines toda la cosecha de sus pensamientos»<sup>1</sup>. Cuarenta y cinco años después, igual que Ortega, todavía notamos que «conversar sobre cualquier tema importante es hoy sobremanera difícil»<sup>2</sup>. Ya lo había dicho el autor en 1914, al razonar en Madrid de *Vieja y nueva política*: «Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas»<sup>3</sup>. Quizá corresponda a la

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, OC, IX, 247-248.

<sup>2</sup> *Ibid.* 249.

<sup>3</sup> OC, I, 273.

estricta verdad lo que él apuntó en *Origen y epílogo de la filosofía*, bajo el peso de la experiencia colectiva y con el fardo de su vida a cuestas: «cada uno de nosotros *no tiene* de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales (...). Y nos creemos por ello —porque tenemos los nombres de las cosas— que podemos *hablar de ellas y sobre ellas*. (...). ¡Como si «hablar» fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa...!»<sup>4</sup>. Este era Ortega por dentro, en las penumbras de Lisboa y en el silencio ingrato de la España de postguerra, caminando con dignidad hacia el crepúsculo que se aproximaba. Ahora ya voy derecho al tema, pero sin resabio de retórica y lejos de vanas pretensiones. Más vale no perder el tiento a la tarea, pues me imagino que el filósofo de *La razón histórica* casi nos escucha, reconcentrado y absorto.

### 1. Liberalismo mental: las ideas y las cosas

Se lee en J. L. Aranguren que «El Hombre es necesariamente —con necesidad exigida por su naturaleza, al precio de su viabilidad— libre. Por eso ha podido escribir Ortega que somos “a la fuerza libres”»<sup>5</sup>. Esto es: resueltos a realizar «algo que hay que hacer»<sup>6</sup> durante nuestro tiempo de paso que va siendo el «mientras», como dijo Zubiri en sintonía con un refrán de A. Machado<sup>7</sup>, y como ha destacado, a su vez, el propio Aranguren: «Hasta que se cumpla el “plazo” y llegue la “hora de la muerte”»<sup>8</sup>. De aquí que el concepto de “libertad”, en proposición de V. Ouimette, refiera el centro de la ontología orteguiana<sup>9</sup>. Lo cual “no pudo menos de ser siempre, con un matiz u otro, liberalismo”, según puntualiza Cerezo Galán<sup>10</sup>.

«Ser liberal —declaró Azaña en 1925— pertenece al orden del pensamiento»<sup>11</sup>: «a la libertad del espíritu» que reivindicaba Pérez de Ayala queriendo señalar «una zona exenta e inexpugnable, adonde no alcanza la facultad ejecutiva del tirano»<sup>12</sup>. Más tarde, contemplando escombros y miseria, advertiría Marañón que «ser liberal es, precisamente, estas dos cosas: prime-

<sup>4</sup> OC, IX, 383.

<sup>5</sup> J. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, 1958, 75.

<sup>6</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (1939); OC, V, 341.

<sup>7</sup> A. Machado, «Proverbios y cantares», CLXI, xxxviii.

<sup>8</sup> J. L. Aranguren, *op. cit.*, 228.

<sup>9</sup> V. Ouimette, «Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset», en *Mondo operaio*, Roma, noviembre de 1989, 100.

<sup>10</sup> P. Cerezo Galán, «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente*, Madrid, mayo de 1991, 34.

<sup>11</sup> M. Azaña, *Apelación a la República* (1925). Cfr. *Antología*, por F. Jiménez Losantos, vol. I: *Ensayos*, Madrid, 1982, 32.

<sup>12</sup> R. Pérez de Ayala, *Reflexiones políticas* (1929). Cfr.: *Escritos políticos*, por P. Garagorri, Madrid, 1967, 168 y 170.

ro, estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que al contrario, son los medios los que justifican el fin. El liberalismo —añadió a continuación— es una conducta y, por lo tanto, es mucho más que una política (...). Se debe ser liberal sin darse cuenta, como se es limpio o como, por instinto, nos resistimos a mentir»<sup>13</sup>. En un período de deshumanización creciente y de crisis del sistema racionalista —conceptúa J. L. Abellán<sup>14</sup>—, llegaba la filosofía española a un conocimiento del hombre y del mundo histórico en función del hombre. Al publicar años antes en Lima, un retrato interior de Menéndez y Pelayo, había resaltado Marañón que el talante del liberalismo consiste en «bondadosa comprensión», en un «sentido humano y misericordioso, ajeno, por supuesto, a toda filiación o partidismo político»<sup>15</sup>. Eran vivencias que el investigador también encuentra en pasajes de Unamuno<sup>16</sup> y esparcidas en páginas de Ortega: un conjunto de actitudes interpretadas por María Zambrano con la anotación aquella en torno al «origen esencialmente aristocrático» de la *forma mentis* libertad<sup>17</sup>. Así lo dijo en vísperas de la República, a la zaga del maestro, anticipando opiniones y hallazgos de Marañón, tan propenso, de su parte, a descubrir en la aristocracia del alma que caracteriza a los excelentes, «el resorte necesario, y no el pueblo ni la burguesía ni la nobleza por sí solas, para conservar el equilibrio social»<sup>18</sup>.

Cerezo Galán focaliza el núcleo de esos sentires magnánimos y, de algún modo, interclasistas, mientras comenta, al margen de las posturas orteguianas un dato indiscutible: la libertad «depende de las instituciones, pero, éstas, a

<sup>13</sup> G. Marañón, *Ensayos liberales* (1946). Cit. por P. Laín Entralgo en su *Introducción* a G. M., OC, I, 62/n.

<sup>14</sup> J. L. Abellán, *Naturaleza, cultura, razón*, en AA.VV., *América Latina. Historia y destino*, vol. II, México, 1992, 17-19.

<sup>15</sup> G. Marañón, *Recuerdos de Menéndez y Pelayo* (1939); OC, III, 536.

<sup>16</sup> «Sólo la tolerancia —decía Unamuno a R. de Maeztu— puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia» (OC, III, 956). Al amparo de este calor amigo de la libertad radical —la «que subsiste aun bajo la esclavitud aparente» (*ibld.*)—, cultivando la conciencia de «la necesidad moral» (*Discurso en el Ateneo de Valencia*, abril de 1902), fundó don Miguel su concepción del liberalismo, entendido, incluso durante los últimos años en Salamanca, como «método» y «estilo espiritual» (ID, «La consumación de los tiempos», en *El Sol*, Madrid, 10.4.1932) de abolengo paterno (OC, VIII, 1245-1247). Cfr.: E. Díaz, *El pensamiento político de Unamuno*, estudio preliminar a la antología del mismo título, Madrid, 1964, *praes.* 11-23. Igual que Ortega (OC, X, 155; XI, 152, 519, etc.), Unamuno sabía, y ya lo reconoció en 1910, que «la política es uno de los mejores puntos de vista para encarar cualquier problema». Pero agregaba, por otra parte, que «puede uno interesarse por la política y hasta hacer política activa sin alistarse en ninguno de los partidos organizados de su país» (OC, III, 493). A pesar de los más y los menos circunstanciales, ésa fue la pauta del proceder unamuniano.

<sup>17</sup> M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, Madrid, 1930, 72.

<sup>18</sup> G. Marañón, *El ejemplo de Alba*, OC, II, 494.

su vez, deben su perfil a la libertad que se requiere o que se necesita»<sup>19</sup>. Seamos sinceros con nosotros y con el prójimo: sin duda, «la libertad es la condición de la ciudadanía» —en frase de Azaña<sup>20</sup>—; sin embargo, aunque es muy cierto que ella pertenece al orden del Estado, no es completamente cierto repetir con él que «ser libre» constituye «un hecho político»<sup>21</sup> y nada más. Existen una libertad civil y otra, complementaria, que atañe a la política conatural a la democracia, como Pérez de Ayala subrayó oportunamente<sup>22</sup>. El problema radica en definir y proteger la libertad de la persona, antes de enmarcarla en el ámbito concreto de los derechos civiles. Lo vio primero Montesquieu al recordarnos que ningún vocablo ha recibido en el transcurso de los siglos tantos y tan diversos significados, como el de «libertad»<sup>23</sup>. La advertencia del barón pudo agradarle al ingenio escéptico de V. Pareto<sup>24</sup>. Pero B. Croce en 1939, al otear la catástrofe próxima de Europa, fue verídico al respecto y perspicaz: «se manca l'animo libero —avisaba—, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio»<sup>25</sup>.

Al año siguiente de componer las *Meditaciones del Quijote*, en el comienzo de la etapa conocida con el nombre de «raciovitalismo»<sup>26</sup>, Ortega dio el apelativo de «libre» a «la acción que dimana de nuestro ideario íntegro»<sup>27</sup>. Ahí enlazaba su teoría del Yo con la *Gnómica* de Eugenio d'Ors, descrita por Aranguren, quien observa, en este punto, la afinidad entre ambos pensadores<sup>28</sup>. El postulado de Ortega iba respirando por la afirmación que él hizo en 1910 todavía durante la fase «neokantiana» de su historial. Si el «Espíritu es fuerza»<sup>29</sup>, somos cada uno la «vitalidad omnímoda» del intelecto. Hacia

<sup>19</sup> P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura (aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset)*, Barcelona, 1984, 61.

<sup>20</sup> M. Azaña, *Op. cit.*, ed. cit., 1, 32.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> R. Pérez de Ayala, *El Ejército: la libertad civil y militar* (1917); ed. cit., 34.

<sup>23</sup> Montesquieu, *Esprit des lois* (1748), XI, 2.

<sup>24</sup> «Parecchi autori —lamentaba Pareto— confondono due questioni assolutamente diverse: quella dell'esistenza d'una classe dominante e quella del modo con cui se ne reclutano i membri. A questi autori pare che, quando la classe dominata ha il diritto di scegliere secondo un certo modo di elezione i suoi padroni, non ha più nulla da desiderare...», ilusionándose con haber alcanzado la libertad. V. Pareto, *Cours d'économie politique*, Lausanne, 1896/97; en ed. ital., Torino, 1961, 2 vols., I, 450 (núm. 1056). En el agrio desencanto de Pareto, asomaba, en efecto, una crítica bastante explícita a Tocqueville, a Sismondi y especialmente a la doctrina comunista. Heterodoxia sin entusiasmo, que de un modo muy largo de explicar ahora, procuró a Pareto un aislamiento análogo al padecido por Ortega, en los centros de la política divulgativa y de masa.

<sup>25</sup> B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, 1963, 126.

<sup>26</sup> Cfr.: P. Cerezo Galán, *Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset*, loc. cit., 36.

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset, *La guerra, los pueblos y los dioses* (1915); *OC*, I, 413.

<sup>28</sup> J. L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, 1945, 60.

<sup>29</sup> J. Ortega y Gasset, Problemas culturales, III: *Francia, poder conservador* (1911), *OC*, I, 549-550.

finales de los años veinte, aún mantenía el autor que no surge vida libre o falta de «aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida»<sup>30</sup>. Ideas similares, las dejó él esbozadas en un apunte de 1913, donde relacionaba el liberalismo con la íntima aversión a cualquier tipo de dogmática<sup>31</sup>. Guiándose por un criterio socializador, políticamente secularizado<sup>32</sup>, su inteligencia crítica, entre medias de la juventud y la madurez, declaraba extinta la época de las religiones confesionales: «hay que hacer laica la virtud —decía— y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social»<sup>33</sup>. Al poco rato de la destitución de Unamuno<sup>34</sup>, Ortega intervino ridiculizando sin titubeos «la perversión de los instintos valoradores», «un odio a lo mejor por ser mejor, y una simpatía hacia lo abyecto»<sup>35</sup>. En defensa de la «ética civil» que apenas nadie practicaba desde el Gobierno, y hastiado por la chabacanería común<sup>36</sup>, este liberal con médula quiso animar a los españoles, invitándolos «a avergonzarse de sus prejuicios, de sus tópicos, de sus cegueras, de sus angosturas mentales»<sup>37</sup> para que la «opinión pública» reaccionara finalmente al «abandono» y a la inercia de la indiferencia<sup>38</sup>. El amor intelectual a la libertad<sup>39</sup> le llevó a proclamarla «divino tesoro»<sup>40</sup> con metáfora de Rubén Darío. Énfasis y mito del Hombre Nuevo y resuelto al porvenir; en busca de la Perspectiva inagotable del Mundo enérgico que «se perfecciona —según leemos en las *Meditaciones del Quijote*— por la multiplicación de sus términos»<sup>41</sup>. La verdad es que no le faltan serios motivos a V. Ouimette, cuando comprueba bajo el *Prospecto de la «Liga de educación política española»*, un contenido su-

<sup>30</sup> *Id.*, *intimidaciones* (1929); *OC*, II, 656.

<sup>31</sup> *Id.*, *Liga de educación política*, *OC*, X, 248. «Dogmática», a interpretar como reiteración del «esquema», «beatería», «pedantería», etc., en suma, como esclerosis del pensamiento: lo que Ortega reprochaba a los tradicionalistas españoles, a los hábitos del positivismo y al socialismo marxista en particular [*OC*, X 1210123 (1909); II, 217 (1916); X, 426 (1918); IV, 82-83 (1930); V, 495 (1940); etc.].

<sup>32</sup> *Id.*, *La pedagogía social como programa político* (1910); *OC*, I, 517-521. El Estado laico es un concepto persistente dentro de la literatura orteguiana. Lo vemos reiterado, p. ej., en 1931, cuando fue presentada la *Agrupación al servicio de la República* (*OC*, XI, 141).

<sup>33</sup> *Id.*, *La cuestión moral* (1908), *OC*, X, 77.

<sup>34</sup> *Id.*, *La destitución de Unamuno* (1914), *OC*, X, 258-261.

<sup>35</sup> *Id.*, *En defensa de Unamuno* (1914), *OC*, X, 268.

<sup>36</sup> «No somos, en efecto, mejores que los políticos»: *Id.*, *La Nación frente al Estado* (1915), *OC*, X, 279.

<sup>37</sup> *Id.*, *Hacia una mejor política* (1917), *OC*, X, 268-369.

<sup>38</sup> *Id.*, *Ideas políticas* (1915), *OC*, X, 325-326.

<sup>39</sup> La locución «amor intelectual», introducida por Ortega en la primera página de las *Meditaciones* (*OC*, I, 311), se convirtió en platónico entusiasmo en 1920, «... cuando se lleva en el alma entusiasmo liberal, y llegan momentos de proclamar ese entusiasmo como un redoble al país, subordinar el entusiasmo por la libertad a la comedia caricaturesca que se viene representando, es de absoluta ilicitud» (*OC*, X, 625).

<sup>40</sup> *Id.*, *¡Libertad, divino tesoro!* (1915), *OC*, X, 327-332.

<sup>41</sup> *OC*, I, 321.

mamente inconcreto <sup>42</sup>. «Por liberalismo —sentenciaba el filósofo— no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre en todo orden de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas» <sup>43</sup>.

Algo iba tomando forma en el panorama evanescente de las visuales de Ortega. El proceso de sedimentación política se puso en marcha mientras la guerra desangraba a los demás países de Europa. Por ejemplo, aquel binomio de «liberalismo y nacionalidad» que él había usado como lema de la «Liga», significó, al fin y al cabo, «poner la nación sobre la política, como la vida está sobre la cultura»: exactamente lo que ha dicho Cerezo Galán <sup>44</sup>. Sin embargo, no sólo la atmósfera emotiva del lenguaje, sino el mismo léxico del autor aún andaban lejos de clarificarse en sosegada, escueta y fáctica reflexión sobre el trasfondo de los discursos episódicos. El afecto que Ortega sentía, casi un impulso entrañable, «por devoción y no de oficio» <sup>45</sup>, frente al ethos liberal, le sugirió expresiones de una intensidad superlativa. Palabras que nos recuerdan a menudo párrafos de índole familiar en Croce <sup>46</sup> y en G. De Ruggiero <sup>47</sup>. «El liberalismo, la idea más alta que hasta ahora ha inventado la humanidad, la idea europea por excelencia —escribió en 1919, contrario a la conducta de los sindicalistas—, tiene esta nativa elegancia: no sabe luchar si no es regalando la propia arma al enemigo» <sup>48</sup>. Recién publicada *La rebelión de las masas*, volvería él a delinear esta madre-patria espiritual de la civilización moderna <sup>49</sup>, anticipadora de ideales <sup>50</sup>, y a raíz de la que debe el hombre «quedar

<sup>42</sup> V. Ouimette, *loc. cit.*, 100.

<sup>43</sup> J. Ortega y Gasset, Prospecto de la «Liga de educación política española», *OC*, I, 302 (1913).

<sup>44</sup> P. Cerezo Galán, *Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset*, cit. 43.

<sup>45</sup> J. Ortega y Gasset, *Del momento político* (1919), *OC*, X, 560.

<sup>46</sup> Cfr., en especial, B. Croce, «La concezione liberale como concezione della vita», en *Etica e politica*, Bari, 1973<sup>o</sup>, 235-243. La grande influencia mental que Croce y Ortega han ejercido sobre la cultura italiana y la del mundo hispánico respectivamente, es tema bosquejado por L. Pellicani en su *Introduzione* a J. Ortega y Gasset, *Scritti politici* (Torino, 1979, 19). Cfr., además, L. Infantino, *La teoria istoriologica di Ortega y Gasset*, estudio preliminar a J. Ortega y Gasset, *Storia e sociologia*, Napoli, 1983, 33 ss., y G. Cotroneo, *Ortega fra liberalismo e socialismo*, en AA.VV., *Attualità di Ortega y Gasset*, Firenze, 1984-308. Una comparación de Ortega con Croce, de sus coincidencias y diversidades, en G. Lentini, Marx, Croce, Ortega, Palermo, 1983, 82 ss.

<sup>47</sup> Cfr. G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Milano, 1962, 335 y ss. Para analizar las sintonías interiores de Ortega con el pensamiento liberal y liberal-socialista italiano, anterior y contemporáneo al fascismo y a la dictadura de Primo de Rivera, también cabría aludir, además que al libro de DE Ruggiero (1925), a los escritos de P. Gobetti (estudiado por Mariátegui) a A. Omodeo, G. Salvemini, G. Améndola, A. C. Jémolo, etc.

<sup>48</sup> J. Ortega y Gasset, *Ante el movimiento social*, IV: *Antiliberalismo*, *OC*, X, 594. El liberalismo como «suprema generosidad»: *Id.*, *La rebelión de las masas* (1930), cap. 8; *OC*, IV, 192.

<sup>49</sup> *Id.*, *La situación política* (1918), *OC*, X, 491.

<sup>50</sup> *Id.*, *La conservación de la cultura* (1908), *OC*, X, 44.

franco para henchir su individualidad e intransferible destino»<sup>51</sup>. Guardaba firme el principio de su teoría («la inteligencia es un azar»<sup>52</sup>, «capacidad de insatisfacción»<sup>53</sup>; pero lo urgente era promover, como él continuó creyendo, «¡Educación, cultura! Ahí está todo. Esa es la reforma sustancial»<sup>54</sup>.

Con tal que se ponga uno a razonar, «lo hace —dijo Ortega en *El hombre y la gente*— porque cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien —añadió— esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto»<sup>55</sup>. Deberíamos practicar una ideación con plusvalía de residuos, como la crítica orteguiana, capaz de recorrer provincias de realidad que el discurso ordinario deja inexploradas y en silencio. Es superfluo seguir acumulando citas por el esmerado afán de coleccionarlas. Y a parte de que ustedes las conocen de antemano, el acopio produce indigestión. Mejor será que modifiquemos un poco el corte erudito del análisis, al fin de promover un diálogo hermenéutico con los textos y la índole de Ortega. Pero sin olvidarnos de la actualidad, del compromiso que tenemos con la vida<sup>56</sup>, según él recomendaba: «Todo intento de descubrir un

<sup>51</sup> Viendo el modo de ser «gregario» y «violento» de las masas «en muchos pueblos de Europa», Ortega anotó que «el odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política es una idea radical sobre la vida»; *Id.*, *Socialización del hombre* (1930), OC, II, 746.

<sup>52</sup> *Id.*, *Reforma de la inteligencia* (1926), OC, IV, 499. Porque «si no sé esta facultad «una cosa que se tiene, sino una cosa que se es» (*Imperativo de intelectualidad* (1929), OC, XI, 12), la razón vital concierne con nuestra vida que —en palabras de Dilthey, asimiladas por Ortega— «es una misteriosa trama de azar, destino y carácter» (1933) (OC, VI, 169). Siento no poder adentrarme ahora en la finísima telaraña de las conexiones orteguianas entre azar y libertad, libertad y destino, destino y, de nuevo, azar en porvenir que viene. Somos un ser «que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es» [*¿Qué es filosofía?* (1929), OC, VII, 419, y *Unas lecciones de metafísica* (1931/32), OC, XII, 37]. Por eso mismo, «Lo grave es el futuro» [*En torno a Galileo* (1933), OC, V, 85].

<sup>53</sup> *Id.*, *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928), OC, IV, 521. Aquí aparece «la razón histórica, que era consustancial con el raciovitalismo» (Cerezo Galán). *Razón descontenta*: pensar es seguir liberándose del propio pensamiento [*Historia como sistema* (1935), OC, VI, 29-30]. En la etapa neokantiana, Ortega pensaba que la cultura es el sistema firme de los fundamentos. Aún lo decía en *Meditaciones* (OC, I, 358). Pero conforme maduraba su filosofía, él problematizó el asunto [*El sentido histórico* (1924), OC, III, 263] de acuerdo con la conciencia de que «vivir es más vivir» (Simmel) [*Goethe desde dentro* (1932), OC, IV, 477] y «estar yendo» [*Meditación de la criolla* (1939), OC, VIII, 419]. Según explica un concepto de 1922, «El intelectual sólo puede ser útil como intelectual, esto es, buscando sin premeditación la verdad» (OC, XI, 13). Por cuanto buen liberal, volvería él a señalarlo muchos años más tarde: «Las ideas (...) que no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades» [*Una interpretación de la historia universal* (1948/49), OC, IX, 184].

<sup>54</sup> *Id.*, *Ideas políticas*, VI (1924), OC, XI, 49. Una reforma de los hábitos morales fue apoyada siempre por Ortega sobre esta base: «No hay más que (...) el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos (...) son adelantos únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad» (1908) (OC, X, 41). Ese era el preámbulo de la cultura, como «menester imprescindible» [*Misión de la Universidad* (1930), OC, IV, 344].

<sup>55</sup> (1949/50) (1957<sup>1</sup>), OC, VII, 249.

<sup>56</sup> Recuérdese la polémica de Ortega, *en passant*, con Sartre: «el simple hecho de vivir es ya

pasado que no repercuta en descubrimiento de nuestro presente —anotó el filósofo— es no sólo estéril, sino científicamente errado»<sup>57</sup>. La semántica es materia de diccionarios o de enciclopedias, mientras no empiece a constituir una labor intelectual. Al preguntar, acto seguido, qué es eso que suele llamarse mentalidad liberal, es preciso poner mucha atención y cuidar siempre de que las palabras no se deslicen hacia un lago azul de recovecos íntimos. Supongo que nadie está hoy dispuesto a identificar en bruto los valores nobles de *liberalis* y *liberalitas* de la antigüedad latina<sup>58</sup>, con lo que ha sido, de hecho, el Estado liberal del siglo XIX. Confundir ambas cosas sería una mastodóntica equivocación. Poco importa el que la praxis capitalista, en la fase hodierna del dominio tecnológico, vaya restaurando la doctrina de la libre actividad económica tras la derrota del comunismo. Si acaso, hay que pensar «¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?»<sup>59</sup>.

Alrededor de 1910, Ortega ya observaba que la política de marca liberal era un fruto añejo de las altas clases sociales. Hasta le confortaría escribir, al cabo de unos años, que la «Liga» estaba lista a marchar «junto al socialismo sin graves discrepancias»<sup>60</sup>. En efecto, «cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva —así lo certificó—, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmutar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal»<sup>61</sup>. Impulsado por el avance de la ideología socialista, rápidamente se fue acercando a una consideración dinámica de la cultura. Y comentó que «la comedia es el género literario de los partidos conservadores»<sup>62</sup>. Le mostraba la historia en diseño cada vez más nítido, que «las ideas políticas son antes que los hombres políticos»<sup>63</sup> y los suscitan como fuerza generadora. Lo natural era, para él, darse cuenta de que el Padre va camino del Hijo. Opinar del revés se le aparecía un movimiento regresivo y artificioso<sup>64</sup> igual que los programas de restauración. El «liberalismo socialista»<sup>65</sup> que había vaticinado en horas de

---

un inexorable, ineluctable y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido. Al lado de este radical y primario *engagement*, todos los otros, secundarios y especiales, son superficiales...» (*Una interpretación de la historia universal*, cit., OC, IX, 216).

<sup>57</sup> *Id.*, *Alrededor de Goethe* (1949), OC, IX, 601.

<sup>58</sup> «El liberalismo —sugirió de nuevo Ortega en *El Sol* (26.6.1919)— es la política generosa por excelencia. No en balde liberalismo y generosidad fueron palabras casi sinónimas en nuestro padre el latín. Los principios liberales —insistió diciendo— obligan por sí mismos a legislar para todos, muy especialmente para el enemigo» (OC, X, 555). Y es cierto que *liberalis* ( ), en sentido jurídico, fue atributo del *vindex alienae libertatis*, o del fautor de una política *quae actionem in se continet libertatis* (*Thes. lat. ling.*).

<sup>59</sup> *Id.*, *En torno a Galileo*, cit., OC, V, 27.

<sup>60</sup> *Id.*, *Prospecto...*, cit., OC, I, 303.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>62</sup> *Id.*, *Meditaciones del Quijote*, cit., OC, I, 396.

<sup>63</sup> *Id.*, *¿Hombres o ideas?* (para Ramiro de Maeztu, en Londres) (1908), OC, I, 441.

<sup>64</sup> *Id.*, *La pedagogía social como programa político*, cit., OC, I, 508.

<sup>65</sup> *Id.*, *La reforma liberal* (1908), OC, X, 38. Cfr., además, *La ciencia y la religión como pro-*

fervor, o de solidaridad con Pablo Iglesias <sup>66</sup>, significó principalmente un abrir ventanas hacia el futuro <sup>67</sup>. De ningún modo produjo una adaptación de su inteligencia al anonimato irreflexivo de las muchedumbres que nunca supo tolerar. Parejo a esa actitud, aumentaba el alejamiento del autor respecto del partido liberal: un recinto de chanchulleros, vinculados con «la España vieja» de la «incompetencia» y del «favoritismo» <sup>68</sup>. Ahora bien, no podía resultarle intelectualmente cómoda la voluntad de ser, a la vez, un hijo del liberalismo clásico, conforme a la sustancia filosófica de su propia literatura, y un fabricante del disenso crítico. Dicho de otra manera, él quedaba dentro de la tradición que compartía en el alma, pero apoyándose en la puerta y con un pie por fuera, a tiempo de salir, como el caballero al fondo en *Las Meninas* de Velázquez <sup>69</sup>.

Este bosquejo, con «aire en torno», traza unas líneas que refiguran la índole liberal de Ortega (la dialéctica de sus perplejidades), «en la doble faz de la posibilidad y la limitación» enfocadas por Cerezo Galán <sup>70</sup>. Lo que sucede, es que la razón perpleja: el reconocer que nadamos «náufragos» en la vida buscando asideros firmes <sup>71</sup>, y el declarar que «un hombre es (...) un sistema de posibilidades e imposibilidades» <sup>72</sup>, todo ese enredo básico de complicaciones en espera de luces y de esclarecimiento, refiere la estructura mental

---

*blemas políticos* (1909), OC, X, 119-126; *Miscelánea socialista* (1912), OC, X, 200-206; *Socialismo y aristocracia* (1913), OC, X, 238-250. «La idea de que la sociedad actual —leemos en un texto de 1919— se halla injustamente organizada porque no está organizada según el principio del trabajo; la idea simplicísima, pero terriblemente palmaria, de que unos trabajan mucho y comen poco y otros comen mucho y no trabajan nada, ha adquirido en el clima moral de nuestro siglo una energía tan enorme, ha llegado a tener tan radiante poder de evidencia, que no hay otra fuerza capaz de oponérsele. Todo lo demás que no es esa idea y va unido a ella en la guerra proletaria será discutible, será hasta odioso, pero esa idea es justa...» (*Ante el movimiento social*, cit., OC, X, 574).

<sup>66</sup> *Id.*, Pablo Iglesias (1910), OC, X, 139-141.

<sup>67</sup> *Id.*, *Nuevas glosas* (1910); comentario a una conferencia de Unamuno en Bilbao, OC, X, 87.

<sup>68</sup> *Id.*, *De un estorbo nacional* (1913), OC, X, 143. En 1915 le pareció el partido liberal «desmembrado, irresoluto, sin trayectoria predeterminada, sin propósitos» (*El Gobierno que se ha ido*, OC, X, 346). Cuando las «Juntas de defensa nacional», señalaría que ni el partido «conservador era conservador, ni el liberal, liberal. No eran ni son dos partidos de ideas distintas, sino dos grupos de personas diferentes. La opinión pública se hartaba periódicamente de unas personas y cambiaba de postura tolerando a las otras» (*Ideas de estas Elecciones*, OC, X, 400). En lugar de identidades ideológicas, él veía «bandas» y «cuadrillas» (OC, X, 61). Ironizando al conde de Romanones durante la Dictadura, Ortega no perdió ocasión para reprochar a los liberales españoles (y a los italianos) un proceder político que llevaba la responsabilidad concreta del ascenso al Poder de Mussolini en Italia, y del Directorio en España (*En tracto polémico*, III, OC, XI, 66 y *pass.*).

<sup>69</sup> Una breve alusión a ese don José Nieto, palaciego, que «abre una puerta por donde el sol intenta una invasión», en *id.*, *Velázquez* (1959<sup>1</sup>) (OC, VIII, 651).

<sup>70</sup> P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, cit., 83 y *pass.*

<sup>71</sup> J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, cit., OC, IV, 321.

<sup>72</sup> *Id.*, *Goya* (1958<sup>1</sup>), OC, VII, 515.

del burgués inteligente, no adscrito, por supuesto, a una clase social determinada. Es muy sabido que Ortega menospreciaba a los «filisteos» de cabeza rutinaria, «en cuyas manos —como él escribió— la vida se congela»<sup>73</sup>. Y ustedes recordarán otro detalle. Una de las cosas que menos le agradaban del marxismo era admitir que es la pertenencia social quien establece nuestra mentalidad subjetiva. «Marx no puede probar —anotaba el filósofo— ni que todo individuo coincida con el temperamento de su clase, ni que fatalmente queden supeditados a ésta sus pensamientos»<sup>74</sup>. Al sugerir yo que la «perplejidad» es la suerte del burgués cultivado, me remito al talento creativo del autor, a su estar sobre aviso con la verdad que *hacía*, pronto a abandonarla en el punto donde empezaba a convertirse en falsedad<sup>75</sup>. Bien ha subrayado Ferrater Mora que Ortega ha sido uno de los poquísimos pensadores en la historia moderna, con evidente inclinación al «carácter problemático de la actividad filosófica»<sup>76</sup>. El *liberalismo mental* también conlleva advertir intensamente, y de forma auténtica, los nexos intelectuales, morales y políticos del espacio humano<sup>77</sup>. Y nos obliga a remirarlos en el convoluto interior que *somos*<sup>78</sup>. No se trata de lujos superfluos al ámbito diario, por ejemplo de las masas obreras o de los campesinos; ni tampoco constituyen un ocio o un pasatiempo, como en el caso de la nobleza religada a la memoria de otros tiempos. En este sentido, cabe estar de acuerdo con Abellán, y conferir al aristocratismo orteguiano una significación burguesa<sup>79</sup>. Cerca de algún que otro tema de la sociología de T. Veblen, pero coincidiendo más con M. Weber<sup>80</sup> y con la historiografía socio-económica de W. Sombart<sup>81</sup>, Ortega no vaciló al asignar

<sup>73</sup> *Id.*, *Confesiones de «El Espectador»* (hoja de 1916), *OC*, II, 30.

<sup>74</sup> *Id.*, *Partidismo e ideología* (1930), *OC*, IV, 83.

<sup>75</sup> *Id.*, *Revés de almanaque*, III (1930), *OC*, II, 729. «De aquí que sea preciso hacer constantemente la crítica de “nuestro tiempo” puro, traerlo de su falsificación incesante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte “nuestro tiempo”, mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones» (*ibid.*).

<sup>76</sup> J. Ferrater Mora, *Ortega: etapas de una filosofía*, «Introducción», en *Obras selectas*, Madrid, 1967, vol. I, 121. Cfr., además, J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, «Prólogo a la 1.ª ed.» (1960); *Obras*, IX, 179-180.

<sup>77</sup> La fusión de la metafísica con la teoría moral, analizada por J. L. Aranguren en *La ética de Ortega* (Madrid, 1966, nv. ed., 17-18).

<sup>78</sup> Sobre ello, cfr. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, ed. cit., 166.

<sup>79</sup> J. L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, 1966, 27-45.

<sup>80</sup> Aludo principalmente a su *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (en *Gesam.Aufs. zur Religionsoziol.*, Tübingen, 1922; a enmarcar junto con la obra de E. Troeltsch), pese a que Ortega acudió a M. Weber sobre todo para corroborar su propia visión del Estado romano.

<sup>81</sup> La idea orteguiana según la cual priva hoy en el mundo la estimativa de la cantidad en menoscabo de la cualidad (*OC*, X, 239); la otra, de que el capitalismo y la burguesía (*OC*, IV, 233) trajeron el triunfo aplastante del dinero (*OC*, III, 503), o sea, del juicio de cálculo con base en criterio cuantitativo; la idea especialmente suya en torno a la civilización moderna que consiste en demasía de «recursos», en «medios y no en actitudes últimas» (*OC*, II, 719), siendo la modernidad enriquecimiento, y viceversa (*OC*, IX, 137); la proyección de la vida esforzada

el apelativo de «burgués» al hombre moderno<sup>82</sup>. Desde la época de Leon Battista Alberti, la burguesía postmedieval ha venido edificando el orden ético, no sólo económico, de las centurias sucesivas. Aquí no entro en la discusión del postulado. Es suficiente señalar que el liberalismo del autor expande un área sustancialmente burguesa (acorde con el aspecto más elevado de la palabra), cuando leemos que «la vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad»<sup>83</sup>. No le habría sido factible a Ortega relacionar «vida verdadera» con capacidad de «invención»<sup>84</sup>, si por debajo de aquellos conceptos no hubiera él vislumbrado el estilo señero del *Gentleman*<sup>85</sup>.

Como estudioso de historia y como escritor político, Ortega siempre profesó admiración a los ingleses, porque «con un *minimum* de autoridad, de Estado, entregándose simplemente a la disciplina», ha conseguido Inglaterra equilibrios nacionales «de una perfección insuperable»<sup>86</sup>. Ahora voy al centro del discurso. Definir con A. Smith la economía como ciencia aplicada a la riqueza de las naciones, o bien referirla con D. Ricardo al estudio de la distribución del producto entre las clases sociales, en conceptos de renta, beneficio y salarios, es algo que hoy en día no le sorprende a nadie<sup>87</sup>. Pero sí continúa maravillándonos la naturalidad con que el liberalismo político y su doctrina económica arraigaron en el entorno anglosajón; tanto más cuando uno compara ese proceso de establecimiento con la historia sociológica de la ideología liberal en la cultura jurídica alemana por un lado, y en las de los pueblos latinos por otro. Tal vez logremos transponer este problema —que nos introduce muy adentro del autor—, considerando no ya el asunto de la libertad metafísica y ética, sino el de las libertades positivas en Inglaterra, como cuestión paralela a lo que es ciencia real y a lo que significa, en concreto, el ejercicio metodológicamente correcto de la misma. Al escarbar el terreno, sobresale el núcleo de las posturas orteguianas. Nuestra racionalidad latino-germana es aún helénica y primariamente esencialista, aunque persiga una

---

como laboriosidad, empeño, «menester imprescindible» (OC, IV, 34); en fin, todas esas ideas, aún conservando el sello de la personalidad de Ortega, presentan parecidos considerables con algún que otro aspecto de W. Sombart [*Der moderne Kapitalismus* (1902) y *Der Bourgeois* (1913)], con mediaciones de M. Scheler y K. Mannheim.

<sup>82</sup> J. Ortega y Gasset. *Kant* (1929), OC, IV, 32.

<sup>83</sup> *Id.*, «La rebelión de las masas», cit., segunda parte.

<sup>84</sup> *Id.*, *Para el «Archivo de la palabra»* (1932), OC, IV, 366-367.

<sup>85</sup> *Id.*, *Meditación de la técnica*, cit., OC, V, 351-354.

<sup>86</sup> *Id.*, *El derecho a la continuidad* (1937), OC, V, 263. En múltiples circunstancias hizo Ortega elogios de caracteres, formas e instituciones de la historia inglesa moderna, así cultural como político-económica, contrapuesta a menudo a la española en patria y en América. Cfr., p. ej., OC, X, 565 (1919); el *Epílogo a La rebelión* (OC, IV, 281-285); y, entre uno y otro texto: *España invertebrada* (1921), Segunda Parte, 6; OC, III, 121 y *pass.*

<sup>87</sup> No obstante, dijo el autor en 1948 que la economía científica es «pensamiento abstracto y formalista, hasta el punto de que “su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto” (*Prospecto del Instituto de Humanidades* (OC, VII, 19).

ladera vital e histórica. Ortega la investigó a fondo en *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*<sup>88</sup>. Desde luego, fue una afirmación liberal escribir que «también el idealismo en cuanto opina absolutamente sobre el mundo, el Estado, la belleza, etc., es un error»<sup>89</sup>. Sin embargo, el esfuerzo por concertar, igual que Dilthey, la empiria y la experiencia con las condiciones de la conciencia humana<sup>90</sup>, desobedece a la estricta racionalidad representadora, aséptica e inductiva del empirismo, interpretado, claro está, como el bastidor de métodos filosóficos angloamericanos y substrato de la praxis política moderna. El proceder habitual del análisis no ha sido nunca humanístico o dialéctico, sino impersonal y epistemológico: libre sólo por temperamento desmitificado<sup>91</sup>.

Si todos los hombres —pensaba von Humboldt— de verdad quisieran desarrollar la propia individualidad y no estimar nada tan sagrado como la ajena, entonces albergarían en el corazón la moral más sublime y la más coherente doctrina del derecho natural, de la educación y de la legislación<sup>92</sup>. Revitalizar, con ahínco y con fatiga, a través de las minorías selectas, el «ethos» de los comienzos revolucionarios, llenando el vacío abrumador que es «la amoralidad de la vida» en una época de masas<sup>93</sup>, ésta fue la preocupación de Ortega, tan próximo, en ello, al vislumbre aquel de von Humboldt. Pero así como hay un liberalismo de manantial renacentista, que engendró el modelo de la dignidad del hombre, implicando un sínfin de atingencias especulativas y políticas difícilmente resolvibles, también ha existido la realización inglesa del programa, mucho más simple en criterios y en planteamientos. La tutela de todo cuanto es bueno para el individuo en el contexto de lo útil al progreso de la sociedad civil y conveniente al incremento de la riqueza en manos de pocos capacitados, afianzó el paradigma manchesteriano. Con lo cual, esa escueta edificación de un liberalismo pragmático, adquirió lucidez extrema pues razonaba intereses comunitarios, derivados de conveniencias capitalistas. No podía Ortega consentirla en el ambiente turbulento de su juventud y en la España trágica de la madurez, ni como escritor de ideas, ni como observador político<sup>94</sup>. Nuestra hermenéutica ha de reconocer que las vivencias orteguianas traen una conceptualización hendida de aporías. Intercalando «entre las vidas personales» «lo colectivo que de ellas nace y en ellas

<sup>88</sup> (1947) cfr., en especial, §§ 2, 3, 4, 9 y 10; *OC*, VIII, 66 ss.

<sup>89</sup> *Id.*, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933/34), *OC*, VI, 184.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>91</sup> Con el resultado del escepticismo total, apuntado por D. Hume en *Treatise of human Nature* (1739/40) (en *Opere*, ed. ital., Bari, 1971, 279).

<sup>92</sup> Carta a Georg Forster (2.2.1790). W. von Humboldt, *Briefe*, por W. Rössle-H. Gollweitzer, München, 1952 (en ed. ital., Roma, 1974, 211).

<sup>93</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., segunda parte, XVI; *OC*, IV, 278.

<sup>94</sup> Crítica de Ortega al capitalismo más brutal en el cuadro de la sociedad española, por él manifestadas en 1908 y sucesivos, le acercaron a la izquierda; lo mismo que análogas reservas de 1930/31. preanunciarían declaraciones anticapitalistas de José Antonio (Valladolid, 1933).

desemboca»<sup>95</sup>, quiso el filósofo articular un logos del acontecer<sup>96</sup>, descompasado con la tarea científica de los sociólogos burgueses y marxistas. De ahí que se inventaran alrededor suyo estereotipos y deformaciones<sup>97</sup>. Estaba en su destino. Porque él debió comprobarlo desde muy joven: siempre abundan funcionarios que desdeñan el pensamiento ajeno si éste no elige banderas de uno u otro color, o no respeta la ortodoxia del Poder.

Los viejos liberales al estilo de Stuart Mill —nos dijo Ortega en *La rebelión*—, «palpaban, más que veían, el hecho de que la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma (...). Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay por un lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo (...) radicalmente nuevo»<sup>98</sup>. Todavía en 1939, certificaba que en la obra de Comte y en los *Principios de sociología* de Spencer, apenas se encuentran líneas bastantes para dilucidarnos qué es el principio ideológico de la sociedad<sup>99</sup>. El pedía definiciones, por así decirlo, metafísicas, aunque supiera que lo social es algo previo a la persona<sup>100</sup>; o sea, un estado empírico de cosas, no una pre-cosa abstracta<sup>101</sup>. Y justamente por este motivo, su inteligencia dialéctica empezó con proteger el humanismo del Yo dentro de la circunstancia plural del Nosotros que frente a él, era en primer término español<sup>102</sup>. Pienso que Ortega estaría de acuerdo con Durkheim en mantener que la libertad es hija de una autoridad bien entendida<sup>103</sup>. El asunto es que ambas palabras no son idénticas al indagarlas con instrumentos filosóficos, o al describirlas con utensilios analíticos. Tampoco la moral es precisamente la política. La sociedad constituye el mundo inmediato para los sociólogos, lo mismo que el Estado de derecho en el orden capitalista para los liberales. Desde Buenos Aires, en 1941, Ortega recordó, una vez más, a los lectores que el pensamiento conoce mientras descubra «la figura estable, fija, de lo real»<sup>104</sup>. Pero ¿cómo vamos a ex-

<sup>95</sup> (1935), OC, V, 203.

<sup>96</sup> *Id.*, *Historia como sistema*, cit., OC, VI, 50: «La razón histórica (...) no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho.»

<sup>97</sup> Habladurías aludidas críticamente por L. Pellicani en *Introduz.*, cit., 10-12.

<sup>98</sup> J. Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, cit., «Prólogo para franceses», OC, IV, 127.

<sup>99</sup> *Id.*, *Ensimismamiento y alteración*, OC, V, 297.

<sup>100</sup> Igual que las creencias, o «ideas básicas», que preexisten socialmente a nuestra vida [*Ideas y creencias* (1940), cap. 1; OC, V, 383-385]. La sociedad, como el hábitat originario, antes que la familia y el Estado, en *Prospecto del Instituto de Humanidades*, cit., OC, VII, 13.

<sup>101</sup> La expresión es de Ortega. Cfr. *Meditación de la técnica*, cit., VIII, OC, V, 356.

<sup>102</sup> Por algo, el autor, tan vinculado a su patria como Unamuno, se denominó a sí mismo: «empedernido meditador sobre España» [*La redención de las provincias VII* (1928), OC, XI, 230]. Al respecto, véase J. Marías, *La retracción a España del europeo Ortega*, en *Obras*, cit., IX, 622-624.

<sup>103</sup> E. Durkheim, *Education et sociologie*, París, 1922; en ed. ital., Roma, 1971, 61.

<sup>104</sup> J. Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, OC, V, 531.

traer la esencia en devenir de lo que hay? El filósofo buscaba el ser histórico de España, de la libertad, del Estado a la altura de los tiempos, de la democracia, para luego darse cuenta de lo imposible que es la realización cabal de esas ideas, o de lo posible que es cada una con futuribilidad cultural, jurídica y democrática. Quiero demostrar, en suma, que el liberalismo orteguiano, durante todo el recorrido del autor, más que una doctrina plúmbea, fue un subsuelo de creencias morales que se iba modificando en sus formulaciones y propuestas <sup>105</sup>. Era el esquema típico de la crisis: encontrarse en el hoy desligado del ayer, preocupándose por el mañana. «Si nasce conservatori, ma liberali si diventa» —dice Ouimette glosando a Ortega <sup>106</sup>. De modo que el liberalismo, como experiencia mental del Yo en la sociedad civil, no se amolda a una definición estable. Me pregunto si «el lado jovial» <sup>107</sup> de esa gimnasia, es realmente alegre. Ciertamente es que un intelectual no tiene por qué fingir ilusiones <sup>108</sup>. Pero los pueblos, sí, las necesitan.

¿Qué otra cosa fue el Estado en España (y en Italia) a lo largo de los últimos treinta años del siglo XIX y los veinte primeros del actual? Un Estado agnóstico, enclavado con el aparato defensivo del Parlamento <sup>109</sup>. Por ello pudo el autor escribir, ya en 1908, consideraciones de agravio a la clase política: «Esta ha sido la suerte de los partidos liberales, que no han acertado a renovar sus programas (...), sino que hallando blanda la paz y descansada la siesta, se han entregado a la fruición burguesa...» <sup>110</sup>. El liberalismo del siglo XVIII —opinaba De Ruggiero, como Ortega en *Cuaderno de Bitácora* <sup>111</sup> —penetró la sociedad con fermentos polémicos e inteligencia educadora <sup>112</sup>. Lo malo vendría después. Y el filósofo de *La rebelión* vio el mecanismo del cambio, adelantándose al discurso dialéctico de Adorno, de Horkheimer y L. Goldmann. Al quedar institucionalizada, la Crítica de antaño se fue aplanando en el disfrute del Poder y de sus prerrogativas. Como si el Estado consti-

<sup>105</sup> M. Zambrano decía en *España, sueño y verdad* (Buenos Aires, 1965, 97), que «como todas las filosofías (también la de O.) se constituye en un pensamiento que se tiende entre una fe y una crítica, en el más amplio sentido del término (...). Son la Razón y la Vida». «Vida y reflexión» es un tema céntrico en la hermenéutica de P. Cerezo Galán (*La voluntad de aventura*, cit., 250 y *pass.*): articulación de «espontaneidad» y «teoría». Por ahí se produce, se compone y vuelve a producirse la fractura del ser como estar (creer) y, a la vez, como devenir (o conocer).

<sup>106</sup> V. Ouimette, *loc. cit.*, 101. El «diventare» (que aparece en el texto italiano) es justamente, el verbo de la Crisis: del «cambio de signo» o del «cambio de valoraciones», según notas de C. Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, 1968, 317).

<sup>107</sup> Dicción orteguiana, a las antípodas de Kierkegaard y opuesta al sentimiento de Unamuno. Mucho habría que hablar sobre ello. El propio Ortega se planteó temprano la pregunta («Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro?») (1915); *OC*, II, 559, presintiendo melancolías de *La razón histórica* de Lisboa.

<sup>108</sup> *Id.*, *Meditación del pueblo joven* (1939), *OC*, VIII, 394.

<sup>109</sup> *Id.*, *Ideas políticas* (1924), *OC*, XI, 34.

<sup>110</sup> *Id.*, *La reforma liberal*, cit., *OC*, X, 33.

<sup>111</sup> (1927), *OC*, II, 599-601.

<sup>112</sup> G. de Ruggiero, *op. cit.*, ed. cit., 338.

tucional fuese algo inmóvil o eterna la estructura económico-jurídica que lo sostiene <sup>113</sup>. La Crítica identificada con la Autoridad efectiva, se hizo función del orden policíaco. Lo dijo Ortega en la España del Directorio: «siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar, se le ha obturado la mente» <sup>114</sup>. Una cabeza atrancada por los intereses subyacentes a las normas, no acepta que el pensamiento vive, según conceptos orteguianos, de elegir alternativas. Si prescinde de esa capacidad, deseca la misma libertad con la mecánica de la razón utilitaria.

Lo cual ya no es liberalismo. Más bien es el positivismo que lo fagocitó. Hay una profunda conexión entre la tesis de Ortega sobre «la invariabilidad de las leyes naturales» en el método positivista <sup>115</sup>, y el desencanto suyo con la praxis del viejo Estado agnóstico <sup>116</sup>. Pues la doctrina del *laissez faire* y del *laissez penser*, implicaba el análogo postulado de una presunta libertad objetiva, pero sin contenido ético ninguno. La categoría «liberal» inventada por españoles de alma grande <sup>117</sup>, no supo elevar el ánimo de la nación porque un politiquero ruín acabó con ella. No hace falta añadir demostraciones: la idea «de oponer la España “vital” a la España “oficial” (legal)», expuesta en la conferencia de la Comedia, en 1914, y reelaborada en lo sucesivo <sup>118</sup>, jamás se le hubiese ocurrido a un diputado del partido liberal. Ni tan siquiera un estudioso del Derecho la apoyaría sin ponerle graves reparos. Antes y después de aparecer *España invertida*, una sensación de fracaso generalizado anduvo connotando muchas páginas de Ortega. «El montón de detritos históricos —había dicho en 1913— sigue sin organizarse en nación» <sup>119</sup>. Si en una madrugada de vientos, se atrevió a notar que «no el orden público (...), sino la libertad individual es para nosotros lo primero y lo último en política» <sup>120</sup>, tuvo a bien matizar, más tarde, en 1925, aquella frase contundente con otra no menos lapidaria y que, aparentemente, la contradecía: «Hablar de libertad a secas es un formalismo tan vano como encomiar una política de fuerza y autoridad» <sup>121</sup>. En el marasmo de las confusiones contemporáneas, su liberalismo avanzaba como un río de muchas vueltas en territorio inhóspito. Men-

<sup>113</sup> A este respecto, véase R. Giolli, *La disfatta dell'Ottocento*, Torino, 1960, 36. Es lamentable que en el libro nunca se mencione a Ortega, pues hay momentos en que le parece a uno oírle directamente (p. ej.: «nella vita non esistono moralità astratte, ma esiste solo la moralità della coscienza che si fa scienza delle sue esperienze» (*ibid.*).

<sup>114</sup> J. Ortega y Gasset, *Reforma de la inteligencia*, OC, IV, 496.

<sup>115</sup> *Id.*, *Vives* (1940), OC, V, 495.

<sup>116</sup> «La educación agnóstica del siglo pasado debilitó el afán nativo en el hombre de buscar lo “definitivo”, los puntos cardinales para la existencia, y se habituó la mente a moverse entre penultimidades», *id.*, *Revés de almanaque*, cit. OC, II, 721.

<sup>117</sup> *Id.*, *El Estatuto de Cataluña. Discurso de rectificación* (1932), OC, XI, 479-480.

<sup>118</sup> *Id.*, *Los votos van al presidio*, carta abierta al director de *El Día* (1917), OC, X, 375.

<sup>119</sup> OC, X, 221.

<sup>120</sup> *Id.*, *Ante el movimiento social*, OC, IV, *Antidemocratismo*, OC, X, 596.

<sup>121</sup> OC, XI, 53.

guaron propósitos firmes de resolver problemas apremiantes y concretos: la decencia, el hambre y la exasperación de muchedumbres proletarias y rurales. Cuentos de nunca acabar. Menéndez y Pelayo era un fogoso polemista. Sin embargo, y a pesar de humores negros, algo cierto había en sus grabados de fango «fétido y pestilente»<sup>122</sup>.

Para un liberal en el espíritu, igual que Ortega, la mayor preocupación es el Estado. Extraña antinomia que se puede interpretar en dos maneras. Con metro marxista, esa postura era un residuo de la burguesía decimonónica, alarmada por la corriente de los acontecimientos públicos<sup>123</sup>. En efecto, así lo imagina uno mientras lee que «la violencia consiste en que el Estado constituido o la organización revolucionaria atente a lo privado del individuo —su vida, su libertad corporal, su hacienda, su honor»<sup>124</sup>. Pero también cabe suponer otra perspectiva. Durante la primera mitad de nuestro siglo, frente a la amenaza comunista y con regímenes autoritarios en casa, la dialéctica liberal propuso una sublimación romántica del individualismo más depurado, un modo de razonar contrario a toda tradición embalsamada<sup>125</sup>. Evocando tonos diversos, y en algunas conyunturas realmente muy ásperos, Ortega subordinó casi siempre el Estado —«el sistema de las instituciones»<sup>126</sup>— a la idea de Nación, esto es: a «la masa humana estructurada por una minoría de individuos selectos»<sup>127</sup>. Nadie podrá descubrir al trasluz que lo que acabo de notar, es falso<sup>128</sup>. A los doce años de aquel agosto sangriento de 1917, Ortega avisaba que «tienen ahora los grupos liberales y, principalmente, los más sinceros, necesidad ineludible de realizar una amplia labor nacional»<sup>129</sup>. Aún no había él perfilado a fondo su *best-seller* sociológico, y ya argumentaba con maestría que un Estado es perfecto cuando queda al margen de la persona<sup>130</sup>, aunque no de la justicia y el buen gobierno.

¿Fueron actitudes burguesas? Acaso dieran esa impresión. No vamos a poner el grito en el cielo. Seguramente fueron otras cosas a la vez. La defensa

<sup>122</sup> M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (1880/82): *Epil.*, en «BAC», vol. II, 1038-1039.

<sup>123</sup> Recuérdese la crítica feroz de G. Lukacs en *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlín, 1955, ed. ital., Torino, 1959, 646-647) a K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft* (Leyden, 1935), culpándole a él y a los demás «pregoneros del liberalismo antidemocrático» y burgués por haber subvalorado la democracia bajo el miedo a sus consecuencias sociales. No más leve fue la acusación de Lukács a Ortega «típico representante del antidemocratismo de nuestro tiempo» (*op. cit.*, 825).

<sup>124</sup> J. Ortega y Gasset, *Destinos diferentes* (1916), *OC*, II, 507.

<sup>125</sup> *Id.*, *Muerte y resurrección* (1917), *OC*, II, 153; y *El tema de nuestro tiempo* (1923), *apénd. El ocaso de las revoluciones*, *OC*, III, 213.

<sup>126</sup> *Id.*, *La redención de las provincias*, cit., II (1927), *OC*, XI, 185.

<sup>127</sup> *Id.*, *España invertida*, cit., segunda parte, 2; *OC*, III, 93.

<sup>128</sup> «El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales», *id.*, *Mirabeau o el político* (1927), *OC*, III, 630.

<sup>129</sup> *Id.*, *La política inmediata* (1919), *OC*, X, 541.

<sup>130</sup> *Id.*, *La política por excelencia* (1927), *OC*, III, 547.

del ciudadano no equivale en esta literatura a un ejercicio de egoísmo o a una franca apología de *enterprise*, si bien auspiciase el ensayista en 1931, la adecuación de España al estándar económico de Europa <sup>131</sup>. Garantizar al individuo significó, sobre todo, ennoblecimiento colectivo e intención depuradora del clima bochornoso que se respiraba. Solía repetir Ortega que «no los abusos son lo peor en España, sino los usos» <sup>132</sup>. «El patriotismo —dijo en 1928— nos obliga a sentir vergüenza» <sup>133</sup>. Por otra parte, es innegable que en su larga reflexión política, hasta la fase del amor inicial a la República, influyeron notablemente aspectos ideológicos de sensibilidad socialista. ¿Cómo iba a aceptar un español de clase acomodada, que sus propios partidos no enseñaron «ninguna virtud, ningún ideal, ninguna esperanza»? <sup>134</sup>. G. Simmel había conceptualizado a comienzos de siglo una proporción inversa entre el aumento de cultura material, fundada en posesión de cosas, y el descenso de férvida cultura personal <sup>135</sup>. Más lacónico fue Ortega en 1920: «El capitalismo —decía— ha desmoralizado a la humanidad» <sup>136</sup>. Poco importa la ligera corrección que agregó a la frase. ¿De verdad le era posible a un empresario catalán o de Bilbao, a un comerciante de Madrid, compartir ese criterio, al fin y al cabo, tan paradójico? El liberalismo mental del autor resulta completamente 'absurdo' si lo atribuimos a la índole monetaria de la burguesía capitalista, sin excavar túneles en la hondura del vocablo. No olviden ustedes que Ortega llamó a su trabajo «oscura labor de minero» <sup>137</sup>. Un hermeneuta ha de tener buena memoria si quiere seguir siendo honrado. Pues inteligencia es honradez. La historia —según consideraba el filósofo— empieza «por ser crítica» <sup>138</sup>. Cuanto más tratamos de razonar con claridad, más nos daremos cuenta de que es preciso ver la complejidad del mundo, del hombre y de la vida. En *El tema de nuestro tiempo* hay una frase que transcribo: «No nos separamos tanto en política sino en los principios mismos del pensar y del sentir» <sup>139</sup>. El desacuerdo de opiniones es lo de menos.

<sup>131</sup> *Id.*, *Antiúpicos* (1931), 8, *OC*, XI, 157.

<sup>132</sup> *Id.*, *La Nación frente al Estado*, cit., *OC*, X, 279-280.

<sup>133</sup> *Id.*, *Idea de estas Elecciones*, cit., *OC*, X, 400.

<sup>134</sup> Es cierto, sin embargo, que eso lo había dicho en época temprana (1908) (*OC*, X, 81). Pero no sería difícil hallar pasajes similares en artículos de años muy posteriores.

<sup>135</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900, cap. VI, 2, § 2.

<sup>136</sup> J. Ortega y Gasset, *Política social*, *OC*, X, 673. A una «reforma de la estructura capitalista», aludió Ortega en su *Discurso en Oviedo* (1932) (*OC*, XI, 442).

<sup>137</sup> *Id.*, *La rebelión de las masas*, cit., pról. cit., *OC*, IV, 130.

<sup>138</sup> *Id.*, «Abenjaldún nos revela el secreto» (1927/28); en *El Espectador*-VIII, *OC*, II, 673.

<sup>139</sup> *OC*, III, 152.

## 2. Democracia como proyecto y como desengaño

V. Ouimette tiene razón: «Se a Ortega la democrazia non sembrava inevitabile, gli sembrava però la soluzione più razionale fra quelle che si offrivano»<sup>140</sup>. Creo que Ouimette renueva heridas de la memoria cuando contempla en torno a la experiencia democrática del autor, un horizonte de sufrimientos y plagas colectivas: el desdén y la bellaquería de unos pocos, el agravio y la vileza de muchedumbres. Eso era lo que arrinconaban los bajosfondos de la nación. Y Ortega los espolvoreó desde joven: «La masa-pueblo no ha vivido vida política e histórica en nuestro país; no ha sido republicana ni monárquica ni demócrata, ha vegetado, simplemente, de una manera infrahumana», como «una enorme bestia que tiene los sueños inquietos o le turban la modorra»<sup>141</sup>. Iban corriendo años, gobiernos, tumultos, represiones, democracia de lucha y de esperanza. No se apaciguaba la zozobra del observador, navegando entre Escila y Caribdis: «El cinismo, la desaprensión, la incompetencia, la ilegalidad, el caciquismo, etc., procedían, proceden y procederán de la gran masa española.» Lo dijo en el otoño inmóvil de 1923<sup>142</sup>. Su repugnancia a la furia callejera, volvería él a manifestarla tras la «estúpida» quema de conventos, en 1931. Nada iba cambiando de veras alrededor. Seguían acosándole fantasmas de antaño: la nación aún estaba por hacer<sup>143</sup>. A falta de un supuesto tan necesario, le parecía la democracia un añadido. «No; la democracia no es el pueblo —declaró unos meses más tarde, en las Cortes Constituyentes—; es el Estado del pueblo y no el pueblo del Estado»<sup>144</sup>.

No sabría decir si la cosa es curiosa o de cuidado: el hispanismo percibe la historia patria de los siglos modernos con fatiga y descontento. Al fin de explicar este fenómeno, apenas interesa el equipaje de la obra o su colocación en la estantería de las doctrinas. Muy distinto es, de ordinario, el ánimo político de los pueblos del Norte, al compararlo con las actitudes del Sur. En cambio, Menéndez y Pelayo, Costa, Ganivet (maltratado por Azaña), Pérez de Ayala, y especialmente Ortega, con motivaciones diversas, entrañaron un sentimiento amargo de la tradición, cuando no de la España contemporánea. Eludir esa vivencia nos resulta casi imposible. Ahora bien, nuestro cometido aquí en El Escorial, no es el de clarificar lo que entendamos nosotros por democracia. Tampoco viene a ser correcto, desde el punto de vista metodológico, abstraer el pensamiento de Ortega fuera del ambiente doméstico y europeo. Por cierto que todo ello complica enormemente el discurso. Pues hay que bajar dentro de telarañas intelectuales ajenas que nos atrapan. Además

<sup>140</sup> V. Ouimette, *loc. cit.*, 105.

<sup>141</sup> J. Ortega y Gasset, *Los problemas nacionales y la juventud* (1909), conferencia en el «Ateneo» de Madrid, *OC*, X, 113.

<sup>142</sup> *Id.*, *Sobre la vieja política*, cit., *OC*, XI, 30.

<sup>143</sup> *Id.*, *Discurso en Oviedo* (1932), *OC*, XI, 440.

<sup>144</sup> *OC*, XI, 379.

—¿por qué negarlo?— el vocabulario orteguiano obliga a usar unos conceptos problemáticos. Democracia, masas, minorías, son palabras que no guardan idéntico sentido, ni siquiera igual dignidad, en la concepción burguesa del Estado, en la del marxismo clásico y en la cristiano-católica, oficial o heterodoxa. El universo hispano, por si fuera poco lo anterior, constituye un conjunto polisémico de ideas fundamentales. Y sugiere a menudo intuiciones de índole dispersa o conflictiva <sup>145</sup>: otro obstáculo que no podemos ladear sin esfuerzo. A parte, quedan los riesgos de siempre. Un buen filólogo tiende a ensimismarse en las obras literarias. Lo cual es comprensible y hasta beneficioso. Pero encubre un peligro para la inteligencia hermenéutica. Su destrozamiento sobreviene con el crítico inquisidor: el que no habla con la otredad, sino que pincela imágenes manipuladas por criterios extraños a la idiosincrasia histórica, local y, en primer término, subjetiva de la misma <sup>146</sup>.

Grupos de poder y partidos no le han perdonado a Ortega la osadía de pareceres políticos en contramarcha, ni la garra persuasiva con que los formulaba. Por ejemplo, casi fue una 'blasfemia' la que él pronunció en 1949, entre el público universitario de Berlín. Empecemos la excursión desde el arribo, yéndonos hacia atrás en el tiempo. «La palabra democracia —subrayó el filósofo— era inspiradora y respetable cuando aún era, *siquiera como idea*, como significación, algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido.» Luego, con gesto muy español, y como remate, hundió una estocada: «Si los políticos actuales que son ciegos de nacimiento creen lo contrario, pese sobre ellos la responsabilidad del fracaso» <sup>147</sup>. Ante esa tarjeta de visita y otras más antiguas en la cartera de su currículum, no ha de extrañarnos demasiado la malevolencia, explícita o disi-

<sup>145</sup> No en balde, Ortega empleó el adjetivo «disperso» en una de sus divagaciones dentro del panorama animico de Pío Baroja (*OC*, IX, 477 ss.), mirando en él —en su individualismo— un concentrado, un convoluto moderno de caracteres nacionales, de sentidos y contrasentidos: «más bien un temperamento de metafísico que de novelista (...), un metafísico sin metafísica» (*ibid.*, 484). Y en cuanto al segundo atributo, habría que ver si sólo cabe asignarlo a la España de los Austrias (cfr. A. Castro, *De la edad conflictiva*, México, 1966), o si contiene mucho más que una calificación cultural de época remota. El propio Ortega (*OC*, X, 411) y, antes, A. Machado (*Proverbios y cantares*, CXXXVI, LIII) hablaron de dos Españas mellizas y rencorosas una con otra desde hace siglos.

<sup>146</sup> Los dos temas: el de método historiográfico conforme a las generaciones, pero, aún más, el filosófico del Yo y la Circunstancia (privilegiados por J. Marias), han de encauzar todo examen ideológico del autor. P. Cerezo Galán (*La voluntad de aventura*, cit., 389-390) refiere oportunamente la idea de Ortega (*OC*, VII, 245) en torno a la *ocasionalidad* de la *significación*. Si olvidamos esto, prescindiendo de la contextualidad del texto (*OC*, VI, 390), el perfil político del pensador deviene objeto de reseñas que buscan el modo de sujetarle a etiquetas unívocas.

<sup>147</sup> *OC*, IX, 249-250.

mulada, que ha continuado rodeando largos años a Ortega <sup>148</sup>. ¿Qué vamos a comentar nosotros? Por supuesto que de haber sido él un ideólogo subordinado a la estructura comunista, lo mismo que Lukács, o un filósofo de la Utopía marxiana, como E. Bloch, jamás hubiera declarado nada semejante. Ortega pudo intimar con el socialismo; más nunca llegaría a consentir el comunismo marxista, como sistema ético <sup>149</sup> o como técnica de asalto al Estado liberal. Pues en sintonía con Durkheim <sup>150</sup>, mantuvo que las dos escuelas eran formas desparejas de relacionar intereses económicos y sociedad. La revolución soviética y, por tanto, la doctrina democrática de Lenin, le habían parecido siempre intransferibles a la solidez jurídica de Occidente <sup>151</sup>.

Dicho de otro modo, el autor indicaba cosas de una evidencia palmaria, pero en un momento (el de la postguerra mundial) en que era intolerable discutir las. A Madariaga no se le ocurrieron nunca afirmaciones análogas. Sabía el polígrafo gallego lo inoportuno que resulta políticamente desbaratar esquemas arraigados. En el mercado de la cultura se venden mejor los tópicos. Quizá no se equivocara A. Machado al señalar que la blasfemia es una costumbre implícita en el sentimiento religioso del pueblo <sup>152</sup>. Así podríamos repetir lo acerca del insulto de Ortega a la democracia contemporánea. De alguna manera, ese desprecio fue un documento de amor desengañado (o desamorado). El caso es que el conferenciante de Berlín o de München o de Darmstadt, *no hizo la experiencia dolorosa del presidio: la que sufriera en Italia A. Gramsci*. Tampoco conoció lo que había significado la clandestinidad armada de los intelectuales en la Resistencia europea, con su cargamento de odio, de pasiones, de fraternidad y de sangre. A muchos de ellos —recordaba Merleau-Ponty— la política marxista había comunicado la esperanza en un mañana de sol y más democrático, pese al espectro del *non-sens* que persigue toda empresa universal <sup>153</sup>. Aun así, también los sueños liberadores de la humanidad corresponden a la razón colectiva de las épocas y de las generaciones. Es ley del tiempo, el destino que más tarde los malogra en manos del Poder o en la retórica de los ritos. Esto último fue, justamente, lo que el autor iba considerando en 1949, desde el almenaje de una teoría en alerta. Mejor será que lo reconozcamos con tranquilidad: Ortega no pudo consustanciar de

<sup>148</sup> Ejemplo excelente de esa tendencia, es lo que apuntó M. Horkheimer en *Kritische Theorie* (Frankfurt aM., 1968). En la p. 262 de la ed. ital. (Torino, 1974) se le define a Ortega «enemigo de las masas», cabeza de «una asociación de antropólogos filosóficos y otros autonomistas». No se trata de una falsa definición. Sin embargo, sería falso conjeturar que tedio a la «masa» es lo equivalente a tedio por la democracia, y prueba cierta de un supuesto desinterés orteguiano hacia la colectividad. Sobre equívocos antidemocráticos han crecido interpretaciones aproximativas.

<sup>149</sup> Remito el lector a: J. L. Aranguren, *El marxismo como moral*, cap. IV (Madrid, 1968).

<sup>150</sup> E. Durkheim, *Le socialisme*, París, 1928; en ed. ital., Milano, 1973, 360-361.

<sup>151</sup> Cfr. p. ej., J. Ortega y Gasset, *Sobre el fascismo* (1925), OC, II, 501-502.

<sup>152</sup> A. Machado, *Juan de Mairena* (1936), cáps. I y XXII.

<sup>153</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, préf.

veras el liberalismo y la democracia. Aquél era el espíritu; las cosas eran los hechos; las ruinas de la historia, según la metáfora hegeliana que tanto impresionó al adolescente <sup>154</sup>. Se le volvió imposible conseguir la síntesis porque el sistema de las instituciones democráticas traicionó la esencia originaria de la idea. Sólo quien sublime el liberalismo político, hasta transformarlo en una religión civil del *regnum hominis*, puede creer que el mismo cohesiona el principio de la conservación (lo propio del *soi-même*) con el principio del progreso (que es lo característico del *autrui*) <sup>155</sup>. Ahí estaba el filósofo, recorriendo los eventos, próximos y remotos, tal como sucedieron o acababan de suceder, mientras el logos de la escritura gravitaba hacia el porvenir.

El límite, es decir: lo definitorio de esa ideación bifronte y poderosa, asemeja una fluencia heraclítica <sup>156</sup> que siempre chocaba con el *intus* parmenídeo del individuo, y lo dirigía a límites ulteriores de pensamientos y posturas. Pero al paso de los años, las memorias políticas contrastarían los entusiasmos juveniles, acortando el resorte futurista de la lucha librada con arma de conceptos. Hagan ustedes un recuento diligente de sus vicisitudes. Ortega fue un testigo presencial de la España Vieja, de contubernio, desmanes, fraudes y supercherías que la sepultaron. Fue testigo presencial de la Dictadura y del ocaso triste de la Monarquía. Vio nacer la República y le prometió su apoyo. Más o menos, treinta años de trabajo, con «resolución de veracidad» <sup>157</sup>. Lo mejor de la vida, lo había él gastado en beneficio de su pueblo <sup>158</sup>, bregando tras el ideal laico de una vocación al «altruismo» <sup>159</sup>. Querer moldear una patria, una cultura a nivel del siglo xx, un país que pudiera, al fin, ser una auténtica nación, y comprobar, por último, a los veinte y pico meses de régimen republicano, que tan copiosa profusión de esfuerzos casi había sido un derroche inútil. Pues bien, admitirlo a solas, hubo de herirle en el alma. Gonzá-

<sup>154</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., OC, IX, 252-253 (recuérdese la ed. esp. por J. Gaos, de Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» (póst. 1837), en *Revista de Occidente*, Madrid, 1928).

<sup>155</sup> Fue la «ilusión» de G. de Ruggiero, *op. cit.*, ed. cit., 350.

<sup>156</sup> La razón vital-histórica de Ortega, mantiene entre sus componentes básicas, el hegelianismo (el espíritu-conciencia que engendra la historia: OC, II, 562) y el modelo heraclítico, según el cual, el ser humano «es él mismo móvil» (OC, IX, 254-255).

<sup>157</sup> «Resolución de veracidad», fue el primero de los tres elementos señalados por Ortega como sostén de la reacción frente al neokantismo, en *Prólogo para alemanes* (OC, VIII, 41).

<sup>158</sup> La expresión —compartida con Unamuno— de «mi pueblo», *ibid.*, 57.

<sup>159</sup> «Sin esta virtud —había escrito Ortega en 1911—, es difícil el ejercicio de la comprensión, porque, a la postre, no es altruismo intelectual más que la costumbre de enterarse de las cosas» (OC, I, 165). En la lecc. X de *¿Qué es filosofía?*, redactada casi veinte años después, encontramos esta otra confirmación, al margen del «ser indigente»: «la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir, es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas» (OC, VII, 409). En cambio, el «altruismo» atribuido por Ortega al hombre hispano (OC, VIII, 56) —igual que Menéndez Pidal hablaría de «humanitarismo y confraternidad» (*Los españoles en la historia*, Madrid, 1947, cap. 1)— más bien parece un «tópico», tan certero como dudoso.

lez Caminero ha destacado que no implicó deserción su abandono de la política: «Esperar de él eficacia en otras dimensiones, tal vez no correspondía a la realidad»<sup>160</sup>. Pero éste es un detalle lateral y muy discutible. No se entienden, de otro modo, los silencios<sup>161</sup> y el espacio que a partir de 1933, decidió poner de por medio entre su quehacer filosófico y los desastres posteriores en España: crónicas de lutos<sup>162</sup> y matanzas ejecutadas al amparo de distintas democracias –parlamentaria, anarquista, revolucionaria, orgánica– y siempre delusivas. Ahora piensen ustedes en el torbellino interior o, acaso, en la melancolía<sup>163</sup> que la historia social produce cuando uno la ha vivido intensamente. Y comprenderán a Ortega: lo que pronunció en Berlín, lo que dijo y no dijo desde la cátedra en Madrid<sup>164</sup>. Para ello es necesario tener serenidad dialéctica, sin formarle al autor juicio sumarísimo de opiniones, y sin enaltecérle como un mito. La verdad –así pensaba M. Scheler en 1927– es que la democracia revela los desajustes históricos, existentes en una nación bajo diversidades de etnias, confesiones, clases y partidos<sup>165</sup>. Ya tenemos delante el problema que nos aguarda.

Para salir de la maraña en que la idea de Scheler nos coloca, es preciso que el análisis crítico despliegue la experiencia orteguiana de la República. Lo cual permitirá posiblemente reconstruir primero las circunstancias y analizar, al paso, la dinámica de los hechos. En 1931, Ortega escribió que la España republicana recién nacida significaba, según él, «no sólo la eliminación de la monarquía sino la reforma radical de todas las demás instituciones tradicionales»<sup>166</sup>. El nuevo capítulo de historia patria y una mezcla heterogénea de oportunidades inmediatas, le llevaron a recuperar propuestas adelantadas por él en años anteriores, dándoles, en ese momento, un impulso adecuado a

<sup>160</sup> N. González Caminero, «Los “Escritos políticos” de Ortega y Gasset», en *Unamuno y Ortega*, Roma-Madrid, 1987, 544.

<sup>161</sup> El «silencio» de Ortega y su «rendición», los notó José Antonio (en *Heg*, núm. 12, 5 de diciembre 1935); cuando el filósofo vio que las cosas no iban según quería, se encerró en sí mismo. Pero los jefes –agregaba el leader falangista– no tienen derecho al desánimo. Bien que algo displicente ante el autor, pero sí interesante, fue el estudio de las relaciones mentales de José Antonio con Ortega, en A. Muñoz Alonso, *Un pensador para un pueblo* (Madrid, 1969, cap. 2).

<sup>162</sup> A este respecto, cfr. J. Ortega y Gasset, *En la muerte de Unamuno* (1937), *OC*, V, 264-266.

<sup>163</sup> Melancolía acorde con el sentir de Don Quijote: «yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos». Casi una premonición en Ortega, *OC*, II, 560.

<sup>164</sup> Así, p. ej., su alusión a lo arduo que es el Estado en España por insolidaridad en las formas colectivas (*Una interpretación de la historia universal*, cit., *OC*, IX, 53), al lado de otra afirmación, muy crítica, sobre la legitimidad democrática (*ibid.*, 113). Claro está que, sin manifestarlo explícitamente, le parecía aquella España de Franco un retorno a la «tibetanización» ibera del xvii. Pero todo ello era un decir y no decir si lo comparamos con los escritos anteriores a 1933.

<sup>165</sup> M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, conferencia pronunciada en la «Deutsche Hochschule für Politik» de Berlín. Cfr. *Gesammelte Werke*, IX, 145.

<sup>166</sup> J. Ortega y Gasset, *Discurso en Segovia* (1931), *OC*, XI, 135.

la temperatura política del entorno. «El liberalismo —afirmó, por ejemplo, entre otras cosas— tiene que integrarse (y por lo tanto limitarse) con el Estado social»<sup>167</sup>. Debajo de la expresión había un evidente cariz de izquierda y una implícita convicción de que la República brotó como un fenómeno de arranque popular, con íntima ascendencia socialista<sup>168</sup>. «Previa y más honda que la cuestión del capitalismo o no capitalismo —dijo en aquel entonces—, es la de proceder a la intervención estatal de la vida económica, a la vez con energía y con tacto»<sup>169</sup>. Barruntos y temores al incendio de las pasiones que él iba rozando, le sugieron apostilas de moderación. Un liberal nunca olvida que las ideas requieren matices. Sin embargo, Ortega no rezagaba asuntos tan candentes y hasta peligrosos, como el principio laico que exige la separación del Estado y la Iglesia<sup>170</sup>. Seguramente no era, la del autor, una actitud extremada, pues, al fin y al cabo, subrayó la recíproca autonomía de los Poderes, en lugar de someter el ámbito eclesiástico al estatal como en la controvertida fórmula de Cavour. De modo que nos cruzamos con otro testimonio de índole reformista y cauta, aunque, sin duda alguna, democrática. Siempre fue, para él, una exigencia de los tiempos modernos creer que «el pueblo, la comunidad de los ciudadanos, es la única fuente originaria del Poder civil»<sup>171</sup>. A eso añadía el filósofo que «el Estado y cuanto a él se refiere, representa un estrato superficial en comparación con lo que pasa en los senos de la sociedad»<sup>172</sup>. La tarea estaba en promover una democracia saludable, mejorando usos y carácter de la vida española<sup>173</sup>. En este sentido, el discurso que pronunció en el Teatro Principal de León, es un documento de democratismo prudentemente pedagógico. Lo que ocurre, es que la pedagogía social es impropia de un régimen igualitario. Más bien perteneció a las monarquías ilustradas y contemporizadoras del siglo XVIII<sup>174</sup>.

«La política democrática —repitió Ortega al público leonés— es algo que

<sup>167</sup> *Id.*, *Puntos esenciales* (de la «Agrupación al Servicio de la República») (1931), *OC*, XI, 140.

<sup>168</sup> Pues, efectivamente, «en el momento de proclamarse la República, el PSOE y la UGT eran las organizaciones políticas más amplias y mejor organizadas de España», R. Tamames, *La República. La era de Franco*, Madrid, 1988, 20. Cfr., además, M. Tuñón de Lara, *España en el siglo XX* (ed. ital., Roma, 1976<sup>2</sup>, 267-269). «Si se exceptúa el partido socialista —manifestó Ortega en junio de 1931—, todos los demás que hacen política, ni son en serio partidos ni cosa que lo valga» (*OC*, XI, 346).

<sup>169</sup> J. Ortega y Gasset, *Puntos esenciales*, cit., *OC*, XI, 141.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Id.*, *La polémica parlamentaria* (1920), *OC*, X, 619.

<sup>172</sup> *Id.*, *La redención de las provincias*, cit., II; *OC*, XI, 185.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> Durante el reinado de Carlos III no faltaron ministros y burócratas que percibieron esa necesidad. Modernizando técnicamente la Monarquía, Aranda, Campomanes, Floridablanca, etc., abrieron cauces a ideas francesas. Pronto serían formas embrionales de conciencia liberal. Pero ello se limitó a círculos selectos, muy al margen de una robusta educación política de las masas.

se hace por el pueblo. Toda la verdadera política democrática tiene que ser educación y enseñanza del pueblo»<sup>175</sup>. Ahí vemos el germen del desengaño próximo. Porque su ideal educativo vino a destiempo. Quizá en esa parte de España todavía era factible encaminarlo, por la influencia de la tradición socio-económica. Ni en Madrid, ni en Andalucía, ni en Levante, ni mucho menos en Barcelona y alrededores, hubiera sido imaginable mostrarlo en serio ante la muchedumbre. Aquel discurso de León, tras el de Segovia, también tocó argumentos de contenido práctico, con miras a promocionar el rango administrativo de los municipios, comarcas y áreas regionales. Ideas que Ortega había ido rumiando poco a poco desde 1918 aproximadamente<sup>176</sup>, junto al proyecto de un estatuto general del trabajo. Con todo, si me permiten ustedes anotarlo, resultó una alocución 'paternalista', sujeta a un estilo didáctico pero del todo afable. La lectura suscita la impresión del pensador que el hacer aprendizaje del nuevo oficio, se halló incómodo en su papel. Tan incómodo que incluso les prometía a los leoneses hablarles en adelante «de cosas más hondas que la política»<sup>177</sup>, como si la gente sentada en la platea, hubiese acudido al acto con ánimo estudiantil. Cambó no anduvo equivocado al motejarle de «dilettante». La respuesta de Ortega no serviría sino para confirmar que el lance irónico del catalán dio en el blanco. Responder a la insolencia con eso de que le confortaba sentirse «muy desaficionado a la política»<sup>178</sup>, era algo así como repetir lo mismo con frase diferente. Más ofensiva y, a mi modo de ver, más grave, fue otra insinuación. Cuando Gabriel Maura hizo constar su extrañeza frente al hecho de que «un escritor antimultitudinario» colaboraba ahora de lleno con la República, dijo públicamente un concepto que ya tenía o iba a tener amplia difusión<sup>179</sup>, a pesar del poco entendimiento

<sup>175</sup> OC, XI, 302.

<sup>176</sup> A punto de dimitir el gobierno «nacional» de A. Maura (octubre de 1918), había escrito el editorialista de *El Sol*, que «el único proyecto amplio, definido y concreto que existe a la sazón en la opinión pública sobre cómo debía ser la otra España mejor a que se aspira (...), es la descentralización» (OC, X, 455). Pese a que en 1919, reprochara a Maura una conducta «aldeana» en política exterior (OC, X, 501-504), le reconocía, en 1925, el mérito de haber intuido la necesidad de una reorganización administrativa de España (OC, XI, 81), reafirmando así en 1928 (OC, XI, 236-237). En albores de la República, Ortega insistiría en el tema de las autonomías (aunque no del federalismo) (OC, XI, 140). «España —dijo en Segovia— no es sólo Madrid, Barcelona y tres o cuatro capitales más (...), sino esa enorme masa profunda, latente, agarrada al terruño que es la provincia» (OC, XI, 113). La energía virgen de la Periferia, de las provincias, como medio de reorganización del Estado, había sido un concepto metahistórico, ya expresado en 1926 (cfr. *Sobre la muerte de Roma*): «El Estado renacerá de vosotras o no renacerá. ¡Eh, las provincias: de pie!» (OC, II, 547). Véase, en particular: *La redención de las provincias*, VIII; OC, XI, 233-246.

<sup>177</sup> *Id.*, *Discurso en León* (1931), OC, XI, 309.

<sup>178</sup> *Id.*, *Siguen los problemas concretos* (1931), OC, XI, 160.

<sup>179</sup> Especialmente entre intelectuales del exilio. A parte del caso Gaos, fue significativa, p. ej., la crítica de E. Nicol en *Historicismo y existencialismo* (México, 1950, 341 ss.) a los gestos

que lo respaldaba entre conservadores y turbas revolucionarias. Le contestó el interesado con sarcasmo: el aristocratismo del espíritu no estaba al alcance de los «señoritos». Y añadió que él guardaba respeto al pueblo <sup>180</sup>. Harto improbable era imaginar que palabras como aristocracia y pueblo, minorías y masas, democracia y educación, tan repletas de historia viva y, por ello, tan proteiformes, pudiesen facilitar una mutua comprensión de pareceres.

De veras que no hay manera de corregir criterios torpes si acaban estableciéndose en sentires colectivos con aderezos ideológicos. Esa polémica, bastante efímera en los comienzos, reflejaba una situación de malestares arraigados. Izquierdas y derechas, con motivos análogos, no le perdonaron jamás al autor una obra 'provocatoria' como *La rebelión*. Los grandes escritos arrastran el destino que los acompaña a todas horas: un destino fausto o nefasto, igual que el ángel de aquel libro, alumbrado por época de razones y pasiones <sup>181</sup>. En un sistema democrático como el español de 1931, donde apenas existía un baricentro capaz de asegurar equilibrios nacionales sin demagogia populista <sup>182</sup>, la postura mental y metódica de Ortega pronto se volvió precaria, a falta de refrendo público. No le socorrieron fuerzas masivas de la sociedad ibérica, dispuestas a identificarse con lo que él pensaba, más allá de cómo lo expresara. Porque el lenguaje político orteguiano era una mistela de azúcar y de alcoholes que si agradaban a algunos, más desagradaban a otros. Desde luego, encareció problemas de democracia armónica, cuyo relieve muy pocos percibían. De ahí el carácter recio y hasta agresivo de su prosa, habida cuenta de la imprevisión ajena <sup>183</sup>. No sé cuándo exactamen-

---

aristocráticos, displicentes y afanosos de celebridad en Ortega. Era una crítica razonada pero, en el fondo, algo resentida, que reelaboraba viejos apuntes del *Diario* de Azaña (*OC*, III, 866) en torno al proceder del filósofo y a las ambiciones públicas del mismo.

<sup>180</sup> J. Ortega y Gasset, *Sobre la «frase huera»* (1931), *OC*, XI, 164.

<sup>181</sup> Dos años antes de publicarse *La rebelión* (cfr. primera parte, cap. VIII), alguien ya decía que en la política contemporánea, las ideas, las razones ideológicas, iban siendo pasiones (J. Benda, *La trahison des clercs*, París, 1927; ed. ital. Torino, 1976, 78, 89 y *pass.*): pasiones comunes a todas las clases sociales, y también a la burguesía liberal (como vio G. de Ruggiero, *op. cit.*, ed. cit., 371-372). Esa prevaricación de la lucha sobre la serenidad de la experiencia histórica (típica de los ingleses), fue notada en Alemania por O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (München-Berlin, 1933; ed. ital., Roma, s.a., 37).

<sup>182</sup> J. Ortega y Gasset, *Discurso en las Cortes Constituyentes* (4 de septiembre de 1931). *OC*, XI, 379.

<sup>183</sup> Reaparece aquí uno de los focos que concentran el pensamiento vital-histórico de Ortega. Si «el porvenir es lo incierto, y la forma de "estar en el futuro" es precisamente la perplejidad» (*OC*, VIII, 290), tendremos, como consecuencia, lo siguiente: el valor de un intelectual es proporcional, por un lado, a su disponibilidad para comprobar que «los programas políticos no están nunca fabricados con auténticas ideas, sino que se componen de -ismos» (*OC*, IX, 292); y por otro lado, también es proporcional a su propia intuición previsor, o sea: a la capacidad de anteponerse a lo que se prepara en-y-para la sociedad (*OC*, IX, 145). De forma que *intelectual* y *profeta* son sinónimos (*OC*, XII, 252).

te, pero sí debió enterarse Ortega de que el aplauso de unos cuantos intelectuales no basta para fabricar el edificio del consenso. Llamemos las cosas por su nombre. Y cargue cada cual con la propia responsabilidad ante la historia. El 29 de octubre de 1932, la «Agrupación al Servicio de la República» se disolvió por un motivo de fondo. Alrededor de Ortega no se colocaron sectores consistentes ni del mundo católico, ni del socialista, ni de uno u otro color republicano. Y, al final, él se quedó con su liberalismo, es decir: con su pensamiento. En la trastienda operativa de las ideas no había almacén de géneros, al gusto de los consumidores. No había clientela. Ese fue el motivo <sup>184</sup>.

«A pesar de su profunda sagacidad y de sus maravillosas dotes para influir en la opinión», le faltaron a Ortega —según atisbo de González Caminero— «salud, nervios, decisión arrolladora y tipo» <sup>185</sup>. Yo añadiría algo menos anecdótico. Le faltó la voluntad de renunciar a ser filósofo, y de someter la metafísica de la vida <sup>186</sup> a la mera estrategia de la acción que planifica el éxito parlamentario. En efecto, las leyes de la democracia son las leyes del mercado: cuestión de oferta y de demanda. Lo cual no incluye el supuesto de que la oferta y la demanda puedan evitar desastres. Tampoco se discute aquí si la democracia viene a ser indispensable al desarrollo de la economía. El problema se nos plantea del revés. ¿Puede consolidarse un Estado democrático sin el respaldo de factores socio-económicos que sustenten el armazón jurídico? Nuestra pregunta es de índole orteguiana. En 1924, el autor sentenció que «el Parlamento es la cima de las instituciones democráticas» <sup>187</sup>. Al respecto, resulta muy preciso un corolario que se lee en *La rebelión*: «la salud de las democracias, cualesquiera que sean su tipo y su grado, depende de un mísero detalle técnico: el procedimiento electoral. Todo lo demás es secundario» <sup>188</sup>. Pero como el pueblo sólo tiene la facultad de aceptar o de rechazar

<sup>184</sup> En el documento de disolución, leemos que el grupo «nació con estos dos propósitos exclusivos: combatir el régimen monárquico y procurar el advenimiento de la República en unas Cortes Constituyentes». «Firme el nuevo régimen sobre el suelo de España, la Agrupación debe disociarse sin ruido ni enojos, dejando en libertad a sus hombres para retirarse de la lucha política o para reagruparse bajo nuevas banderas y hacia nuevos combates» (*OC*, XI, 514 y 516). No puedo saber hasta dónde llegó la mano del autor en la redacción del texto. Es verosímil pensar que la última frase no fue totalmente sugerida por Ortega. Sea como fuere, el hueso del asunto es éste. Si un filósofo entra en política y luego la abandona, ello significa una de dos: o él desacertó en la hora de entrar, o bien se va porque no tiene más remedio que irse (por voluntad propia y/o por necesidad objetiva). Prefiero mantener que la razón básica de la disolución debió de residir en desacuerdos graves de Ortega con la clase política rectora, así como en la ineficacia de la colaboración. Las circunstancias biográficas del autor apoyan la tesis que propongo.

<sup>185</sup> N. González Caminero, *op. cit.*, 531.

<sup>186</sup> Metafísica de la vida, como deseo de felicidad, de realización (*OC*, VI, 429) por deficiente fundamento de la existencia humana; como ser/no ser y hacer que vamos siendo, etc., según el análisis de P. Laín Entralgo en *La espera y la esperanza* (Madrid, 1984, 437-455).

<sup>187</sup> J. Ortega y Gasset, *Ideas políticas*, *OC*, XI, 33.

<sup>188</sup> *Id.*, *La rebelión de las musas*, cit., segunda parte, XIV; *OC*, IV, 255.

a los hombres que han de gobernarlo, y no interviene en la selección, es necesario proteger la libre competencia de candidatos y partidos. El enfoque de Schumpeter <sup>189</sup> aclara el detalle técnico aludido por Ortega. Ya se ha vuelto a cerrar el círculo otra vez. La libre competencia nos reintroduce en el campo del mercado que Ortega no supo, o no pudo atender durante el azaroso bienio en beneficio del país.

Porque de esto se trata, en definitiva. Entonces, ¿qué fue lo que pasó? A ver si conseguimos que sobresalga lo fundamental. El líder de la «Agrupación» creyó en 1931, que el sistema capitalista y el socialismo real de aquel período podían convivir. Mejor dicho: él quiso creer que la economía española reclamaba conjugar ambos teoremas <sup>190</sup>. No cabe duda de que era una tesis difícil de sostener. Sin embargo, Ortega hizo el intento de planearla desde una colocación mentalmente prismática y políticamente dual o dialéctica: poniendo un pie dentro de la cultura liberal, y otro dentro de la torrentera revolucionaria. De sobra sabía que los dos sistemas continuaban siendo alternativos. Pese a ello, buscó la hipótesis de que no lo fueran las respectivas concepciones de la democracia. Si fue una ilusión, no fue un demérito, aunque los tiempos no favorecían la convivencia, como agrega Ouimette <sup>191</sup>. Mientras limitara sus consideraciones a temas específicos, podía Ortega aprobar la conducta del nuevo *establishment*. Escribió, por ejemplo, cosas durísimas en contra de la Monarquía <sup>192</sup> y de sus aliados tradicionales. No hubo reparo ninguno, de su parte, a la reforma del Ejército, patrocinada por Azaña <sup>193</sup>. Especialmente le había agradado el modo indoloro del cambio político <sup>194</sup>. Al poco rato, empezaron a surcar el cielo negros nubarrones, amenazando tormenta. Siete meses después de instaurada, Ortega ya reclamaba «la nacionalización de la República» <sup>195</sup>. Algo tarde llegó ese reconocimiento, para él, primero, y para sus colaboradores. La apelación a un fantasmático «partido de amplitud nacional» <sup>196</sup> le iba a convertir en filtro intelectual de resquemores causados por la praxis democrática de siglas, sindicatos, propaganda y hombres del escenario republicano.

No me cabe imaginar que un comentarista así de experto y, además, tan sutil en el arte lingüístico, descuidara el reflejo social (positivo o negativo) de sus conceptos. Ortega actuó siempre a través de las palabras. Casi fue su único modo de actuar públicamente: el de sentirse vivo en el habla, devolviendo

<sup>189</sup> J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, 1954; ed. ital., Milano, 1984, nv. ed., 271 ss.

<sup>190</sup> J. Ortega y Gasset, *Discurso en las Cortes Constituyentes* (30 de julio 1931); *OC*, XI, 353.

<sup>191</sup> V. Ouimette, *loc. cit.*, 107.

<sup>192</sup> J. Ortega y Gasset, *El error Berenguer* (1930); *OC*, XI, 277.

<sup>193</sup> (1931), *OC*, 339-340.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Id.*, *Rectificación de la República*. Conferencia pronunciada en el Cinema Opera de Madrid (6 de diciembre 1931), *OC*, XI, 410.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 412-413.

el mundo corpóreo, táctil, visivo, de las sensaciones y el noético de las ideas al eros omnímodo del lenguaje <sup>197</sup>. Por lo tanto, sabía él muy bien lo que decía, cuándo, cómo y a quiénes había que decirlo. En eso era un maestro extraordinario. Y al tener que elegir entre frases blandas o enunciados contundentes, acostumbraba ir derecho a la provocación del adversario o al atropello derisorio de los tópicos. Los malentendidos que sufrió su pensamiento autónomo de la democracia, también los fue causando el estilo del autor: esa manera suya de enfrentar obstáculos y coyunturas con fría vehemencia, aunque les diera, acto seguido, muchos rodeos de detalle. Hacia finales de 1931, la «amplitud nacional» del partido que vaticinaba, llegó a significar, para él, «el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses parciales de clase, de grupo o de individuo». Y para que nadie luego deturpara la imagen política, especificó que el núcleo del discurso era «la afirmación del Estado nacionalizado frente a las tiranías de todo género y frente a las insolencias de toda catadura», puntualizando a continuación que ahí estaba «el principio» de «la joven democracia» <sup>198</sup>. Pero, de hecho, un órgano ejecutivo como el que Ortega proyectó en el otoño aquel, andaba camino de ser un instrumento entregado a las clases más favorecidas <sup>199</sup>, aunque la intención fuese la de realizar una convivencia democrática <sup>3</sup> serena y eficaz, en pro de la entera sociedad española. El solidarismo nacional del autor acaso albergara inconscientemente un virus maléfico. No hay planteamiento que no esconda insidias peligrosas cara al porvenir. Lo cierto es que dentro del orden capitalista, en el marco del Estado de derecho constitucional y parlamentario, cualquier programa de gobierno es expresión, directa o indirecta, de la vida económica y de la burguesía productiva. Ortega tocó la médula del asunto. Su liberalismo fue «una estructura variable» <sup>201</sup>. Sin embargo, al rectificar la República, él vio de pronto que no era posible ser demócratas en la acepción liberal-burguesa del

<sup>197</sup> «Es innegable —escribe Cerezo Galán en *La voluntad de aventura* (cit., 426)— que Ortega vivió ejemplarmente sobre el supuesto de la palabra.» Y a mí se me ocurre recordar la apreciación que Ortega formó de Heidegger, al destacar el impresionante don filológico, mezclado con «voluptuosidad» verbal: «Heidegger como todo gran filósofo —dijo el autor en Darmstadt (1953)— deja embarazadas las palabras...» (*OC*, IX, 630 y 631). Algo parecido, lo reafirmamos nosotros en torno al estilo orteguiano, conectando así con el agudo atisbo de V. Quimette: «El impulso liberal era para Ortega inseparable del impulso erótico, del impulso creativo» (*loc. cit.*, 102).

<sup>198</sup> J. Ortega y Gasset, *Rectificación de la República*, cit., *OC*, XI, 413.

<sup>199</sup> Pero esto no quiere decir —lo repito— que la ideología orteguiana fuese, en sentido estricto, una función o una variable de las clases burguesas (cfr. A. Elorza, *La razón y la sombra*, Barcelona, 1984, 104-111). El concepto socio-económico-cultural de *burguesía* no permite demasiada simplificación.

<sup>200</sup> Convivencia, o sea: colaboración de todos dentro del Estado, según Ortega definió la democracia en diciembre de 1931 (*OC*, XI, 409).

<sup>201</sup> De acuerdo con lo que él afirmó sobre el hombre en general, en *Origen y epílogo de la filosofía*, cit., VII; *OC*, IX, 396.

término, siendo, a la vez, demócratas en otro sentido. Le pareció proficuo desear en ese momento que el alcance de los intereses políticos pudiera contener el bien sustantivo de la colectividad civil, sin marginar a ninguna clase, categorías o tipo de personas, y sin ofender el sentimiento católico <sup>202</sup>.

Hoy percibimos, desde lejos, en el augurio del observador, un giro de actitudes para con el radicalismo republicano y socialista. Un radicalismo que, por lo menos en parte, él había elaborado tiempo atrás y en fechas recientes <sup>203</sup>. Lo que no hay que ignorar, es el cuadro sociológico. La burguesía fabril española de los años treinta, más allá de sus dificultades, no fue un fenómeno territorialmente homogéneo <sup>204</sup>. Incluso donde había puesto raíces, como en Barcelona, chocaba con la protesta obrera. Tampoco es lícito olvidarnos de lo que era el Campo en Andalucía, en Castilla-La Mancha, en Extremadura y en otros lugares. A la par de Azaña, de Lerroux, de Largo Caballero y del joven José Antonio, Ortega conoció al dedillo la variedad de las infecciones crónicas de España. Principalmente el lastre del subdesarrollo ibérico <sup>205</sup> (bastante parecido, en líneas de bosquejo, a la *Questione Meridionale* italiana) y, al lado, el estorbo atávico del latifundio, junto con un largo rosario de temas laborales, todo eso preocupó a los miembros de la «Agrupación» <sup>206</sup>. Para requerir medida o esperar remedios eficaces, conforme la impaciencia se agravaba por múltiples razones —explosivas a menudo e irreducibles—, fue algo así como sembrar palabras en el desierto. ¿Qué más cosas podía Ortega aducir ante la riada de las ofensas que iban y venían, y al margen de una República que se le presentaba víctima, en 1932, de rencores y enemistades? <sup>207</sup>. Hace años hubieran podido responder unos cuantos que en el marxismo estaba la contestación. Pues bien, una respuesta ideológica poco tiene que ver con el diálogo crítico. Ni viene a cuenta pedirle a un autor que se aparte de su filosofía. La democracia no obliga a tejer juicios maniqueos. Si alguien opina que esta relectura se tapa el rostro bajo las alas, como el avestruz de la fábula, a lo mejor reúne motivos para sospecharlo así. En reali-

<sup>202</sup> OC, XI, 382.

<sup>203</sup> A este respecto, he aquí una somera indicación de pasajes, de vario contenido, a consultar: OC, X, 126 (1909); X, 201 (1912); X, 240 (1913); X, 331 (1915); X, 400 (1918); X, 492 (1919); XI, 17 (1922); XI, 69 (1925); III, 522 (1927); XI, 219, 221, 229 (1928); XI, 271 (1930); etc.

<sup>204</sup> Remito el lector a J. Vicens Vives, *Historia Económica de España* (en colaboración con J. Nadal Oller), Barcelona, 1959; y a R. Tamames, *Introducción a la economía española*, Madrid, 1986<sup>15</sup> (véase nota bibliográfica final).

<sup>205</sup> Por algo, Ortega argüía que «no ha gozado España de salud durante la Edad Moderna porque era insuficientemente burguesa» (OC, XI, 405).

<sup>206</sup> En lo que atiene a la reforma agraria, cfr. OC, XI, 429.

<sup>207</sup> Y siempre en menoscabo de la nación. «Socialismo, comunismo, sindicalismo... —dijo Ortega en Oviedo (1932)— son teorías más o menos respetables y profundas, pero, al fin y al cabo, transitorias de algo mucho más profundo y radical e inexorable que desde hace siglo y medio empuja a la Historia» (OC, XI, 441).

dad, yo no estoy ocultando nada a sabiendas. Sencillamente quisiera un subrayar que la idea democrática en Ortega, es un tema mientras sea problema de discernimiento. Lo mismo que esa apelación en favor de un partido interclasista: algo concreto y quizá terapéutico, tanto como utópico y controvertible. Siempre que se aproximan horas de revolución y aumenta la discordia <sup>208</sup>, igual afluyen impulsos de reacción. Gil Robles sería, a los pocos meses, un ‘precursor’ de lo que más tarde fue el Movimiento Nacional armado de 1936. Cuando la democracia institucionalizada contrae enfermedad de muerte —esto debió saberlo Ortega, después de los casos Italia y Alemania—, el resorte «nacional», unido al símbolo de la Patria, deviene un arquetipo de la Maternidad pacífica e indivisible pero, a la vez, opresiva y tenebrosa. Comoquiera que se interprete, el patriotismo español alentaba un sentir sagrado, justamente por liberal y romántico <sup>209</sup>, en figuras tan dispares y tan afines como Unamuno y Ortega. Pues la integridad de la Nación soberana, según el autor, fue lo que la República se empeñó en destruir mediante concesiones democráticas a Cataluña <sup>210</sup>.

En distintos momentos Ortega había observado que *España es un país anormalmente no-revolucionario*: un pueblo «sin heterodoxia consolidada como fuerza histórica» <sup>211</sup>. Sin embargo, al verle la cara al lobo, y aguantando los desmanes de la demagogia —en el trance de la prueba—, no consiguió modelar en serio una minoría compacta y resoluta, un grupo solidario y tenaz, en auxilio de los principios liberal-democráticos. Otro fracaso. Creo, no obstante, que aún lográndose el objetivo, Falange Española o el PSOE, tarde o temprano, acabarían por apropiarse la tarea. Dijo Ortega que era preciso «instaurar el sentido nacional —y no partidista— de la República» <sup>212</sup>, como si un partido *super partes* pudiera ‘acordonar’ la amplitud de la Nación, sin más consecuencias que el intento de dirigirla. Todavía en 1933, se animó a escribir bien claro que a un régimen naciente no le estaba permitido rendirse en mano de poderes externos al Estado sin «poner continencia en las ilusiones futuras de las “derechas”» <sup>213</sup>. El régimen que nadie había traído —fue su comentario—, nadie había de entregarlo <sup>214</sup>. Ahora ya, en 1934, le sobraban a Ortega elementos para hacer balance a solas. Una época de fatigas se le fue quedando atrás, y un nuevo período estaba a punto de comenzar, lleno de

<sup>208</sup> Véanse las acotaciones de L. Pellicani, *Introduzione*, cit., 76.

<sup>209</sup> Ortega lo escribió en otra ocasión. Sin embargo, cabe recordarlo aquí a propósito: «No somos ya románticos. No somos todavía otra cosa» (*Cuaderno de Bitágora*, cit., OC, II, 601).

<sup>210</sup> Cataluña —según pensaba el autor— es un «pueblo que quiere ser precisamente lo que no puede ser». El documento más valioso para conocer las opiniones de Ortega sobre el problema del federalismo catalán, fue el *Discurso en las Cortes Constituyentes* (31 de mayo 1931); OC, XI, 544-474.

<sup>211</sup> OC, XI, 316, 317.

<sup>212</sup> *Id.*, *Hay que reanimar la República* (1932); OC, XI, 493.

<sup>213</sup> *Id.*, *En nombre de la nación, claridad*, OC, XI, 538.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 539.

ajetresos y pesares. Aún era un editorialista en carrera cuando él anotó —recién injustificado Ferrer— que «la política en el primer sentido es una obra de pura intelección, de sapiencia, de razonamiento» y sólo después «obra de eficacia»<sup>215</sup>. A lo largo de un cuarto de siglo, aquella frase marcaría su pauta de conducta en la experiencia intelectual de la vida pública. Difícilmente pudo saber en 1910 lo arduo que era elaborar ideas debiendo sin pausa limarlas y componerlas ajustadas al marco medio roto de España. Porque no hay duda de que Ortega, como liberal de arraigo kantiano, como liberal-socialista o liberal-demócrata, antes de retornar a ser angustiosamente un liberal desengañado, había ido trabajando conceptos en busca de una efigie nacional acorde con la pluralidad tangible de los medios colectivos<sup>216</sup>.

Tampoco pudo saber entonces, a los veintisiete años, lo que en 1934 era evidencia meridiana en su biografía interior. Nación y Democracia forman, una y otra respectivamente, la dialéctica del todo y de la nada. Pues la vida nacional, lo mismo que la buena convivencia democrática, constituyen el Nos-otros interactivo de la cultura ética y política. Ni la totalidad es algo sin la particularidad, ni ésta se concibe sin aquélla. Al azuzar intereses específicos y egoístas se ofende a la Nación, mientras que al amparo del bien nacional a toda costa, peligran las libertades del individuo frente al Estado autoritario, fuera y dentro de la democracia parlamentaria<sup>217</sup>. Por cierto que Ortega ya lo había intuido a fondo durante la fase posterior a la «Liga», en tiempos de guerra para Europa: «No hay más solución que una con doble nombre —dijo en 1918— liberalismo y modernidad»<sup>218</sup>. Por eso, en lo sucesivo y especialmente en los años mozos de la República, no hizo él otra cosa sino convenirse con posturas divergentes, bajo el afán de amalgamar todo lo que parecía posible amalgamar, abandonando lo otro en los archivos de la memoria amarga. Lo cual, en mi opinión, es un testimonio de voluntad democrática, si damos a la expresión el valor que le otorgaba Ortega. Moviéndose con temple comedido y regates de aspereza, él llevó adelante una labor de contextura, de compaginaciones medidas, a través de simetrías y binomios antitéticos, aventuradamente en vilo, entre ricos y pobres<sup>219</sup>, liberalis-

<sup>215</sup> *Id.*, *Lerroux, o la eficacia* (1910), *OC*, X, 155.

<sup>216</sup> *Id.*, *Falta una gran política española* (1918), *OC*, X, 445-447.

<sup>217</sup> Es muy cierto que Ortega vio en el «Estado democrático» la «única garantía de la libertad» (1919) (*OC*, X, 595), pero también es notoria la antítesis que él introdujo entre «misticismo democrático» y cultura de la libertad (1918) (*OC*, X, 402) (1925) (*OC*, X, 425). La estatificación de la vida, mediante la democracia o el autoritarismo, le pareció en todo caso deletérea. Es el tema céntrico de *La rebelión* y de muchos otros escritos. Un asunto que Ortega replantearía a fondo, meditando en Tocqueville sobre base aristotélica [cfr. *Política*, VII (V) 10, 1312 b 5-6] (*OC*, IX, 250/n.): «Pues es bien claro que la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario.»

<sup>218</sup> *OC*, X, 491.

<sup>219</sup> *Id.*, *Discurso en Oviedo*, cit.: *OC*, XI, 440.

mo y socialismo, democracia y cultura, pasado y presente, camino siempre del futuro. Continuaba afirmándolo así en 1932: «Vayamos, pues, por celeridad, pero sin acritud, con decoro, con exactitud...»<sup>220</sup>. La cuestión se redujo a una pregunta: ¿es la democracia un derecho que el Estado liberal concede al pueblo garantizando, por supuesto, el sistema de las relaciones económicas; o es un derecho en sí mismo, que las masas ejercen como organizaciones de masa y burocracia, con vista a exigir la nivelación inderogable de todos?<sup>221</sup>.

El silencio de Ortega —un silencio de muerte y de muertos, como lo interpreta Cerezo Galán<sup>222</sup>— también se debió a que el filósofo nunca hubiera podido contestar esa pregunta. Realmente no le cabía creer que era lícito proponerla en forma alternativa. Acaso la razón se encontraba al lado suyo. Fue más previsor que los contemporáneos. Y se le cortó la palabra por distintos motivos. El más importante hubo de ser, para él, considerar la inutilidad de tanta charla en término último. «Al conversar vivimos en sociedad: al pensar nos quedamos solos.» Así lo dice un texto de 1937. «El diálogo ha engendrado el silencio y la sociedad inicial precipita en soledades»<sup>223</sup>. Diez años más tarde, era un hombre cansado, en quien la vida aún cumplía el prodigio de reavivar el fuego de la inteligencia con densidad ideativa. «Si alguien después de correr todo el día —confesó el autor en horas tibias de bonanza— llega al fin de la tarde, ya es bastante»<sup>224</sup>. Las certidumbres definitivas, las palabras firmes en política, se le aparentaban al viejo Ortega, meros embelecos. No en balde, aprobaría en 1951 «la admirable divisa de aquel caballero borgoñón del siglo xv», casi un emblema de su propia persona: «*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*»<sup>225</sup>.

Nuestro tiempo (de la democracia y de la «acción de masa»), él lo fue viendo como una «cosa horrible». «No creo —declaró, por ejemplo, en las Jornadas de Bad Boll (1954)— que las líneas generales del colectivismo puedan ser ni evitadas ni modificadas en grado suficiente, pero sí es posible salvar dentro de ellas ciertas formas de vida, de actuación individual, y el intentar lo sería el papel histórico de las profesiones liberales»<sup>226</sup>. Tenemos como la sensación de que media una eternidad entre ese desánimo y páginas juveniles, hasta maduras, del filósofo, cuando éste anotaba ocasionalmente que «la democracia aporta principios constitutivos y orgánicos» al liberalis-

<sup>220</sup> *Id.*, *Discurso en las Cortes Constituyentes* (13 de mayo de 1932); *OC*, XI, 474.

<sup>221</sup> El nexa que reúne la organización burocrática con la democracia de masa, entendida como igualdad jurídica de todos los ciudadanos, fue analizado por M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922; II, 285-287).

<sup>222</sup> P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, cit., 430.

<sup>223</sup> J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937), *OC*, V, 437.

<sup>224</sup> La frase senequiana, transcrita por Ortega en *Meditación de Europa* (cit., *OC*, IX, 277).

<sup>225</sup> *Id.*, *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951), *OC*, IX, 655.

<sup>226</sup> *Id.*, *Las profesiones liberales*, *OC*, IX, 699.

mo<sup>227</sup>: un «poder público en que todos los ciudadanos intervengan por igual»<sup>228</sup>. Al auditorio de la *Evangelische Akademie*, él explicó que «la vida histórica de Occidente está suspendida y por eso estamos viviendo dentro de formas sociales, políticas, doctrinales, las cuales tanto práctica como teóricamente todos sentimos como inactuales y que reclaman ser sustituidas por otras»<sup>229</sup>. ¿Cuáles otras? Las perplejidades de Ortega ante el presente de la Nación y de la Democracia eran, de algún modo, análogas a las de Heidegger ante la sociedad tecnológica. Pero él no acertó a rasgar el velo del futuro. Veía luz en la boca remota del túnel. Tan sólo una claridad a lo lejos. «Como todas las cosas humanas —dijo, después de unos meses, en Torquay (otoño de 1954)—, las formas de gobierno posibles son contadas, y cuando un pueblo o un conjunto de pueblos como Europa tiene tras sí una larga historia, hay gran probabilidad de que ha ensayado ya todas, de que ha experimentado ya, junto a sus ventajas, sus deficiencias y peligros.» Lo único que pareció consolarle, fue observar que en el espacio europeo «se han hecho sumamente improbables las revoluciones»<sup>230</sup>. Una vez más, hemos de coincidir con Qui-mette en el centro del discurso. Ortega aceptó la democracia como ineludible, tomándose el trabajo de pensarla<sup>231</sup>. Pero hacer teoría democrática, no como crítica de la esperanza social, sino como esperanza de la razón crítica, supone asimilar la idea de Revolución. Algo que no es monopolio marxista. hasta ahí no llegó el pensamiento de Ortega. Sin embargo, él había intuido que los tiempos modernos pertenecen a la Ἐποχή del Cambio. ¿Qué sería del mundo en adelante, de no haber siquiera el riesgo de sacudidas sísmicas en la sociedad? Desde luego, no sería ésta «una hora de universal crepúsculo» —según dijo el autor a Victoria Ocampo<sup>232</sup>—. A no ser un crepúsculo infinito.

Quien sabe dónde o cómo acabaría la meditación si empezásemos a hablar de otros temas que han venido connotando la idea de democracia desde E. Burke, von Humboldt, Macaulay y Tocqueville. Al historiador de *L'Ancien Régimen et la Révolution* y, con anterioridad, de *La démocratie en Amérique*, mantuvo Ortega una cordial predilección. En unos apuntes que él redactara verosíblemente para aprovecharlos en un prólogo, leemos estas proposiciones, más bien boceto de un autorretrato: «Antes que todo y sobre todo —sobre el subsuelo de fe cristiana heredada— Tocqueville fue liberal. Lo fue en forma más consciente y depurada que solían serlo sus contemporáneos. Creía que si la historia en cuanto acontecimiento intrahumano tiene un sentido y si la evolución de las sociedades tiene una meta, esta meta y aquel destino sólo pueden consistir en establecer una armazón de instituciones po-

<sup>227</sup> (1910), *OC*, X, 170.

<sup>228</sup> *Id.*, *Ante el movimiento social*, cit., *OC*, X, 585.

<sup>229</sup> *Id.*, *Las profesiones liberales*, cit., *OC*, IX, 702-703.

<sup>230</sup> *Id.*, *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, *OC*, IX, 740.

<sup>231</sup> *Id.*, *Imperialismo y democracia* (1910), *OC*, X, 129.

<sup>232</sup> *Id.*, *Epílogo al libro «De Francesca a Beatrice»* (1924), *OC*, III, 336.

líticas y de usos cotidianos que hagan posible existencias libres»<sup>233</sup>. Pero en seguida el filósofo desviaba el interés hacia los prolegómenos de la dialéctica democrática. Y puso la pregunta (su peculiar pregunta): «¿Se dan en la sociedad las condiciones para que una instauración de formas libres del vivir sea probable?»<sup>234</sup>. Noten ustedes que el interrogante es un pozo, y casi da vértigo ver el agua del fondo. A nivel de sociología con perfil historiador-filosófico, la reflexión orteguiana no ha sido una labor de análisis mediante coordenadas económico-políticas (como en Mannheim y más en Schumpeter), jurídico-formales (como en la tradición constitucionalista liberal), o bien crítico-descriptivas de la esfera pública en las democracias de masa de los Estados sociales (como en la Escuela de Frankfurt y en Habermas).

Lo que le importaba sustancialmente a Ortega, constituye su valor para nosotros, a la vez que refigura el grado limitado de su influjo en la marcha de los fenómenos sociales. Revitalizar lo que Cerezo Galán denomina «conquista moral de la democracia»<sup>235</sup>, no obstante las descoyunturas que alejan el mundo ético e intelectual del Individuo y el *behaviour* desalmado de la Gente, éste fue el aporético intento suyo: el problema último y primero de su postura crítica frente a la Democracia. Pues tal como se le presentaban las manifestaciones de la vida colectiva, las mismas le llevaron a pensar que la civilización de masas no es ningún sistema orgánico de cultura, sino un conglomerado de factores sistémicos, más o menos ciegos y faltos, en área científica, de conocimiento con perspectiva universal. Justamente por ahí, el desencanto de Ortega a raíz del contexto democrático y de la dispersión, enlazaría con las preocupaciones y desarraigo de físicos excelentes, como Schrödinger; o con el discurso despavorido de Heidegger en torno a la complejidad incontrolable de la técnica.

Alrededor de este núcleo, los demás aspectos trazan el contorno. Y, a pesar de todo, continúan siendo objetos de interpretación emotiva, a la zaga de viejas polémicas, razonables de cuando en cuando, aunque más a menudo descuidasen la significación global de la Democracia en Ortega, para bucear en lo específico de cada argumento. Luego acudían los eruditos: los que saben todo, pero no se atreven a conocerlo. Tanto evocar a Nietzsche, por ejemplo. Sin embargo, el espíritu del *Übermensch* muy poco, quizá nada, tiene en común con la cuestión orteguiana de las minorías y las masas. Es cómico fingir escándalo ante ideas cuyas imagen es tan luminosa como un día de sol. Las cosas más evidentes se tornan las más controvertidas si desbarajustan fetiches y tópicos. Gramsci andaba cerca de Ortega al escribir que «la supremacía di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come “dominio” e come “direzione intellettuale e morale”»<sup>236</sup>. Y Scheler ya había dicho que es un

<sup>233</sup> *Id.*, *Tocqueville y su tiempo* (s.f.), OC, IX, 330-331.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> P. Cerezo Galán, *Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset*, cit., 55.

<sup>236</sup> A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Torino, 1954, 70.

error muy grave oponer democracia a élite <sup>237</sup>. Igual de grave —comentamos nosotros— sería oponer el concepto de *élite*, esto es: la superioridad intelectual, al criterio del número o registro de los votos, que rige la estructura democrática. Porque los que han recorrido, como tristes samurais, el camino contrario al avance del *demos* (J. Evola, R. Guenon y algún que otro epígono del esoterismo filológico), pelean al final en un callejón oscuro. Malqueridos por la historia, no tienen compañeros ni enemigos en campo de batalla. Por supuesto que Ortega negó simpatía a ese tropel de caballeros. Tampoco fue el primer pensador sobre aviso ante la invasión de las muchedumbres que acechan la vida del sujeto singular. La defensa y la tutela de las minorías en régimen de democracia, forma un tema de larga línea literaria. A mediados del siglo xx se publicó en Madrid, traducida al castellano, una obra magistral de Sismondi. Ahí también había quedado remarcado el rango de las «minorías excelentes» en toda nación libre y conciliadora <sup>238</sup>. R. Michels comentaba en 1936, apoyándose en Rousseau, que «è sempre contro la natura delle cose che la maggioranza sia dirigente e la minoranza sia diretta» <sup>239</sup>. Nadie es un reaccionario si emplea la inteligencia con serenidad y averigua en la democracia la subordinación de las cualidades morales propias del individuo, a los requisitos de capacidad y de fuerza indispensables a la clase política.

Ya lo saben ustedes. Muy difícil resultó para Ortega dar con una solución completa del problema. El marxismo oficial, esto es: la enseñanza comunista de ayer, y, en ámbito más amplio, la pública opinión de Europa no permitían ni aún hoy permiten echar por la borda la hortodoxia semiculta (o semiignorante). Confundimos la democracia con la idea igualitaria, mientras que Ortega, colocado en el alveo de su liberalismo mental, consideraba, como J. Benda, que la esencia de la vida auténtica es «desigualdad» <sup>240</sup>. Por ello, Huizinga, lector atento del filósofo español, consideraba *masa* y *élites* expresiones de actitudes espirituales <sup>241</sup>. Investigando con esmero el argumento, asoma alguna semejanza entre vislumbres orteguianos y la teoría de Pareto sobre la circulación de las *élites* que renuevan sin cesar el tejido de la sociedad y, por tanto, de los Estados. Pero en Ortega, la *minoría selecta* no era primariamente el órgano de un Poder decisorio y ejecutivo. Si acaso correspondió a la parte del esquema que Wright Mills asignaría a los humanistas: a los que

<sup>237</sup> M. Scheler, *Confere. cit.*, ed. cit., IX, 145.

<sup>238</sup> J. C. L. S. Sismondi, *Estudios sobre las constituciones de los pueblos libres*, Madrid, 1843, 58 ss.

<sup>239</sup> R. Michels, *Nuovi studi sulla classe politica*, Roma, 1936, 156.

<sup>240</sup> J. Benda, *op. cit.*, ed. cit., 120. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Democracia morbosa* (1917) en *El Espectador* II; *OC*, II, 138; *id.* *Notas del vago estío* (1925); en *El Espectador* V; *OC*, II, 437, etc.

<sup>241</sup> J. Huizinga, *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestijk van on zen tijd*, Haarlem, 1935; en ed. ital., Torino, 1962, 138.

actúan en desacuerdo con la mediocridad y el colectivismo <sup>242</sup>. Humanistas, por cuanto se preocupan de hechos que nos afectan a todos por igual, bajo el común ser humano y en el orden civil de las libertades, vistas como formas de derechos y deberes que se complementan. De modo que en la situación actual de *nuestro* mundo, pensar con dignidad no puede menos que ser una conciencia democrática del tiempo colectivo.

«*Et coetera, et coetera*. El tema es inagotable» —dijo Ortega <sup>243</sup>—. Lo importante es no perecer asfixiado por el Yo o por el Estado.

---

<sup>242</sup> Ch. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, 1956, 20.

<sup>243</sup> J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932); *OC*, IV, 419.