

EL LIBERALISMO SOCIALISTA DE ORTEGA Y GASSET

Luciano Pellicani

análisis y debate



1
Mi interpretación de la filosofía política orteguiana ¹ ha sido acogida con estupor tanto en España como en Italia. En cambio, me sorprende que, después de la publicación de los *Escritos políticos*, continúe dominando la imagen de un Ortega «aristocrático burgués» —por emplear la notable fórmula definitoria de J. L. Abellán ²—. No es que falten en los nueve primeros volúmenes de las *Obras Completas* los ingredientes, llamémoslos así, que en cierto modo legitiman semejante sentencia y que han llevado a la cultura europea a ver en el autor de la *Rebelión de las masas* a un «Nietzsche menor» ³. Por lo demás, dicha imputación la recogí en un ensayo escrito en el 1968 ⁴; pero la he considerado sumamente injusta a la luz de la lectura de los *Escritos Políticos*, de los que emerge un perfil político-ideológico de Ortega completamente distinto del dibujado por la crítica.

Me pregunto —y pregunto a los demás— cómo es posible seguir considerando un enemigo de las masas trabajadoras, un nostálgico del liberalismo decimonónico, un

ideólogo activo de la burguesía, *et similia*, a quien se ha sumado a los que «creen en la misión histórica del socialismo»⁵; a quien ha auspiciado una «reforma de la estructura capitalista»⁵; a quien ha auspiciado una «reforma de la estructura capitalista»⁶ a partir la institucionalización del «principio del trabajo»⁷ y de la creación de «una economía organizada»⁸ para realizar «la socialización evolutiva de la riqueza»⁹; a quien, en fin, ha visto «en el magnífico movimiento ascensional de la clase obrera el factor más enérgico de la historia universal»¹⁰.

Bastan estas citas, me parece, para suscitar al menos ciertas dudas sobre la validez de las sentencias que hasta ahora se han emitido acerca del significado político-ideológico del orteguismo y para estimular su rectificación. Mi ensayo pretende ser, cabalmente, una contribución a tal rectificación, que entiendo obligada en el ámbito de la historiografía y útil para el balance crítico de la herencia dejada por Ortega a la cultura occidental.

Democracia y liberalismo

Existe un aforismo que han dominado las «empresas políticas»¹¹ de Ortega hasta el estallido de la guerra civil. Se encuentra en un escrito de 1908. Suena de este modo: «Hoy no es posible otro liberalismo que el liberalismo socialista»¹².

Algunos años después —precisamente en 1913, con ocasión de la elección de Pablo Iglesias al Parlamento— Ortega ilustrará las razones por las que consideraba que el liberalismo del siglo XX estaba obligado a incorporar en su patrimonio cultural los valores centrales de la tradición socialista. Ortega lo expresa en los términos siguientes: «Hoy el socialismo se ha apoderado de nosotros, constituye la base de todas nuestras combinaciones ideológicas. Hoy quien no es socialista está moralmente obligado a explicar por qué no lo es o por qué lo es sólo en parte»¹³. En esa misma ocasión no dudó en definir el socialismo como «el nuevo poder espiritual capaz de organizar las nuevas posibilidades sociales y fecundo en nuevas instituciones»¹⁴.

Queda bien claro. Aunque estas declaraciones sean bastante comprometidas, no hacen de Ortega un socialista, sino sólo «un compañero de viaje» del movimiento obrero¹⁵. Ello se debe a que Ortega fue, ante todo y sobre todo, un liberal, siempre preocupado de que la sociedad estuviera organizada de tal modo que los individuos tuvieran una esfera de acción autónoma y protegida, donde pudiesen cultivar libremente sus intereses materiales y morales. Ortega fue siempre intransigente sobre este punto. Para él, el único valor cierto, incuestionable, previo respeto a los demás, era la libertad. «Liberalismo y democracia —se lee en un artículo de 1915— no sólo son dos cosas distintas, sino también dos cosas, la primera de las cuales es mucho más importante que la segunda»¹⁶. Y diez años después volverá sobre este tema para subrayar la subordinación de los valores democráticos a los valores liberales, argumentando en estos términos: «Democracia y liberalismo son respuestas a dos cuestiones de derecho público completamente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿quién debe ejercitar el Poder público? La respuesta es: el Poder público pertenece a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien compete. La democracia propone que manden todos; es decir, que todos intervengan soberanamente en los asuntos sociales. El liberalismo, por el contrario, responde a esta otra pregunta: ejerza quien sea el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta es como sigue: el Poder público, lo ejerza un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, ya que las personas tienen derechos previos a toda ingerencia del Es-

tado. Por consiguiente, el liberalismo representa la tendencia a limitar la intervención del Poder público. De esta manera aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de los dos principios: se puede ser muy liberal y poco democrático o, viceversa, muy democrático y poco liberal»¹⁷.

De esta distinción, sin duda antigua pero demasiado a menudo olvidada, Ortega extrae la conclusión de que cualquier política que tienda a hacer omnipotente al Estado y a quebrar las libertades individuales es —cualesquiera que sean sus contenidos específicos y sus intenciones— reaccionaria. Lo es incluso una política hiperdemocrática que sacrifique el valor-libertad al valor-igualdad y, por lo tanto, produzca el despotismo del *demos*.

Esto, sin embargo, no lleva a Ortega a defender el liberalismo económico y al Estado mínimo. Muy al contrario, tiene constantemente presente que no bastaba, ciertamente, con proclamar las libertades individuales, como hacía el «liberalismo abstracto»; era imperativo «exigir por lo menos los medios para ejercitarlas y asegurarlas»¹⁸. Y tales medios, dice Ortega, podían proporcionárselos a las clases proletarias sólo por el Estado. Por eso hizo suya la crítica socialista del Estado abstencionista. «El liberalismo —leemos en *Miscelánea socialista*— sostiene la no-intervención del Estado en las relaciones entre los individuos y los grupos sociales, la voluntad de mantenerse imparcial y de colocar a aquéllos en una situación de igualdad. Pero no se da cuenta de que el Estado es un viejo instrumento que, desde hace siglos, interviene enérgicamente en las realidades sociales. Si de repente pretende desentenderse, no obtiene otra cosa que el aumento de las desigualdades introducidas desde hace siglos por él mismo. La única posición equitativa del Estado sería la intervención contra su pasado intervencionismo, destruir los privilegios; porque privilegio no quiere decir favor concedido por el Estado»¹⁹.

Así, pues, resulta evidente que el liberalismo orteguiano —al margen de lo que se haya escrito al respecto— es algo muy distinto del liberalismo «estilo siglo XIX». Su continua polémica contra el estatismo no puede ser asimilada a la de los Mises y de los Hayek, y menos todavía en el sentido de que insisten en la defensa a ultranza del mercado autorregulado. Todo lo contrario. En el mismo tiempo que Ortega señala los peligros inherentes a la ilimitada dilatación de la jurisdicción potestativa del Estado, destaca también el deber moral de los poderes públicos de intervenir en el mecanismo económico con el fin de acabar con los privilegios de clase y de procurar a *todos* los ciudadanos los medios culturales y materiales indispensables para el gozo de la libertad. Esto es tan cierto que Ortega escribe: «Para nosotros, la libertad debe significar dos cosas: respeto al individuo, extremada electividad de sus acciones; respeto al Estado, obligación de poner al individuo en condiciones cada vez más perfectas para usar la libertad»²⁰.

Ortega, en definitiva, no se proclama sólo un «maníaco de la libertad frente a los maníacos del orden»²¹; sino, además —y aquí está la diferencia sustancial que distingue su liberalismo del «liberalismo abstracto»— un mantenedor convencido de la necesidad de crear un «partido liberal socialista»²², capaz de construir una «nueva democracia»²³ en la cual la libertad sea un valor universalmente disfrutable.

La socialización como estrategia igualitaria

Queda meridianamente claro de este modo que, lejos de ser una defensa de los intereses de las clases privilegiadas —los *Escritos Políticos* están llenos de críticas contra el «parasitismo histórico de las clases superiores»²⁴—, el pensamiento político

orteguiano está dominado por la exigencia de extirpar del liberalismo su «grave hipocresía»²⁵, su capacidad de tergiversar ante la palmaria evidencia de que la defensa de las libertades fundamentales se transforma en retórica —o en algo peor— si no se admite el principio de que el Estado debe defender, con sus formidables recursos materiales y organizativos, los intereses y los derechos de los más débiles. Lo que coloca al liberalismo orteguiano bastante cerca del «revisionismo» de Eduard Bernstein, que había definido el socialismo como un «liberalismo organizador»²⁶ y, consecuentemente, identificado el papel histórico-político del movimiento obrero en la ampliación del perímetro burgués del Estado para transformarlo en una asociación cooperativa de todas las clases sociales.

Ahora bien, ¿cómo había de llegar la socialización de los valores liberales?, ¿cuál debía ser la estrategia que habrían de adoptar las fuerzas progresistas ante la injusticia institucionalizada?

La respuesta de Ortega es inequívoca y, por lo demás, descende lógicamente de sus premisas de principio: recurrir al Estado para reformar, a través del método del «*trial and error*»²⁷, la estructura económica del capitalismo. «Deseamos la socialización de la sociedad —se lee en un artículo de 1918—; eso supone la equiparación del obrero a las otras clases sociales, no sólo en el orden jurídico, sino sobre todo en el orden económico, en el moral y en el intelectual. El movimiento obrero, con sus órganos de resistencia, trata de realizar esta equiparación íntegra. Pero lo hace con escasos medios y entre graves dificultades. Pues, bien, que sea el Estado el que organice esta progresiva evolución de la clase obrera. La valoración equitativa y la intervención del Estado en los conflictos entre el capital y el trabajo deberán ser más audaces. Pero todo esto no basta. Es necesario que se cree lo que podemos llamar un Ministerio de organización obrera. Su papel consistirá en la utilización de los medios superiores del Estado —buena parte de los gastos militares deberían ser transferidos a este Ministerio— para realizar una educación intensiva del obrero, para ampliar enormemente su vida cooperativa, para garantizar su asistencia y su jubilación. Y, naturalmente, todo esto deberá hacerse mediante la asignación de los medios del Estado, en la medida de lo posible, a los propios obreros, de manera que este Ministerio sea una especie de sindicato de sindicatos»²⁸.

El reformismo de Ortega se hace todavía más radical en *Ante el movimiento social*, verdadero manifiesto de su liberalismo socialista. Aquí puede leerse: «Cualesquiera que sean los errores, las exageraciones, las utopías e incluso las atrocidades en las que abunda la acción obrera, existe en ella un núcleo central que la hará incontrovertible. Eliminadas de ella las pasiones, las buenas y las viles; eliminada la frondosidad de la «ciencia socialista»; suprimase incluso el poder de la solidaridad multitudinaria; quedará siempre, por debajo de todo ello, algo que tiene más fuerza que esos elementos juntos; se trata de la validez de su aspiración radical. La idea de que la sociedad presente está injustamente organizada porque no está organizada de acuerdo con el principio del trabajo; la idea, simplísima, pero terriblemente evidente, de que algunos trabajan mucho y comen poco y otros comen mucho y no trabajan en absoluto, ha adquirido en el clima moral de nuestro tiempo una energía tan enorme, ha llegado a tener tal poder de evidencia, que no existe otra fuerza capaz de oponérsele»²⁹.

Establecida esta premisa de orden general, Ortega afirma perentoriamente que «toda doctrina y toda acción que tiendan a aumentar el volumen de la justicia social son progresivas; toda doctrina y toda acción que pretendan disminuirlo son retrógradas»³⁰. Pero inmediatamente después establece una precisión con la que corrobora la

prioridad del valor-libertad respecto del valor-justicia: «el que, deseoso de instaurar la justicia económica, una más justa distribución de la riqueza, aniquila la justicia pública, aplasta las libertades individuales, se adueña del Poder público de la comunidad y lo enfeuda a un grupo o a una clase es, le guste o no, un retrógrado»³¹.

Los criterios para medir el progreso son, por lo tanto, dos: uno francamente socialista —el aumento del volumen de la igualdad económica—; el otro liberal —la defensa de las libertades individuales. De lo que se desprende lógicamente que ni el liberal puro ni el socialista puro son progresistas. El primero olvida que las libertades formales quedan vacías si no se sostienen con los medios para ejercitarlas; el segundo sacrifica las libertades a la justicia, con lo que pierde de vista el hecho elemental de que, sin la libertad, la justicia se transforma en despotismo. Lo que lleva a Ortega a afirmar que quien quiere efectivamente ser progresista debe limitar sus fervores igualitarios y tener presente siempre que también un gobierno «popular» puede actuar arbitrariamente y puede tender al control totalitario de la vida humana. Por consiguiente, progresista es sólo aquel que siente la exigencia de conjugar el principio socialista de la igualdad con el principio liberal de la inviolabilidad de las libertades individuales. De ahí la conclusión orteguiana: «Ir hacia todo el socialista con toda la libertad a través de toda la democracia»³². Más precisamente, tender a la «sociedad justa» institucionalizando el principio del trabajo, que dice que «no puede existir otra riqueza individual que la obtenida con el propio trabajo»³³, y operar de manera que sea «cancelada la diferencia entre el trabajo material y el trabajo intelectual»³⁴ por medio del «adiestramiento del obrero en el autogobierno de la industria»³⁵.

Socialismo y democracia

Como puede verse, las ideas políticas de Ortega a finales de los años diez son, en lo referente a democracia sustancial y a justicia social, lo más avanzado que quepa imaginar dentro de una visión realista de la sociedad³⁶. Enemigo declarado de todo antiliberalismo —incluso, y sobre todo, del antiliberalismo revolucionario—, Ortega es, al mismo tiempo, valeroso defensor de los derechos de los trabajadores y propulsor convencido de una reorganización del sistema económico capitalista basada en la sustitución del principio del Haber por el principio del Trabajo o incluso en la sustitución por la autogestión obrera. Pero, simultáneamente, Ortega es un enérgico mantenedor de la insustituibilidad histórica de las aristocracias intelectuales y morales.

Extraño progresismo, se dirá, el de Ortega: por una parte, auspicia la emancipación material y moral de los trabajadores en el marco de un orden social orientado a la igualdad y, por otra, afirma que «la sociedad humana siempre es aristocrática, en razón de su misma esencia»³⁷.

Sin embargo, ¿el proyecto de socializar las libertades, de manera que sean disfrutadas en igualdad de condiciones por todos los hombres, contrasta, efectivamente, con la interpretación aristocrática de la sociedad y de la historia? Ortega pensaba que no existía tal contradicción y que únicamente podía parecerse al hiperdemocrático que, cegado por el valor-igualdad, no veía que este valor podía ser absoluto —en el ámbito económico y político— sin que le afectara el hecho de que la existencia histórica de las sociedades estaba regulada por las leyes de la ejemplaridad-docilidad.

«Una grosera sociología —se lee en *España invertebrada*, en la que se anticipan muchos de los temas que encontrarán un tratamiento sistemático en *La Rebelión de las masas*—, nacida por generación espontánea y que, desde hace mucho tiempo,

domina las opiniones corrientes, tergiversa los conceptos de masa y de minorías selectas, considerando a aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por éstas las clases más elevadas socialmente. Hasta que no corriamos este *quid pro quo* jamás daremos un paso hacia adelante en la comprensión del hecho social. En cada clase y en cada grupo que no sufra graves anomalías existe siempre una masa vulgar y una minoría eminente»³⁸.

Así, pues, la distinción orteguiana entre minorías y masas atraviesa todas las clases sociales, porque no es una distinción económica o política, sino intelectual y moral. Nace del convencimiento de que el «mecanismo elemental creador de toda sociedad» es el siguiente: «la ejemplaridad de pocos se articula con la docilidad de muchos. El resultado es que el ejemplo se difunde y los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores»³⁹. Por esto Ortega no duda en afirmar que «una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Cualquiera que sea nuestro credo político, resulta obligado reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel en el que se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopta una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática e incluso comunista que se pueda imaginar; empero, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa»⁴⁰.

Y por minoría —es conveniente subrayar el concepto— debe entenderse no ya las oligarquías del poder y de la riqueza, sino el conjunto de los individuos que, en virtud de la particular disciplina moral a la que se han sometido, ejercen sobre la masa de los individuos no cualificados la fascinación a que es acreedora su propia ejemplaridad. Por tanto, los *aristoi* son los *ascetas* —es *la askesis*, dice Ortega, lo que convierte a un individuo en ejemplar, capaz de estimular a los otros a tomarlo como modelo— que conciben la vida como compromiso, tensión moral, perfeccionamiento continuo y dedicación a una causa. La nobleza se define por las exigencias, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*»⁴¹. Esta es sinónimo de «vida comprometida, dispuesta siempre a superarse a sí misma, a trascender lo que es, en aras de lo que se propone como deber y exigencia»⁴². De suerte que la vida noble no coincide, de hecho, con una clase social, sino con un modo de ser hombre. Esto es tan cierto que Ortega escribe que «la división de la sociedad en masas y minorías selectas no es una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede identificarse con el orden jerárquico de las clases superiores e inferiores. Es cierto que en las clases superiores, cuando llegan a serlo, y mientras lo son efectivamente, resulta más verosímil encontrar a hombres que adoptan el gran vehículo, mientras que las clases inferiores están constituidas normalmente por hombres sin cualidad. Pero, en rigor, dentro de cada clase social existe la masa y la auténtica minoría»⁴³.

Se comprende, entonces, por qué Ortega no concibe su visión aristocrática de la sociedad como contradictoria con su profesión de fe liberal-socialista. La primera es de carácter descriptivo y la segunda de carácter normativo: la una subraya una realidad efectiva; la otra propone un modelo de sociedad cuyo igualitarismo en el orden económico y en el político no excluye la distinción entre minorías ejemplares y masas dóciles. Y ello porque la «sociedad es de suyo y de modo innato, un aparato de perfeccionamiento. Sentirse dóciles respecto de otro lleva a convivir con él y, simultáneamente, a vivir como él; por lo tanto, a mejorarse en el sentido del modelo»⁴⁴.

Ciertamente, Ortega se daba cuenta de que su posición era demasiado *sui generis* como para no aparecer paradójica. Por este motivo, en un artículo con el significativo título de *Socialismo y aristocracia*, considera oportuno aclarar las razones que le llevan a ser a la vez un elitista y un socialista. «Yo soy socialista —afirmó sin medias

palabras— por amor a la aristocracia»⁴⁵. Y puntualizó que cuanto de paradójico contenía su declaración se desvanecía una vez que estuviese claro que para él aristocracia quería decir «estado social en el cual los mejores ejercen un influjo decisivo»⁴⁶. Y prosigue: «Naturalmente, no se interprete *gobierno* de los mejores, porque eso sería un modo mezquino de ver la cuestión. No me importa que los mejores no gobiernen, o lo que es lo mismo, que no dispongan de los medios violentos para imponerse. Lo que me interesa es que, gobiernen o no los mejores, las opiniones más selectas, más nobles, más justas y más hermosas, adquieran el predominio que les corresponde en el corazón de los hombres. La humanidad no puede vivir sin aristocracias, sin hombres excelentes. Si pudiese vivir sin ellos, el socialismo carecería de sentido. Porque lo grande, lo profundo del socialismo, su misión histórica, a lo que tiende con irresistible energía de cósmica potencia, es la producción de auténticas aristocracias, y si ha nacido en nuestra época se debe al hecho de que... el capitalismo es un estado social en el que las aristocracias son imposibles»⁴⁷. Y esto ocurre porque «el capitalismo ha desmoralizado a la humanidad. Sin duda ha creado una fabulosa riqueza material; pero ha empobrecido la conciencia moral del hombre. Al cultivar con insensato exclusivismo los intereses materiales y el dogma de la utilidad, ha desecado en los individuos todas las emociones propiamente morales»⁴⁸.

La nueva democracia

No hay que creer, sin embargo, que Ortega haya asumido el papel de «compañero de viaje» del movimiento obrero y socialista únicamente porque veía en el capitalismo el triunfo de la cantidad sobre la calidad y el ascenso a la plenitud del poder social del mercader: la cuestión obrera o, en términos más generales, el problema de la justicia social siempre ocupó un puesto central en sus reflexiones políticas. Como tampoco puede afirmarse que a partir de *La Rebelión de las masas* —sin duda su obra más célebre, pero acaso también la más discutible— haya vuelto las espaldas a los ideales del socialismo para transformarse en un repetidor de las críticas nietscheanas a la democracia de masas⁴⁹. No cabe la menor duda de que su filosocialismo en los años veinte se va debilitando progresivamente hasta evaporarse casi completamente después del estallido de la guerra civil⁵⁰. Incluso permanece viva en él la exigencia de dialogar con la que considera —al menos hasta 1933— la única fuerza política capaz de responder de manera progresista al ingreso de las masas en la escena histórica.

Como corroboración de esto conviene recordar que, en 1931, Ortega definió al Partido Socialista como «un excelente, admirable educador de multitudes»⁵¹ y declaró que «no era posible, ni imaginable, ningún tipo de política que en alguna de sus dimensiones no fuese una política obrerista»⁵². No fueron estas declaraciones de circunstancias, dado que la plataforma programática con la que él se presentó a los electores —que después le enviaron a las Cortes Constituyentes de la Segunda República— estaba inspirada en buena parte en los principios que Ortega había formulado en *Ante el movimiento social*.

Ante todo, el principio del trabajo —«la idea más grande y dinamizadora de nuestro tiempo»⁵³—, que formulará de este modo durante un comicio en León: «La organización de la sociedad en comunidad de trabajadores constituye, para mí, algo que no afecta a la cuestión económica, no es ni siquiera el problema del capitalismo y del socialismo, sino que es una cuestión moral. Diría más: ni siquiera moral, es una cuestión simplemente humana. Se trata de que el europeo ha llegado a un grado de madurez que lo lleva a no estimar al hombre que no trabaja... El hombre europeo ha descubierto que el trabajo es la salvación. Incluso el capitalista puede ser un trabajador

si demuestra que se compromete con su dinero a crear riqueza colectiva. Pero es necesario que todos trabajen, y ello obliga a formular un Estatuto General del Trabajo que defina esta obligación»⁵⁴.

En segundo lugar, el rechazo conjunto del conservadurismo y del revolucionarismo y la defensa del reformismo, el único método capaz de no violar lo que Ortega consideraba «el derecho fundamental del hombre, tan fundamental que significaba la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad»⁵⁵; el único método que podía eliminar en el derrotero de las cosas humanas la dimensión patológica que hacía de la historia una lucha ilustre y perenne entre los paralíticos y los epilépticos»⁵⁶. Los «paralíticos» —es decir, los conservadores— querían detener la historia y, con la historia, el progreso; los «epilépticos» —o sea, los revolucionarios— pretendían, por el contrario, romper todo vínculo con la tradición. Propósito insensato, advertía Ortega, puesto que «romper la continuidad con el pasado, querer empezar de nuevo, es aspirar a descender hasta el orangután e imitarlo»⁵⁷. Y significaba, además, cerrar los ojos ante el hecho de palmaria evidencia de que «la única auténtica revolución era la de la técnica, de la construcción económica y de la sociedad organizada en un cuerpo de trabajadores»⁵⁸. Todo lo demás, a su juicio, no pasaba de «misticismo sociológico» y «magia política» de los que sólo podía derivarse, cualesquiera que fuesen las intenciones, una pavorosa regresión histórica.

En tercer lugar, la defensa del Estado socializado frente a la utopía del *laissez faire*. «Es necesario —podemos leer en un artículo de 1933— edificar un Estado distinto del viejo Estado liberal; y no porque seamos menos liberales que nuestros abuelos, sino porque la vida pública se ha hecho más compleja y difícil y obliga al Estado, lo quiera o no, a intervenir allí donde antes practicaba el *laissez faire* o, mejor dicho, fingía practicarlo. Ya que el viejo liberalismo, aunque naciera de una aspiración generosa, acaso la más generosa que se haya elevado jamás en la historia, acababa, por necesidades objetivas, por comportarse con grave hipocresía»⁵⁹.

Para superar tal hipocresía, Ortega pensaba que el antiguo *laissez faire* debía ser enterrado de una vez para siempre, bien por razones técnicas —«la evolución misma de la economía obliga a reducir al mínimo el liberalismo económico»⁶⁰—, o bien por razones ético-políticas —«la liberación del obrero» a través de la «socialización de la economía»⁶¹—. La estructura productiva del capitalismo se había hecho demasiado compleja, articulada y delicada como para que el Estado pudiese limitar su papel al de «guarda nocturno» de la propiedad privada. Por lo tanto, el Estado debía intervenir deliberada y programáticamente «para dirigir *en sus grandes líneas* el proceso económico nacional»⁶². Lo que implicaba, naturalmente, «una reforma de la estructura del capitalismo vigente» y la sustitución del mercado autorregulado por una «Economía Organizada (o dirigida) por un Estado socializador»⁶³, pero a la vez «religiosamente» respetuoso con las libertades individuales.

Esta era, en síntesis, la «nueva democracia» que Ortega propugnaba para España: una democracia «ni burguesa ni conservadora»⁶⁴, dado que —como declaró el propio Ortega en un discurso en Granada, en 1932— «hoy la política de pura defensa de intereses nace muerta, sin el acuerdo de las masas y, por consiguiente, sin la menor fuerza. Una política de defensa de intereses no puede encender los corazones ni suscitar ilusiones, y sin ello no puede incorporar la nueva fuerza de choque que representa la juventud»⁶⁵.

Las razones del liberalismo

A la luz de todo esto, la reafirmación que se hace en *La Rebelión de las masas* de las razones ético-políticas del liberalismo no puede considerarse —como ha solido hacerse con incalificable ligereza— una nostálgica y antihistórica defensa de una tradición cultural ya agotada. Por el contrario, si se tiene presente que Ortega tenía ante sí la reacción totalitaria —comunista y fascista— contra la sociedad abierta, esa reafirmación adquiere un valor profético, a la luz de las duras réplicas de la historia, que dicen, con irrefutable elocuencia propia de los hechos, que allí donde las instituciones liberales han sido reducidas a escombros ha surgido un «nuevo Leviatán», omnívoro y despiadado.

Ortega vio con extraordinaria claridad que lo que había caracterizado la existencia histórica de las sociedades europeas era el pluralismo político, económico y espiritual y que tal pluralismo había impedido la formación de un Estado omnipotente y nivelador, capaz de aplastar con sus formidables medios cualquier contra-poder. El pluralismo y la libertad, por lo tanto, eran «dos cosas recíprocas»⁶⁶ de tal manera que la destrucción del primero no implicara la muerte de la segunda, o, dicho de otro modo: la libertad sólo podía defenderse mediante la limitación de la jurisdicción potestativa del Estado.

Mas con la «invasión vertical de los bárbaros» —la formación y la difusión multitudinaria del hombre-masa, sordo y ciego ante la tradición liberal, incapaz de concebir otra política que la basada en «la acción directa»— se había delineado una nueva tendencia histórica: «la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, es decir, la anulación de la espontaneidad que, en definitiva, sostenía y alimentaba el destino de los hombres»⁶⁷. Dicha tendencia estaba preñada de consecuencias funestas que podían embarcar a la civilización europea en un vehículo ciego, sofocando su pluralismo en el que residía, en esencia, el secreto de su extraordinaria creatividad. El estatismo, en efecto, sólo puede llevar, lenta pero irremisiblemente, a la burocratización universal, a la subordinación de la sociedad civil a las exigencias impersonales de la máquina administrativa y, en fin, a la inversión de las relaciones funcionales entre el Estado y los ciudadanos: llegados a cierto punto, el Estado ya no vivirá para la sociedad, sino que, por el contrario, será la sociedad la que vivirá para aquél, ya que lo propio de la burocratización total es el convertirse en fin en sí misma y no tolerar ningún límite a su expansión totalitaria.

«Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado»: este era el nuevo grito que resonaba en Europa, observado con inquietud por Ortega; revelaba el predominio que había adquirido el hombre-masa, el «Bárbaro vertical» de la civilización industrial que, bajo las banderas del bolchevismo o del fascismo, se aprestaba a transformar la sociedad en una especie de hormiguero o, lo que es sustancialmente lo mismo, en un gigantesco cuartel. Todo eso respondía a una razón intrínseca a toda forma de estatismo, ya sea de derecha o ya sea de izquierda: el Estado es ante todo, y sobre todo, una máquina bélica, un ejército, con lo que si todo se somete a su control impersonal, todo se militariza y al hombre no le queda otra salida que convertirse en un «militante», un guerrero de su «tribu ideológica».

Contra semejante revolución —que sitúa en el centro de la vida humana (individual y colectiva) el culto al Estado-Partido—, Ortega, sin dejar de criticar la hipocresía liberal, experimentó la necesidad de recordar a los europeos que «el liberalismo es el principio de derecho público según el cual el Poder público, a pesar de su omnipotencia, se limita a sí mismo y proclama, aún a sus propias expensas, la exigencia de

dejar espacio en el Estado que dirige —para que puedan vivir— a aquellos que no piensan y no sienten como él: es el derecho que la mayoría concede a la minoría y es, por tanto, el más noble llamamiento que haya podido escucharse en el mundo. Este llamamiento proclama la decisión de convivir con el enemigo y, además, con el enemigo débil»⁶⁸.

Mas, eso no es todo. El liberalismo, antes incluso de ser una doctrina política, es un ideal radical de la vida humana: «es creer que cada ser humano debe ser libre de colmar su individual e intransferible destino»⁶⁹. En este sentido, el liberalismo es el esfuerzo consciente de cultivar y desarrollar la personalidad autónoma, autodirigida, racional, que es justamente lo contrario del hombre-masa, el cual es esencialmente un ser despersonalizado y carente de identidad, «un tipo de hombre hecho deprisa, montado sobre algunas exiguas y miserables abstracciones y que, por eso mismo, es idéntico a cualquier otro en toda la extensión de Europa. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va adquiriendo la vida en todo el Continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su historia, sin pasado en las vísceras y, por lo tanto, dócil a todas las disciplinas internacionales»⁷⁰.

Se comprende por qué Ortega veía en la «masificación» el más grave e insidioso peligro para la civilización occidental: la «masificación amenazaba con anegar en el conformismo anónimo y gregario la *source* última de la moralidad, de la ciencia y de los demás valores de los cuales y sobre los cuales había vivido Europa durante siglos, escapando del triste destino de los pueblos afro-asiáticos, encerrados en la “jaula de acero” del Estado omnipotente». Lo que no llevó, sin embargo, a Ortega a afirmar que el liberalismo era la verdad definitiva sobre los problemas sociales y políticos. Aún definiéndose un «maníaco de la libertad», reconoce con absoluta lealtad que «no hay duda de que hay que superar el liberalismo del siglo XIX. Pero precisamente es lo que puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal»⁷¹. El fascismo, como por lo demás su «enemigo siamés»: el bolchevismo, más que asimilar el pasado lo rechaza con irresponsable gesto polémico. Ahora, el romper con la tradición, repelela en bloque como pura negatividad y pretender recomenzar todo desde el principio, significa regresar, volver a la barbarie primigenia. Cada superación —como ha enseñado una vez por todas Hegel— sólo es auténtica si se resuelve en una asimilación creadora de lo que de válido hay en el pasado. De ahí que todos los intentos de trascender el liberalismo —que es el núcleo esencial de la tradición cultural europea— negándolo no consiguen otra cosa que arribar a consecuencias objetivamente reaccionarias. «El pasado —así suena una de las más bellas advertencias de Ortega— tiene razón, su razón. Si no se le reconoce la que tiene, volverá a reclamarla e imponerla. El liberalismo tenía una razón y hay que dejársela *per saecula saeculorum*. Pero no poseía toda la razón, y la que poseía conviene quitársela. Europa necesita su liberalismo. Esta es la condición para superarlo»⁷².

¹ L. Pellicani: *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli, 1978 e *Introduzione a J. Ortega y Gasset: Scritti politici*, Utet, Torino, 1978.

² J. L. Abellán: *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Editorial Tecnos, Madrid, 1966, págs. 27-45.

³ Se trata de la fórmula definitoria de A. Tilgher: *José Ortega y Gasset o la política come demiurgia, en Filosofi e moralisti del 900*, Bompiani, Roma, 1932.

⁴ L. Pellicani: *Il pensiero politico di Ortega y Gasset*, en «Rivista di Sociologia», 1968, n.º 17.

⁵ J. Ortega y Gasset: *Política Social*, X, 674 (esta y las otras citas se refieren a la edición de las *Obras Completas*, dirigidas por P. Garagorri para la «Revista de Occidente» de Madrid. El número romano indica el volumen, el árabe la página).

⁶ *Discurso de Oviedo*, XI, 442.

⁷ *Circular de la Agrupación al Servicio de la República*, XI, 000.

⁸ *Discurso de Oviedo*, XI, 443.

- ⁹ *Ante el movimiento social*, X, 588.
- ¹⁰ *Rectificación de la República*, XI, 405.
- ¹¹ Uso de la expresión de G. Redondo: *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*, Rialp, Madrid, 1970.
- ¹² *La reforma liberal*, X, 37. Es todavía más radical la tesis que se encuentra en una conferencia pronunciada por Ortega en 1910: «Hoy es ya una verdad científica adquirida *in aeternum* que el único Estado social moralmente admisible es el Estado socialista», *La Pedagogía social como programa político*, I, 518.
- ¹³ Pablo Iglesias, X, 141.
- ¹⁴ *Ibidem*, 141.
- ¹⁵ «Nuestra asociación marchará junta al socialismo sin graves discrepancias», leemos en el *Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, I, 308.
- ¹⁶ *¡Libertad, divino tesoro!*, X, 330.
- ¹⁷ *Notas del vago estío*, II, 424-25.
- ¹⁸ *Entreacto polémico*, XI, 60.
- ¹⁹ *Miscelánea socialista*, X, 201.
- ²⁰ *Los problemas nacionales y la juventud*, X, 113.
- ²¹ *Dislocación y Restauración en España*, XI, 97.
- ²² *La cuestión moral*, X, 78.
- ²³ *Circular de la Agrupación al Servicio de la República*, XI, 427.
- ²⁴ *Ligero comentario*, XI, 113.
- ²⁵ *Sobre la razón suficiente*, XI, 447.
- ²⁶ E. Bernstein: *I presuposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*. Laterza, Bari, 1968, pág. 194. Las afinidades entre las ideas políticas de Bernstein y las de Ortega se explican fácilmente si se tiene presente que este último bebió los ideales socialistas frecuentando la Escuela de Marburgo, donde enseñaban los neokantianos H. Cohen y P. Natorp. Y es notorio que Bernstein había auspiciado una refundación del socialismo sobre bases kantianas.
- ²⁷ *Bajo el arco en ruina*, X, 265.
- ²⁸ *Los momentos supremos*, X, 470.
- ²⁹ *Ante el movimiento social*, X, 574.
- ³⁰ *Ibidem*, 587.
- ³¹ *Ibidem*, 587.
- ³² *Ibidem*, 598.
- ³³ *Ibidem*, 583.
- ³⁴ *Ibidem*, 590.
- ³⁵ *Ibidem*, 590.
- ³⁶ Digo esto porque, obviamente, se puede imaginar la igualdad absoluta e incluso una sociedad tan armónica que pueda prescindir del Poder público; pero entonces se entra en el reino de la Utopía milenaria de la reaparición de Cristo regulada exclusivamente por el principio del deseo.
- ³⁷ *La Rebelión de las masas*, IV, 150. Téngase presente, sin embargo, que hoy la ciencia política no encuentra contradictorio hablar de «elitismo democrático» y de «idea elitista de la democracia» y que considera fuera de discusión la idea de que la distinción entre élites y masas es universal (*cfr.* D. Bachrach: *La teoría dell'elitismo democrático*», Guida, Napoli, 1974).
- ³⁸ *España invertebrada*, III, 103.
- ³⁹ *Ibidem*, 104.
- ⁴⁰ *Ibidem*, 93.
- ⁴¹ *La Rebelión de las masas*, IV, 182.
- ⁴² *Ibidem*, 183.
- ⁴³ *Ibidem*, 146-147.
- ⁴⁴ *España invertebrada*, III, 106.
- ⁴⁵ *Socialismo y aristocracia*, X, 239.
- ⁴⁶ *Ibidem*, 239.
- ⁴⁷ *Ibidem*. Cuando no ha sido acusado de querer legitimar el poder de la burguesía capitalista, Ortega fue acusado de propugnar el gobierno de los intelectuales. Las dos acusaciones son completamente infundadas, tan es así que escribió: «Yo siempre he sostenido, frente a los platónicos, que no es deseable para un pueblo ser gobernado por los filósofos; pero significa claramente una desgracia todavía mayor y mucho más grave y de consecuencias más negativas que lo gobiernen hombres de negocios». *Antitípicos*, XI, 158.
- ⁴⁸ Es cierto que Nietzsche ha ejercido sobre Ortega una notable influencia; pero es igualmente cierto ha percibido claramente que en la democracia de masas existía algo irresistible desde el punto de vista histórico e irrecusable desde el punto de vista moral. En efecto, se puede leer en *La Rebelión de las masas* que «el imperio de las masas presenta un lado ventajoso, en cuanto significa una elevación de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en un plano superior al que recorría ayer... Todos los tratados actuales, y especialmente la rebelión de las masas, presentan un doble aspecto. Cada uno de ellos no sólo permite, sino que exige una doble interpretación favorable y peyorativa. Y este equívoco no reside en nuestro juicio, ni en la realidad misma. No es que pueda parecer por un lado bien y por el otro mal, pero es que en sí misma la situación presente es potencia bifronte de triunfo y de muerte», IV, 156-193.
- ⁵⁰ Digo «casi del todo» porque incluso Ortega después del regreso a España —donde vivió como un extranjero, mirado con desconfianza por el régimen franquista, que le reprochaba muchos «errores polí-

ticos y religiosos», como puede leerse en la carta que se envió a los periódicos algunos días antes de su muerte—, declaró en varias ocasiones que no se consideraba un conservador, y durante una lección dictada en el Instituto de Humanidades, reafirmó sus convicciones democráticas en los siguientes términos: «Es necesario, si no queremos que nuestra cultura occidental, hasta ahora demasiado mandarinesca, desaparezca, que la ciencia sea mucho más vivaz, que todos convivan y colaboren en su puesta a punto; cada uno naturalmente con el grado y el papel que le compete. Por esto el ideal sería que el auditorio de los cursos y de los coloquios que se celebren en esta sede sean segmento perfecto de la sociedad española, desde el obrero manual, que por desgracia y vergüenza de los más está falto de una cultura ni siquiera elemental, hasta los hombres que saben más que nosotros y que, escuchando, pueden corregirnos y completarnos. Invito a los jóvenes a encargarse de ellos, juzgando por sí mismos si el asunto no tiene un gran valor y, por lo tanto, no deban insuflar en las gelas de este proyecto el magnífico viento de su juventud». *Una interpretación de la historia universal*, IX, 121. «Política social», X, 673. El siguiente fragmento no es menos clarificador de la singular posición de Ortega frente al capitalismo —una posición que escapa de los tradicionales esquemas clasificatorios y que, sin embargo, no es la que se suele pensar—: «El ineludible triunfo del socialismo (que no es exactamente el «obrerismo») sobre el régimen capitalista equivaldrá al dinal de la hegemonía del tipo de hombre utilitario que ha dominado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos. Una vez transcurrido el período de turbulencia que cada cambio profundo conlleva, el poder social pasará de las manos del *homo economicus* o utilitario a las manos de otro tipo humano antieconómico inutilitario, es decir, vitalmente lejos, para el que vivir no significa ganar, sino muy al contrario regalar». «*El Quijote*» en *la escuela*, II, 302.

⁵¹ *Rectificación de la República*, XI, 414.

⁵² *Ibidem*, 406. El hecho de que Ortega, a pesar de su «aristocratismo», siempre haya sido sensible a la cuestión obrera y que su liberalismo no tenga nada que ver con el *laissez faire*, sino por el contrario postula una enérgica y sistemática intervención del Estado para combatir los privilegios de clase, se ve confirmado ulteriormente por la siguiente declaración hecha por él en 1930: «Todos los que reciben enseñanza superior no son todos los que podrían y deberían recibirla; son solamente los hijos de las clases acomodadas. La Universidad significa un privilegio difícilmente justificable y sostenible. He aquí un tema para estudiar: el obrero en la Universidad. Por el momento hemos de dejarlo de lado por dos motivos. El primero, si se cree un deber, como yo lo creo, el conseguir el acceso del obrero al saber universitario, es porque se considera importante y deseable. El problema de universalizar la Universidad supone, por consiguiente, la previa determinación de qué son el saber y la enseñanza universitarios. Segundo, la tarea de hacer accesible la Universidad a los obreros es en mínima parte un problema de la Universidad y casi totalmente un problema del Estado. Solamente una gran reforma de este último hará posible esa tarea» (*Misión de la Universidad*, IV, 318).

⁵³ *Circular*, XI, 426.

⁵⁴ *Discurso de León*, XI, 308-309.

⁵⁵ *La Rebelión de las masas*, IV, 136. La justificación ideológica de tal derecho viene formulada por Ortega en estos términos: «La humanidad no es una especie sino una tradición; el modo de ser hombre es distinto del de la piedra, de la planta, del animal o de Dios porque es *ser en una tradición*. Por lo tanto, es indiferente que este o aquel individuo quiera ser tradicionalista o revolucionario. En uno y otro caso, es más o menos, lo quiera o no, en la tradición», *Paisaje de generaciones*, VIII, 658.

⁵⁶ *La Rebelión de las masas*, IV, 311.

⁵⁷ *Ibidem*, IV, 136.

⁵⁸ *Discurso de Oviedo*, XI, 311.

⁵⁹ *Sobre la razón suficiente*, XI, 447.

⁶⁰ *Puntos esenciales*, XI, 140.

⁶¹ *Ibidem*, 141.

⁶² *Ibidem*, 141.

⁶³ *Discurso de Oviedo*, XI, 442-443.

⁶⁴ *Rectificación de la República*, XI.

⁶⁵ Cit. de G. Redondo: *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*, vol. II, pág. 43. Pero ya el año precedente Ortega había declarado que «no era una posición política de ningún modo conservadora (ya que) los problemas del Estado moderno eran de tal gravedad y profundidad que ningún pasado servía de norma para afrontarlos» (*Rectificación de la República*, XI, 404).

⁶⁶ *La Rebelión de las masas*, IV, 123.

⁶⁷ *Ibidem*, 225.

⁶⁸ *Ibidem*, 191-192.

⁶⁹ *La socialización del hombre*, II, 746.

⁷⁰ *La Rebelión de las masas*, IV, 121.

⁷¹ *Ibidem*, 205.

⁷² *Ibidem*, 206.

Traducción: Juan A. METASANZ