
ORTEGA: LAS RAICES DE SUS FRUSTRACIONES POLITICAS

Angel Merino

análisis y debate



3

Me parece dudoso que, en nuestros días, una meditación sobre las incursiones políticas de Ortega y Gasset en los suyos tenga otro interés que el de una evocación histórica poco trascendente. Ortega y Gasset escribió muchas páginas en torno a los problemas políticos de su tiempo y otras, en mayor cantidad, acerca de cuestiones que aspiraban a distanciarse de aquéllos, pero que envolvían un dardo apuntando directamente a ese quehacer apasionante que es el gobierno de los pueblos. No puede ser objeto de discusión la atracción que el escritor y filósofo sintió por la acción política. La demostró mientras los acontecimientos se lo consintieron. Y quizá la sintió con el apasionamiento que la acción inspira. Pero, entre el intelectual que piensa el hacer político como piensa la vida, como un «asistir a lo que a uno le pasa» (*Dilthey y la idea de la vida*, en *Kant, Hegel, Dilthey*, pág. 145 de J.O.G.), y el hombre político que se sumerge en la acción, que no *asiste a*, sino que *existe con*, hay una diferencia insalvable. El primero, aunque se proponga sumergirse igualmente en la vorágine del acontecer, permanece distante, atento a lo que pasa, contemplándolo desde fuera,

consciente de que lo que pasa le pasa a él, pero incapaz de fundirse con el curso de los hechos, rodando con ellos. El político, quiéralo o no, vive inmerso en la acción, no se contempla viviendo sino que vive haciendo.

En su estudio sobre Mirabeau, Ortega mismo traza en pocas frases el retrato de lo que él era y de lo que pretendió ser en algunos momentos de su vida: «Ahora bien, una política es clara cuando su definición no lo es. Hay que decidirse por una de estas dos tareas incompatibles: o se viene al mundo para hacer política o se viene para hacer definiciones. La definición es la idea clara, estricta, sin contradicciones; pero los actos que inspira son confusos, imposibles, contradictorios. La política, en cambio, es clara en lo que hace, en lo que logra, y es contradictoria cuando se la define» (*Vieja y Nueva Política*, pág. 130). Desde la óptica del espectador que siempre fue Ortega, una política, cualquier política aparece necesariamente tan contradictoria como lo es la realidad en que el político opera. Puede o no ser claro lo que hace. Eso es más discutible. Desde luego, sus logros deben serlo, aunque a veces no resulten así en la práctica. Es incluso posible que nunca resulten claros. Pero es indudable que la idea definida con nitidez se desdibuja cuando se intenta fundar en ella una política, cuando se quiere realizarla. En otra concepción, no muy ajena a Ortega, como se verá más adelante, la idea es la teoría y la política es la práctica. Y, sin embargo, Ortega, que había nacido para hacer definiciones, que se había percatado de la incompatibilidad —desde la óptica que él había elegido— entre esas tareas y el hacer propio del político, no se resignaba a dejar que la política la hicieran solos quienes para eso habían venido al mundo. Sin duda, Ortega y Gasset se daba cuenta de su propia contradicción. No podía menos de estar plenamente consciente de que para incorporarse al mundo de los políticos debía previamente abordar en su despacho o en el aula las definiciones que tan lúcidamente elaboraba. Y, asimismo, de que nunca podría desprenderse de las definiciones que constituían su material de trabajo, el objeto de su tarea intelectual. Surge, pues, la pregunta inesquivable: ¿era sincero? Es decir, el pensamiento del filósofo y el pensamiento del político, que debían ser contradictorios, incluso incompatibles —puesto que el pensamiento del político ha de estar fundido con la acción para que ésta sea eficaz—, ¿se correspondían o no, en el trasfondo de Ortega, de acuerdo con otras concepciones que había decidido superar y que tal vez persistieron siempre en él? Cuando descubre a Dilthey y advierte que no le ha «conocido hasta hace unos meses. Pues bien, afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida» (*o.c.*, pág. 134), y expone el curso paralelo de su propia meditación con la de Dilthey, está, en rigor, redescubriendo las ideas matrices a las que, de una u otra forma, ciertamente brillante, no ha cesado de referirse en toda su obra anterior. Porque detrás se encuentra Hegel, la escuela histórica, con Savigny, y Carlos Marx, con los que se entronca la *razón histórica* y la *razón vital*.

Europa, punto de partida

Conviene, pues, separar las incursiones políticas de Ortega, para las que no había venido al mundo, de sus tentaciones políticas, entendiendo éstas como las sollicitaciones de su entorno y los estímulos que en su mente como respuesta surgían. De donde procede un pensamiento que tiende siempre a encarnarse en una realidad vivida o a forjar una realidad. Pero Ortega no contempla su entorno desde uno cualquiera de los ángulos que en él se forman, desde dentro. También, como ante la vida, Ortega se sitúa fuera para *asistir* a lo que pasa en su entorno. Y ese fuera, en sus primeras aproximaciones a los latidos de España, es ya Europa, las ideas, las revoluciones, la historia de Europa. En la conferencia que pronuncia el 15 de octubre de 1909 en el Ateneo de

Madrid, Ortega se pregunta: «¿Dónde recurrir para orientarnos? A las cosas que nos rodean. No hemos heredado ideales ni virtudes; pero, ciertamente, hemos heredado problemas. De los problemas nacionales tenemos que sacar aquella disciplina que una tradición nunca rota y progresiva de cultura debiera habernos dado». No es suficiente, sin embargo, cuando falta la cultura precisa, con la disciplina que pueda extraerse de la *necesidad*. Se requiere una referencia, lo que hoy denominaríamos un *modelo*, en la cual asentar la cultura que hay que hacer para dar forma a la disciplina. Ortega ha encontrado esa referencia en Europa y a ella acude, en el mismo discurso, como la respuesta que esperaba su pregunta: «Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad! Europa es también sensibilidad moral, pero no de la vieja moral subjetiva, de la moral cristiana —acaso más bien jesuítica— de las intenciones, sino de esta otra moral de la acción, menos mística, más precisa, más clara, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido —¡Europa es ciencia!— que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo».

Europa, además, es historia, esa «otra moral de la acción» que entraña la conciencia del hombre como sujeto histórico que está haciendo la historia. Y que haciendo historia ha desencadenado en Europa las revoluciones que en España no han surgido. Ortega habla en el mismo discurso de las revoluciones. No alude al análisis dialéctico que subyace en sus palabras, pero son significativas no sólo por su rigor y porque revelan las raíces de cuya savia se nutren, sino por el poso que constituyen y que persiste en la evolución posterior del pensamiento del filósofo. «Si glorificamos, pues, las revoluciones —dice Ortega—, es porque tenemos la oscura sospecha de que representan altos valores de cultura (...). No es lícito, señores, contentarse con dibujar la faz sangrienta de las revoluciones; tienen, además, un semblante ideal y sagrado que es el que mueve a masas de hombres a sustituir la organización política dada por otras menos injusta y más noble. Aquellos crímenes son los *hechos* de las revoluciones, pero éste es su *sentido*, su valor histórico profundamente moral. Y fijaos bien, este sentido de las revoluciones, como constatación de las injusticias tácitas de la sociedad, nos obliga a reconocer que cuanto más horribidas sean ellas más culpables somos nosotros los ordenados, los gubernamentales, los inertes».

¿Cómo no relacionar estas frases con otras escritas doce años después, en el prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*, donde también se parte de Europa para pensar España? Europa no se había recobrado todavía de la pasada convulsión, la guerra de 1914. En rigor, no llegaría a recobrase hasta años después de la Guerra Mundial de 1939. La Revolución Rusa —a la que más tarde habrá que referirse— aún se debatía en la guerra civil. Ortega medita en ese prólogo sobre la «extenuación en que ha caído Europa» y expone una reflexión que parece brotada del mismo análisis que le condujo a la anterior sobre las revoluciones: «Por una caprichosa decisión de las mentes, se ha dado en pensar que las guerras son un hecho anómalo en la biología humana, siendo así que la Historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz. La guerra fatiga, pero no extenua: es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de la propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales. Cuando el esfuerzo guerrero deja extenuado a quien lo produce, hay motivo para sospechar de la salud de éste». Empero, es preciso subrayar las diferencias en la exposición. Porque aunque el método analítico de donde ambas reflexiones emanan sea el mismo, la forma con que Ortega envuelve sus deducciones refleja el rumbo que ha tomado ya su pensamiento, en busca de la Idea que, en 1933, creará haber descubierto con el descubrimiento de Dilthey. Y que es, con palabras de Ortega, «sobremanera sencilla y luminosa»: «No hay más conocimiento que la experiencia» (*o.c.*, pág. 163)¹. La misma Idea que late en sus

frases sobre las revoluciones, antes citadas. O en esta de otro discurso, pronunciado en 1910: «Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta». Y en la misma fecha, en su estudio sobre Baroja: «Pero, ¿qué es un pueblo sino las consecuencias sucesivas de una raza, una historia y un ambiente físico y moral? La ideología difusa de un pueblo es el pueblo mismo» (*El Espectador*, I, pág. 160). Pero, en los diez años transcurridos desde que pronunció o escribió estas últimas frases y otras muchas que podrían citarse y su *España Invertebrada*, Ortega se había adentrado profundamente por los meandros de la Metafísica, con el propósito de hallar una respuesta propia al *realismo* y al *idealismo* por los que transcurrían las investigaciones filosóficas.

«Lo formal es lo general, lo real es lo singular y vivo» había escrito Ranke, estudiado por Ortega, en sus *Diálogos políticos*. Y esto *singular y vivo*, nuestro universo presente, al que no podemos renunciar, que es irreversible, no es ni más ni menos que un producto histórico. Y todas sus manifestaciones, los usos sociales, los desenvolvimientos económicos, las ideologías, las religiones, la organización del Estado, el Estado mismo en su concepción más abstracta, son objetivaciones de la vida de las sociedades. Y esta vida es historia, la historia que se ha hecho y la que está haciéndose. No hay, pues, ni puede haber un *a priori*, sino una experiencia, como vuelve a reconocer Ortega en el año 1933. «La cuestión de si al pensamiento humano le adviene la verdad objetiva —escribe Marx en la Tesis II sobre Feuerbach— no es un problema de teoría, lo es de *práctica*. En la «praxis» es donde el hombre tiene que demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la aquendidad de su pensamiento. La disputa acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la «praxis»— es una cuestión puramente escolástica». El pensamiento europeo, del que partía el que Ortega exponía en 1910, y cuyo reencuentro celebraría muchos años después —aunque sin confesarlo, sin revelar la identidad entre lo presentado como descubrimiento y los antecedentes otrora compartidos y utilizados—, se había alejado del realismo ochocentista y de los idealismos. Cuando Ortega se separa de Kant para buscar: «No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia» (*o.c.*, pág. 162) no hace más que reproducir con otras palabras la Tesis de Marx. No importan las vueltas que se le quiera dar al razonamiento, los meandros que se recorran. La conclusión es que la aprehensión de «la verdad objetiva no es un problema de teorías, lo es de práctica».

Un problema de práctica es también la Historia, de la actividad de los hombres, como escribe Marx en sus *Obras póstumas*, ed. al. Apéndice II, pág. 179: «La historia no hace nada, no “posee riquezas inmensas”», no «libra ninguna batalla». Es, por el contrario, un hombre real, vivo, quien actúa, posee y lucha en todo. De ningún modo es la «Historia» la que utiliza al hombre como un medio para llevar a término sus propósitos, como si ella fuera una persona independiente. Por el contrario, la Historia no es más que la actividad del hombre en la consecución de sus fines». Esta concepción de la historia no es exclusiva de Marx. Ya se ha visto en la frase citada de Ranke. Hegel mismo reconoce que: «Dios deja a los hombres que dirijan sus pasiones e intereses particulares a su voluntad», pero busca la causa de sus acciones en sus ideas, en sus creencias. Pero como el devenir histórico no es el resultado de las ideas y de las creencias y de los propósitos de cada hombre, Hegel recurre a la abstracción, la razón, o Dios, que realiza sus planes a pesar de la libertad con que los hombres «dirigen sus pasiones e intereses particulares». Marx, en cambio, busca en «la expresión práctica de la necesidad», no precisamente en la *razón* —que puede explicar la historia, pero que no la hace—, las causas de todos los procesos. Como Hegel, tampoco piensa que los proyectos de cada individuo, aquello a lo que él en su mente aspira coincida con los resultados de los procesos. Estos resultados, por el contrario, son

diferentes de los que, como consecuencia de su propia actividad, cada uno preveía. Porque son la consecuencia de la actividad común de los hombres, actividad motivada por la necesidad, desde luego de cada individuo, pero sobre todo colectiva, de una sociedad y, en el ámbito de una sociedad, de cada uno de sus grupos, de sus clases. El resultado del proceso puede aparecer, de alguna manera, influenciado, aunque no necesariamente, por la presencia de grandes hombres —el hombre egregio de Ortega—, pero esa influencia no es rigurosamente dominante puesto que, para que pueda ser ejercida, se requieren circunstancias favorables cuya evolución, a su vez, condiciona la acción de los grandes hombres. Sin la guerra que desencadena la Revolución Rusa, los movimientos de masas que producen la revolución de febrero, Lenin hubiera continuado en Suiza haciendo proyectos para la revolución futura. La intervención del azar o del inconsciente, esa libertad que consiente la «astucia de la Razón» hegeliana, y que es innegable, como la importancia, a veces fortuita de la presencia de los grandes hombres, no son causas suficientes, precisamente porque esas intervenciones nunca se hubieran dado sin las circunstancias forjadas por la «expresión práctica de la necesidad». Con lo que nos hallamos tan lejos de la Razón hegeliana como del determinismo historicista.

Ahora bien, Ortega, que ha seguido a Hegel, comprende que si se queda en Hegel no va a ninguna parte. En *La Historia como sistema* lo reconoce: «Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (*Historia...*, pág. 65). ¡Pero a esa *realidad* ya había llegado Ortega en 1910! Y con qué claridad, como lo muestran sus frases más arriba citadas. En lo referente a Baroja: «La ideología difusa de un pueblo es el pueblo mismo», es decir, la expresión teórica de las motivaciones de su actividad colectiva, en tanto que pueblo, una sociedad organizada para obtener la satisfacción de sus necesidades de toda índole, una sociedad que, en cada momento que se la considere, aparece como un producto histórico, como una consecuencia de las dificultades que desde su más remoto pasado ha tenido que vencer para sobrevivir, como un resultado de una acción común contra el entorno, hostil o favorable, contra la escasez, fuente de los modos de producción que se suceden y, consiguientemente, de la ambición de poder, del mando y de las luchas de clases; en esa frase europea, típicamente europea de Ortega estaba encerrada su crítica de Hegel, su renuncia a la «astucia de la Razón». ¿Qué otra cosa puede ser *lo que al hombre le ha pasado constituyendo la sustantiva razón* de la historia, sino lo que efectivamente le ha pasado, es decir, lo que le ha pasado a un pueblo, donde se engendra su *difusa ideología*, lo que *es él mismo por debajo de sus teorías*? Pero la renuncia a la «astucia de la Razón» hegeliana conduce inevitablemente al análisis marxiano. Esa vía ya había sido transitada por Carlos Marx.

Podemos ya volver a la reflexión de Ortega sobre la guerra, introducida en su prólogo a *España Invertebrada*. Lo primero con que el lector se topa es una afirmación poco discutible. En efecto, el hecho de las guerras «la Historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz». Pero, ¿qué significa todo lo demás, la referencia a la biología humana? Si con ella se alude al hecho de que hacer la guerra es uno de los modos que cada uno tiene de *hacerse* la vida, el resto de la reflexión puede encerrar un sentido. Y en este sentido, *biología*

humana equivale a que «el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya» (*Historia como sistema*, pág. 37). Ahora bien, todo eso, en suma, no es más que una simple constatación de que el hombre, a lo largo de la historia, ha hecho muchas guerras, como ha hecho muchas otras cosas que, en el sentido expuesto, pueden también ser consideradas hechos biológicos normales. En rigor, Ortega escamotea la guerra como problema en la historia de las sociedades, desde el momento en que la conceptúa como un fenómeno vital, de la vida que *cada cual* tiene que hacerse. La diferencia entre la forma como Ortega expone la reflexión comentada y la que adopta en las anteriormente citadas de sus discursos y escritos de 1910 es ciertamente significativa. Ahora, en 1921, el gran maestro de la metáfora, que trata de evadirse de la «astucia de la Razón» de Hegel y ya no acepta la «expresión práctica de la necesidad» de Marx, se envuelve con brillantes imágenes. No menos extenuada que tras la guerra de 1914 se hallaba Alemania en la segunda postguerra. ¿Se debió su renacer al «poder de regulación que actúa en todos los fenómenos vitales» o a su reconstrucción económica mediante la inyección de dólares norteamericanos? A este fenómeno económico se hubiera referido si, en 1921, pensara como cuando escribió que Europa había aprendido «que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo».

La rebelión de las masas

En *El Tema de nuestro tiempo* desarrolla Ortega una idea que aparece como atisbo en el primer tomo de *El Espectador*. En éste (pág. 16) escribió: «La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración». La idea casi no requiere explicación. Un pintor, quizá sin detenerse a meditar en cómo hace lo que hace, practica al pintar esas tres perspectivas. Y las practica simultáneamente, es decir, sin solución de continuidad entre una y otra. Al tiempo que ve el objeto desde una perspectiva visual, desde la intelectual lo está transubstanciando en objeto plástico sobre el lienzo, con formas, colores, incluso la técnica de la pincelada, lo que, para verificarse, necesita que simultáneamente, desde una perspectiva de valoración, resalte unos aspectos, desdeñe otros, acentúe unas luces, oscurezca más las sombras o altere completamente lo que está viendo. La perspectiva de valoración actúa como un tamiz selectivo consciente. No como el sujeto de Ortega: «De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas» (*El Tema de...*, pág. 93). Sin ninguna duda, «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización» (*o.c.*, pág. 95 [el subrayado es de Ortega]). Lo es para el pintor y lo es para el filósofo que se asoma al mundo, sobre todo la perspectiva de la valoración, que ambos utilizan conscientemente como un tamiz selectivo.

Cuando Ortega escribe *La rebelión de las masas* se sitúa lógicamente en una escogida perspectiva visual. Pero ya ha formulado su perspectiva intelectual, la *razón vital-razón histórica*, y ha montado su tamiz en la perspectiva de la valoración. Lo dice en el texto al advertir que su exposición se basa racionalmente en su pensamiento filosófico. No hacía falta la advertencia, puesto que no se podía esperar otra cosa del innegable rigor intelectual de Ortega.

Ortega, pues, se planta frente al mundo que le rodea como un pintor con su caballete. Y observa que en ese mundo hay masas que no se comportan como tales.

Ortega diferencia claramente los comportamientos de las masas que él examina de los *movimientos típicos de hombres-masas*. Estos hombres-masas no se rebelan, puesto que se dejan dirigir «por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin “conciencia histórica”» (*La Rebelión de las Masas*, pág. 144). Parecería, a primera vista, que Ortega debiera felicitar-se de un hecho históricamente tan significativo como es que, en el curso de la evolución de los pueblos europeos, ha llegado un momento en que las masas ya no se resignan a dejarse conducir ni por hombres mediocres ni por hombres selectos y se han rebelado. Pero, al contrario, Ortega no se felicita. Recela de ellas porque «se han hecho indóciles frente a las minorías; no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantán» (o.c., pág. 62). Y es que a lo largo del siglo XIX se ha producido una transformación espectacular de las sociedades. «El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión de nivel vital han acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad» (o.c., pág. 67). ¿Cómo se explica que eso tan magnífico que ha acontecido haya dado como resultado que las masas se hayan hecho *indóciles*? Ortega expone su explicación en las páginas siguientes del libro, a partir precisamente de esa frase que contiene su perspectiva intelectual y su perspectiva de la valoración.

Obsérvese que, en la frase, Ortega se refiere en primer lugar a la *ascensión de nivel vital*, luego a la *educación progresista* y, por último —precisamente por último—, al *paralelo enriquecedor económico*. No deja de causar sorpresa que el hombre que, en 1910, proclamaba que Europa era ciencia y que, en otra conferencia pronunciada en 1909 en la Casa del PSOE, adopta una tesis «sobremanera sencilla y luminosa»: «Lo que interesaba a Carlos Marx era dejar para siempre determinado que todo lo demás que compone la historia social, humana, religión, política, moral son siempre formas de la realidad económica, que no tienen sentido sino referidas a lo económico». Pues bien, el sentido, si no las palabras de la obra toda de Carlos Marx, consiste en afirmar que la religión, la moral, el derecho no son sino formas diversas de una y única materia; la historia humana se compone, pues, de una materia que va pasando sucesivamente por aquellas formas: la materia es lo económico, la producción. Por eso, cometiendo un *quid pro quo*, se ha llamado materialismo a la idea de Marx; ese mismo hombre, ahora, se olvida de la invención de la máquina de vapor y la enorme revolución industrial que se desarrolla durante el siglo XIX. Consecuentemente, de la formación del proletariado y el desenvolvimiento del capitalismo, sin los cuales ni se explica la «muchedumbre» ni la *ascensión del nivel vital* de las masas ni la *educación progresista*. Y no sólo de las masas obreras, sino, en primer lugar, de las masas burguesas. Ni se explica —Ortega se limita a exponerlo— el hecho de que: «La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio. Y nótese bien: cuando algo que fue ideal se hace ingrediente de la realidad, inexorablemente deja de ser ideal». Efectivamente, y porque no fue más que ideal durante todo un siglo, se hizo preciso desatar luchas violentas para que se convirtiera en *ingrediente de la realidad*. Y porque la revolución industrial, que al mismo tiempo que forjaba las masas, obreras y burguesas, las liberadas de sus espíritus de servidumbre —un movimiento dialéctico que Ortega pasa por alto— ponía al alcance del hombre medio los adelantos tecnológicos y, con ellos, la conciencia de sí, de su valor en la sociedad como individuo y como hombre-masa. En España, la soberanía del individuo no cualificado —es tan reciente nuestra democracia— todavía es un ideal.

La perspectiva de valoración adoptada por Ortega no le permite, lógicamente, dar una explicación comprensible ni en un enfoque social y económico, ni en un enfoque

histórico, de la Revolución Rusa y mucho menos de los movimientos fascistas. En la página 122 de su libro escribe una reflexión también «sobremanera sencilla y luminosa»: «Por otras era la violencia el medio a que recurría el que había agotado antes todos los demás para defender la razón y la justicia que creía tener. Será muy lamentable que la condición humana lleve una y otra vez a esta forma de violencia, pero es innegable que ella significa el mayor homenaje a la razón y la justicia». «La fuerza —dice luego— era, en efecto, la *ultima ratio* (...). La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*». ¿Cómo elude, al referirse a la Revolución Rusa, su condición de *ultima ratio* de un pueblo injusta e irracionalmente opcional? No, Ortega no deja pasar por su tamiz más que las consecuencias de la Revolución de Octubre. Pero «una revolución no dura más de quince años, período que coincide con la vigencia de una generación» (o.c., pág. 145). La Revolución Rusa no duró ni quince años. Y agrega en una nota al pie de la misma página: «Cuando las ideas, preferencias y gustos de la generación imperante son extremistas, y por ello revolucionarios, la nueva generación es antiextremista y antirrevolucionaria, es decir, de alma sustancialmente restauradora. Claro que por restauración no ha de entenderse simple «vuelta a lo antiguo», cosa que nunca han sido las restauraciones». Esta, sin duda, hubiera sido una explicación lúcida de la Revolución Rusa, confirmada por toda la evolución posterior del sistema soviético, y a la que hubiera llegado a partir de la perspectiva de valoración que había abandonado años atrás. Sin embargo, Ortega escribe simplemente que «no es interesante históricamente lo acontecido en Rusia; por eso es estrictamente lo contrario que un comienzo de vida humana» (o.c., pág. 144). A su juicio, «bolchevismo y fascismo, los dos intentos “nuevos” de política que en Europa y sus alrededores se están haciendo (son) dos claros ejemplos de regresión sustancial» (o.c., pág. 144). Pero la Revolución de Febrero, que sí fue una revolución y no un golpe de Estado, no fue obra del bolchevismo. La desencadenó una generación que era extremista y revolucionaria y que recurría a la violencia porque «había agotado antes todos los demás (medios) para defender la razón y la justicia que creía tener». Y la realizaron unas masas que se habían *rebelado* contra las minorías dirigentes, no sólo contra el aparato del Estado zarista. Pero esto, para Ortega, no tiene importancia histórica. Ni es interesante históricamente todo lo que sucedió después.

Resulta, pues, que el bolchevismo —sea o no regresivo, una cuestión que no puedo abordar en este espacio—, que innegablemente fue «un comienzo de vida humana» para muchos millones de europeos, una vida radicalmente distinta de la que habían sobrellevado, y que aún sigue condicionando el curso de la historia de Europa, «no es interesante históricamente». Ni lo son los movimientos fascistas —sobre cuyas raíces sociales y económicas pasa de largo Ortega desenfadadamente—, que provocaron las mayores matanzas colectivas de la historia y que dejaron un lastre que todavía pesa sobre el presente de Europa. Pero, si no se consideran interesantes históricamente los movimientos, progresivos o regresivos, que pueden engendrar acontecimientos como los que han pasado en Europa y el mundo, entonces, ¿qué es históricamente interesante? ¿Solamente, acaso, ciertas ideas que después de formuladas se reconocen en la realidad? Si fueren así, Hegel tendría razón, porque «la estucia de la Razón», después de permitir que los sentimientos y las pasiones de los hombres arrasaran una parte del mundo, se serviría de lo acontecido para impulsar a la humanidad hacia un orden superior. Y únicamente las ideas que aspiran a establecer ese orden superior y los acontecimientos que a ellas se adecuaran serían históricamente interesantes. Desde luego, Ortega no lo pensaba en el fondo de sí mismo, como lo demuestra en toda su obra. Y concretamente en su libro *La Rebelión de las masas*, donde entre grandes lagunas, causadas por la *perspectiva intelectual* y la *perspectiva de la valoración* que venía elaborando desde años atrás, resaltan indudables y notabilísimos aciertos. Precisamente las partes que continúan siendo actuales. Por ejemplo, cuando advierte a

las generaciones que «se vive con la técnica, pero no *de* la técnica» (o.c., pág. 133) o algunas de sus reflexiones sobre el liberalismo. Y muchos ejemplos más.

Ortega, en efecto, no había venido al mundo para hacer política. Había venido para *hacer definiciones*. Quiso hacer definiciones en política, pero no se percató, o no aceptó, que las definiciones, para que sirvan de algo en el hacer político, tienen que fundarse en la estricta realidad, en esa realidad que había comprendido en Europa, que se trajo como esencial punto de vista a España, que luego pretendió en vano superar y que redescubre al cabo de los años, una cosa «sobremanera sencilla y luminosa»: «No hay más conocimiento que la experiencia». Pero olvidó, sobre todo, que en política es inútil sustituir las definiciones con metáforas. Los hechos son muy tercos. Ortega no se conformaba con las «filosofías de la interpretación del universo», y como las «filosofías de la transformación del universo» (García Lorca) ya estaban formuladas y sólo cabía continuarlas, perdió muchos años de su vida buscando lo que ya sabía y se resistía a reconocer. No debe, pues, sorprender que algunos estudiosos de Ortega descubran en su obra, aquí y allá, rescoldos de un fuego al que se acercó en sus comienzos y del que huyó poco después. Porque quien haya sentido alguna vez en su vida la atracción del zarzal en llamas, ¿es capaz después de olvidarlo?

¹ Por supuesto, a partir de las posibilidades científicas de aprehender la realidad, de llegar a lo concreto, que es, según Marx: «La síntesis de múltiples determinaciones y, por tanto, unidad de la diversidad». En la Sociología, todo lo contrario del «tipo ideal» y la «sociología comprensiva» de Max Weber. A tomar nota de que si Weber proporcionó a Ortega la teoría de las élites, en su trasfondo permaneció Durkheim, anteriormente transitado.