

IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA

ORTEGA Y LA TRADICIÓN LIBERAL

La conmemoración este año del cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset puede ser, entre otras cosas, ocasión para examinar la vigencia de su obra desde la perspectiva del pensamiento político y de la realidad actual de España. Sin olvidar, en cualquier caso, la orteguiana advertencia de que los clásicos, y él ya lo es, no han de ser objeto de beatería o vana devoción sino, por el contrario, estímulo para servirnos de ellos, para elevarnos y permitirnos, desde su altura, una mejor comprensión de los problemas de nuestro tiempo.

VIDA Y CIRCUNSTANCIA

La interpretación de una obra, circunstancial, lo son todas, y compleja, como la de nuestro autor, sólo puede proceder del conocimiento de los aspectos fundamentales de su biografía. Toda vida es el resultado de la triple acción de vocación, circunstancia y azar. La primera es el tipo de hombre que cada uno está llamado a ser. La circunstancia es el mundo, en parte forzoso y en otra parte, acaso menor, libre, en el que la vocación se realiza, más o menos, o se frustra. Pero la persona no se encuentra fatalmente encadenada a la circunstancia sino que puede reobrar y actuar sobre ella modificándola. Este es el sentido de la tan repetida afirmación de Ortega en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella no me salvo yo». El azar es el conjunto, imprevisible e imprevisto, de factores que influyen en toda vida. En última instan-

Ignacio Sánchez Cámara es catedrático de Filosofía del Derecho, Universidad de La Coruña. Colaborador en el diario *ABC*.

Cuadernos de pensamiento político

cia, puede quedar incluido dentro de la circunstancia. La vocación particular de Ortega vino marcada por un doble imperativo que provocó tensiones, pero que, en última instancia podía armonizarse y reconducirse a una relativa unidad: la filosofía como actividad espiritual y España (y América) como circunstancia vital personal. Ese fue el doble afán de su vida: la elaboración de una filosofía a la altura de su tiempo, que superara el subjetivismo (y, en definitiva, el relativismo) de la modernidad, y la preocupación por la «salvación» de su circunstancia española. Así cobran sentido e inteligibilidad, tanto la índole, aparentemente circunstancial y enormemente variada en cuanto a los temas abordados, de su obra, como su labor de introductor de la cultura occidental en España (a través de empresas como, entre otras, la *Revista de Occidente*, y otros proyectos culturales y editoriales) o incluso su incidental participación en la política. En estas líneas me voy a ocupar preferentemente de sus ideas políticas, en un sentido amplio del término, que incluye también la visión de Europa y de España. Aunque es preciso observar que la comprensión cabal de este aspecto de su pensamiento requiere la inserción en el conjunto de su filosofía. Pues, a pesar de la aparente dispersión y variedad formal de su obra, y de la pluralidad de asuntos que abordó en ella, su pensamiento no adolece de falta de sistematismo. Éste es inherente y consustancial a toda filosofía. El carácter sistemático no depende de la forma de aparición de una filosofía sino de la íntima conexión entre sus ideas y conceptos.

PROPÓSITO

La intención de estas líneas es mostrar la vinculación del pensamiento político de Ortega con la tradición del liberalismo europeo y su valor para la comprensión de los problemas actuales de nuestra nación. No se trata tanto, pues, de analizar y evaluar su actividad política en la circunstancia española de su tiempo como de mostrar el valor de sus ideas para orientarnos en la situación actual. Sobre lo primero, han sido puestos de relieve, y no sin razón, algunos aspectos que lo alejarían, al menos en parte, de esta tradición, pero creo que en lo fundamental permanece fiel a ella. Cabría aducir el socialismo juvenil, aunque nunca se adhiriera al internacionalismo ni asumiera el principio de la lu-

cha de clases (su socialismo, pronto rectificado y abandonado, va más bien en la línea de Lassalle). También podrían esgrimirse sus reservas hacia el liberalismo económico, aunque la pretensión de que el fundamento del liberalismo político se encuentre en la libertad económica sea una concesión, injustificada y excesiva, a los planteamientos marxistas sobre la estructura social, extravagantes entre liberales. Por lo demás, sus invocaciones, en discursos políticos de comienzos de la República, a una «nacionalización de la economía» no deben interpretarse en un sentido colectivista o estatalista favorable a las nacionalizaciones, sino más bien como expresión de la necesidad de llevar a cabo una política económica al servicio de toda la nación y no sólo de una parte de ella. Es el mismo tipo de argumento que lo condujo primero a criticar a la Monarquía y, muy poco más tarde, a la República. Por otra parte, es muy probable que sus críticas a la Restauración fueran desmedidas y acaso injustas atendiendo a la realidad de la España del tiempo. Pero esos excesos tampoco justifican las pretensiones de presentarlo como un traidor a la libertad. Tampoco deben invocarse sus referencias a la «raza» como si se tratara de una expresión con sentido biológico que pudieran emparentarlo con concepciones más o menos racistas. «Raza» suele significar en Ortega algo semejante a «pueblo» o «nación». Bastaría para desvanecer el error situar sus ideas en el contexto de su filosofía y, más concretamente, de su metafísica de la vida humana. La vida personal no viene determinada ni condicionada por la raza ni por la mera pertenencia a un pueblo. Esto, si acaso, forma parte de la circunstancia, siempre moldeable o modificable. Vida es, ante todo, libertad, decidir en cada instante lo que vamos a hacer, lo que vamos a ser, en vistas de un proyecto personal que nos constituye y que somos, en suma, la vocación. Vida humana es siempre libre creación personal en una circunstancia forzosa e impuesta, pero no inmodificable. Si no me equivoco, la raíz del liberalismo de Ortega se encuentra en su concepción de la vida como libertad.

LIBERALISMO

La política, orden siempre superficial y adjetivo de la vida, tiene relevancia porque constituye un factor que aumenta o disminuye el grado de libertad personal o el sentimiento subjetivo de esa libertad. No desarrollaré aquí la evolución del liberalismo de Ortega. Baste decir

Cuadernos de pensamiento político

que pueden distinguirse, como hizo Enrique Aguilar, tres etapas, todas ellas, de una manera u otra, incardinadas en la tradición liberal, aunque, sin duda, más nítidamente en el caso de la segunda de ellas: el liberalismo socialista de la juventud; el liberalismo clásico y anties-tatalista de la segunda, que comprende básicamente las décadas de los veinte y los treinta; y el liberalismo, algo desengañado y conservador, de la posguerra, tal como aparece, por ejemplo, en *Del Imperio romano*. Me parece quizá más oportuno en esta ocasión resaltar los aspectos liberales que impregnan el conjunto de su obra política, sin detenerme a definir qué quepa entender bajo tal rótulo. Un primer aspecto puede quedar caracterizado a través de su distinción entre democracia y liberalismo, cuestión clásica y central en el pensamiento liberal. Democracia y liberalismo son realidades distintas, porque responden a preguntas y problemas distintos. La primera, la democracia, es una solución al problema de la soberanía, a la pregunta sobre quién manda. El demócrata responde que el pueblo. Democracia es, pues, afirmación de la soberanía popular. El liberalismo, por el contrario, es una respuesta a una cuestión diferente, no a la de quién manda sino a la de, mande quien mande, cuánto manda, hasta dónde alcanza o debe alcanzar la acción del poder, es decir, al problema de sus límites. Liberal, en política, es quien defiende que, mande quien mande, el pueblo o quien sea, existen límites infranqueables que el poder no debe traspasar. Cuáles sean esos límites es cuestión difícil y disputada, pero no es liberal quien piense que la democracia, el poder popular, exime del planteamiento de esta cuestión de los límites del poder. La doble cuestión viene así a plantear el tema clásico de la doble legitimidad, de origen y de ejercicio. La democracia es la legitimidad de origen, al menos en nuestro tiempo y en las sociedades occidentales. El liberalismo se refiere a la legitimidad de ejercicio, a las formas legítimas de ejercer el poder. Juntos, democracia y liberalismo, es decir, la democracia liberal, vendrían a dar respuesta, a la altura de nuestro tiempo, al problema de la justicia. Pero resulta claro que ni la democracia entraña necesariamente el liberalismo, ni éste garantiza la efectividad de aquélla. Se puede ser demócrata y liberal, ninguna de las dos cosas, pero también liberal y no demócrata, y demócrata y no liberal. Así quedaría desvanecida la aparente paradoja de la posibilidad de una democracia antiliberal o totalitaria. Esto pertenece a la tradición liberal, tal como se plasma, por ejemplo, en la distinción entre dos clases o tipos de libertad que formuló Benjamin Constant y que

desarrolló Isaiah Berlin. Aquí reside el fundamento de la distinción entre dos formas o tipos de democracia: la liberal y la radical. Ortega, como el conjunto de los pensadores liberales, defiende la primera.

Por otra parte, Ortega pone de relieve, siguiendo la tradición liberal de autores como Montesquieu, Tocqueville o Guizot, entre otros que las subrayan, las raíces medievales del liberalismo. Más que en la Bastilla o en las revoluciones modernas, el liberalismo surgió en los castillos, a partir de las barreras que los nobles germánicos opusieron al poder real. La idea liberal es la pretensión de la limitación del poder. Existen, por lo tanto, y en contra del falso tópico, raíces medievales y premodernas del liberalismo europeo, que cabe encontrar en el descubrimiento socrático de la subjetividad, en la idea cristiana de la dignidad de la persona y en su pretensión agustiniana de que la verdad se encuentra en el hombre interior y en la concepción personalista del derecho y de la sociedad de los pueblos germánicos. El liberalismo no es un invento moderno. En este sentido, debe entenderse la afirmación de Ortega según la cual la Revolución francesa fue acaso el más funesto acontecimiento de la historia moderna, pues generó el terror y la supresión de la concordia para lograr algo que hubiera acabado por imponerse mediante vías pacíficas.

Toda pretensión de interpretar el pensamiento político de Ortega en un sentido «pre» o «parafascista» fracasa necesariamente y constituye una burda tergiversación, nacida acaso de una mala interpretación de su elitismo o aristocratismo, de su teoría de la minoría selecta, de la que me ocuparé a continuación. También ha sido consecuencia de quienes han malinterpretado (porque, acaso, sólo han leído poco más allá de su título) el artículo «Democracia morbosa». Allí no censura ni critica la democracia política. Por el contrario, la considera como la única forma legítima de gobierno. Pero ella tiene sólo su ámbito legítimo en la política. Fuera de ella, es decir, la democracia en todos los demás ámbitos de la vida social que no pertenecen al derecho político, constituye un morbo gravísimo que amenaza a las sociedades y a la civilización. Es la democracia en ciencia, en arte, en religión, en filosofía, en moral, en las formas del trato social, esto es, la democracia fuera de la política y más allá de ella la que recibe el calificativo de morbosa. Cualquier duda se desvanece tanto de la lectura de este texto como del análisis de su obra más célebre, *La rebelión de las masas*. Es este ensayo un análisis sobre la crisis moral que padece el

Cuadernos de pensamiento político

mundo occidental, y que se manifiesta y tiene su cima en la apoteosis de un nuevo tipo de hombre: el hombre-masa. Si no hubiera muchas más y muy sólidas razones, bastaría aducir el título de uno de los capítulos de este ensayo: «El mayor peligro, el Estado». Difícil rótulo capitular para un fervoroso estatalista, y más aún para un protofascista. El contraste con el lema mussoliniano resalta hasta para los comentaristas más despistados. Es más, el libro constituye, entre otras cosas, un ferviente alegato en defensa de la democracia liberal, frente a los ataques de las dos nuevas formas políticas emergentes representativas del nuevo tipo de hombre dominante: el comunismo y el fascismo. Misión imposible es la de buscar una interpretación antiliberal en *La rebelión de las masas*. La distinción orteguiana entre el hombre noble y el hombre-masa no sólo no atenta contra los fundamentos del pensamiento liberal sino que, por el contrario, coincide con los análisis de pensadores como, entre otros, Mill o Tocqueville. Hay un liberalismo aristocrático en el que cabe incluir al de Ortega. La limitación intelectual y moral de la política constituye una de las formas eminentes de limitar el poder.

Las dificultades que algunos comentaristas perciben para asimilar totalmente el pensamiento político de Ortega con la tradición liberal proceden de que muchas veces se concede un peso excesivo, dentro de ésta, a la modernidad, en que, algo irreflexivamente, se concibe al liberalismo como puro fruto de la modernidad, cuando, como hemos visto, sus raíces son más viejas y profundas. Por lo demás, este contraste se acentúa en el caso de Ortega, ya que, como es sabido, consideraba como el «tema de nuestro tiempo» y la finalidad de su proyecto filosófico la superación de la modernidad. No es, pues, extraño que quienes viven aún anacrónicamente instalados en el añejo mundo moderno, sientan el espíritu de la obra de Ortega como algo alejado del suyo propio. Al fin y al cabo, se trata de optar entre formas decimonónicas del liberalismo y otro a la altura del siglo XXI.

MINORÍAS Y MASAS

La distinción entre el hombre noble y el hombre-masa encuentra su fundamento en la metafísica de la vida humana. Como la vida no nos viene dada hecha, sino que cada cual tiene que hacer la suya, crearla,

Cuadernos de pensamiento político

existen dos modos o tipos antagónicos de vida: la noble y la vulgar. La primera se caracteriza tanto por la altura a la que proyecta su meta como por el esfuerzo empleado para su consecución. La vida vulgar es la que carece de proyecto vital o la que posee uno bajo o vulgar, y se caracteriza por la inercia. La característica de la vida noble es la ejemplaridad, mientras que la de la vida vulgar es la inercia. Y la sociedad es el resultado de ese mecanismo de ejemplaridad y docilidad. Toda sociedad es el resultado de lo que una minoría ejemplar consigue hacer mediante su influjo sobre una masa dócil. No se trata, pues, de dos conceptos que agrupen a los hombres sino más bien de dos tipos ideales (en el sentido weberiano) de vida que dan lugar a dos tipos ideales de hombre, a los que las personas concretas nos aproximamos más o menos. Pero en ningún caso ni lugar afirma Ortega que la minoría selecta, los hombres nobles, tengan la misión de mandar, de ejercer el poder político. Por el contrario, piensa que los hombres mejores nunca deben aspirar a asumir y ejercer el poder. De hecho, no pueden hacerlo. Su misión no es ostentar el poder, sino la ejemplaridad y la autoridad. La democracia política es compatible, o puede y debe serlo, con la aristocracia social, con el influjo social de los mejores. Ni la existencia de minorías selectas impide la democracia, ni la solución es el intervencionismo estatal. Por el contrario, el estatismo es la consecuencia de la acción directa, del modo de intervenir en la política propio del hombre-masa. Lo que Ortega diagnostica en su célebre ensayo es la irrupción del hombre-masa en rebeldía, de un tipo de hombre que reivindica el derecho a la vulgaridad y que aspira a que el Estado satisfaga todas sus demandas y necesidades. El nuevo tipo de hombre rechaza toda superioridad ajena, toda excelencia y ejemplaridad, y pretende imponer, directamente, su voluntad. De ahí que su intervención favorezca la decadencia intelectual y moral y el incremento del intervencionismo estatal, que sólo puede producir la mengua de la libertad, la masificación y la deshumanización del hombre. Nada de esto es ajeno u hostil a la tradición liberal. Las nuevas formas políticas, representativas de esta anomalía espiritual, son precisamente el bolchevismo (el comunismo) y el fascismo. En esto Ortega no sólo se asienta en la tradición liberal sino que, cuando tantos intelectuales sucumbieron a la seducción del totalitarismo comunista y también, aunque menos, del fascismo, Ortega se opuso a ambos, ya en la década de los veinte, y diagnosticó, junto a sus diferencias, sus

Cuadernos de pensamiento político

muchos aspectos comunes. No eran tantos los anticomunistas y antifascistas a la altura de 1928.

Además, su obra entraña una crítica radical al utopismo revolucionario. La modernidad es, ante todo, subjetivismo racionalista. Y el racionalismo en política conduce a la suplantación o sustitución de la realidad deficiente por el ideal extraído de la razón pura. Ante las imperfecciones e injusticias de la realidad, la razón pura tiende a imponer su visión, que, en el fondo, es fruto del capricho subjetivista. No se pregunta por lo que las cosas, en su inevitable aunque modificable consistencia, son, sino por lo que la razón (el arbitrio personal) establece que deben ser. Por eso, la era moderna es la era de las revoluciones. Y la superación del racionalismo utopista moderno, que Ortega propugna con su crítica y superación de la modernidad, será inevitablemente la época del ocaso de las revoluciones. De este modo, los nuevos tiempos serán necesariamente reformistas, antirrevolucionarios. No es difícil encontrar la proximidad de estos análisis orteguianos con los planteamientos de los grandes clásicos del pensamiento liberal. No está nada lejos de las críticas de Hayek al modo de proceder del utopismo racionalista. Es más, coinciden básicamente.

El liberalismo de los últimos años, el que se expone en textos como *Del Imperio romano*, se aleja algo de la tradición liberal clásica, sin romper del todo con ella. En este ensayo, no se adhiere ya Ortega a una pura defensa de la limitación del intervencionismo estatal. Ahondando en la crítica al utopismo antihistórico, establece la prioridad del sentimiento concreto y personal de la libertad sobre la libertad en abstracto. Los hombres nos sentimos libres bajo circunstancias muy diversas. Lo que en una época y lugar sería considerado opresión, bajo otras es liberación. Existen además ocasiones en la vida de los pueblos, fundamentalmente aquellas en las que la concordia falta, en las que no es posible que la libertad sea el valor principal ni que presida las relaciones de los hombres con el Estado. Por eso habla del Estado como piel y del Estado como aparato ortopédico. No cabe duda de que el impacto de la guerra civil española y de la gran guerra europea tiñe de melancolía las reflexiones de Ortega, e inclina algunas de sus ideas desde los postulados del liberalismo clásico hacia el ámbito del conservadurismo.

Todavía hoy sigue siendo frecuente interpretar el elitismo de Ortega, y el de tantos críticos de la degradación intelectual y moral del

hombre medio, en un sentido antidemocrático. Y, ciertamente, sí se opone a cierta forma de entender la democracia, la manera totalitaria, radical y morbosa. Mas, en ningún caso, a la democracia liberal.

LA POLÍTICA Y EL POLÍTICO

También perciben algunos críticos posibles rasgos antiliberales en el ensayo *Mirabeau o el político*, debido a la eventual asunción de ciertos rasgos de realismo político cercano, según ellos, al maquiavelismo de *El príncipe* (interpretación, por lo demás, muy discutible del pensamiento del florentino). Me parece algo exagerada la interpretación, pues Ortega no asume en este texto los presupuestos inmoralistas como inevitables en la acción del hombre político. A Ortega le preocupó la distinción entre los tipos humanos del intelectual y del político. A la caracterización de este último, tomando como modelo al genial político francés, dedica este ensayo. Para ello, define la actividad política mediante un único atributo: «política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación». El ámbito propio de la política no es el de la vida personal, sino el de la acción del poder sobre las grandes masas sociales, sobre el cuerpo colectivo de una nación. Hay por ello dos sentidos, uno noble y otro vulgar, de la acción política. Para este último, consiste en la mera técnica de conquistar el poder y aferrarse a él y conservarlo. Para el primero, no hay verdadera política sin conocimiento de la acción que hay que ejercer desde el Estado sobre la nación. Por eso toda política noble debe ser, en cierto radical sentido, realista, pero nunca mera búsqueda de la conservación del poder por sí mismo. Por ello, debe medirse por sus realizaciones, por su capacidad para imponer disciplina a los ideales. El ideal no debe proceder subjetivamente de nuestro arbitrio, sino de las cosas mismas, de la búsqueda de su perfeccionamiento, que sólo puede proceder de un escrupuloso atenerse a lo que las cosas son, nos guste o no, en sí mismas. La política es, a la vez, voluntad eficaz y pensamiento. Si falta cualquiera de estos dos ingredientes, fracasa inexorablemente. El exceso de intelectualidad en política, lo que ha sucedido en gran medida en la política moderna, es un mal. Pero la política sin ideas es un mal no menor. Subrayando este aspecto no intelectualista, llega a decir que la política es lo contrario del conoci-

Cuadernos de pensamiento político

miento y que no aspira a entender las cosas. El espíritu utopista es hostil a la verdadera política, cuyo fin no consiste tanto en hacer felices a los hombres como en contribuir a satisfacer sus necesidades y remover los obstáculos que se oponen al fomento de sus virtudes. En ella, la teoría queda supeditada a la utilidad. Toda política es pensar utilitario. Y como esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira, no puede extrañar que Ortega establezca la íntima relación existente entre política e insinceridad, y que llegue a afirmar que el imperio de la política es el imperio de la mentira. Hay acaso que advertir que no es la política la que es pura mentira sino su imperio, su pretensión de entronizarse sobre las conciencias. Situada en su rango correcto, se trata de una fuerza saludable de la que no podemos prescindir. La razón de esta tendencia de la política hacia la mentira reside en que ella es, ante todo, eficacia. No busca la verdad, sino convencer y mover el ánimo de las gentes en una determinada dirección. El rango que le cabe ocupar en la jerarquía de los asuntos humanos no puede ser el más elevado. Se trata de una actividad espiritual secundaria y derivada, aunque ineludible. Es siempre consecuencia de otras realidades sociales más profundas. Es la función social más superficial y visible, pero resultado y consecuencia de otras. Es un orden superficial y adjetivo de la vida que cuando pretende presidir toda nuestra vida espiritual se convierte en una grave enfermedad. Sólo en circunstancias anómalas de la vida de los pueblos, y especialmente cuando se trata de forjar un nuevo Estado, puede merecer la movilización de las mejores energías humanas de los hombres mejores. Lo político es siempre superficial, epidérmico.

Ortega se opone a la interpretación política de la historia humana. Le parece cómico destacar de entre el gigantesco hecho humano lo político como lo más valioso y relevante. El espíritu revolucionario, nacido del utopismo racionalista, esperaba de la política nada menos que el logro de la felicidad humana. Esta pretensión es errónea y desmesurada. La política no puede ser elevada a tan alto rango. No es extraño que anunciara una desvalorización de todo lo político en Europa como consecuencia del «ocaso de las revoluciones». La vida intelectual es el poder que debe compensar la nociva tendencia a hacer de la política el centro de la vida histórica y social. Por eso, denuncia el politicismo integral, la absorción de todo por la política como una y la misma cosa que el fenómeno de la «rebelión de las

Cuadernos de pensamiento político

masas» y que sea ésa una de las técnicas que se usan para socializar a los hombres, para vaciarlo de su íntima individualidad.

Existe otra razón más que convierte a la política en faena de segunda clase y que proviene de la raíz propia de lo social. Sólo hay salud política cuando el Gobierno cuenta con la adhesión activa de las mayorías sociales. Toda sociedad es constitutivamente aristocrática, ya que consiste en la acción ejemplar que una minoría selecta ejerce sobre una masa dócil. Pero es precisamente la política la única actividad social en la que dominan las masas, el hombre medio, ya que en ella nunca pueden triunfar las minorías. La política es el imperio de la opinión pública. Las minorías deben formar, con su influjo ejemplar, esa opinión pública, pero no pueden ni deben aspirar a la faena degradante del mando. La acción de las minorías opera sobre lo más profundo de la vida social. El verdadero político es el que logra conectar con las aspiraciones de las grandes masas sociales. Que la política sea faena de segunda clase no significa que sea superflua; por el contrario, es ineludible. El que no se ocupa de la política, afirma Ortega, es un hombre inmoral; pero el que sólo se ocupa de la política y lo ve todo políticamente, es un majadero. Hay épocas en las que los mejores deben intervenir enérgicamente en la vida política cumpliendo un ineludible deber. Pero no es así en las situaciones de normalidad, en las que cada cual puede dedicarse a su propia ocupación. La política viene a ser una actividad social y de segunda clase, que tiende a organizar coactivamente la sociedad desde el Estado, basándose en la opinión de las grandes masas sociales, y en la que, por estar supeditada a la utilidad y a la eficacia, se tiende de manera natural a la mentira.

A continuación, lleva a cabo un análisis detallado de las condiciones del genio político. Entre ellas, se encuentran la «impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel»; debe provocar necesariamente el dislocamiento de las «leyes históricas» y preocuparse más de los problemas que él plantea a su nación que de los que le plantea el azar. El político suele carecer de intensa vida interior, no existe para sí mismo, en cierto modo, carece de personalidad, es torpe y posee una irremediable vocación para la intriga. Insinceridad e insustancialidad son habituales en los hombres políticos. Por ello, según Ortega, es dudoso que un gran estadista pueda ser una buena persona, en el sentido convencional del término. No

Cuadernos de pensamiento político

debemos acusarle de inmoralidad sino de falta de escrupulosidad. No debemos pedir virtudes cotidianas a los grandes hombres. Sólo podemos pedirles «la bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos». Lo que caracteriza al verdadero político no es el número de sus amigos sino el respeto que logre obtener entre sus enemigos.

El político y el intelectual son dos tipos humanos opuestos, ya que el primero se esfuerza por confundir todo lo posible las cosas, es un hombre de segunda clase y una gran cantidad de ellos está integrada por intelectuales forzados a abdicar. Sin embargo, el verdadero político no puede serlo sin ser a la vez, en buena medida, intelectual. Tiene que reunir en su persona los caracteres más antagónicos: los del hombre de acción y los del contemplativo. Cabe, pues, distinguir dos tipos de político, uno noble y otro vulgar. Ambos buscan conquistar el poder, pero el primero posee una idea clara de lo que hay que hacer desde el Estado y un notable ingrediente intelectual.

No resulta difícil discernir el valor de estas reflexiones sobre el político vulgar para criticar el tipo que suele prevalecer en nuestras democracias y, concretamente, en la nuestra. La caída del prestigio de la actividad pública y de los hombres que la asumen, con las debidas y acaso menguadas excepciones, tiene mucho que ver con el predominio del demagogo y del buscador del poder, ayuno del más mínimo ingrediente intelectual. Demasiadas veces los políticos son intelectuales fracasados, carentes de ideas, probablemente porque no les interesan ni le importan.

LA MORAL

Uno de los rasgos de nuestro tiempo, procedente también del extravío de la modernidad, es el triunfo del relativismo moral. No faltan quienes interpretan en este sentido relativista el perspectivismo y la ética de Ortega. Ambas cosas son erróneas. La teoría de la perspectiva, como teoría de la realidad y de su conocimiento, entraña una idea de la verdad, no una negación de la misma. La realidad es perspectiva, y, por ello, todo conocimiento es necesariamente también perspectiva, algo circunstancial. Pero, desde cada perspectiva la realidad

Cuadernos de pensamiento político

se impone con el carácter de algo necesario. La ética de Ortega no es subjetivista ni relativista. Es cierto que la moral consiste en cumplir el imperativo que impone la propia vocación, que es personal. También lo es que para él la autenticidad es condición necesaria del valor moral. Pero nada de esto conduce al subjetivismo ni al relativismo. Por el contrario, se trata de una moral más rigurosa y exigente que la mayoría de las clásicas. Pues no se trata de que revistan carácter moral sólo algunas de las acciones humanas, ni de que pueda reducirse la moral a un sistema de prohibiciones o deberes concretos, válidos para todos. Sin negar esto, Ortega afirma la dimensión moral de toda la vida humana, lo que Zubiri llamará «moral como estructura». Así, cobran sentido y relevancia moral conductas que, desde el punto de vista de la mayoría de las doctrinas clásicas, serían irrelevantes. En este sentido, Ortega asume y hace suya la idea de Max Scheler de la posibilidad de lo «absoluto en sí para mí», de la existencia de exigencias absolutas, pero que no lo son para todos, con carácter universal, sino sólo para mí. El deber no se revela así como algo odioso o antipático sino vinculado ante todo al ideal y a la vocación, en suma, a la felicidad. Si recuerdo, aunque sea breve y esquemáticamente, estas ideas de la ética de Ortega es para recordar que tampoco en esto se aparta de la tradición liberal, pues aunque es cierto que no faltan pensadores liberales que han fundamentado sus teorías en el relativismo moral, lo cierto es que no existe ninguna vinculación esencial entre ambos. Por el contrario, el relativismo termina por socavar los fundamentos filosóficos del liberalismo.

En nuestro tiempo, no sólo tiende a imponerse el relativismo ético y la reducción de la moral a la condición de fenómeno social. También se pretende erigir a la voluntad de la mayoría en criterio moral. Es ésta una de las formas contemporáneas del politicismo y de la rebelión de las masas. Por el contrario, la moral es, en su sentido originario, asunto de la conciencia personal y no cuestión de decisión mayoritaria. Hoy asistimos a la pretensión, sobre todo desde el ámbito de la izquierda, de que la Constitución y las leyes constituyen una especie de «ética pública» ante la que tienen que someterse las convicciones y las creencias personales. La crítica de la opinión mayoritaria deviene así una especie de ejercicio antidemocrático o de exhibición del más ciego de los fanatismos. Y los legisladores aspiran a ocupar el lugar vacante del Dios que niegan.

Cuadernos de pensamiento político

ESPAÑA

Junto a la filosofía, la preocupación por España, por los grandes problemas nacionales, constituye el otro eje de la vida pública de Ortega. Su visión de la nación está condicionada por la situación de la época y por los análisis de las generaciones anteriores a la suya. Si no les faltó amor a España, no siempre esta pasión fue unida a un análisis justo de la realidad nacional y, sobre todo, de su historia. El pesimismo sobre el pasado nacional, al que no fue ajeno Ortega, contribuyó, acaso a su pesar, al falso mito de la anomalía congénita de España. El patriotismo del dolor podía servir como aldabonazo sobre las conciencias y como llamada a una intervención enérgica sobre la nación, pero también contribuyó a robustecer el mito de la decadencia. Y, sin embargo, y a pesar de la existencia de grandes problemas nacionales y a las consecuencias del 98, lo cierto es que nuestra Nación no constituye una excepción en el panorama de la historia de las naciones europeas durante el siglo XIX. Es más cierto pensar que la excepción la constituía más bien Inglaterra con su larga etapa de estabilidad y prosperidad. Tampoco hicieron justicia los intelectuales, incluido Ortega, a la Restauración, si se atiende a las circunstancias reales de España. No obstante, algo se puede salvar de las voces de alarma y de las apelaciones a la regeneración y al europeísmo. Nuestro autor proclamó, casi en su juventud, que España era el problema y Europa la solución. Y Europa era, ante todo, ciencia (y, como precipitado y consecuencia suyos, técnica) y democracia liberal. El proyecto europeísta y regenerador entrañaba la adopción de la moral de la ciencia y de los principios de la democracia liberal. En este sentido, cabe entender las relaciones entre Unamuno y Ortega y sus respectivas visiones e interpretaciones del *Quijote*. Ambos, preocupados por España, dirigieron su mirada hacia el libro de Cervantes buscando claridad y solución. Pero mientras el Rector de Salamanca, sobre todo después de la publicación de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, reivindicaba la tradición eterna, mística y espiritualista de España frente a los ideales del progreso y del bienestar material, Ortega disentía tanto de su diagnóstico de los problemas nacionales como de las soluciones propuestas. En su ensayo *España invertebrada* ofrece su particular visión de ellos. Al margen de ideas y análisis historiográficos discutibles, ofrece ahí Ortega algunos análisis que siguen dotados de valor y rele-

Cuadernos de pensamiento político

vancia, a pesar del tono pesimista sobre nuestro pasado. Dos han sido las raíces de la crisis histórica de España: el particularismo, que tiene su más patente consecuencia en el separatismo, y la ausencia de los mejores, la falta de minorías rectoras o su escasa influencia. Manifestaciones de estos dos males no dejan de estar presentes en nuestra realidad actual.

La actitud hacia los nacionalismos no deja lugar a dudas, ni en este ensayo, ni en sus artículos políticos, ni en sus intervenciones parlamentarias durante la discusión del Estatuto catalán. El nacionalismo es puro particularismo. En *Meditación de Europa*, lo entiende como la transformación derivada de la borrachera de la conciencia nacional. Con el advenimiento de la democracia, los pueblos de Occidente empezaron a caer en las manos de los demagogos, y como la táctica de estos irresponsables, ya sean de derechas o de izquierdas, consiste en extremarlo todo para alcoholizar a las masas, la conciencia de nacionalidad, que llevaba dos siglos de vida pacífica, se convirtió en programa político. Un «ismo» es una idea que se degrada en programa. No es arriesgado aventurar que la visión orteguiana se encontraría muy próxima a la concordia y reconciliación que presidieron el proceso de transición política a la democracia y muy alejada de los excesos particularistas, partidistas y separatistas. Lo mismo que reprochó a la Restauración le llevó a alejarse muy pronto de la República: el particularismo, el olvido de los grandes intereses colectivos. Acaso convenga recordar aquí, superando algunas tergiversaciones, cuál fue su actitud en la hora trágica de la guerra civil. Si le ha sido criticado, desde un lado, el apoyo a la República que tan pronto le retiró, se le reprochó desde el otro abandono y deslealtad. Puede discutirse si se equivocó en su apoyo al nuevo régimen o si acertó al separarse de él tan pronto como vio un obstáculo para la convivencia. Desde luego, pienso que acertó en lo segundo. Y el alejamiento fue muy temprano, apenas unos meses después de su proclamación. Por lo demás, hay que recordar que firmó, bajo coacciones y encontrándose enfermo, el Manifiesto de intelectuales antifascistas. Poco después huyó del terror del Madrid republicano y emprendió el exilio, no del franquismo, sino de la República revolucionaria. No regresó a España hasta finales de los cuarenta y no llegó a establecerse definitivamente en su país ni a incorporarse a la vida pública, aunque existen testimonios en cartas privadas que revelan su repudio a la situación en las dos zonas en con-

Cuadernos de pensamiento político

flicto, pero sus preferencias, como mal menor, por el triunfo de las tropas franquistas. Fue una actitud y un destino compartido por muchos liberales, que desmiente algunos tópicos sobre el exilio español.

La lectura de los textos de Ortega nos alerta contra los descarriados intentos por destruir el espíritu de concordia que presidió la Transición (por lo demás, imperfecta aunque, en lo general, acertada) y resucitar el fantasma de la discordia, la revisión del pasado reciente y la pretensión de acometer la ruptura y ejercer un juicio maniqueo y falso, ahora de sentido contrario, sobre la república, la guerra civil y el franquismo. Otra vez, asistimos al intento de ejercer el gobierno no para la nación sino para una parte o facción de ella. La sombra del particularismo vuelve a planear sobre España.

EUROPA

Europa era, al menos en los primeros años del siglo XX, la solución para los problemas españoles. Pero, mediada la década de los veinte, el remedio, por decirlo así, enferma. Europa entra en crisis. El diagnóstico de los fundamentos morales de la crisis europea es el argumento principal de *La rebelión de las masas*. El título expresa con claridad ese diagnóstico. Europa padece un grave mal moral derivado no de la existencia de las masas, del hombre-masa, cosa que sucede en todas las épocas y lugares, sino de un nuevo tipo de hombre-masa, que se declara en rebeldía frente a toda jerarquía espiritual y contra toda instancia superior intelectual y moral. Sin embargo, Ortega rechaza el tópico de la decadencia europea, al estilo de Spengler. El crepúsculo puede ser matutino o vespertino, y él piensa que la crisis europea es matutina. Por lo demás, piensa, ni Rusia ni Estados Unidos se encuentran en condiciones para ejercer el mando (y el mando es, cuando es legítimo, una faena del espíritu) en el mundo. A esta reflexión dedicó el ensayo *Meditación de Europa*. En él, afirma que Europa es un espacio impregnado de una civilización que se ha convertido, para nosotros mismos, los europeos, en algo problemático. La palabra «democracia» se ha vuelto estúpida y fraudulenta, entre otras cosas porque, al menos desde Yalta, significa cosas distintas e incluso antitéticas. La sociedad europea entraña una forma dual de vida. Se trata de un espacio o ámbito común, en el que coexisten las naciones.

Cuadernos de pensamiento político

Los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad: «Europa como sociedad existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas». Por eso resulta absurda la pretensión de que Europa sea algo que haya que crear o que pueda llegar a realizarse en el futuro. «Es, pues, un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No: Europa no es sólo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas». El europeo vive sometido a una forma dual de vida: al sistema de los usos europeos y al sistema que forman sus propios usos nacionales. Así viven los pueblos europeos en una especie de pendulación entre lo europeo y lo nacional.

La solución de la crisis europea está en la integración y, por lo tanto, en la superación de la limitación de la idea de nación. Europa no es una nación; es pluralidad de naciones, comparación y rivalidad entre ellas. Una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre. Es lo que viene a designar la expresión «equilibrio europeo». «Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo». El problema consiste en que Europa está «desocializada», es decir, que faltan principios de convivencia que sean vigentes y a los que quepa recurrir. Y propone la unidad política europea, la creación de los Estados Unidos de Europa.

Lo que hoy casi nos parece obvio, fue idea que albergaron, contra la corriente, algunas mentes alerta. Se va convirtiendo en realidad, quizá por la fuerza terrible de convicción de la gran guerra europea, lo que fue el sueño europeísta de algunos precursores. Ortega estuvo entre ellos. Quizá su enseñanza nos pueda servir para dirigir el proceso de la unidad política. En cualquier caso, Europa no es sólo un proyecto político, sino una cultura asentada sobre viejos principios de civilización.

LA LIBERTAD Y LA CONDICIÓN PERSONAL DEL HOMBRE

El liberalismo no es para Ortega sólo un programa o proyecto político, sino una visión del hombre y de la sociedad que se asienta en la afirmación de la condición personal del hombre. La libertad metafísica es el fundamento de la libertad social y política. No es quizá esta la ocasión para ocuparnos de la polémica sobre la posibilidad de un or-

Cuadernos de pensamiento político

teguismo católico. Es cierto que Ortega no lo fue, pero también lo es que su visión del hombre, marcadamente personalista, y su metafísica de la vida humana, son compatibles con el cristianismo. La prueba es que muchos de sus discípulos fueron y son católicos. En ningún caso sucumbió a la tentación anticlerical. Aunque aquí sólo pueda ser apuntado, quizá el equívoco resida en una deficiente interpretación de su idea de la «realidad radical» y su confusión con la realidad absoluta o fundamental. Ortega no hace de la vida humana algo absoluto. Por el contrario, se trata de una realidad menesterosa que apunta o abre el camino a la trascendencia. La realidad radical no es la absoluta, que sirva de fundamento a las demás, sino la primera, la evidente desde la perspectiva del conocimiento, aquella tan evidente que no puede ser puesta en duda. Esa realidad radical, en la que las demás radican o se dan, es la vida personal, la de cada cual. Pero no se trata de una realidad que otorgue sentido o fundamento a las demás. La filosofía parte siempre a la descubierta de otro mundo y es, de suyo y necesariamente, apertura a la trascendencia.

Cabe concluir que, en general, la obra de Ortega pertenece a la tradición liberal y, más concretamente, que apunta los perfiles que puede revestir un liberalismo a la altura de los tiempos, nada moderno y muy siglo XXI. El liberalismo, en cuanto teoría que afirma la primacía de la libertad frente a todo otro valor político, como la igualdad, se asienta en la condición personal del hombre y fundamenta así las condiciones de la posibilidad política de la dignidad humana.