

## La filosofía política de “El espectador”

Un examen riguroso del pensamiento político de Ortega requeriría, cuando menos, el atento recorrido de todas sus obras, publicadas e inéditas, aumentado con el cotejo de apuntes, periódicos y correspondencias. Pero, si dando tiempo al tiempo y al trabajo, pretendemos adelantar un análisis de aquel pensamiento, nos encontramos con un poderoso auxiliar, con una a modo de vertebral columna que recorre la bibliografía orteguiana, en funciones de médula posicional. En efecto, “El espectador”, “cuaderno de bitácora” del filósofo, profundo; si no minucioso, glosario; abarca, como espejo de su pensamiento y periódica dilucidación de lo vital en torno, los años decisivos de 1916 a 1934. En estos casi cuatro lustros Ortega no rectifica posiciones, y no porque comulgase nunca con un rudo mote a nuestras desgracias, que es el “defendella y no enmendalla”, sino porque ya sus primeros atisbos del fenómeno político nacían preñados de certidumbres, a las que tan sólo era preciso alimentar con el atento examen de lo histórico sucesivo, para verlas crecer y confirmarse en fecundos hallazgos.

El pensamiento de Ortega tropieza en este campo con dos escollos iniciales: su desprecio por el quehacer político y su preocupación, casi obsesiva, por las masas. Ambos aparecen unidos cuando nos da, como uno de sus motivos de descalificación de la política, el que el gobierno “haya de contar siempre con la adhesión activa de las mayorías sociales”, con las masas y su peligro de “plebeyismo”. Pero, más radicalmente, Ortega acusa a la política de cultivar los medios con absoluto descuido de los fines. Ésto, el sustituir lo útil a lo verdadero, conduce al reinado de la mentira, del que el filósofo pretende apartar a los jóvenes, previniéndoles contra quienes les incitan al abandono del “sublime deporte cósmico”, que es la juventud, para dedicarse a la mejora del Estado y del mundo. Pero, pensamos, en cuanto esta mejora tiene de generosidad, nadie como la juventud para sentirla y pretenderla. Además, ¿quién, si no? Sin desechar los temores de Ortega, pongamos el remedio haciendo que la juventud vaya a la política al reino de la

posibilidad, de los medios, por el camino de una previa representación de los fines, a través de una filosofía.

La política es, pues, para Ortega, "una faena de segundo orden". Algo como una función fisiológica, sin la cual no podemos vivir, pero que dista mucho de ser lo primordial en nuestra vida. Sin embargo, parece evidente que hay momentos en los que tal faena pasa a primer término, a condición *sine qua non* de toda otra operación nacional, situaciones en las que nada es posible sin una previa acción política que cree los supuestos necesarios a la prosecución de la vida social, y por tanto, en gran medida, de la individual. Algo de esto se atisba en Ortega cuando dice que "podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento..."

Lo que advertimos tras este despego es la sombra de esa incapacidad, que para el quehacer político suele darse en todo cultivador del pensamiento. El mismo Ortega ha recordado en algún pasaje la aventura del divino Platón, que, metido a reformador del reino de Dionisio, acabó puesto a la venta en un mercado de esclavos. Y él es también quien mejor nos define la raíz de tal incapacidad. El ideólogo, sabedor de que la íntima disputa es el ser auténtico del hombre, no puede sentir un gran empeño en convencer a nadie de nada. La política sería, pues, tarea de fanáticos, de quienes están en paz consigo mismo. *de putrefactos humanos*. "Los que no han pensado nada por sí —afirma Ortega, despectivo— son los que se afanan en convencer a los demás de muchas cosas". Es así cómo la política puede resultar nociva para el intelectual; pero, en su concepción, no sería menor el peligro contrario, el del propio ideólogo, para la política. El ejemplo de Atenas nos muestra que un exceso de agudeza e inquietud intelectual descompone el Estado. La mejor fórmula es la que pone una inteligencia moderada junto a un gran don de mando. Ahí estaría el secreto de Roma, el de Inglaterra...

En cuanto a la actitud de Ortega frente a las masas, esa especie de alergia que le lleva a suscribir las tesis del resentimiento nietzscheano y a refugiarse en un aristocratismo a ultranza, que tantos reproches le ha valido, convendría distinguir al Ortega que hace sociología del que hace política. Para Ortega, el vivir es, ante todo, estructura, y por ello, incluso una pésima estructura le parece mejor que ninguna. Pero, trasladada esta afirmación al terreno político, advertimos que en él la *estructura* no es el totalitarismo, ni la organización la tiranía, ese "olvido de que *lo demás* existe". Recordemos sus finas precisiones sobre las consecuencias del "exceso de orden". Precisamente a Ortega le preocupa la demasiada perfección a que han venido los Estados, lo que conduce a la tentación de usar máquina tan perfecta para solucionar todos los problemas, haciendo que su fuerza inapelable planche las diferencias, aun a trueque de aplastar hombres y grupos, de destruir la vitalidad del cuerpo social. "El Estado romano —recuerda Ortega— aniquiló, secó hasta la raíz la vida de aquel mundo es-

pléndido". Porque el Estado no es vida, no puede vivir de sí, sino que necesita de la vitalidad colectiva como de su riego sanguíneo.

Los problemas de nuestra civilización son "de madurez y alta matemática", y la solución dictatorial, que en 1929 Ortega contempla en los fenómenos bolchevique y fascista, resulta elemental y anacrónica, una verdadera irrupción de primitivismo político.

La profesión democrática de Ortega es demasiado tajante y previa a esta "estructuración", para que quede claro el sentido que ha de presidirla. De sus afirmaciones se desprende que no puede existir una estructura social justa sin el "margen de equidad", el espacio vital abierto y defendido por la democracia, o mejor, precisando a Ortega con su propia distinción, por el liberalismo, esa idea radical sobre la vida, que consiste en "creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino".

Porque Ortega se cuida bien de establecer la diferencia —clara, pero tantas veces oscurecida por el verbalismo— entre los conceptos de *democracia*, respuesta a la cuestión "quién debe mandar", y *liberalismo*, fijación de los límites del poder político. Y es en torno a éste último donde hallamos algunas de las exageraciones más notorias que Ortega pone al servicio de su "aristocratismo". Contrasta nuestro filósofo el espíritu de las gentes de hoy, producto de la masificación, que exhiben a todas horas sus derechos, con el de la Edad Media —"época ferviente, transida de un impulso de sesgo ascendente y creador"— y su "Noblesse oblige". Nada de extraño hallamos en que quien tiene todos los derechos se imponga a sí mismo un régimen de obligaciones. Es un acto reflejo de la voluntad y una concesión al sentido deportivo de la vida, algo en el orden de los torneos caballerescos o los "pasos honrosos" a lo don Suero. Pero, quien ve en sus escasos derechos la única defensa frente a un mundo poderoso y hostil; quien no se siente fuerte ni está "hecho a grandeza", porque ésta le fué negada desde la cuna; quien sabe esos derechos, siempre en peligro de ser desconocidos, ¿qué podrá hacer sino agitarlos en alto, afirmándolos a voz en grito para alejar el peligro al modo como ciertos pequeños animales se disfrazan de monstruos para ocultar su inermes realidad?

En la tesis de Ortega el liberalismo nace de los privilegios de la nobleza germánica, de la *franquía*, por virtud de la cual un hombre tiene derechos previos a los dimanados de la Ley y el Estado, fronteras personales que el poder debe respetar. Esta idea no cupo nunca en las mentes clásicas. En Grecia, en Roma, el poder democrático careció de límites, fué siempre absoluto. "Los derechos del hombre —dice Ortega— son franquías y nada más. En ellos adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra". Es evidente que, a la luz de los "derechos del hombre", ganados por la Revolución siglos más tarde, el concepto de Fran-

quía se nos aparece como un hallazgo de capital importancia. Pero también lo es que estos derechos, contemplados bajo aquella forma primitiva, es decir, como patrimonio de unos pocos, que no los reconocen ni respetan en los demás, pierden toda calidad de *derecho* para convertirse, según la misma distinción orteguiana, en *privilegio*, algo cuya abolición marca la llegada de una nueva era política, más conforme con las tesis humanísticas hoy incorporadas definitivamente a la cultura occidental. La actitud de cada hombre en defensa de su propio estatuto de libertad puede ser análoga a la medieval, pero es la actitud hacia los demás, el reconocimiento de la libertad ajena, de la universalidad de esos derechos humanos, lo que marca una diferencia esencial. Las franquías medievales son los derechos de una reducida casta, que sólo los reconoce en sus iguales. Los "derechos del hombre" son un patrimonio universal, negado sólo en excepcionales trances, que, sean cualesquiera las apariencias, no pueden persistir ni encontrar otra justificación que un estado de fuerza pasajero.

Precisamente el estudio de estas anomalías conduce a Ortega a hallazgos de singular vigencia. Porque Ortega advierte claramente que "no hay salud política cuando el Gobierno no gobierna con la adhesión activa de las mayorías sociales". La detención del poder por una minoría resuelta es grave síntoma de anormalidad política y exige que, previamente, ese poder, sus instituciones, hayan quedado desasistidos, privados de la estima del cuerpo social y a merced de cualquiera.

Este fué el motivo de que a dos siglos de constitucionalismo, de legitimismo sucedieran en tantos países años de experiencias negativas, de regímenes adueñados del presente, pero teniendo que vivir al día, sin posible proyección en el futuro. Porque esta es para Ortega una de las características del fascismo: "Ni siquiera teóricamente —escribe en 1925— conseguimos imaginar una forma futura y estable de organización política derivándose de él. Es un resultado y no un comienzo; una táctica y no una solución. El fascismo y sus similares administran certeramente una fuerza negativa, una fuerza que no es suya: la debilidad de los demás. Por esta razón son movimientos esencialmente transitorios, lo que no quiere decir que duren poco".

A partir de este análisis sitúa Ortega el verdadero papel de las minorías en política. Es falsa la afirmación de que "la historia política es siempre obra de minorías resueltas y compactas". Precisamente el triunfo de una minoría, como tal, es síntoma de anormalidad política, pues toda minoría, para vencer, ha de transformarse, de un modo u otro, en mayoría, o recurrir a esa acción directa, que es "el final de los procesos de descomposición política". "En la política —afirma Ortega— decide siempre el torso social y ejerce el poder quien logra representarlo".

Esto no supone desconocer el papel de una élite coherente, como apoyo de todo "vigoroso organismo de Estado", pero sin que tal apoyo signifique el monopolio de una minoría en su creación o manejo. La intervención del espíritu en la historia

se lograba a través de esas minorías. La irrupción de unas masas que creen bastarse a sí mismas coincide con el abandono, por las minorías, de la actitud dirigente. Las élites se limitan a vivir para sí; "se especializan y se bizantinizan", dice Ortega. La masa no aporta dirección; simplemente, hace gravitar su peso sobre una historia que así va, más que nunca, a la deriva de su propia mecánica —"mecánica irracional", escribe Ortega en 1930.

Creemos que Ortega no llegó nunca a plantearse el verdadero significado de la irrupción de las masas en la historia. Lo ve desde demasiada altura, y aquí, como ahora bien sabemos, hace falta mancharse las manos, hundirlas hasta el codo en la materia viva que tratamos de conocer. La mente orteguiana se encabrita al tropezar con las "palabras terribles" que Rostovzeff escribía cuatro años antes en "The social and economic history of the roman Empire": "Nuestra civilización no puede continuar si no llega a ser una civilización no de una clase, sino de las masas".

Rostovzeff cree hallar en la historia pruebas de que los ensayos violentos de nivelación no sólo no elevan a las masas, sino que destruyen a las clases superiores, acelerando el proceso de barbarización. Y aquí aparece el problema que realmente parecía preocupar a Ortega: "¿Es posible extender una civilización superior a las clases inferiores sin rebajar su nivel y diluir, hasta desvanecerlas, sus cualidades? ¿No está condenada toda civilización a decaer tan pronto como penetran las masas?"

Asistimos hoy en Norteamérica a una tal masificación de la cultura de la *civilización*, en el sentido amplio en que la emplea Rostovzeff, y en efecto, sus temores parecen confirmarse. La cultura de la televisión y el coche por persona, está muy lejos de ser una "civilización" de primera clase. Si descontamos las importaciones constantes y masivas, Norteamérica produce en cualquier campo menos hombres excepcionales que la mayoría de los pequeños países europeos, mantenedores de la minoritaria "civilización occidental". Pero, a su vez, ésta no se puede comparar con la que de la nada creó el "ocio fecundo" de un puñado de helenos, libres para entregarse a la razón gracias a la existencia de una masa de esclavos. Porque ahora es ya de que vengamos a esta sencilla pregunta: La civilización que no ha penetrado en las masas ¿es *verdadera* civilización? ¿Puede llamarse así a la corteza que forman y detentan ciertas clases o minorías privilegiadas? A la civilización la sirven todos, pero sólo unos pocos se benefician de sus frutos. Y valdría la pena saber cuántos, entre quienes viven la nueva civilización *masificada*, estarían dispuestos a regresar a la que bien pudiéramos llamar *discriminatoria*. Ortega, dejándose llevar por el "occidentalismo" esteticista, demasiado temeroso por la suerte de una cultura ciertamente muy hermosa, olvida su entusiasmo por el siglo XVIII, el de "la cultura o cultivo de las masas populares", aquel "momento maravilloso de la existencia europea", con sus "almas abiertas a todos los vien-

tos, inspiradas por un gran optimismo y fe en el destino del hombre"; ese "siglo educador" que España se saltó limpiamente para seguir al otro lado, incontaminada, desnuda y ceitibera, su paso por la historia.

Es a esta distancia mínima a la que hay que situarse para que el problema nos llegue vivo y esta perspectiva la que hemos de tomar para no falsear la valoración de una cultura, al dejarnos engañar por los aromas exquisitos de algunas quintaesencias. En el problema de las masas, lo económico está siempre en primer plano y es clave hasta de los hechos que parecen más alejados. Ortega, propugnador de una cultura vital y realista, prefirió, no obstante, ignorar tal factor. Es este olvido el que convirtió "La rebelión de las masas" en oráculo manual de las "clases superiores" de ciertos países, y uno de los actos más oportunos y útiles del maestro, ya cercana su muerte, fué el de darles las gracias por el aplauso, para advertirles, a continuación, que su pensamiento andaba ya muy lejos de las afirmaciones de aquel libro inmaturo.

En cuanto a la democracia, preocupa a Ortega sobre todo la preservación de su espíritu, hasta el punto de sugerir que su salvación puede estar en no hacerse solidaria de ninguna de las formas en que temporalmente ha encarnado, incluidos el Parlamento y el sufragio universal. Claro que la aceptación de nuevas formas exigiría el hallazgo de otras superiores a las actuales, lo que por el momento no parece viable. Más bien, el problema sería encontrar los hombres capaces de mover con la máxima eficacia las ya conocidas. Y aquí sí que parece sentirse el vacío de "minorías coherentes" en determinados países.

Para Ortega la democracia es buena, exclusivamente como norma de Derecho político, no en arte, religión, pensamiento o costumbres. Tal distinción, quizá innecesaria, nos revela hasta qué punto era fuerte en él ese espíritu "aristocrático" y la rémora que para su pensamiento pudo representar la prevención hacia las masas, en un país donde su extrema pobreza y abandono exigían un análisis y una formulación inexorables.

El mismo prejuicio le lleva a atribuir al "plebeyismo", esa "perversión moral", gran intervención en el triunfo de la democracia, aun reconociendo que ha sido más fuerte el afán de lucha contra la desigualdad política, contra los falsos derechos, a los que llamamos *privilegios*. El nervio saludable de la democracia sería, pues, la nivelación de privilegios, no de derechos. A la posible resurrección de esos privilegios, "mitología política", "perduraciones residuales de tabús religiosos", el individuo opone los "derechos del hombre", enumeración no cerrada, a la que Ortega propone añadir nuevos capítulos, hasta barrer los últimos vestigios de la predemocracia.

Y aquí es donde aparece una de las fases más constructivas del pensamiento de Ortega. Porque, situado ante una sociedad ya democratizada, advierte que esto sólo ha creado "un ancho margen de equidad", las condiciones para un estadio ulterior: el de la creación de una estructura social justa, de un "nou-

veau régime". Estamos, cree Ortega, en ese estadio transitorio, fruto del liberalismo. El hombre, ya libre, no ha cuajado en un nuevo orden; no ha hecho —diríamos— uso de esa libertad. Por ello, las instituciones de la actual democracia presentan un "carácter provisional e insólito".

Ortega no se hace cuestión de los caminos para alcanzar esa meta; ni de los movimientos, que, como el socialismo, no parten del primitivo estado de tiranía política, sino del subsiguiente desequilibrio social y económico. Pero sus palabras fijan de modo inequívoco la existencia de ese vacío y la de unos ciclos histórico-sociales, que nos permiten comprender el sentido y orden que hemos de dar a nuestros esfuerzos, en la tarea de incorporarnos a la vanguardia de los pueblos.

Hoy, cuando la evolución hacia esa "estructura social justa" aparece claramente en Inglaterra y sobre todo en Norteamérica, como resultado de la presencia de un maduro capitalismo frente a la presión constante de unas poderosas organizaciones sindicales, las ideas de Ortega pueden ser útiles para clarificar nuestra toma de posición ante los problemas, doblemente agudos, que la acumulación de etapas nos impone.

CESAR ARMANDO GOMEZ