

# LO NACIONAL Y LO LIBERAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA Y GASSET

Ricardo Tejada (\*)

Pretendo exponer e investigar en este artículo no tanto la idea de España en Ortega como el papel crucial de la cuestión «nacional» en su pensamiento político. No me interesa pues el contenido de la idea, que en realidad no afecta directa y esencialmente a su visión política, sino más bien la forma de la idea, en su dinamismo propio y en sus efectos constatables. Me interesa indagar en Ortega la función de lo *nacional* en su discurso, entendido éste como un campo de fuerzas político-lingüístico que colorea de una u otra manera todo su itinerario político, no sólo como pensador político sino como actor en la escena política de España, bien a través del artículo puntual, bien a través de la alocución mitinera o parlamentaria (1). En Ortega, lo nacio-

(\*) Profesor del Colegio Internacional de Filosofía de París.

(1) Rodríguez Huescar defiende la distinción de tres planos en la política orteguiana: la acción política, la pura teoría política y el comentario periódico de la vida política española. A pesar del reconocimiento de la imbricación mutua de estos tres planos, Rodríguez Huescar niega a los artículos políticos el carácter de verdadera acción política efectiva e insiste además en la ocasionalidad no-profesional de sus intervenciones directas en la plaza pública. Aun aceptando la pertinencia de esta distinción y de estas observaciones, he de confesar que no me satisfacen plenamente las matizaciones últimas. ¿No es acción, acción, bien es cierto, de un tipo especial, afirmar que el sistema de partidos es un «kabilismo», o que Pablo Iglesias es una «santo laico»? Esas afirmaciones *conforman* la opinión pública, la orientan hacia un sistema de juicios y valoraciones, hacia un modo de conducta, es decir, realizan algo, más allá de lo que realizan lingüísticamente. Son acciones performativas de tipo político. Son, de un modo más o menos suave o explícito, «consignas» razonadas, consignas devaluadas además, en la medida en que no parten de un emplazamiento institucional del poder, pero mucho más hondas e imperceptibles en lo que se refiere a sus efectos en el ser social. Ortega, en tanto que educador político, proporciona consignas teóricas y elementos de acción a las minorías cultivadas para que se orienten en su comportamiento político, y a

La actitud y tomas de posición políticas de Ortega deben explicarse a la luz de los condicionamientos de la política de su tiempo, se trate de la quiebra del sistema de la Restauración, los años republicanos o el primer franquismo, pero también según las propias determinaciones de su pensamiento. Aquí se profundiza en el modo peculiar como entendía Ortega el liberalismo —vinculado a un aristocratismo agónico— y su excesiva dependencia de una idea curiosa y quizá no demasiado liberal de la nación. Al lado de estos conceptos, la consideración de la democracia ocupa en Ortega ciertamente un lugar subordinado.

nal es de forma constante una verdadera pre-ocupación, en el sentido más orteguiano del término, una obsesión e incluso, durante ciertos momentos, una ocupación de su vida (2).

A pesar de las diversas vicisitudes políticas de la historia española en la primera mitad de este siglo, el pensamiento político de Ortega gira constantemente, de un modo u otro, en torno a lo nacional. O, mejor dicho, lo nacional vivifica siempre sus cambiantes puntos de vista políticos, bien a modo de contrapeso a las exigencias del individuo, bien a modo de verdadera fuerza centrífuga que atrae hacia sí los requerimientos de aquél. Cuando decimos «vivifica» queremos decir con ello que es la perspectiva nacional la que dota siempre de sentido a los contenidos programáticos o a las tomas de posición más o menos circunstanciales.

En este sentido, no es preciso ni necesario «salvar» ninguna etapa particular y desechar otras presuntamente menos simpáticas o —por así decirlo— menos políticamente correctas (3).

---

ello no renunció nunca (otra cosa es que las circunstancias socio-políticas se lo permitiesen siempre de un modo óptimo). Si olvidamos este carácter performativo no se puede comprender en absoluto el sentido del orteguismo, como discurso que escapa en cierta manera a la «boca» de Ortega, y que circula por diferentes medios sociales e intelectuales. La recepción extensa y dispar de su obra, en la forma de un orteguismo poliédrico, es todo un fenómeno crucial de la historia cultural de España. En lo que se refiere a Rodríguez Huescar se puede consultar *Semblanza de Ortega*, Anthropos, 1994, ed. de J. Lasaga, en especial los epígrafes 3 y 5.

(2) No soy el único que lo sostiene. El antes citado Rodríguez Huescar afirma lo siguiente: «La idea de “nación” —y la de “nacionalización”, que se da en el fundamento de ella— sustenta y vivifica todo el pensamiento político de Ortega (...), subordinando a ella toda otra doctrina o concepto». En *ibid.*, pág. 101.

(3) Esto es precisamente lo que han hecho, en los últimos veinte años, los autores más interesados en destacar y en alabar el componente socialista de su liberalismo juvenil. Uno de los más señalados representantes de esta corriente es Antonio Elorza quien —como se sabe— mantiene la tesis de un viraje político en torno a 1919-1920, fruto del malestar y del rechazo que le provoca la huelga sindicalista-revolucionaria de Córdoba, a la que asiste como espectador de excepción. Ese viraje habría transformado su «liberalismo social» en un pensamiento político con ribetes tecnocráticos e incluso corporativistas. Estos serían precisamente los «límites» de su «renovación política». Elorza, tuvo la valentía intelectual de señalar aquello que los adoradores del templo orteguiano se negaban a ver. Otros menos recatados y sutiles llegaron a defender la idea de un socialismo en Ortega, e incluso, sin ningún sonrojo, que «el socialismo que hoy (en 1978) trata de redefinirse en Europa como poder espiritual humanizador es hermano gemelo del socialismo liberal preconizado por Ortega hace más de un siglo». Para lo primero véase A. Elorza, *La razón*



Ello significaría un velado menosprecio a la coherencia unitaria de todo pensar que se precie de serlo. La obra de Ortega no escapa a esta observación y, por lo tanto, en ella es preciso entrar hasta el fondo para salir sólo al final, no cuando a uno le plazca, según los intereses particulares del comentarista y las justificaciones de su contexto actual. Creo que ha llegado ya la hora generacional —como ya había predicho Vázquez Montalbán en los años setenta— del análisis distante y frío con relación a su figura, pero no por ello menos riguroso. Ortega y Gasset nos queda suficientemente lejano, no demasiado, aun y todo, para poder llevar a buen término esta tarea.

La función vivificadora de lo nacional en su pensamiento político evoluciona, no obstante, con el paso del tiempo, adoptando una disposición u orientación diferente que no cambia, sin embargo, el eje que lo sustenta y que le otorga sentido. A mi modo de entender, y esta es la hipótesis principal que quisiera aquí defender, lo nacional se transforma poco a poco en la obra orteguiana, pasando de ser adjetivo, (*grosso modo* durante la época de la Restauración), a ser potencialmente sustantivo, estando ya esbozado este cambio algo antes del golpe de Estado de Primo de Rivera, avanzado en 1925 y claramente explícito desde 1931. Adjetivo y sustantivo, ¿respecto a qué? Pues respecto al principio liberal. Según el liberalismo nacional de su primera época, la construcción y el desarrollo de la nación española van de la mano de un proyecto de ensanchamiento de la libertad personal, e incluso de la libertad política de los ciudadanos. El proyecto o empresa en que consiste la tarea de todo ser humano queda facilitado y sobre todo engrandecido si la empresa nacional se lleva a buen puerto. Lo nacional puede permanecer adjetivo en lo que se refiere a su falta de preeminencia respecto a otros principios, democrático-liberales, sin que por ello pierda su papel de donador de sentido, de horizonte, de marco privilegiado de la tarea política. En la segunda fase de su pensamiento político (insisto, inflexión en la disposición más que fase propiamente dicha), el principio nacional es rigurosamente un principio jerárquicamente superior al liberal o, por lo menos, un principio que condiciona el principio liberal, y no a la inversa, como era más bien antes. Es lo que aquí me atrevo a llamar su *nacional-liberalismo*.

---

y la sombra. *Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, 1984. Para lo segundo, J. Herrero, «En torno al socialismo de Ortega», en *Arbor*, 387, marzo 1978; y algo mejor sustentado, L. Pellicani, «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», en *Leviatán*, 12, verano 1983.

Su fidelidad a la problemática nacional no impide que, paralelamente al cambio de disposición, cambie de acompañantes políticos, acompañantes —todo hay que decirlo— más decorativos que reales si queremos inducir de ellos su verdadera adscripción política. Dicho de un modo simplificador, pasa de hacer discursos, en 1909, en la Casa del Pueblo, del partido socialista, a codearse, en los años treinta, con elementos de la Falange, como es el caso de Valdecasas. Pero esta espacialidad «física» es, casi me atrevería a decir, «lo de menos», lo de más es la radicalización de una serie de gérmenes conceptuales que estaban ya en su primer ideario político.

## LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS

El liberalismo de Ortega hay que situarlo lo más brevemente posible en su contexto geográfico e histórico, en sus circunstancias, como él diría (4). Estamos, antes de nada, en un país de la Europa meridional, en el que la pérdida de las últimas colonias revela a los ojos hasta ahora desprevenidos de algunos españoles las insuficiencias de su desarrollo histórico. Un país en el que ni una revolución, como la francesa, ni una evolución progresiva de sus instituciones, como en el caso inglés, han permitido un afianzamiento mínimamente satisfactorio del sistema liberal. Un país en el que la doble ruptura de la continuidad monárquica durante el siglo XIX y la presencia de tres guerras civiles localizadas, como son las carlistas, así como la influencia todavía poderosa de la Iglesia, si ya no sobre las tierras al menos sobre las almas, han dificultado enormemente la capacidad de legitimación de un régimen resueltamente liberal, así como la consolidación de una verdadera burguesía, soporte decisivo de un tal régimen a la hora de poder realizar reformas institucionales (5).

Pero estamos, además, ante un plural y variopinto tejido cultural, el peninsular, procedente de lo que queda de aquellas Espa-

---

(4) «El primer término de mi circunstancia era y es España», en *El tema de nuestro tiempo*, pág. 64, ed. P. Garagorri.

(5) A pesar de estas dificultades, afirmar, como lo hizo la filósofa María Zambrano, que «la historia de España no sigue a la del resto de Occidente», siendo sus tiempos diferentes, no es más que una injustificada exageración que recorre, de un modo u otro, todo el discurso esencialista con relación a España y a su «problema». Consúltese de ella su *España, sueño y verdad*, Siruela, 1994, pág. 88. Esta tradición interpretativa no ayudaría mucho en la erradicación de lo que lúcidamente ha llamado Rafael Sánchez Ferlosio el culto a «San Simismo». Léase su «Discurso de Gerona», recogido en *Ensayos y artículos*, vol. II, Destino, 1992, págs. 245-279.



ñas imperiales, las cuales pretendieron defender y extender una Monarquía católica, purificada de toda herejía, en contra de los principios de la naciente razón de Estado, adoptada por Francia en el siglo XVII como medio de superar las luchas fratricidas de tipo religioso, y como instrumento de alianza con los Estados protestantes a fin de contrarrestar el poderío español en Europa. Es esta óptica francesa, esta tecnología política —sea dicho de paso— la que se impondrá poco más tarde, borrando ese sueño y configurando el mosaico de Estados-nación, en siempre frágil equilibrio, conocido como Europa. Esa España que ha asistido más como espectador que como actor a dos acontecimientos trascendentales en la constitución de Occidente, a saber, la revolución científico-técnica, con el paralelo advenimiento de la filosofía moderna, y la Ilustración, es un Estado-nación capitidismado por partida doble. Estado prematuramente «unificado» que esconde, bajo los Austrias, el mantenimiento de una variedad político-institucional que el mitigado absolutismo de los Borbones no logrará totalmente erradicar. Un Estado moderno occidental, sí, aparentemente, pero cuya modernización no es plena en los albores del siglo XX. Y, en segundo lugar, una nación que como tal no ha despuntado en su realidad invisible, que no ha adquirido una presencia en los sujetos que la forman, que no ha podido todavía liberarse íntegramente de la figura teológico-política de la encarnación real, al no producirse un regicidio real y simbólico, y al permanecer dentro de la sociedad un sector tradicionalista, de considerable peso social, refractario a todo compromiso con el liberalismo, ideario para ellos que pone en peligro la preeminencia del derecho divino del rey, y en general la vigencia de los valores del Antiguo Régimen (6).

---

(6) A lo largo de la modernidad asistimos a la transformación de un poder personal, encarnado en el rey, en su cuerpo, a un poder impersonal, en el que el cuerpo del rey se ha vuelto «sujeto virtual» de la nación, intangible, invisible, inmortal y ubicuo. No es que la universalidad de tipo religioso haya desaparecido, es que se ha acomodado a la delimitación territorial, monopolizando la nación las bases del lazo social. En España, a mi modo de entender, sobre todo durante el siglo XIX, pervive un modelo intermedio, el del cuerpo de la nación. Tensión extrema pues ¿cómo algo invisible puede tener un cuerpo organizado? Consultar E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza Universidad, y el excelente comentario a este libro de Marcel Gauchet, «Des deux corps du roi au pouvoir sans corps», I y II, en *Le Débat*, 14 y 15, 1981. Sobre el problema de la nación pueden leerse con provecho, de este mismo autor, «*Les Lettres sur l'histoire de la France d'Augustin Thierry*», recogido en *Les lieux de la mémoire* (comp. P. Nora), Gallimard, vol. 2, *La Nation*, y también su prefacio a la selección de textos de historiadores franceses del s. XIX: *Philosophie des sciences historiques*, Presses Universitaires de Lille, 1985.

Esa es la España que tiene detrás José Ortega y Gasset. La España que tiene delante es un país que va a asistir, de nuevo como espectador, a las dos grandes conflagraciones mundiales de este siglo, pero que no por ello va a dejar de debatirse en una crisis generalizada, literalmente sangrante a finales de los años treinta, crisis en Europa de la democracia liberal, asaltada por dos modelos dispares, de concomitancias diversas, no obstante: el comunismo y sobre todo el fascismo-nazismo. En España, será este segundo movimiento, en su coalescencia con toda una serie de sectores sociales anclados de un modo o de otro en el tradicionalismo o post-tradicionalismo político, reverdecedores patéticos de la España imperial, y no el segundo, el que derruirá los cimientos de la frágil República española. Los estertores de esa crisis —no lo olvidemos— todavía los estamos padeciendo, no de primera mano sino de segunda, ese «legado» franquista que como losa del pasado transpira aún en los retrasos —bien es cierto, no tan acusados como antes— de nuestra vida social, política, cultural y científica, y en algún que otro fenómeno decisivo, de tipo local, que hunde sus raíces en ese período infausto. Esta crisis de la democracia liberal no fue provocada únicamente por sus enemigos sino que es por de pronto —y esto es crucial— una crisis del propio modelo liberal, es decir, la conciencia angustiada de la necesidad perentoria de un replanteamiento, de una reformulación a fondo de los principios liberales y democráticos sobre los que se habían sustentado hasta entonces buena parte de los Estados occidentales.

Principios tan asentados en la tradición liberal como la no-intervención del Estado en los asuntos económicos, la responsabilidad exclusiva del individuo en sus comportamientos sociales o la necesidad de un respeto y una distinción clara entre los ámbitos de actuación de los tres poderes concebidos por Montesquieu (el ejecutivo, el legislativo y el judicial) van a ser puestos en solfa durante las primeras décadas de este siglo (7). El intervencionismo estatal será la solución, inesta-

---

(7) Una explicación convincente y panorámica de la crisis del primero y del tercero de los principios liberales arriba indicados la tenemos en Serge Berstein, *Histoire générale politique et sociale (La crisis des démocraties libérales)* Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976-1977. Berstein analiza el impacto de la primera Guerra Mundial en la política de los gobiernos de los Estados Unidos y de Francia. Tanto los gobiernos de Wilson, como los de Lloyd-George o Clemenceau, en sus países respectivos, van a favorecer una economía de guerra, rompiendo así la no-intervención estatal respecto a los asuntos económicos, y sobre todo, van a gobernar de espaldas a sus parlamentos, bien no compareciendo ante ellos, bien por medio de decretos-leyes, bien por último negándose a pre-



ble y arriesgada, que los gobiernos occidentales darán a «la gran transformación» económica de la que hablará Polanyi, las crisis monetarias, con el abandono del patrón oro, y sobre todo la economía de guerra, con sus imperiosas necesidades (8). La cuestión social, es decir, la constatación de que el capitalismo, y en particular, el desarrollo tecnológico-industrial, plantean desafíos graves a la justicia y a la solidaridad social, que sólo una institucionalización jurídica de la responsabilidad colectiva, lo que llamaremos más tarde el Estado de bienestar, podrá resolver, al menos parcialmente (9). Por último, una plasma-ción histórica del principio representacional, en el que juegan un papel primordial el Parlamento y el sistema de partidos, que *todavía* no está concluida, no sólo en España, y que es esencial a la realización de la democracia. Fragmentación y debilidad de los parlamentos, clientelismos en el seno de los partidos políticos, y falta de implantación social de éstos, sobre todo los tradicionales, harán pensar a unos cuantos sectores, agudizado todo esto aún más en situaciones de crisis, políticas o bélicas, que el poder ejecutivo puede tomar las riendas no sólo de sus actuaciones gubernamentales sino también de las facultades legislativas. El cesarismo y el autoritarismo serán así un verdadero caldo de cultivo de los nacientes totalitarismos.

---

sentar ante ellos sus programas de gobierno. Los políticos pacifistas serán los más afectados por estas medidas. Berstein es concluyente: «*La guerra débouche sur une limitation des libertés*», pág. 20.

(8) Karl Polanyi, *La gran transformación (Crítica del liberalismo económico)*, La Piqueta, 1989. En el capítulo 20 se explican los procesos económicos que condujeron, a comienzos de este siglo, al nacimiento del fascismo. Disentimos, no obstante, de Polanyi en su reduccionismo económico. El fenómeno fascista no puede ser explicado *exclusivamente* por el *impasse* de la economía de mercado, y en especial, por la negativa de los gobiernos occidentales a la planificación económica.

(9) El mejor análisis, a mi entender, de la formación histórica del Estado del bienestar, una verdadera genealogía, (no en vano su autor ha sido un discípulo de Michel Foucault), de las tecnologías jurídicas puestas en práctica a comienzos de siglo para solucionar el problema social es François Ewald, *L'Etat providence*, Gasset, 1986. Ewald se detiene especialmente en la creación de los seguros, en el campo de los accidentes de trabajo, y muestra cómo el liberalismo jurídico fue refractario en un principio a la idea de una responsabilidad colectiva, a la idea de que la prevención de accidentes o de males imprevistos debía ser asumida colectivamente. Si la sociedad es una asociación, ligada sólo por vínculos estrictamente contractuales, en la que rige la responsabilidad individual de buscarse un medio de subsistencia y de vida como bien le plazca a cada uno, la institucionalización jurídica de la solidaridad, incluso intergeneracional, es literalmente imposible.

Ortega y Gasset no es ajeno a todos estos cambios. Es más, llegará a aceptar durante los años treinta el intervencionismo económico del Estado y a considerar conveniente un modelo fuertemente presidencialista (10), pero mostrando una clara indiferencia hacia todas aquellas líneas de pensamiento democrático que, en Europa, pretendían establecer un Estado basado en la solidaridad social (11). Llamar, sin más, a Ortega un pensador liberal— tal y como se ha dicho hasta la extenuación—dice algo pero no dice en absoluto lo suficiente. A mi entender habría que llamarlo un pensador post-liberal, con todas las precauciones del término, entendiendo que buena parte de los elementos que históricamente han caracterizado al liberalismo (pongamos, desde Smith y Constant) se presentan en Ortega, y en otros escritores y pensadores de su época, de un modo extremadamente problemático. John Gray expone, por ejemplo, cuatro: el individualismo, el igualitarismo, el universalismo y el meliorismo. Los dos primeros me interesan aquí espe-

---

(10) Espigo, aquí, estas afirmaciones: «Una cosa es que el poder ejecutivo se halle en su raíz última subordinado al Parlamento y otra, muy otra, que el ejercicio de ese poder esté, minuto tras minuto, en servidumbre bajo el Parlamento. Esto es lo que impide la constitución de estados fuertes, y permite sólo gobiernos paralíticos». En «Proyecto de Constitución», discurso en las Cortes Constituyentes, 4-IX-31. Y, en el otro aspecto: «Es menester que haya un plan por detrás de los actos de ese Gobierno, sobre todo de los económicos». «Es el debate político», Discurso en las Cortes Constituyentes, 30-VII-31. O, más concluyente: «Yo propongo un régimen que puede llamarse de la “economía organizada”; es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, sea planeado por el Estado mismo, como si la nación fuera una única y gigante empresa». En «El Estado que hay que hacer», Discurso de León, 26-VII-31.

(11) En Francia son, políticamente, los radicales (el primer iniciador es Ledru-Rollin), e intelectualmente los «solidaristas», con León Bourgeois a la cabeza. Este último defenderá la idea de un casi-contrato establecido entre todos los miembros actuales de la sociedad, los pasados y los futuros por el cual todos se hacen responsables mutuamente de sus destinos. La solidaridad institucional es el correctivo social que Bourgeois pretende introducir en los principios liberales. En los Estados Unidos son los progresistas (Georges Bellamy a la cabeza) y en Gran Bretaña los radical-liberales (Lloyd George, entre otros; en el poder en 1906). Para más información se puede consultar Berstein, *op. cit.* y J. Donzelot, *L'invention du social (Essai sur le déclin des passions politiques)*, Seuil, 1994, Sé, por lo menos, de una ocasión, precisamente en el «Prólogo para franceses» a *La rebelión de las masas* en que Ortega parece hacer alusión a esta corriente de pensamiento. El tema de la justicia social, por muy respetable que sea, le parece un «retórico e insincero suspiro romántico» (*sic*), y aunque considera una «vía recta» la del «magnánimo solidarismo» estima que este vocablo es «inoperante» y «rezuma solo vagas filantropías» (*sic*). Ed. de P. Garagorri, pág. 35.



cialmente. Según el primero, se afirma la «primacia moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social». Según el segundo, se sostiene que «todos los hombres» tienen «el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor entre los seres humanos» (12). Pues bien, el primero de los principios, si no negado, será puesto claramente entre paréntesis por Ortega y Gasset, al final de su vida política, una vez que desarrolle plenamente su nacional-liberalismo. En cuanto al segundo de los principios, será seriamente puesto en duda por el pensador madrileño al constatar que el hombre-masa carece de intimidad y por lo tanto de personalidad alguna. El neo-aristocratismo en el que reposa toda su visión de la sociedad pondrá en serio peligro ya no sólo un igualitarismo social, al cual nunca se adscribió, sino incluso un mínimo igualitarismo moral, rasgo que forma parte del patrimonio de toda tradición liberal digna de ese nombre (13).

Aquellas veces en que se ha calificado el pensamiento político orteguiano de liberal, se ha insitado mucho en su noción de libertad personal, la cual estaría afianzada en una ontología. A esta noción, por lo demás, nunca renunciaría a lo largo de toda su obra (14). El yo orteguiano está forzado fatalmente a ser libre. Su determinación destinal le invita a ser libre y a no caer en el divertimiento inauténtico de la pura fatalidad. El yo se realiza vocacionalmente en una empresa, en un proyecto, aunque ello implique el riesgo de un naufragio vital. Estamos evidentemente de acuerdo con la fidelidad de esta caracterización, aquí esbozada, pero *políticamente* no importa tanto esta base «ontológica» como su coloración real, práctica, así como la explayación igualitaria

## LIBERTAD COMO ESFORZADO PRIVILEGIO

---

(12) Ver John Gray, *Liberalismo*, Alianza Editorial, 1994, págs. 10-12. Es cierto que Gray, más tarde, califica a Ortega de liberal desilusionado, como Weber y Pareto. Pero, habría que preguntarse, esta desilusión ¿hasta dónde llegaba? En el caso de Ortega hasta el nacional-liberalismo.

(13) Un ejemplo, como botón de muestra, del Ortega maduro: «No es que yo sea muy igualitario. Nada de eso. Más bien sostengo que no hay dos hombres de igual calibre, y que llegará a establecerse una tarifa de derechos desiguales». En O.C., vol. XI, «Notas», abril de 1930.

(14) Me refiero, en especial, a Pedro Cerezo y su artículo «Razón vital y liberalismo», en *Revista de Occidente*, 120, mayo 1991. También se puede consultar su notable libro *La voluntad de aventura*, Ariel, 1984, en particular, los capítulos titulados «La voluntad de aventura» y «La moral del héroe».

de dicha tesis. Es aquí donde hay derecho a la duda, a la duda de que su concepción se acomode estrictamente a la tradición liberal.

Tocqueville distingue la libertad antigua, fundada en «el disfrute de un privilegio», de la libertad moderna la cual se define por el «uso de un derecho común». Y la define esta última de la siguiente manera: «*Chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant des ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée*» (15). ¿Esta es la definición exacta de la libertad individual con la que se identificaría Ortega y Gasset? Es cierto que, en una ocasión, Ortega define el liberalismo como «una idea radical sobre nuestra vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e infranqueable destino» (16). Pero el problema no es sólo éste, sino saber también si acepta que *todos* tengan derecho a henchir libremente su destino. Tengo algunas dudas. Para Ortega, el siglo XX ha aportado una extremada nivelación y democratización de los usos sociales y culturales, nivelación que ha ocasionado la homogeneidad y el surgimiento del hombre-masa, fenómeno que invita y obliga imperativamente a unos pocos, aquellos que están cualificados, a protegerse, en cierta forma, de ese fenómeno avasallador a través de una actitud distante para con las masas (es el *pathos* nietzscheano de la distancia, tal y como él lo entiende) (17). Los hombres-masa no tienen intimidad (y esta es un rasgo esencial de la persona, para Ortega), no tienen realmente un proyecto de vida, una empre-

---

(15) En *L'Ancien Régime et la Révolution*, recogido en la edición de J. C. Lamberti y de F. Méloni, junto a *De la démocratie en Amérique* y a los *Souvenirs*, Laffont, 1986, pág. 943. El privilegio es un derecho particular que poseen sólo algunos y que les permite ser independientes. No es un derecho común.

(16) En O.C., vol. II, pág. 746.

(17) Ortega identifica el derecho a la distancia como la libertad política, pero se aproxima más, en realidad, a una especie de privilegio. El *pathos* de la distancia entre hombre y hombre es la necesidad de mantener la personalidad intacta, saber que, «*mande quien mande, nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable*», (subrayado nuestro). Esto le permitirá a Ortega el contraponer liberalismo y democracia, privilegiando lo primero, punto sobre el que más tarde volveremos. Hemos hecho referencia al artículo «¡Libertad, divino tesoro!», en O.C., vol. XI, julio de 1915.



sa que dé sentido a sus vidas (18). Creen que sólo tienen obligaciones, olvidándose de los deberes. «¿Pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal?», se pregunta un Ortega en la madurez de su pensamiento. El pesimismo elitista es aquí abrumador. «No», responde, y a continuación pone en cuestión la cuarta idea que Gray adjudica a la tradición liberal, la confianza en una mejora progresiva y paulatina de las instituciones humanas. «La historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona» (19).

La libertad va a ser concebida cada vez más por Ortega como un *privilegio* que se obtiene, no por herencia o por voluntad divina o regia (esta sería su diferencia respecto a la concepción pre-moderna), sino por el coraje y el valor de hacerse a sí mismo, tarea en la que el riesgo, y no la comodidad burguesa, es un elemento inevitable. Aquí interviene la ética orteguiana, orientada en torno a lo que él llama la «vida deportiva» y que no es otra cosa (con independencia de su marcado vitalismo, o de su presunta base metafísica) que un intento de recuperar y reciclar viejos valores aristocráticos y guerreros con el fin de neutralizar el «plebeyismo» de la vida contemporánea (20). Ante la seguridad y la inercia de la vida burguesa, Ortega propugna una vida basada en el riesgo, que acepte

---

(18) El hombre-masa «carece de un “dentro”, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se puede revocar. (...) Tiene sólo apetitos, cree que sólo tiene derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga». En el «Prólogo para franceses» a *La rebelión de las masas*, pág. 21, ed. P. Garagorri.

(19) En «Prólogo para franceses», *op. cit.*, pág. 34.

(20) Dos dignos acercamientos a la ética orteguiana, pero de los cuales disiento, son el de Aranguren y el de Cerezo. El primero intenta acercar Ortega al cristianismo y a ciertos componentes neoaristotélicos. La califica de ética de la vocación y de la perfección, de moral de la felicidad. En vez de condenar la obra de Ortega, desde el cristianismo (lo que es el caso del «Gran Inquisidor» Ramírez), prefiere fagocitarla para vacunarse mejor de los existencialismos ateos. Inteligente pero falsificador, puesto que los componentes vitalistas, nietzscheanos y simmelianos están ahí, en Ortega, aunque Aranguren no los acepte. El segundo insiste, por el contrario, y con más juicio, en el carácter deportivo y aventurero de la ética orteguiana pero acercando abusivamente, a mi entender, a la crítica orteguiana dirigida a la moral burguesa y al espíritu industrial a la crítica marcusiana del hombre unidimensional. Ver José Luis L. Aranguren, «La ética de Ortega», en *Obras completas*, vol. 2, págs. 503-541; y P. Cerezo, *op. cit.*

el peligro desde la conciencia disciplinada de su vocación profunda. Es una moral de la generosidad heroica que lleva consigo la asunción clara de la muerte. Una moral deportiva, guerrera, en absoluto militar, ¿qué es esta ética sino una base plausible, o cuando menos una excusa sacada de contexto para comportamientos anti-democráticos? (21) ¿Una ética que, una vez dado el paso decisivo de la acción directa, de la «dialéctica de las pistolas», (paso nunca dado por Ortega, de cualquier forma), pudiese ser susceptible de constituir la legitimidad pseudopoética de comportamientos fascistas y más concretamente joseantonianos? (22).

En todo este planteamiento interviene la peculiar práctica genealógica de Ortega, que consiste casi siempre en sustentar, con pretensiones muchas veces anti-contractualistas, el origen de un fenómeno en la acción extraordinaria, pre-jurídica por definición, de un presunto fundador. Pongamos varios ejemplos. Los privilegios de la nobleza «no son originariamente conce-

---

(21) La contraposición entre lo guerrero y lo militar, asociando la esencia histórica de España a lo primero, proviene de Angel Ganivet, de su *Idearium Español*, (Biblioteca nueva, 1996, págs. 64-67), suma, donde las haya, de análisis realistas y de juicios completamente desahogados, en donde lo de menos es su coherencia filosófica. Contraposición retomada por Ortega en *España invertebrada*, págs. 35-37, ed. Garagorri.

(22) Sin ningún ánimo de provocación, me atrevería a decir que José Antonio Primo de Rivera uno de los lectores más literales, y por ello — pensaba él— más fiel, de la letra orteguiana (letra y espíritu de la obra de Ortega, ¿en dónde situar la frontera sinuosa que los distingue?). Juventud, generosidad, espíritu de lucha y de riesgo ¿no son valores compartidos por ambos? Detengámonos en la definición orteguiana del «genio político», lo que llama él, sus «condiciones orgánicas, elementales»: «Impulsividad, turbulencia, historicismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel» (En *Mirabeau o el político*, ed. P. Garagorri, pág. 39). ¿No es un modelo al que se sentiría próximo, y presto a imitar, J. A. Primo de Rivera? El problema de Ortega es su calculada ambigüedad puesto que critica el fascismo, aun aceptando «su profundidad y virtud» (véase O.C., vol. II, «Sobre el fascismo»), pero, al mismo tiempo, propugna, como equilibrio de las sociedades de seguro y los hospitales, la creación de múltiples «sociedades de riesgos» (véase O.C., vol. II, «Ideas de los castillos»). ¿A qué se refiere exactamente con esta expresión? Sobre la relación entre el fundador de la Falange y Ortega puede consultarse Stanley G. Payne, *Falange. Historia del fascismo español*, Sarpe, 1985, en especial, págs. 47, 52, 57, 64, 69-70, 94-95, 147-149. No olvidemos que en «Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset», (en *Haz* 12, 5-XII-35) Primo no le reprocha para nada su filosofía ni su pensamiento político, sino el hecho de que no hubiese querido seguir adelante en 1932, dirigiendo a la juventud que invocaba. Hubiera deseado que no abandonase la vida política y avanzar así juntos, dirigidos por «su voz profética y su voz de mando».



siones o favores, sino, por el contrario, son conquistas» (23). De esta manera se reevalúa el privilegio no a través de la herencia sino del esfuerzo personal, que es por definición una empresa dinámica, contrapuesta a la inercia del hombre-masa. El Estado, ¿cuál es su origen? No la violencia, ni el contrato social, sino la energía desbordante y espontánea de las fraternidades juveniles, las cuales eran ricas, poderosas, porque eran aguerridas y no al revés (24). Se ve de nuevo cómo los privilegios no derivan de un estado de dominación o de explotación económica, envuelta si cabe de dominación simbólica, sino de un acto generoso que instituye y manda por su ejemplaridad. Otro caso, los derechos del hombre, los principios liberales. La idea de que el individuo limite el poder del Estado es «una idea germánica» (*sic*), proveniente de los nobles godos y de su orgullosa construcción de castillos. El privilegio adscrito a la persona lo «recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones», los cuales trajeron al mundo el principio de libertad que es la franquía. Y afirma, a continuación, «“los derechos del hombre”, son franquías y nada más». Es en este texto, «Idea de los castillos», donde defenderá el espíritu guerrero, frente al industrial, entendiéndolo no como un comportamiento cauteloso sino como una plena confianza en sí mismo en la que prevalece la acción sobre el temor al peligro (25). Y, por último, las normas con las que nos conducimos los hombres: fueron originariamente «acciones ejemplares de algún individuo». Es, como lo explica de forma acertada un comentarista de Ortega, José S. Hierro, un «pre-uso», el de una personalidad ejemplar, el que da origen a los usos sociales, estrictamente impersonales y obligatorios, que se instituyen a lo largo de la historia pero de los cuales olvidamos su inicial surgimiento (26).

---

(23) En *La rebelión de las masas*, ed. P. Garagorri, pág. 90.

(24) Véase O.C., vol. II, 1924. Su enfebrecida pasión por el espíritu guerrero, por lo germano, por los francos, debido a su liberal franquía y confianza en sí mismo, acerca Ortega a los planteamientos anti-contractualistas de Boulanvilliers, a quien por lo demás no menciona expresamente. Ver O.C., vol. II, «Idea de los castillos» y el libro de Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, La Piqueta, en donde se analizan las teorías de las razas.

(25) José Lasaga afirma que en «Idea de los castillos» —le cito— «Ortega hace su más elogioso examen del liberalismo», en «La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos», en *Endoxa*, Separata, Series filosóficas, 7, UNED, pág. 240, nota 10. Tendríamos que entendernos primero con las palabras...

(26) Consultar su estimable *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, 1965, en especial pág. 59; y *España invertebrada*.

Como conclusión: un marcado anti-contractualismo (de origen nietzscheano, o quizás spengleriano) permite a Ortega sustentar que buena parte de las instituciones, normas y valores de la modernidad liberal proceden de una libertad originaria, desbordante y autoconcedida, cuyos titulares —y supongo yo herederos— tienen el *derecho*, y véase la ironía del asunto, tienen el derecho de reivindicar. Creo que esta concepción de la libertad no es para nada cercana a la concepción generalizada en la tradición liberal y destila, además, no pocos argumentos de dudosa verdad histórica con los que alimentar apetitos políticos de signo claramente anti-democrático.

### LA MINORÍA SELECTA Y LA TAREA NACIONAL

Pero entremos en un tema pendiente, que habíamos dejado antes, a propósito de la caracterización de Gray del liberalismo, el primer punto, en concreto. La primacía moral de la persona frente a las exigencias de la colectividad es algo que por lo menos habría que matizar en la obra de Ortega. Ya en 1906, en uno de sus artículos primeros, defiende que «el individuo no ha existido nunca: es una abstracción», afirmando a continuación que «la única realidad es la nación, nuestra nación» (27). Por esas fechas, en 1908, define así por primera vez el liberalismo: «aquél pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esta una casta, una clase o una nación» (28). El moralismo platónico-aristocratizante va a ser una constante en este primer período de Ortega y será un criterio de excepción para calibrar sus cambiantes afinidades políticas (29). Es en este mismo artículo donde defiende —creo por única

---

(27) En «La ciencia romántica», en O.C., vol. I. Afirmación que se reproduce en «El sobrehombre», perteneciente al mismo volumen: «el individuo no existe realmente».

(28) En O.C., vol. X, «La reforma liberal», 23-02-08.

(29) Si alaba a Pablo Iglesias es por ser un «santo laico», y si valora el papel del PSOE en la política española es por su deseo de moralizarla. Buena parte de sus elogios a Melquiades Álvarez y a Antonio Maura coincidirán, a pesar de la diferencia política entre estos hombres, en la insistencia en sus tareas moralizadoras. Incluso, cuando Ortega dedique en 1917 un artículo a Azcárate, el dirigente republicano recientemente fallecido, reconocerá que no era «su República lo que nos atraía» sino «su sentido moral de la vida», en O.C., vol. III, p. 11. Moralizar la política es ante todo para Ortega, por lo menos hasta el derrumbamiento definitivo del turno allá por 1918, nacionalizarla, es decir, permitir que la clase política a través de su ejemplaridad reúna el cuerpo disperso de la nación. No es baladí que Ramón Pérez de Ayala caracterizara a José Ortega y Gasset en la novela *Troteras y danzaderas*, publicada en 1913, bajo el personaje de Antonio Tejero, con los rasgos de un idealista marcadamente



vez— el tan traído «liberalismo socialista», pero este socialismo está influido por el moralismo de la escuela neokantiana y, lo que se dice menos, por cierto platonismo aristocratizante, puesto que el ideal moral no es fijado por el propio individuo, ni siquiera por la mayoría de la población, por la opinión pública, sino por una «porción de gentes intelectualmente responsables» (30). El pueblo, como tal, —le cito— «no puede tener opinión (...) no piensa» (31) porque— como ya lo había dicho un año antes —representa, frente a las aristocracias, la «costumbre de tener las mismas costumbres» (32). La entidad dinámica, que piensa, es «aquella porción suya que podría servirle de cerebro (...) lo que llamamos élite, aristocracia, los pocos» (33). Podemos ya ir entreviendo la

---

moralizador. Véase sino este pasaje: «Sí, un mitin. Los jóvenes tenemos el deber moral de hacer política activa, Alberto: de pensar en los destinos de la patria. Toda otra labor es estéril si no se ataca lo primero al problema de la ética política. La última crisis ha sido bochornosamente anti-constitucional y avergüenza pertenecer a una nación que tales farsas consiente. Y luego, ¡qué Gabinete el nuevo! Las heces de la inmoralidad pública», en pág. 136.

(30) En O.C., vol. X, «La conservación de la cultura», 8-3-08. En un debate con Maura, éste le había preguntado a Ortega, a modo de objeción, quién era precisamente el calificado para establecer el ideal moral. Y Ortega respondió: no el pueblo sino la ciencia, y claro está la ciencia, infusa, sólo estaba en poder de unos pocos. Algo hay de esta presuntuosa impostura cuando, años más tarde, defiende que «delante de una sola persona podemos saber si es masa o no». ¿Cómo?, se preguntará uno. ¿Por medio de qué criterios? «Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo». Lógicamente, es sólo aquel que tiene las ideas claras el que puede bucear en la intimidad de alguien para adivinar... al fin y al cabo que no tiene intimidad y que no se valora a sí mismo... Esta pretensión altiva de estatuir quién es persona y quién no lo es, es completamente incompatible con cualquier principio ético no sólo democrático sino sencillamente liberal. Véase *La rebelión de las masas*, ed. P. Garagorri, pág. 91.

(31) Juicio repetido en 1909, en «Los problemas nacionales y la juventud», recogido en O.C., vol. X: «La masa-pueblo es por definición la que no tiene opiniones políticas originales, la que necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concrete y oriente su volición hacia un ideal social determinado».

(32) En O.C., vol. X, «Reforma de carácter, no reforma de costumbres». Se puede ver cómo ya desde su primer artículo, y no más tarde, Ortega sostiene la distinción aristocracias/pueblo, distinción que será considerada por él como heurísticamente válida e incluso, al contrario de lo que se dice, normativamente correcta.

(33) En O.C., vol. X, «De re política», 31-07-08. Me causa cierta perplejidad la afirmación de José Lasaga para quien Ortega no «empleó nunca» el término «élite». En *op. cit.*, pág. 233, nota 4. Pues bien, aquí hay por lo menos una ocasión en que lo menciona, lo que invalida de entrada su afirmación.

peculiar forma orteguiana de entender el funcionamiento democrático en las sociedades contemporáneas. Para él, el abstencionismo, uno de los males que aquejaban al sistema de la Restauración, no es un mal institucional, en sentido estricto, sino un mal educativo (34). La gente se abstiene de votar no porque haya una ficción electoral sino porque «no tiene ideas políticas». El papel del liberalismo es precisamente el dárselas, pero para ello es necesario previamente que una minoría se autoeduce antes de derramar su ciencia por el pueblo (35).

Este es el papel que tratará de cumplir la Liga de Educación Política, agrupación política, más que partido propiamente dicho, que tratará de incidir en la sociedad española para revitalizarla y, de resultas de ello, permitir la mejora del Estado español. La Liga es fundada a finales de 1913 con el ánimo declarado de hacer política de un modo distinto al de los partidos, aunque confiese sus simpatías por el naciente Partido Republicano Reformista (36). Coinciden ambas formaciones en el objetivo de renovar la política espa-

---

(34) Encontramos en el historiador Artola esta observación juiciosa: «Sin un congreso medianamente representativo no se puede tener un gabinete que lo sea, ni se puede lograr una activa participación de los ciudadanos. La abstención, denunciada por todos los políticos como un mal imputable a la falta de conciencia ciudadana, no es sino la consecuencia de la ficción electoral, y no su causa». Consultar Miguel Artola, *Partidos y programas políticos, 1808-1936, (I. Los partidos políticos)*, Alianza Universidad, 1991, (1ª ed. 1974).

(35) «En España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente nuestra desdicha.» Falta en España «una minoría que sea como un pueblo dentro de otro pueblo.», en O.C., vol. I, «Asamblea para un progreso de las ciencias», 1908. O también: «El pueblo no vota porque no se le ha imbuido ningún programa», en O.C., vol X, «Disciplina, jefe, energía». Se necesita para Ortega imbuir o como dice en otro artículo, «La cuestión moral», «inyectar» en nuestra raza un programa de reforma intelectual y moral. Crear ese pequeño «pueblo» ilustrado, encargado de esta reforma, será precisamente la función de la Liga de Educación Política Española.

Años más tarde, en coherencia con lo que siempre había expuesto, pero quizás algo más pesimista, Ortega dirá en 1934: «Una de las cosas más decisivas que con verdad pueden decirse de España es que, relativamente a las demás razas de Europa, es y ha sido siempre el pueblo popular, esto es, que ha vivido predominantemente de su piso bajo, de las clases sociales inferiores. Hemos padecido casi sin interrupción una aristocracia deficiente, en cierto modo, la ausencia de minorías selectas», en el «Prólogo para alemanes» a «El tema de nuestro tiempo», pág. 70, ed. P. Garagorri.

(36) La Liga no se declara, no obstante, republicana porque considera que lo primero es «nacionalizar la Monarquía», es decir, republicanizarla, en cierto modo. Son monárquicos pero, sin aceptar el accidentalismo, consideran que lo «inmutable e imprescindible» es la «democracia». En



ñola, obturada por los dos partidos dinásticos, el liberal y el conservador, y sobre todo en el ánimo de renovar el liberalismo, ideal político absolutamente inoperante en el primero de esos partidos, dada su falta manifiesta de ideas y el clientelismo de corte caciquista del que hacía gala (37). También comparten su pretensión de dirigirse no a las masas sino a las clases medias y en especial a las pertenecientes a las profesiones liberales. Las diferencias doctrinales entre la Liga y los reformistas residen, a mi entender, en la estrategia a poner en práctica. ¿Cómo podemos hablar de diferencias doctrinales si se «reducen» al tipo de estrategia a conducir? Este es el problema. La Liga es partidaria de una pedagogía dirigida a los sectores sociales víctimas del caciquismo, pero sobre un fondo fundamental de revitalización histórica del ser maltrecho español. La política, entendida como acceso al poder y reforma institucional desde ella, es para Ortega algo necesario pero insuficiente. Lo primero es vertebrar una minoría culta y reflexiva que pueda, más tarde, incidir vocacionalmente en la tarea de revitalización nacional (38). Política sustentada en una metafísica de corte historicista; y política como tarea moralizadora de unos sectores sociales más responsables y conscientes que el resto de la población de la doliente situación de la nación, marcan, de entrada, unas señas de identidad que serán, con el paso de los años, difíciles de

---

realidad, y sobre todo con el paso del tiempo, el partido de Melquiades Álvarez se volverá un partido más posibilista y accidentalista que los demás partidos republicanos. A modo de profundización de estas observaciones se pueden consultar con provecho: Nigel Townson (ed.), *El republicanismo en España (1830-1977)*, Alianza Universidad, 1994; y sobre todo, más ajustado a nuestro tema, Manuel Suárez Cortina, *El reformismo en España, Siglo XXI*, 1986. Este último autor señala atinadamente, en el Ortega de la Liga, un cierto desajuste entre el moralismo no contemporizador y una marcada «vía transaccionista», compartida también por los reformadores, con la propia Restauración. Ver págs. 108-132.

(37) El reproche fundamental a los partidos dinásticos, y en especial al partido liberal, que es el que más le concierne por afinidades políticas y familiares, es el que carecen de ideas, (perteneciendo las únicas que tienen al siglo pasado), que son más facciones o «kabilas» en torno a un jefe que grupos dinámicos y emprendedores. En una palabra, el partido liberal es ante todo una «falsificación de la realidad». Véase en especial O. C., vol. X, «De un estorbo nacional», I y II, abril y mayo de 1913. Una imagen globalizadora y reciente sobre los problemas políticos que aquejaban a la Restauración lo tenemos en Manuel Suárez Cortina (ed.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Alianza Universidad, 1997.

(38) Esta última referencia al pueblo y a su inmunización del caciquismo está ausente del discurso personal de Ortega: «Yo ahora no hablo a las masas; me dirijo a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad». El enunciado dice mucho. Ver O.C., vol. I, «Vieja y nueva política».

aunar con un partido, como el de Melquiades Alvarez, más propenso a la conciliación con los partidos dinásticos, y en especial con el liberal, más proclive al pragmatismo, en sus modos de actuación con respecto al poder, y quizás, a pesar de su debilidad, más realista en lo que se refiere al modo de transformar España.

Lo que aquí merece la pena destacar es la presencia constante del vector nacional en la conferencia con la que Ortega dió el pistoletazo de salida, en 1914, a la presentación pública de la Liga: «Vieja y nueva política» (39). El diagnóstico es diáfano. La España de la Restauración ha fracasado en su tarea histórica de reanimar la nación española, no sólo porque sus instituciones sean malas sino porque todo el ser social que la ampara y la prolonga está envuelto de una costra retardataria e inercial que es lo que denomina la España oficial. La terapia se presume ambiciosa. Bajo esa costra, una España vital se agita con el fin no del todo consciente de echar por la borda los fantasmas de la Restauración. La Liga es la encarnación palpable de la conciencia de ese resurgir nacional. «Liberalismo y nacionalización» son sus dos «lemas» porque de lo que se trata es de hacer copartícipes a todas las instituciones y grupos sociales que integran España de la tarea de reconstrucción nacional, tarea vertebradora que implica como nueva política la moralización de la vida pública y la democratización de sus instituciones, democratización, todo hay que decirlo, que en ningún momento de la conferencia es precisada y aquilatada en sus dimensiones reales.

Y la nación, ¿dónde se hace palpable? No sobrevuela, por así decirlo, todos y cada uno de los miembros que la integran sino que se encarna y se realiza primero de manera excelsa en una minoría selecta (40). La nación, como entidad metafísica, araña

---

(39) En nueve ocasiones se utiliza el término «vitalidad nacional», y en cuatro ocasiones «problema nacional» y «vida nacional». Lo que prima es el uso adjetivo, es decir, «nacional»: porvenir nacional, energía nacional, unidad nacional, organización nacional, masa nacional y funciones nacionales. El único uso peyorativo de dicho adjetivo es cuando en una ocasión es utilizado con un sustantivo relativo al pasado: «tradicción nacional». La nación está ligada a un organismo espontáneo, sembrado de promesas, y cuya tarea, volcada hacia el porvenir, (la nacionalización del funcionamiento social), va a exigir un gasto de energía considerable. Como se ve, y a pesar del clasicismo declarado de Ortega, este texto rezuma no poco romanticismo político. La nación, antes que identificarse a la sociedad civil, es más bien una entidad metafísica, virtual sustento del cuerpo nacional.

(40) Si no hay tal minoría selecta no se puede hablar en puridad, para Ortega, de nación mínimamente normal; lo que es el caso de España. Véase *España invertibrada*, pág. 108, ed. P. Garagorri.



el cuerpo social en el punto en que se hace conciencia de ella misma, de sus tareas imperativas. Ortega no se cansará de repetir durante el periodo de la Restauración que la nación española no existe, que está por construir (41). Pero, ¿quiénes se encargan de esta tarea histórica? Sólo unos pocos, aquellos que, provistos de unas ideas claras, («cabezas claras» dice frecuentemente), de una firme responsabilidad de su tarea histórica, puedan vertebrar y dar cohesión a la sociedad, marcándole sus metas y sus designios. Creo que se pueden multiplicar citas hasta la saciedad (42). En cualquier caso, Ortega fue fiel siempre a esta convicción y no es esta fidelidad la que se puede poner en cuestión. El presupuesto que sí se podría poner en cuestión es su convicción de que toda sociedad se defina esencialmente por la imbricación disimétrica de una minoría que, por su ejemplariedad, rige los destinos de la mayoría restante (43).

*España invertebrada*, publicado como libro en 1922, va a ser el texto faro de Ortega en su proyecto de reconstrucción nacional. En él se van a radicalizar y explicitar las premisas expuestas en «Vieja y nueva política» y en los textos políticos anteriores, sin dejar de apuntar ya, de forma parcial, en dirección hacia la inflexión futura de signo nacional-liberal. Siguiendo el mismo esquema de la conferencia antes citada, *España invertebrada* se presenta doblemente como un diagnóstico de la «grave enfermedad que España sufre» y como una terapia a seguir conducente a la curación de tal enfermedad. La novedad proviene sobre todo del diagnóstico, del desarrollo explícito de una tesis que se había ya expuesto brevemente en la presentación de la Liga, a saber, la existencia de un problema histórico

---

(41) En 1908 dirá que no somos una nación, que «necesitamos precisamente ser una nación», en O.C., vol.X, «La cuestión moral». En 1910, sostendrá que «España no existe como nación», y solicitará, a continuación, a sus auditores: «Construyamos España», en O.C., vol.I, «La pedagogía social como programa político». En 1912 afirma que «aún no está organizada la nación», en O.C., vol.X, «Ni legislar, ni gobernar». En 1918, después del movimiento de Juntas, dirá que «España es más fantasma que nunca», en O.C., vol.X, «La verdadera cuestión española».

(42) La definición clave de nación en *España invertebrada* es ésta: «Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos», pág. 74, ed. P. Garagorri.

(43) Este es el presupuesto fundamental del que parte: «El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir», en pág. 77, también en 86, ed. P. Garagorri. La consecuencia radical que se deriva: «una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad», en *ibid.*, pág. 85.

en el mal español. Toda la primera parte del libro viene a ser un descenso genealógico a las condiciones históricas que han hecho posible que España sea como es: una nación desvertebrada, desarticulada, en la que nadie, ni las regiones ni las instituciones ni las clases se sienten partes del todo nacional (44).

El proceso de construcción de la nación española es visto por Ortega, a imitación de la historia de Roma, como un «vasto sistema de incorporación», incorporación que es fundamentalmente un proceso orgánico y espiritual por el cual entidades o vértebras distintas se van incorporando unas a otras, en una totalidad, bajo la égida de una cabeza preclara y a partir de un «proyecto sugestivo de vida en común» (45). La incorporación es así, ante todo, una totalización, una construcción de un todo a partir de un «dogma», de una empresa común (46).

---

(44) Hay que señalar que buena parte de las tesis expuestas son asumidas por Giménez Caballero, poeta y teórico del vociferante e incipiente fascismo español. En su *Genio de España*, (publicado en 1932), dedica toda la segunda parte a hablar de *España invertibrada*, distinguiendo en el libro una zona oscura y una zona clara. La primera proviene de la exaltación de lo cesáreo, de la «hombría», de lo guerrero y jerárquico. Por debajo de una retórica empalagosa y de una argumentación insostenible, Giménez Caballero señala ya, a pesar de todo, el problema-Ortega, su ambigüedad: «pone los huevos en el Parlamento, pero su gérmenes tornan al otro "lao"». Sobre las relaciones entre el fascismo español y *España invertibrada* se puede consultar con provecho G. Alvarez Chillida, «Nación, tradición e imperio en la extrema derecha española durante la década de 1930», en *Hispania*, 182, vol.LII/3, sept. dic. 1992.

(45) Consultar *España invertibrada*, ed. P. Garagorri, págs. 28-33. Ya no se trata del cuerpo del rey sino del cuerpo de la nación. Ortega nos habla de «organismo nacional», de «cuerpo social», de «unidad históricamente orgánica», de «estímulos funcionales» de los órganos, ¿simples metáforas?; y, por otro lado, de «totalización», término utilizado en tres ocasiones, en momentos importantes de la argumentación. El hecho de ser organismo total es la determinación esencial de la nación. El individuo no es aquí más que nervio, vena o tejido del esplendoroso cuerpo total volcado hacia el porvenir. Aleccionadora es la mención a Renan pues desprovee a su definición electiva de todo su contenido real. Veamos: «No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir. Por eso decía Renan que una nación es un plebiscito cotidiano». Y enseguida añade sorprendentemente: «En el secreto inefable de los corazones se hace todos los días un fatal sufragio que decide si una nación puede de verdad seguir siéndola». Las elecciones se vuelven así sustantivamente metafísicas, manifestación profunda e insondable de una voluntad supra-individual...

(46) ¿De qué empresa se trata? Del Imperio (*sic*): «La unidad de España se hace para esto y por esto», con el fin de una *Weltpolitik*. Mientras había estas empresas, estas grandes cosas, y «se cernía un sentido de vida en co-



Nótese cómo, implícitamente, se sigue manteniendo un esquema binario, de corte organicista, en la comprensión de lo nacional: por un lado, el cerebro, que es Castilla, quien tenía ya en mente, antes de que se efectuase, el proyecto unitario español, y por otro lado, los demás miembros, que reconociendo la ejemplaridad de la empresa castellana se negaban a sí mismos su condición subalterna. El problema, para Ortega, es cuando las propias instituciones centrales se desnacionalizan, es decir, comienzan a actuar más en función de sus intereses particulares que de su «proyecto sugestivo» común. Es entonces cuando las masas, negándose a ser masas, devienen entidades particularistas. Ortega va a negar validez a los presuntos títulos, como la lengua, la cultura e incluso la raza, que catalanistas y bizkaitarristas quieren acreditar para basar sus reivindicaciones políticas tendentes a la separación o a la autonomía. Según él, sus pretensiones políticas no son más que el fruto de un olvido interesado, y casi egoísta, de la tarea nacional. Es significativo destacar el hecho de que Ortega, a pesar de no querer caer en el etnicismo de sus contrincantes, se vea obligado a defender implícitamente la idea de una personalidad nacional, sustantiva y previa al Estado, de una entidad total que reúne a todos sus miembros; personalidad colectiva, que en el caso de la catalana, por ejemplo, era negada precisamente por Antonio Maura a los integrantes de la Lliga, con el argumento ortodoxamente liberal de que no hay más personalidades que las individuales.

El preámbulo de la inflexión en el vector nacional, de la que he hablado al principio, se produce cuando Ortega comienza a pensar que esta tarea nacional en la que están comprometidas las minorías selectas exige tantos sacrificios, ante la situación crítica, que puede ser erigida por encima de las urgencias personales, incluso —me atrevería a afirmar— de las de aquellos que conforman dicha minoría. Todo español debe sentirse parte de un todo, es decir, elemento orgánico de la unidad nacional, y esto supone elevarse a las altas miras de la tarea nacional, por encima incluso de ciertas representatividades llamadas artifi-

## EL IMPERATIVO NACIONAL

---

mún» la incorporación no se paralizó. Lo más grave de este planteamiento simplista es que en ningún momento se nos precisa cuál era la naturaleza político-espiritual y religiosa de ese Imperio ni tampoco en qué consistía exactamente ese sentido de vida en común, ni en qué presuntos valores se sustentaba. Sánchez Ferlosio califica este planteamiento orteguiano, con no poca cordura, de «solemne tontada», ver «Discurso de Gerona», pág. 260, en *op. cit.*

ciales (47). Las bases teóricas de tipo organicista estaban ya asentadas y permitían este paso. Todo este planteamiento tenía que verse traducido en un proyecto político de tipo supra-partidista.

El momento de inflexión no será así pues un supuesto espanto señoritingo ante los huelguistas cordobeses, como sostiene Elorza, sino una conclusión insoslayable a la que Ortega aboca por el entrecruzamiento de dos factores: la radicalización de los presupuestos de los que ha partido y la constatación de que la dictadura primoriverista, a pesar de las expec-

---

(47) Es después del desmoronamiento de los gobiernos unicolores, hacia los años 1918-1920, cuando comienza a aparecer peligrosamente en el discurso de Ortega un vocabulario marcadamente organicista que adelanta ciertos planteamientos nacional-liberales de los años treinta. Reconoce que no se puede volver a sustentar la vida parlamentaria sobre los dos grandes partidos dinásticos, los cuales «no representaban siquiera intereses orgánicos», pero tampoco le parece satisfactorio sustentarla a partir de la distinción derecha/izquierda. El problema es que «no existe organización nacional ninguna que ejerza sobre los españoles» un influjo espiritual. Tanto el Estado como los partidos han perdido autoridad, es decir, capacidad de mando. Las combinaciones de partidos, en supuesta concentración nacional, no resuelven lo esencial. Se trata de «tallar un organismo tan amplio y poderoso que pueda asumir la representación histórica de España». La ambigüedad de Ortega es que, al mismo tiempo, se pronuncia por un programa mínimo en el que se reforme la Constitución, ampliando las libertades políticas. Ambigüedad duplicada, pero no por ello menos coherente, porque casi al mismo tiempo que Ortega niega que los partidos actuales (con excepción de «los descentralizadores y las agrupaciones de los que trabajan», los cuales sí son «núcleos orgánicos») representen ya fuerzas reales, los editoriales de *El Sol* sostienen que ninguna combinación parlamentaria pueda representar «la vida nacional». La nación debe gobernarse a sí misma y esto sólo se puede hacer «entregando la gobernación a las grandes fuerzas productoras, a las altas capacidades técnicas». El sufragio universal es, en consecuencia, «un obstáculo en lo material y una falsificación en lo moral». Los parlamentos son así inútiles. Vemos ya esbozado en la sinuosa línea entre Ortega, algo más tímido, y los editoriales de *El Sol* (¿escritos de forma anónima por él?), un esbozo de legitimación de un Estado fuerte. Un año más tarde es ya explícito. Ortega reconoce que coincide con los sindicatos en su «antiparlamentarismo», pero que «la organización jurídica del trabajo exige la sindicación, y es preciso integrar el Estado actual con una organización o estructura gremial». Hasta 1922 el tono será cada vez más crítico respecto al sistema de la restauración, pero en dicho año volverá a reivindicar el carácter de «institución nacional» por excelencia del Parlamento. Consultar O.C., vol. X, «La verdadera cuestión española», agosto del 18, «Política española», septiembre del 18, «Los momentos supremos», octubre y noviembre del 18, «Ante el movimiento social», octubre y noviembre del 19, e «Ideas políticas», junio y julio del 22. También el libro, excesivamente documentado, de Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Rialp, 1970, en especial, vol. I, págs. 212-227.



tativas que había depositado en ella al comienzo, (en esta actitud no es desgraciadamente el único, incluso entre las izquierdas), lleva a un callejón sin salida en la medida en que ni el directorio militar, a punto de ser ya transformado en un directorio civil, puede solventar los defectos de partida, ni una supuesta vuelta atrás al régimen de la Restauración es ya posible, habiendo sido además —piensa contra Romanones y otros «secuaces» de la «vieja política»— contraproducente. El artículo «Vaguedades», que es todo salvo un conjunto de vaguedades, publicado en 1925, es determinante (48). Liberal ya no es algo sustantivo sino algo *adjetivo*. Véamoslo. Ante todo, «la política liberal tiene que ser primero una política y sólo así podrá ser liberal». Ahora bien, ¿cuál es la verdadera política? La «política nacional». Esto lo expone en una argumentación que no por ser típicamente orteguiana radicaliza ciertos contenidos suyos precedentes. «Si en España no hay legalidad constituida y libertades en buen uso, no es porque la 'reacción' goce de fuerzas arrolladoras, sino simplemente porque los liberales no han tenido, desde hace treinta años, una política nacional». La afirmación es gruesa de calado. No se critica exactamente al liberalismo dinástico su falta de verdadero liberalismo —reproche muy usual en Ortega hasta los años veinte— sino sobre todo y ante todo su falta de miras nacionales. Si algún día unos hombres magníficos definen un «programa de reorganización nacional», entonces reaparecerán las libertades automáticamente, por así decirlo concedidas por añadidura. La afirmación decisiva viene ahora, y es el acta de fundación de su nacional-liberalismo: «Ni Libertad, ni Monarquía, ni República pueden hoy, en ningún país europeo (...) definir una política». Y a renglón seguido deja caer esto: «Antes que esas tres cosas está la nación: lo único esencial» (49). Es aquí cuando ya otea en el horizonte político la posibilidad de que se unan todos los que creen ineludible «una gran reforma de la nación para la nación».

---

(48) En O.C., vol. XI, marzo de 1925.

(49) En un artículo inmediatamente posterior, «Entreacto polémico», (O.C., vol. XI, marzo del 25), se explica así: «El liberal tiene que nacionalizar la libertad, sino es abstracta, y consecuentemente necesita una política nacional, que es lo que no han tenido nunca las izquierdas españolas». Y añade: si liberalismo es «parlotear sobre la libertad» (Romanones quería volver al sistema anterior) «yo soy resueltamente iliberal». El «anómalo colapso que el mínimo de buenos usos sufre ahora» no le preocupa porque se ha habituado, dice, a pasarse con la antigua Constitución «largas temporadas sin los derechos del hombre» (*sic*). El derrotismo, la desilusión orteguiana, puede conducir a terrenos poco democráticos.

Como ven, estamos ante un equívoco mayúsculo transmitido con no poco éxito por una idea fácil y banal, cuya función es evidentemente exculpadora, la idea de que Ortega se habría lanzado en el proyecto republicano con cierta antelación y de que luego hubiese querido rectificarlo al ver los desvaríos colectivistas y anticlericales de la II República. La realidad es bien otra. Lo que ya en 1925 avizora y desea es la creación de lo que luego posteriormente, desde diciembre de 1931, llamará un «partido nacional», le cito, un «gran partido», un partido «gigante», de «dimensión enorme» (50). En sentido estricto, Ortega no se desengaña de nada porque su proyecto previo no coincide de entrada con el de los republicanos reunidos en San Sebastián, en 1930 (51). La prueba concluyente son los discursos suyos, bajo el manto de la Agrupación al Servicio de la República, antes ya del 14 de abril, en los que se esboza su nacional-liberalismo (52). En primer lugar la definición de la ciudadanía en función del trabajo y la obligación, en consecuencia, de que todos los españoles trabajen y, sobre todo, se sindiquen (53); en segundo

---

(50) Ver «Rectificación de la República», «Hacia un partido de la nación» y «Trabajo y nación» (el «Discurso de Oviedo»), diciembre de 1931, enero y abril de 1932, respectivamente, en O.C., vol. XI. El inicio de esta idea proviene de «Organización de la decencia nacional», (en O.C., vol. XI, 5-2-1930), texto en el que, una vez vista la necesidad de «nacionalización del Estado español» se propugna «un enorme partido nacionalizador, *por encima* de derechas e izquierdas» (subrayado nuestro), tan grande —añade— que casi no quepa ya llamarle partido. Nada más falso que situar a Ortega en una «Tercera España», blanca, ni roja ni azul, una España del centro liberal. Situarse en el centro supone aceptar la distinción izquierda/derecha y su validez política, mientras que Ortega propugna algo más allá, por encima, de esta distinción, uno de los rasgos que comparten los totalitarismos y los nacional-liberalismos.

(51) Lo reconoce en junio de 1932 en «Esos republicanos no son la República». El grupo al que pertenece, dice, «no aceptamos el Pacto de San Sebastián». En O.C., vol. XI.

(52) Tanto el texto de presentación de la «Agrupación al Servicio de la República», publicado en *El Sol* el 10 de febrero de 1931, como el «Discurso de Segovia», primer acto público de la A.S.R. el 14 de febrero del mismo año, no presentan todavía ningún rasgo explícitamente nacional-liberal. Es en «Puntos esenciales», al parecer del mismo mes, (ciclostilado, «no debe ser publicado», se dice en las O.C.), en donde aparecen ya ciertos rasgos. Aquí ya se propugna «la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos», basada en el presupuesto, no corroborado, de que «sólo el trabajo da autenticidad y plenitud a la persona». El hecho de que se desaconsejase su publicación, ¿no prueba la existencia palpable de disparidades políticas entre Marañón, Machado y Ortega?

(53) El texto clave es «El Estado que hay que hacer», donde se afirma que «el trabajo es la salvación del hombre», que, por lo tanto, cada espa-



lugar, la definición anti y pre-contractual de la soberanía, y la hipótesis, considerada una verdad firme, de que la soberanía reposa en una «voluntad de convivencia radicalmente pre-estatal» (54), rigurosamente una e inquebrantable, que funda la «comunidad de destino» en que consiste la nación (55).

Habrà que esperar a finales de 1931, y sobre todo a 1932, para ver la explicitación del nacional-liberalismo orteguiano. La mal conocida y tan invocada conferencia «Rectificación de la República» no es ante todo el grito del profeta liberal y democrático en el desierto del colectivismo izquierdista, sino la explicitación, clara y contundente, del nacional-liberalismo profesado tímidamente por Ortega desde 1925, cuando menos. En esta conferencia se defiende una idea monista de la nación,

---

ñol debe ser obligado a que «justifique su calidad de ciudadano probando que se ocupa suficientemente en algo». Sino, ¿a las galeras?, se podría uno preguntar... Un «Estatuto general del trabajo» que se encargará entre otras cosas de expedir una «cédula de trabajador» deberá llevar a una «sindicación firme de todos los españoles». En «Nación y trabajo», un años después, dice, más claro, «una sindicación forzosa de los españoles». ¿Esto es liberalismo? Llamarlo nacional-liberalismo es, de entrada, un cierto favor... Ver O.C., vol.XI, junio de 1931 y abril de 1932.

(54) El texto fundador es «Federalismo y autonomismo», en O.C., vol.XI, septiembre de 1931 y de 1932. Ortega define así la soberanía: «La facultad en su raíz preestatal y prejurídica de las decisiones últimas o primeras». En «El Estatuto de Cataluña. Discurso de rectificación», del 2 de junio de 1932, es más explícito: «Es la soberanía la facultad de las supremas decisiones, el poder que crea y anula todos los demás poderes», en O.C., vol.XI. ¿Qué es esto sino un planteamiento político cercano al decisionismo schmittiano? No en balde, por estas fechas Schmitt se sitúa en una crítica a ultranza de la República de Weimar, propugnando un «Estado fuerte», sin que coincida exactamente con el «Estado total» propugnado por los nazis. Consúltese Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar (Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme)*, Descartes&Cie, 1997; y J. Estevez-Araujo, *La crisis del Estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Ariel, 1987.

(55) El destino no está caracterizado fundamentalmente por un acto electivo sino por una unidad comunitaria que determina tal acto de forma previa. En terminología de Toennies, estamos ante una *Gemeinschaft* y no una *Gesellschaft*. En sus discursos, Ortega habla de «destino histórico» (en dos ocasiones), «comunidad de destino» (dos ocasiones), «destino común» (una vez), y de forma más completa, «una unidad profunda de destino histórico». A señalar que la definición falangista, recogida luego en las leyes fundamentales del régimen franquista, es «unidad de destino en lo universal», inspirada evidentemente en Ortega. En el segundo punto de la Falange, a continuación de esta frase se decía lo siguiente: «Todo separatismo es un crimen». Prueba de que la universalidad añadida a la definición original imprimía a la comunidad un carácter esta vez decididamente totalitario. La palabra degenerada en pistola...

basada en la comunión de sus diferentes integrantes institucionales y sociales (56). Pero, y lo que es más grave, se defiende sin ningún tapujo la primacía de lo nacional sobre lo individual. Veámoslo. «La nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses parciales de clase, de grupo o de *individuo*. Es la afirmación del Estado nacionalizado (...) es la nación, en suma, algo que está *más allá* de los individuos (...) es, en fin, la unidad de nuestro destino y de nuestro porvenir. Tiene ella sus exigencias, tiene sus imperativos propios, que se *imponen*, al arbitrio privado, frente a todo afán exclusivo de esta o de la otra clase». En una circular de la Agrupación al Servicio de la República (incluida en las Obras completas de Ortega y Gasset) se afirma lo siguiente: «La idea de la nación expresa el deber de quebrar todo interés parcial en beneficio del destino común de los españoles. Hay que *imponer* el derecho superior de esa comunidad de destino sobre todo lo que es parte, clientela o grupo» (57). Como se ve, un destino decretado pre-estatalmente obliga a los sujetos a que se plieguen a sus imperativos, imperativos no precisados, por otra parte. Ante el supuesto caos social, lo Uno de la nación reclama sacrificios a sus miembros dispersos y desorientados. Pero, se podría uno preguntar inocentemente, ¿qué derecho se arrogan esos enviados del más allá pre-estatal, esos sacerdotes que han podido comunicarse con el destino inscrito en los cielos del país, para poder *imponer* unos mandatos? En otras palabras, ¿qué títulos pueden acreditar? ¿Qué privilegios les sitúan en esa posición, al parecer tan clarividente?

## LA NACIÓN DESTINAL O LA COMUNIDAD UNIDA

Estas preguntas nos llevan a plantearnos cuál es realmente la tipología en la que encuadrar su teoría de la nación. No es exactamente una concepción etnicista ni romántica puesto que rechaza que una nación se defina, única y esencialmente, por la raza, la cultura, la lengua o las costumbres (58). La nación,

(56) La «fusión» de las instituciones en el cuerpo de la nación es lo que hace de ella su «comunidad de destino», en O.C., vol.XI, «Rectificación de la república».

(57) En O.C., vol.XI, enero de 1932. Todos los subrayados de las citas arriba mencionadas son nuestros.

(58) Ortega, desde su juventud, es partidario de una visión clásica de lo político, contrapuesta a una romántica en la que se primaría la espontaneidad del pueblo, y se estipularía la maldad congénita de las instituciones y la bondad natural de los hombres. Como prueba de ese rechazo orteguiano a la concepción romántica de la nación se puede escoger esta afirmación: «Unidad de sangre, de lengua, de religión, templos y edificios, de



para Ortega, se proyecta siempre hacia el porvenir, no es la nación del pasado, de nuestros antepasados, sino la elaborada en el proyecto, en la empresa colectiva que se va definiendo en el horizonte por venir. Formar parte de esta empresa exige como requisito básico el ser partícipes de una serie de valores de tipo proyectivo (59). Pero tampoco se puede decir que sea una concepción electiva o contractualista de la nación. No se define ella en sentido estricto por lo que en cada momento los ciudadanos elijan de forma democrática, ni tampoco por lo que en los pactos entre pueblos diferentes con voluntad de federarse se estipule. En este sentido, Ortega está tan alejado de Renan (aunque le influyese en su juventud en su panteísmo laico), como del federalismo de Pi i Margall, fiel seguidor en España, en este sentido, de J.J.Rousseau. La doble concepción de la nación, electiva (en Francia) y etnicista (en Alemania), respectivamente, lanzada como hipótesis oportuna, por el antropólogo Louis Dumont, con el fin de caracterizar en nuestras sociedades no holistas las dos modalidades de constitución social, no daría cuenta enteramente de las diferentes concepciones políticas que a principios de este siglo trataron de buscar una salida no etnicista ni electiva pero tendencialmente monista a la crisis de las naciones europeas (60).

Durante las primeras décadas del siglo XX aparecen en Europa toda una serie de planteamientos políticos, más o menos articulados, que sin caer en una concepción totalitaria de la nación, intentan encontrar precisamente una tercera vía a dicha dualidad (61). Según esta visión, la nación, insuficientemente repre-

---

costumbres y la semejanza en el modo de pensar y de vivir». Esa serie de atributos «no sirve ni basta para definir la nación». En *Europa y la idea de nación*, ed. P. Garagorri, pág. 65. También, antes: no parece que sea (la nación) ni la raza ni la lengua. «Son realidades movedizas», en O.C., vol., «El genio de la guerra y la guerra alemana», 1916.

(59) Ya en enero de 1915 afirmaba lo siguiente: «Una nación es, ante todo, una solidaridad en ciertos principios. Cuando estos son falsos, se pierden y cuando están perdidos la nación se desarticula, se pulveriza...», en «España saluda al lector y dice», O.C., vol. X.

(60) El texto de referencia en *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, 1987, en especial, los epígrafes 4 y 5: «Una variante nacional», I y II. También su último libro: *Homo aequalis, II*, Gallimard.

(61) Desde presupuestos, claro está diferentes. Pongamos el caso de Thomas Mann, el cual, durante la Guerra del 14, defiende la causa alemana basándose en la primacía de la cultura (alemana) sobre civilización (francesa). El pueblo alemán —dice él— es un pueblo volcado en la moral, contemplativo, filósofo y apolítico. Cuando los nazis comiencen a

sentada por el parlamentarismo de las democracias liberales, apelaría a una recomposición más o menos orgánica de ella, en función de unos pocos hombres responsables y preclaros, que estando más cerca de la intimidad nacional podrían ser capaces de conducir al pueblo a su destino perentorio y saludable. No son los ciudadanos en última instancia los que deciden sino la nación. Serían las «cabezas claras» —a falta de encarnación personal de tipo monárquico— los que decidirían pero, por así decirlo, delegando los poderes que la nación les ha implícitamente concedido. Hay en el fondo de todo esto un residuo evidente, a mi entender, de cierta concepción teológico-política del poder. No se trata de decisión real, tampoco de voluntad de la nación, sino de destino de la nación. La diferencia no es despreciable. En el fondo, esta concepción comunitario-destinal de la nación es una reintroducción moderna de ciertos «esquejes» antiguos. No todos son iguales en su proximidad a la nación. No es el rey, eso sí, sino unos pocos. Y además estos pocos no obtienen ese privilegio por herencia o por una especial genialidad sino por su tenaz clarividencia y trabajo científico.

A pesar de este solapado injerto teológico-político, el nacional-liberalismo es resueltamente laico en su despliegue práctico, y esto es, entre otras cosas, lo que le diferencia del nacional-catolicismo, imperante durante el franquismo. Las convicciones y creencias personales de cada uno deben quedar francas aunque esté en juego la tarea de construcción nacional. Como bien lo explica Gregorio Morán, Ortega fue resueltamente hostil a la acomodación total de las opiniones, de los comportamientos y de los valores, a la horma católica, en su visión fundamentalista, escolástica y opusdeista. Tampoco le era afín su instrumentalización católi-

---

desestabilizar la República de Weimar, Mann invocará en 1932 la necesidad que el gobierno de Von Papen, manos a la obra en la desdemocratización del régimen, oriente a esos millones de votantes del NSADP en el sentido «de la comunidad nacional». Cuando en 1933, una vez Hitler en el poder, reciba la orden de volver a Alemania o de perder sino la ciudadanía alemana, Mann se negará a pactar con esas fuerzas —que le parecen— «las menos nacionales que se pueda imaginar». No es casualidad el que en un escrito autobiográfico, de 1940, Mann, refiriéndose al libro escrito durante la primera Guerra Mundial, *Consideraciones de un apolítico*, reconociese que su defensa de la libertad moral ignoraba claramente su relación con la libertad cívica (*civil liberties*, dice en inglés), y añade que su crítica de la civilización mecanizada tenía que ver con el rechazo de la nivelación, derivado de la «revuelta de las masas». Se ve que entre 1930 y 1949 había leído el libro de Ortega y Gasset, bien en la traducción inglesa o alemana, y que lo había aproximado a su ensayo de la guerra, de forma retrospectiva. Ver *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main.



co-falangista, que no por ser más «integradora» y supuestamente «liberal», desviaba su pensamiento del laicismo vitalista original (62). Ahora bien, su repugnancia hacia el nacional-catolicismo no impidió que pretendiese —ingenuamente, a mi entender— reconstruir o reformar el franquismo, vía una transición hacia una monarquía fuerte (encarnada en Don Juan), vía una especie de erosión, de horadación progresiva y parcial de algunos principios autoritarios, o de corte totalitario, del régimen. Otro equívoco fundamental: no volvió a España en signo de derrota y de aceptación pasiva del franquismo, sino con la aspiración todavía viva de que su proyecto nacional-liberal, según el cual las libertades políticas eran consideradas fundamentalmente como privilegios, podía tener todavía cabida. Consciente de los «riesgos» tomados, y para evitar sustos mayores, debía salpimentar sus intervenciones públicas de ciertos elogios al régimen, como aquel de calificar la situación de la España de la posguerra de «indecente salud» (*sic*). El precio a pagar, a todos los niveles, iba a ser muy caro... (63). Ninguna contradicción, a pesar de todo, con su pensamiento político. El error de cálculo, muy grave, era evidentemente pensar que el régimen de Franco venía a ser una especie de *remake* de la dictadura de Primo de Rivera... Harán falta años para que se vaya dando cuenta de lo errado que estaba. Otro equívoco: el tan comentado y archidiscutido silencio político de Ortega desde 1932. No lo hubo tal, y lo que sostiene Morán, con no poco anecdótico epistolar, y con el apoyo de

---

(62) Los detalles de estas dos cuestiones están explicados, con pelos y señales, por Gregorio Morán en su reciente y polémico *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, 1998. El libro entra en no pocos detalles biográficos con excesiva y periodística profusión. Se echa en falta un aparato crítico y documental (además de una lectura filosófica de los textos) que fundamente mejor sus planteamientos y de coherencia a su justificada crítica a la organización y tratamiento de las *Obras Completas* de Ortega. El libro es en el fondo dos libros: uno sobre los vaivenes existenciales y políticos de Ortega durante la posguerra, y otro sobre la cultura del franquismo, de la que ofrece un sombrío y verídico retrato. El fondo de la tesis: sostener que la supuesta independencia de Ortega durante esa época no la fue tal, que fue comprado por el régimen y que navegó a eslor y a babor con más impericia que fortuna por entre las aguas turbulentas del franquismo, conservando, eso sí, una cierta independencia, basada en su sólido laicismo, lo que habría precisamente que salvar para la posteridad. Seguramente, no habrían hecho falta tantas páginas, (541), para exponer esto. De una forma más breve, nos habríamos ahorrado unos cuantos árboles y habríamos comprendido mejor a Morán. A pesar de todo, coincidimos con Morán en las líneas generales de su exposición.

(63) La generación de los Benet, Martín Santos, Goytisolo, y otros más, será la primera que dé la espalda resueltamente a los presupuestos y postulados político-culturales de Ortega y Gasset.

algunos textos, era, básicamente, sabido por todos los que habían leído con mínima atención los textos orteguianos de la posguerra. Lo que ocurre es, sencillamente, que Ortega, consciente por una vez de la censura, adaptó su escritura a los malos tiempos, imprimiendo a sus textos ese sello exotérico que caracteriza para Leo Strauss los escritos políticos en tiempos de opresión generalizada (64). «Entre líneas», Ortega sigue diciendo muchas cosas de tipo político.

## LA NACIÓN NATURALIZADA

Dos textos destacan, en este sentido, en su continuada reconstrucción del nacional-liberalismo: *Una interpretación de la historia universal* (1948-1949) y, sobre todo, algunos años más tarde, *Europa y la idea de nación*. En la primera lección del primer curso citado, Ortega hace una lectura cíclica y premoderna de la historia española reciente, con la excusa de que está tratando de la política en la Grecia antigua. La referencia a España, aunque no la mencione, es clara. Le cito: «La institución más antigua y más pura es la Monarquía, pero degenera en el poder absoluto, que provoca la sublevación de los hombres más poderosos del pueblo, es decir, de los aristócratas, que derrocan la Monarquía y establecen una Constitución aristocrática. Pero la aristocracia degenera a su vez en oligarquías y esto provoca la sublevación del pueblo, que arroja a los oligarcas e instaura la democracia. Pero la democracia es muy pronto el puro desorden y la anarquía (juicio, añadido, acerca de la II República en el que coincide con el Don Juan del discurso de Lausana); va movida por los demagogos y acaba por ser la presión brutal de la masa (...). La anarquía llega a ser tal que uno de esos demagogos, el más acertado o poderoso, se alza con el poder e instaura la tiranía, y si esa tiranía persevera se convierte en Monarquía» (por una vez acertó..., pero claro está nada del sentido cíclico en nuestra penosa historia...). Este «ciclo de evoluciones» le hace concluir que todas las formas políticas «son fallidas y erróneas» (65). No conozco ningún otro pasaje tan diáfano sobre su

---

(64) Consúltese de Léo Strauss, *Persecution and the art of writing*, The Free Press, 1952. Para este consumado teórico político un libro exotérico se caracteriza por presentar dos enseñanzas: una popular, de finalidad edificante, y otra filosófica, sobre los temas más decisivos, que se dibuja sólo entre líneas. En momentos de persecución política el filósofo se ve obligado a reinventarse una técnica de escritura que le permita seguir su doctrina sin tener por ello que rendir cuentas ante el poder.

(65) En *Una interpretación de la historia universal*, ed. P. Garagorri, pág. 31.



pesimismo, presuntamente «apolítico», acerca de la historia española.

Pasemos al siguiente texto. Vuelve aquí a insistir en su doble tesis conocida de que la nación es, en primer lugar, fundamentalmente una empresa volcada hacia el porvenir y, en segundo lugar, algo que se constituye históricamente por «prolifera-ción» (lo que en *España invertebrada* había denominado el proceso de «incorporación»). Menciona de pasada, implícitamente, la «comunidad de destino» puesto que señala que la idea de «Nación» (la escribe con mayúscula) «lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas» (66). Es su convicción conocida de que una nación se define por compartir un conjunto de expectativas, de voluntades y esperanzas. Lo que me parece una ligera novedad, y en esto se caracteriza, a mi entender, su profundización nacional-liberal durante el franquismo, es la acentuación suplementaria de los rasgos, si no etnicistas, al menos esencialistas o —como llamaría Juan Aranzadi— «naturalistas» de la nación (67). En este momento, su nacional-

---

(66) En *Europa y la idea de nación*, ed. P. Garagorri, págs. 60-61.

(67) Esos rasgos estaban ya algunos contenidos en *España invertebrada*. Por «naturalismo nacionalista» entiende Aranzadi «la tesis que considera la Nación como algo ontológicamente previo al Estado, diferente de él y su fundamento, lo cual incluye todas las opiniones del tipo: las naciones existen “objetivamente” como algo *real* previo a la organización estatal, la formación de una nación es cronológicametne anterior a su constitución en Estado, etcétera». A ello contrapone un «nacionalismo artificialista» (yo le llamaría simplemente un a-nacionalismo) para el cual «*es el Estado el que crea la Nación y los movimientos nacionalistas no expresan nada previo (la existencia de alguna etnia, nación o pueblo existente), sino la desnuda voluntad de convertir en Estado una comunidad arbitrariamente delimitada, que el propio movimiento nacionalista se encarga de definir y configurar*». Leer su todavía valiosísimo *Milenarismo vasco. (Edad de oro, etnia y nativismo)*, Taurus, 1981, en concreto para esta distinción pág. 449. En un texto posterior, («Etnicidad y violencia en el País Vasco», recogido en *Auto de terminación*, Aranzadi, Juaristi y Unzueta, El País-Aguilar, 1994), al hablar de las dificultades históricas de legitimación racional del Estado español, Aranzadi señala la «ausencia, con funciones de justificación “naturalista” del Estado, de un nacionalismo español moderno merecedor de tal nombre». Se equivoca. Esas bases naturalistas, para un nacionalismo moderno, estaban potencialmente en Ortega; lo que pasó es que él no supo ni quiso inmunizarse del todo del franquismo. Además, el orteguismo oficial, a pesar de todas sus supuestas dificultades, se convirtió en un apéndice decorativo de ciertas instituciones franquistas de tipo cultural, (lo que llamó Aranguren, en su tiempo, la «cultura establecida», de la cual, por lo demás, formó parte al principio) con lo que selló su condena eterna, a efectos estrictamente democráticos. Otra cosa es que hagan falta ahora estas bases. Dudo mucho de su utilidad y sobre todo de su validez, sea la nación que sea en donde se aplique.

liberalismo se inclinaría hacia el modelo etnicista, o por lo menos, se acercaría más a éste que al electivo, habiendo estado, a mi entender, sobre todo durante los años treinta, en ese vértice del triángulo equilátero cuyas bases, igualmente alejadas, serían las dos modalidades doumonianas. Ese naturalismo lo expone, de forma meridiana, por medio de dos puntos: primero, «la nación llega a ser Estado en su fase de plena maduración», lo que lleva implícita la idea reconocida de que la plena realización de una nación es su conversión en Estado ; y segundo, la nación es «algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. *Está ahí* antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos». Y añade más tarde: «La nacionalidad hace de nosotros compatriotas y no primariamente con-ciudadanos» (68). Así pues, descubrimos, con mucho gusto, siguiendo a Rodríguez Huescar cuando hablaba de una categoría de extraños «orteguianos», inconcientes de serlo, que una no despreciable cantidad de dirigentes nacionalistas vascos son hoy en día, al menos en lo político, orteguianos «sin saberlo» o «a pesar suyo» (69)... El problema evidente de esta concepción, como de algunos es sabido, (¿de todos?), es saber y determinar cuándo la Nación, con mayúsculas, esa entelequia personal aparece, o dicho de otra manera, por qué aparece ya dada, sin el concurso de los hombres que la «encarnan» o «representan». Segundo problema: la idea de que la creación del Estado sea, por así decirlo, el refrendo histórico y el acabamiento político de naciones ya existentes y suficientemente evolucionadas, sabiendo como sabemos que en la práctica esto no se produce siempre así. Para Ortega, en cualquier caso, lo decisivo de la nación no es que sus miembros compartan una lengua, una cultura, o unas costumbres, sino — lo que él llama— «un modo integral de ser hombre». De esta manera, el inglés, el francés, el español, poseerían cada uno de ellos ese modo integral de ser hombre pero al modo inglés, francés o español. Curiosa antropología nacional, absolutamente indemostrable. ¿Nos suena a algo? Contrariamente a una extendida idea que presenta este texto como la muestra del marcado europeísmo orteguiano, se puede afirmar que es en donde más resueltamente afirma la existencia metafísica de las naciones, su ser propio e intransferible.

---

(68) En *op.cit.*, págs. 62-63.

(69) Ver *op.cit.*, págs. 78-79.



Un último punto quisiera destacar antes de concluir: la relación entre nacional-liberalismo y democracia. Ni Ortega es un anti-demócrata ni un demócrata acérrimo. Es, más precisamente, con todos los peligros que ello comporta, un accidentalista en lo que se refiere, no a la forma de gobierno, sino a la necesidad de la implantación democrática. Esto quiere decir, ni más ni menos, que en casos de extrema gravedad para la nación, en momentos críticos de su historia, el principio liberal —según él lo interpreta— puede y debe primar sobre el principio democrático. Antes la franquía de su intimidad, la suya, (la de José Ortega y Gasset, hijo de una familia ligada a altos cargos del liberalismo dinástico y a propietarios de la prensa liberal), que las libertades políticas a las masas. Más claro que el agua... aunque sean estas aguas —añado— sumamente peligrosas. Las pruebas se pueden multiplicar en este sentido pero todas parten y tienen su raíz en lo que a mí me parece una profunda incompreensión orteguiana de lo que ha sido y de lo que es la democracia. Unas veces afirma que el problema del principio democrático es saber quién debe mandar (70); en otras ocasiones califica a la democracia de pura forma jurídica (71); en otras de ideal (72); en otras la asocia al dominio de la opinión pública (73); y, por último, en otras, cuando la asocia a una corriente homogeneizadora de la civilización moderna o una prostitución de su uso la califica de «hiperdemocracia» o de velado absolutismo (74). La última definición, claramente nacional-liberal, es ésta: «Estado y nación tienen que estar fundidos y en uno: esta fusión se llama democracia».

---

(70) En O.C., vol.X, «Libertad, divino tesoro», 16-VII-1915.

(71) En O.C., vol. , «Democracia morbosa», 1917.

(72) En O.C., vol.X, «Imperialismo y democracia», 12-I-1910.

(73) Es el caso de O.C., vol.X, «Ideas políticas» y el texto tremendamente socrático, en su fondo y forma, de gran calado en lo que se refiere a las relaciones entre filosofía y política: «De puerta de tierra», en O.C., vol.X, 19-IX-1912. La dualidad es esta: opinión pública como creencias profundas e inconfesables del pueblo o como opinión de la mayoría, expresada en las elecciones. El problema es que opta, filosóficamente, por lo primero, desconfiando de la segunda, sin pararse a pensar si la supuesta ficción electoral es producto de factores institucionales y políticos o simplemente metafísicos, como parece sostener implícitamente. Una contraprueba a Ortega: J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, G. Gili, 1994.

(74) Es el caso de *La rebelión de las masas*, ed. p. Garagorri, pág. 51, y de *Europa y la idea de nación*, ed. P. Garagorri, págs. 34-35.

Vayamos por partes. Cuando afirma lo primero aparece contrapuesto al principio liberal. Para la democracia, es el pueblo la solución al problema de quién debe mandar. «Acaso sea la mejor, —dice Ortega— mas, en tanto que se resuelve esta cuestión, en uno u otro sentido, yo necesito (...) mantener mi personalidad intacta, saber que, *mande quien mande*, nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable». Liberalismo y democracia son así, desde esta perspectiva, entidades distintas, siendo incluso la primera más importante que la segunda. Una vez más, Ortega fue fiel a sus enunciados más fundamentales. Cuando el que mandaba no se regía democráticamente, Ortega no protestaba contra él mientras no tocase su intimidad inalienable, amparada en un esforzado privilegio. Pero avancemos algo más. Cuando sostiene que la democracia es una pura forma jurídica se señala que la política es algo adjetivo e instrumental en el orden de la vida. Esto quiere decir que la extensión de la democracia a órdenes que no sean el del estricto «derecho político» (por ejemplo, en religión, en arte, etcétera) conduce al «plebeyismo» en la medida en que de la democracia no se deriva la mayor parte de los valores que conciernen la vida. La democracia sería así —último elemento— en su degradación social, el imperio omniabarcador de lo vulgar. En este sentido, y enlazamos con el cuarto elemento, la acomodación personal, en todos los órdenes vitales, a lo que diga la opinión pública nos desprovee de nuestra propia personalidad. Pero la democracia, como organización jurídica, ligada básicamente a su institución por excelencia que es el Parlamento, apunta a un ideal, un ideal de libertades compatible con el reestablecimiento de la autoridad y del prestigio del Parlamento, en definitiva de su poder de mando, y con la presencia conjunta de un mínimo de discrepancias en su seno y de un sentido de política nacional compartida por todos sus integrantes. La fusión del Estado y de la nación es el horizonte del ideal democrático, para Ortega. Hasta aquí la reconstrucción que hago de su pensamiento disperso y confuso.

¿En qué consiste su incompreensión? En el reduccionismo de su concepción de la democracia. Limitado exclusivamente a la solución del problema de quién manda, a su despliegue jurídico en los límites del Parlamento y de las elecciones que lo constituyen, (de cuyos mecanismos representativos nada se nos dice), a un ámbito adjetivo de los reales problemas de la vida, a un simple ideal a realizar hipotéticamente, en forma en todo caso comunitaria, la democracia se desprovee de sus dos caracteres, a mi modo de ver, fundamentales: en primer lugar, la inscripción de la multiplicidad y de la divergencia como constitutiva matriz simbólica y efectiva de lo



social, y en segundo lugar, su despliegue histórico en forma de ruina progresiva de todo tipo de trascendencia, socialmente valable, y paralelamente, la inmanentización paulatina de las tomas de decisión y de las resoluciones de los conflictos socio-políticos, cuyo modelo radical sería el poder constituyente en acto, multiplicado a escala molecular en sus diferentes dimensiones municipales, comarcales y regionales. Con el primero de los caracteres seguimos, a grandes rasgos, a aquellos teóricos que como Claude Lefort o Marcel Gauchet han mostrado lúcidamente que la democracia ha sido la victoria social sobre lo Uno (75), y han hecho reposar sus bases históricas en el desarrollo del principio representacional, principio que es menos un instrumento de tipo jurídico que fundamentalmente antropológico y social (76). Con el

---

(75) La sociedad democrática es para Lefort «una sociedad que acoge los conflictos de clase, la *fragmentación* de las experiencias acerca del mundo, la *heterogeneidad* de las culturas y de las costumbres, la coexistencia de normas y de valores irreductibles». Más que un «sistema de instituciones» es «una matriz simbólica de las relaciones sociales» en la que desaparece «la imagen de un garante último de la identidad de la sociedad, dejando ésta de aparecer como una *totalidad orgánica*». Subrayados míos. En contraste, el totalitarismo se caracteriza por reificar e imponer una «sociedad sin división, una». Aquí no termina todo. «La operación que instaura la “totalidad” requiere siempre aquella que sustrae a los hombres como estando “de más”; aquella que afirma lo *Uno* exige la supresión de lo *Otro*. Y este enemigo hay que producirlo, es decir, fabricarlo y exhibirlo, para que la prueba esté ahí, pública, reiterada». Ese enemigo no es sólo la causa de lo que corre el peligro de aparecer como el signo del conflicto, de la división social, sino mucho más, es para el totalitarismo aquello que es «eliminable en tanto que parásito, nocivo, desecho». Consultar *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Droz, 1971, (más tarde, Gallimard, 1979), *Un hombre en trop*, Seuil, 1976, y *Ecrire à l'épreuve du politique*, Calman-Lévy, 1992. Marcel Gauchet, discípulo en sus inicios de Lefort, coincide en el diagnóstico en un artículo decisivo («L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», en *Esprit*, 7-8, 1976). Lo propio de la sociedad (democrática) es la de instalarse en una división originaria. «El desgarró es también apertura, indeterminación, creación». El criterio decisivo para identificar el totalitarismo es su «*afirmación de la unidad social*». El antagonismo social es englutido en una indistinción entre el Estado y la sociedad civil.

(76) En las primeras décadas del siglo XX se pone en marcha una «economía nueva de la representación» que señala «el advenimiento de la democracia en el sentido contemporáneo del término». La consolidación equilibrada de la dualidad derecha/izquierda jugaría aquí un papel. Ya no se trata de que la representación sea el medio de dar voz a la nación, como en el siglo XIX, una simple sustitución o delegación de la voluntad general. «Representar quería decir prestar un rostro y un cuerpo a una entidad incapaz de manifestarse en otro lugar y de otra manera». A partir del siglo XX, por lo menos de forma plena en Fran-

segundo de los caracteres seguimos, en el espíritu de sus obras, a pensadores como Deleuze o a teóricos agitadores como Negri, que partiendo del poder instituyente de la multiplicidad social ven en el proceso histórico una vía heroica y dolorosa por la cual los sujetos tienden a leer cada vez más sus actuaciones en el envés inmanente de su propia actuación, desprovistos y emancipados de la carga que representan las ilusiones y las ficciones discursivas (77).

Como conclusión, me atrevería a afirmar que el liberalismo nacional de Ortega y Gasset es *problemáticamente* compatible con un liberalismo democrático puesto que reposa sobre el accidentalismo y el carácter adjetivo de la democracia. Ante esa tesis hay que decir bien alto que el principio libe-

---

cia, representar va a querer «reflejar adecuadamente las realidades complejas de una sociedad estructurada». Y lo que afirma luego es de gran interés para la experiencia española: «El antiparlamentarismo desencadenado (a comienzos del siglo XX) es el testimonio de las frustraciones provocadas no tanto por la inestabilidad gubernamental (...) sino por lo que concierne al funcionamiento de la asamblea parlamentaria abandonada a sus combinaciones internas». Dos posibilidades políticas: o una exigencia, multiforme en sus propuestas prácticas, de una mejor lectura de la representación, abierta a la reflexión y a la resolución de las divergencias y de las divisiones, o la tentación organicista, conducente a la erosión de una representatividad decimonónica, mal adaptada a las grandes transformaciones tecnológicas y sociales de este siglo, cuya artificialidad —se dice— emborrona la unidad unánime de la nación. Por esta vía se introducirá en España a finales de los veinte y comienzos de los treinta Ortega y Gasset. Leer detenidamente el decisivo artículo de Marcel Gauchet «La droite et la gauche», en *Les lieux de la mémoire, op. cit.*, y también su libro *La Révolution des pouvoirs*, Gallimard, 1995, en especial su primer capítulo introductorio «L'essence représentative de la démocratie».

(77) Deleuze repetirá en numerosas ocasiones que el hecho de que la revolución americana y la soviética se hayan desviado enseguida de sus objetivos iniciales y hayan fracasado no les ha impedido expandir su «vía inmanente». La guerra de Secesión y la liquidación de los soviets supondrán el fin de estos sueños. Sus consecuencias: el restablecimiento de un Estado-nación en el que, o bien las particularidades son consagradas o bien se reifica lo Universal y el Todo. «La dignidad democrática», palabra utilizada por Melville, y que Deleuze menciona, viene dada por la afirmación del mundo múltiple, por la federación fraternal de los hombres. Deleuze es jeffersonista y luxemburguista, como también, en otro sentido, T. Negri, quien tematiza y radicaliza el concepto polémico de «poder constituyente». Ver G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, con F. Guattari, Minuit, 1991, «Bartleby, ou la formule», recogido en *Critique et clinique*, Minuit, 1993; y T. Negri, *El poder constituyente*, Libertarias, 1994.



ral y el principio democrático no son autónomos, el uno del otro, puesto que histórica y filosóficamente, a pesar de las dificultades de su plena compenetración, caminan juntos en la senda de la multiplicidad y de la inmanencia socio-política. Los derechos políticos, así como los sociales e incluso los ecológicos, son por definición derechos compartidos por todos y no pueden ser concebidos como simples privilegios concedidos de modo coyuntural. Esta igualdad inscrita en los derechos fundamentales colorea además todo el ser social, como bien lo observó en su tiempo Tocqueville. Por su parte, el nacional-liberalismo es *difícilmente* compatible con dicho liberalismo democrático puesto que coloca de forma normativamente privilegiada en el centro de la multiplicidad social, erosionándola, lo Uno de la nación. Podemos concebir, así pues, esta variante política como una periferia alejada del liberalismo, colindante con la periferia de los discursos totalitarios, pero en absoluto idéntica a ellos (78).

Para terminar me atrevería a apuntar de forma esbozada y precipitada unas observaciones necesarias para nuestra actualidad, y que rebasan —soy bien consciente de ello— lo puramente descriptivo o analítico. No se trata de que la democracia oponga normativamente a este monismo avasallador el imperio mostrenco de los individuos, concebido como único rostro de la democracia, puesto que, de hecho, lo Uno, no sólo lo Uno nacional sino también —bien es cierto a niveles diferentes— el

## UNAS PALABRAS, EN LA RESACA DE LA ACTUALIDAD...

---

(78) Es Jean Pierre Faye quien elabora la noción de periferias del totalitarismo. Lo significativo es que estas periferias tienden a sustantivar lo «nacional», llamándose «nacional-revolucionarios», «nacional-bolcheviques», y desequilibrando así la distinción derecha/izquierda. De esta manera esa sustantivación aberrante tiende a crear como precipitado un enemigo anti-nacional, lo *Undeutsch* para los racistas *völkisch*, la anti-España, en el franquismo. Consultar su *Langages totalitaires*, Hermann, 1972. Ortega nunca llegó a formar parte del totalitarismo, ni siquiera de su periferia, aunque se aproximase a esta. Varias razones de este paso nunca dado: la sustantivación del principio nacional no es lo suficientemente dogmática como para borrar totalmente el principio liberal. No hay creación de un enemigo, representante de la anti-nación; no hay tampoco racismo, ni apología de la violencia en forma de acción directa, ni tampoco anticapitalismo ni anti-socialismo explícitos, sólo en su forma atenuada corporativista. Pero fundamentalmente, y esta sería una paradoja, nunca dió ese paso en razón de su aristocratismo, de un profundo disgusto y rechazo hacia todo lo que sea masa, griterío, arenga, etcétera. Su laicismo supuso también, como lo muestra Morán, una muralla contra la variante española nacional-católica.

Uno multiplicado del mercado y del individuo, sutura toda divergencia grupal, incluida la comprendida en nosotros mismos, impidiendo que seamos todos rica y germinal multiplicidad. La pluralidad victoriosa de los individuos no es más que una gran esponja seca que por muchos poros que posea pretende absorber inútilmente el pequeño mar indomable de lo Uno. La democracia, no monopolizable por nadie, pues es patrimonio de todos, es el dinamismo compartido de la divergencia y de la inmanencia, de la discusión enteramente libre, por de pronto. Para quienes creemos firme y racionalmente en esto, el pensamiento político de Ortega y Gasset no nos sirve ya de gran ayuda en el hacer político de cada día. Otra cosa sería hablar de su filosofía fundamental, pues habría que calificarlo, cuando menos, de verdadero titán hispánico que ha puesto por primera vez las bases de un filosofar en castellano. En cualquier caso, su pensar y actuar político son más bien una lección a estudiar en profundidad y con detenimiento, pero a dejar inmediatamente de lado en el camino de un porvenir cuya mejoría eventual se labra siempre con sudores, tristezas y, muchas veces, por circunvalaciones insospechadas. □

---