

Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

El texto que el prestigioso intelectual, profesor y periodista escribió poco antes de morir estaba destinado a ser leído como conferencia en la Fundación-Instituto Universitario José Ortega y Gasset en mayo de 1983. Sin embargo el viaje no llegó a realizarse, suponemos que por problemas de salud. Permaneció inédito hasta que cinco años después, en su número de invierno del curso 1987-1988 lo publicara la revista *Commentaire*¹, fundada por el propio Aron en los años sesenta. Entre nosotros lo publicó el diario *ABC* y que yo sepa, no ha sido reeditado hasta la fecha.

El autor y el tema son lo suficientemente “principales” como para que haya que dar alguna explicación de por qué los traemos a esta sección.

El lector advertirá que el texto, además de cumplir sobradamente la promesa incoada en el título, un estudio crítico sobre el libro de Ortega sobre las masas, tiene otros atractivos. En los párrafos que sirven de introducción se hace

¹ *Commentaire*, Invierno 1987-1988, vol. 10, n. 40, pp. 733-740. El ensayo de Aron titulado “Ortega y Gasset et la revolte des masses”, aparecía en una sección titulada “Les classiques de la liberté” (*XX*) e iba seguido de un ensayo firmado por Michel Pasquet titulado “En l’honneur d’un vivant: Ortega y Gasset (1883-1955)”, pp. 741-749.

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2006). Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 227-242.
<https://doi.org/10.63487/reo.639>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre



eco Aron de la situación de Ortega en el medio intelectual francés, que es de absoluta ausencia. Lo fue antes de la fecha en que escribe y lo ha sido después, a pesar de los esfuerzos de algunos editores, entre los que estuvo Albert Camus, que propuso a Gallimard la edición de las obras completas del filósofo español, y de algunos estudiosos de su obra. Incluso entre los hispanistas, excepción hecha de Allan Guy y ahora de Beatrice Fonck, Ortega ha sido una figura menos estudiada que Unamuno. El propio Aron no es ajeno a esa tendencia que Ortega detectó pronto y padeció en su biografía, al vivir exiliado en París varios años en casi total alejamiento del *milieu* intelectual francés, que lo ignoró concienzudamente a pesar del meritorio esfuerzo de algunos amigos como Victoria Ocampo. El tiempo transcurrido y los vientos nuevos que comenzaban a soplar, vencidos los setenta, permitieron a Aron advertir que, en efecto, Francia había cometido una pequeña injusticia con Ortega.

Cuenta Aron que leyó muy pronto, a comienzos de los treinta –en traducción alemana– *La rebelión de las masas*. Tenía en común con Ortega su formación alemana, pues hacia 1930 estudió en Colonia con Leo Spitzer. Pero sus intereses eran distintos: Aron no estaba genuinamente interesado en la filosofía sino en la ciencia política y en la sociología. Aunque en su lectura juvenil debió percibir la finura de muchas observaciones de aquel libro de moda escrito por un español, el tono general, el lenguaje en que se expresaban aquellas ideas debió parecerle –y más a un weberiano formado en la disciplina de La Escuela Normal Superior–, impreciso.

Muchos años después, cuando casi cumplida su trayectoria profesional y habiendo vivido los grandes acontecimientos del siglo XX, vuelve al libro, advierte –y eso se transmite en la lectura, aunque no lo diga expresamente– que contiene no sólo atisbos e intuiciones, sino un cuadro de conjunto de la situación de Europa y de la crisis de la Ilustración que apenas ha sido mejorado.

Además de una presentación sobria, ordenada, desprejuiciada y perspicaz de los contenidos de la obra, Aron añade dos consideraciones de interés. Hace, primero, una somera comparación del concepto de minoría de Ortega con la teoría de las élites de Pareto, señalando las diferencias y coincidencias entre uno y otro y sitúa el libro de Ortega en la tradición de la *Kulturkritik*, recordando que *La rebelión* era una obra de la misma estirpe que, por ejemplo, algunos de los escritos de Herbert Marcuse, como *El hombre unidimensional*. Y reflexiona sobre el espíritu general de la filosofía de Ortega, identificando su núcleo con la doctrina de la razón histórica. Es curioso que el proyecto de esa razón, necesariamente distinta de la razón científica moderna, concebida para dar cuenta de los acontecimientos humanos, sea pensado por Ortega en una serie de escritos redactados entre las fechas de elaboración de *La rebelión*: 1930,

para el cuerpo principal del libro y 1937-38 para los “Prólogo para franceses” y “Epílogo para ingleses”. Aron sospecha acertadamente a mi juicio, que hay una relación entre el modelo teórico de la razón histórica y los mismos fenómenos que acierta a describir. De este nuevo estilo de pensamiento destacaba Aron una novedad que le había ocupado en su actividad como científico social. Advertía que Ortega había resuelto la disyuntiva entre hechos y valores asumiendo que la razón histórica es interpretación de sucesos, juicio por tanto, no descripción neutra supuestamente depurada de valoración.

Fue una causa mayor lo que impidió a Raymond Aron venir a Madrid a dar su conferencia. Quizá nos habría sugerido que una de las injusticias del siglo XX haya sido que los prejuicios políticos ensombrecieran la recepción de una obra tan oportuna para los destinos europeos como es la de Ortega. Pero nunca es tarde para rectificar como demuestran las generosas palabras que dedicó el viejo y sabio Aron a un Ortega aún viviente.

RAYMOND ARON

Una lectura crítica de
La rebelión de las masas

Querría confesarles los sentimientos que me embargan en el momento de tomar la palabra ante ustedes para comentar algunas ideas de Ortega y Gasset, el maestro del pensamiento español en este siglo. ¿Por qué disimular mi embarazo, o mejor dicho, mi mala conciencia? No poseo ningún título que me califique para esta tarea.

Ortega y Gasset era, evidentemente, conocido en Francia, aunque –y debo decirlo con cierta vergüenza– compartió el mismo destino que Benedetto Croce. A pesar de haber dominado la cultura italiana durante más de medio siglo, las obras de Croce sólo han sido, incluso hoy día, parcialmente traducidas al francés y su influencia apenas sobrepasa algunos círculos muy restringidos, sobre todo los de los italianizantes. Lo mismo ocurre con Ortega y Gasset: dos de sus obras más importantes, *Ideas y creencias* y *La rebelión de las masas*, que sí fueron traducidas, están muy lejos de expresar el conjunto de su pensamiento y ni siquiera explican el núcleo de su reflexión filosófica.

Hay algunos libros en francés consagrados a Ortega que tampoco han conseguido introducirle en ese círculo de filósofos extranjeros con quienes nuestros filósofos juzgan conveniente, si no necesario, discutir. Cuando acepté dictar en este Instituto una conferencia en honor de ese gran hombre, al que sólo hablé una vez, he querido hacer un acto de contrición personal y, por decirlo así, colectivo.

Guardo un vivo recuerdo de *La rebelión de las masas*, que leí por primera vez hace medio siglo, en 1931 ó 1932, en una traducción alemana, durante el ascenso del movimiento hitleriano. En aquella hora trágica de la historia europea, la especulación intelectual sobre las “masas” y las “élites” pertenecía al *Zeitgeist*, al “espíritu del tiempo”. Si mis recuerdos no me engañan, hombres de opiniones políticas contrapuestas decían inspirarse en las tesis de Ortega. ¿Podía considerarse a Hitler como un miembro de la “élite” que restablecía el sentimiento de obediencia en las “masas”?; o, por el contrario, ¿no era acaso el representante por excelencia de las “masas”, ya que él mismo era un “hombre-masa”, primitivo, violento, desprovisto de una cultura verdadera? Quien haya comprendido a Ortega no dudará la respuesta que merece esa pregunta, aunque el caso de Hitler sea tan singular que probablemente escape a toda clasificación.

Me esforzaré en comparar la teoría de Ortega con la de otros historiadores o filósofos que utilizaron estos mismos conceptos de “masa” y “élite”. Me arriesgaré también a adivinar, a través de esa selección de artículos, cuál era la inspiración filosófica de su obra completa.

Masas y élites

Quien haya recorrido las páginas de *La rebelión de las masas* sobre todo recordará la descripción de las “masas”, o, aún más, la del “hombre-masa”. ¿Cómo definirle? Es el hombre medio, el mediocre. También “el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y que, por eso mismo, es dócil a todas las disciplinas llamadas internacionales..., le falta un «dentro», una intimidad inexorable, inalienablemente suya, un yo irrevocante. Siempre está dispuesto a fingir que es esto o que es lo otro. No tiene apetitos, sólo cree tener derechos, nunca obligaciones. Es el hombre sin la nobleza que obliga *—sine nobilitate—*snob-”. ¿En qué se distingue el hombre “élite”? Es, creo yo, el que tiene un proyecto, el que se entrega sin reservas a una tarea en vez de abandonarse, y que se obliga a sí mismo. El hombre de “élite” se obedece a sí mismo, a las obligaciones que él solo se impone.

Todo esto presenta una objeción: ¿el número de los “hombres-masa” no fue siempre mayor que el de los “hombres-élite”? “Élite” significa “elección”, de la naturaleza o de la sociedad, de ahí su siempre escaso número. Ortega aceptaría con gusto esa objeción. Su tesis no trata de estos dos tipos de hombres, sino de la rebelión de uno de ellos, del “hombre-masa” que impone su ley, su mediocridad, al conjunto de la sociedad. En resumen: la rebelión de las masas puede entenderse también como la desertión de la élite.

Un lector superficial extraería de estos planteamientos la desagradable conclusión de que Ortega habla con otras palabras del enfrentamiento entre el

pueblo y las clases superiores. A esa interpretación el filósofo responde con el rechazo de cualquier visión sociologista de su tesis. Existen hombres de “élite” en todas las clases de la sociedad, aunque inevitablemente haya un mayor número en las superiores. Y, de paso, detecta también la existencia de “hombres-masa” entre los intelectuales; asimismo, los encuentra entre los sabios, en su mayoría especialistas confinados a una parcela muy reducida, más técnica que científica. Max Weber hablaba de los *Fachmengen ohne Geist*, los “especialistas sin espíritu”, expresión que Ortega no habría rechazado.

“Hombre-élite” y “hombre-masa” se oponen porque uno tiene vida interior y el otro no. También porque uno conserva en sí mismo las entrañas de la historia y el otro ha roto con su pasado. Un hombre de cultura tiene conciencia histórica, sin la cual es imposible acceder a la razón histórica, que es de diversa naturaleza que la de las ciencias matemáticas y físicas. Es la razón que actúa en las ciencias sociales, cuyo éxito transforma el medio, los recursos de la humanidad, y que capta los aspectos parciales y abstractos de la realidad. Debe sus límites y sus logros al método que emplea, a las verdades analíticas que establece. Es necesario una razón distinta o un distinto modo de utilizarla para comprender el mundo de los hombres en perpetuo cambio, la historia concreta en la que se desenvuelve el hombre “élite”.

La rebelión de las masas

Lo que caracteriza a nuestra época es la rebelión de las masas. Rebelión debida tanto a la desertión de las “élites” como a las pretensiones de los “hombres-masa”. Según las circunstancias, el filósofo tan pronto se fija en la aparición de “los grandes números” como en la abdicación de los “pequeños números”. “La característica del momento –escribe– es que el alma mediocre, que se sabe mediocre, tiene la osadía de reafirmar los derechos de la mediocridad y de imponerlos”. En otro pasaje, en cambio, advierte que la “sociedad distinguida” también está de acuerdo con su tiempo. “He pensado mucho en las palabras de aquella joven encantadora, muy *a la page* y primera figura en los círculos elegantes madrileños, que me confió que «no podía tolerar un baile al que se hubiese invitado a menos de ochocientas personas»”.

Esta reflexión me hizo comprobar en qué medida hoy triunfa el estilo de las “masas” en todos los ambientes y se impone, incluso, en los últimos reductos que hasta ahora parecían reservados a los *happy few*. El gusto por el número, por lo colosal, es el signo visible de la dominación de las “masas”.

Las palabras empleadas por Ortega suscitarían en un auditorio francés lo que en vocabulario parlamentario se denomina “movimientos diversos”. ¿No resulta casi indecente despreciar al pueblo, a las “masas”, y ensalzar a las “éli-

tes” conscientes y dignas de su misión? De hecho, el pensamiento de Ortega es todo menos pesimista en su juicio sobre nuestra época. Al contrario de la idea que muchos se hacen de su pensamiento, Ortega no cesa de celebrar la elevación del nivel histórico de nuestro tiempo. Más aún, el nivel histórico es la causa de todo lo que el presente y el inmediato futuro contienen de bueno y malo.

El nivel histórico, por una parte depende del número. En el tan denostado siglo XIX la población europea ha crecido más del doble. Ha pasado de ciento ochenta millones a cuatrocientos en 1914. Gracias al desarrollo tecnológico del siglo pasado, las condiciones de vida reservadas a una minoría son, desde entonces, accesibles a la mayoría. Las “masas” tienen deseos y necesidades que antaño se calificaban como refinamientos porque eran el privilegio de unos pocos. A esta elevación del nivel material se une otra, a la que podríamos llamar jurídica o moral. Los derechos del hombre constituyeron en principio más que una especulación de algunas minorías que descubrieron en todo ser humano, por el solo hecho de poseer tal naturaleza, y sin necesidad de ninguna cualificación especial, ciertos derechos políticos fundamentales.

Todo derecho inherente a dones especiales fue denunciado, a partir de entonces, como privilegio. Pero, incluso en el siglo XIX, las “masas”, que se entusiasman con la idea de estos derechos, continuaban viviendo y sintiendo como en el Antiguo Régimen, aunque se rigieran ahora bajo legislaciones democráticas. El pueblo no se sentía “soberano”, hoy sabe que lo es, y lo siente. El sentimiento de la soberanía del individuo no cualificado, el individuo como tal, se ha convertido en uno de los estados psicológicos fundamentales del hombre medio.

Y Ortega se dirige irónicamente a los que deploran las consecuencias de las ideas que ellos mismos han profesado: “La razón de ser de esos derechos era sacar a las almas humanas de su servidumbre interior y despertar en ellas una cierta dignidad, una cierta conciencia libre. ¿No se pretendía que el hombre medio se sintiese el único dueño de sí mismo y de su vida? Ya se ha cumplido. ¿De qué se lamentan, pues, los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? Al igual que los niños, quieren las cosas, pero no sus consecuencias”. Lo positivo de esta coyuntura es que la vida del hombre medio está constituida ahora por el conjunto de posibilidades vitales que en otro tiempo caracterizaban sólo a las minorías dominantes. Lo negativo es que el “hombre-masa”, el hombre sin cualificación, impone su voluntad, sus gustos, su mediocridad.

Se puede decir, por tanto, que Ortega acepta la revolución democrática; esto es, la realización progresiva del ideal de los derechos del hombre como principio de la igualdad. Hay que notar que el estado de espíritu del hombre medio, que existió en América desde el siglo XIII, se ha hecho dominante en Europa. No es que Europa se haya americanizado, como se dice vulgarmente, ni que de-

ba a la influencia americana la aproximación moral de europeos y americanos: “el triunfo de las «masas» y la magnífica elevación del nivel, que es su consecuencia, han llegado a ser una realidad en Europa por razones internas, tras dos siglos de educación progresista de las «masas» y un paralelo enriquecimiento de la sociedad”. Estas líneas fueron escritas en 1926, en un tiempo en el que la americanización aparente no se debía a la influencia de los americanos.

Un liberal

Ortega se complace en escribir varias veces a lo largo de su libro que no hace política. Pero sabemos bien que, en Francia, una frase de esta índole se hace inmediatamente sospechosa. He citado a menudo la frase de Alain: “Cuando se me pregunta si la escisión entre partidos de derecha y de izquierda, entre hombres de derecha y hombres de izquierda, tiene todavía sentido, la primera idea que me viene a la mente es que quien plantea esta cuestión no es un hombre de izquierda”. A lo que Ortega responde: “Ser de izquierdas o ser de derechas es escoger una de las innumerables maneras que se ofrecen al hombre para ser un imbécil. Ambas son formas de hemiplejía moral”. Si me hubiese acordado de esta frase, hubiese encontrado la mejor respuesta a los que me preguntaban si yo era de derechas o de izquierdas.

Sin embargo, este libro, que no era político –en la acepción partidista–, analiza la situación de la Europa de hace más de medio siglo de una manera, todavía hoy, tan acorde con la realidad que constituye una ilustración de la razón histórica.

Ésta rechaza, creo yo, la separación radical entre los hechos y los valores. La comprensión histórica contiene en sí misma, por decirlo de alguna manera, su lección. Ortega es antirrevolucionario. Acaso habría que decir que detestaba la actitud revolucionaria. No me resisto al deseo de citarlo, puesto que yo he pretendido vanamente, y peor que él, desarrollar ideas análogas: la demagogia es una forma de degeneración que aparece en Francia, como fenómeno de amplitud, hacia 1750. ¿Por qué en este momento? ¿Por qué en Francia? Ahí reside uno de los puntos neurálgicos en el destino de Occidente y en el destino francés.

Es un hecho que a partir de este momento, Francia y, por irradiación casi todo el Continente, creen que el método para resolver los grandes problemas humanos es el método de la revolución... A causa de ello, esa maravilla que es Francia ha llegado en tan malas condiciones a la difícil coyuntura del presente. Porque este país posee –o cree poseer– una tradición revolucionaria. Es cierto que en Francia se ha hecho una gran revolución y algunas otras, sinietras o risibles. Estas revoluciones han servido, sobre todo, para que nuestra na-

ción viviera durante todo un siglo –salvo algunos días o semanas– bajo formas políticas más autoritarias y más contrarrevolucionarias que las vigentes en cualquier otro país. Y Ortega añade que los veinte años del Segundo Imperio, “la gran trinchera moral de la historia francesa”, son imputables “a la ligereza y a la necesidad de los revolucionarios de 1848”. Tocqueville habría suscrito esta afirmación.

Ser antirrevolucionario no es ser de derechas o de izquierdas. Esto no implica tampoco que en toda circunstancia se sea hostil al derribo de un régimen de testable o anacrónico. Se trata más bien de juzgar la idea de la revolución, de la transformación total de la sociedad como una iniciativa peligrosa, falsa, rechazada por la experiencia histórica de los últimos siglos del pasado europeo. Si Sartre se ha equivocado tan a menudo cuando escribía sobre política, es porque jamás se curó de su revolucionarismo.

Esta afección mental, o moral, consiste en un desconocimiento de los deseos imperativos de la “razón histórica”: la continuidad y el cambio. Ortega, que detesta a los revolucionarios, permanece fiel al liberalismo. Respeta y admira a los “doctrinarios” franceses, tan omitidos o ignorados en su propio país. Más aún, no duda en escribir: “Es posible que el porvenir pertenezca a tendencias intelectuales análogas a las suyas. A diferencia del racionalismo linfático de los enciclopedistas que encuentran el absoluto en abstracciones de pacotilla, los doctrinarios descubren que la Historia es el verdadero absoluto. La Historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella el hombre ha llegado a convertirse en lo que es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio porque el pasado es lo natural del hombre que retorna al galope”. El hombre difiere de los animales en que no olvida su pasado, porque cada generación no vuelve a comenzar desde cero. El tesoro del hombre es su pasado.

Por lo que respecta a las instituciones políticas, Ortega formula con toda claridad cuál es su elección: la democracia parlamentaria o, si se prefiere, las instituciones representativas. Ortega no niega la necesidad eventual de reformar estas instituciones, pero las defiende, las justifica a la luz de la razón histórica. ¿Quiénes son los enemigos de las instituciones representativas? Primero, y ante todo, aquellos que rechazan la discusión y no se consideran obligados a justificarse a sí mismos y a sus acciones. “Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones”.

El antifascismo de Ortega es, por decirlo así, obvio. Un filósofo civilizado –y permítanme esta conjunción de las dos palabras, que puede parecer redundante, pero ha habido en nuestro siglo filósofos de renombre que, políticamente, pensaban como bárbaros–, un filósofo civilizado, decía, quiere reducir la fuer-

za a la *ultima ratio*. La “acción directa” consiste en invertir este orden, y proclamar la violencia como *prima ratio* e incluso como única razón. Escribiendo antes del ascenso del nazismo, Ortega ve en los sindicalistas revolucionarios franceses, en la Acción Francesa, a los pioneros de esta barbarie.

Entre la dominación de las masas y el gusto por la “acción directa”, el filósofo ve, con juicio justo, una relación estrecha: “Cuando la intervención directa de las masas en la vida pública ha pasado de casual e infrecuente a ser lo normal, aparece la «acción» directa oficialmente como norma reconocida”.

Pero la justificación de la democracia liberal no se deriva de la pobreza intelectual, de la brutalidad de quienes la combaten: “La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es el prototipo de la «acción indirecta»”. Y dice además: “El liberalismo –conviene hoy recordar esto– es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil”.

En este punto surge un interrogante: puesto que Ortega no fundamenta sus valores en principios abstractos, fuera de la historia, ¿cómo llega a fundamentar en la historia un liberalismo que la masa tolera cada vez menos? Si la masa odia a muerte todo lo que no es como ella misma, ¿cómo sobrevivirán a su dominio la coexistencia con el enemigo, el respeto hacia el adversario? El filósofo, me da la sensación, no se toma por un garante del porvenir: la “razón histórica”, no profetiza, sino que aprehende la originalidad de las situaciones, formula las preguntas, se esfuerza por distinguir entre la vía abierta y los callejones sin salida. El liberalismo del siglo XIX no está condenado, olvidado en las arcas de la historia por la toma de conciencia de lo “social”, de la comunidad. Del mismo modo que las instituciones representativas no se han hecho anacrónicas bajo el pretexto de que ahora las masas aspiran directamente al poder soberano. La democracia parlamentaria no es la excepción de una proposición general: todas las sociedades son aristocráticas, en el sentido de que implican la existencia de una minoría que inspira o reina. Las instituciones representativas dependen, para su funcionamiento, de la élite de la clase política. Esta última fórmula, por decirlo así, las cuestiones que se plantea al pueblo, ofrece la elección entre dos equipos rivales. El modo de escrutinio determina la modalidad de la elección, modalidad de un alcance decisivo que, frecuentemente, conlleva el éxito o el fracaso del propio régimen.

Una objeción clásica se presenta aquí. Puesto que la historia es el absoluto, ¿cómo podría ésta dictar los valores, dado que unos y otros, portadores de valores enemigos, se encuentran en “combate inexplicable”, como decía Max Weber? ¿Permite la propia historia la discriminación entre los dioses en guerra?

Si comprendo bien a Ortega, su respuesta, simplificada, se aproximaría a los siguientes términos: la razón histórica no es narración, sino interpretación y discriminación. La acción indirecta es preferible a la acción directa porque esta última implica la violencia y transgrede las reglas elaboradas a través del tiempo y que se confunden con la civilización. A aquél que prefiera la violencia a la civilización, la razón histórica no puede oponerle un imperativo categórico, positivo o negativo, sino que muestra a aquéllos que lo quieran ver dónde están la vitalidad, la creación, la convivencia. Habiendo descartado la ontología, los dogmas religiosos, los principios abstractos, la razón histórica ejerce su poder de discriminación sobre la propia realidad vivida.

Antes de comparar la filosofía de las élites de Ortega con la de algunos de sus contemporáneos, me parece necesario resumir su análisis de la coyuntura internacional, del lugar de Europa en el mundo. En efecto, en el pensamiento que estamos intentando dilucidar, el declive de Europa constituye una de las causas principales de los fenómenos que Ortega observa y deplora. La cultura europea le parece encarnada, en aquella fecha, por tres Estados nacionales, Gran Bretaña, Francia y Alemania. Europa, durante siglos, había mandado en el mundo; después de la primera Guerra Mundial pierde esta capacidad de mando.

Y si Europa está desmoralizada, ¿quién puede ponerse a la cabeza y mandar? ¿Rusia? “Rusia necesita siglos todavía para optar al mando. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud, le bastó con es ficción”. En cuanto a América, es aún más joven que Rusia: “Yo siempre, con miedo de exagerar he sostenido que era un pueblo primitivo camuflado por los últimos inventos... América no ha sufrido aún; es ilusorio pensar que pueda poseer las virtudes del mando”.

Sería vano especular cuál sería el pensamiento de Ortega sobre los gigantes de nuestros días. Con toda probabilidad, habría modificado su juicio acerca del papel del marxismo en la Unión Soviética. Ese papel es completamente diferente del que Ortega le reconocía. Joven o no, Rusia se ha entregado a una ideología que no ha perdido su capacidad de expansión, aunque en Europa occidental parece destinada a una decadencia irresistible. En lo que concierne a los Estados Unidos, Ortega, al menos en este libro, se equivoca en un punto importante (quizá, más tarde, haya expresado una opinión diferente). Ortega estimaba a los Estados Unidos demasiado estrechamente utilitarios como para mantener sin Europa la llama de la ciencia pura, desinteresada. Y sin el progreso de la ciencia –escribía– también la técnica perecerá. Sin embargo, después de la segunda Guerra Mundial los Estados Unidos han alcanzado, también en la ciencia pura, un lugar eminente. Dicho esto, la potencia militar

actual de la Unión Soviética y de los Estados Unidos no habría modificado necesariamente el diagnóstico fundamental de Ortega. Quizá habría añadido que los grandes no mandan ni juntos ni separados, y que los nacionalismos, incluso los más minúsculos, gesticulan y vibran más que nunca.

La cuestión central que nos plantea este libro, que tiene ya medio siglo, concierne a Europa. Desde luego, en 1924-1926, cuando el libro fue escrito, o en 1937, cuando se escribió la introducción para la traducción francesa, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial todavía no había tenido lugar. Alemania, Francia e Inglaterra eran las grandes potencias, dos de ellas metrópolis de imperios. Hoy son, como comúnmente se dice, Estados medios, reducidos el uno a su isla, el otro a su hexágono, y el tercero a un territorio disminuido a la mitad: añadámosles Italia y España, de un calibre inferior, y los pequeños países periféricos. ¿Tiene aún algo que decirle el libro de Ortega a esta Europa, algo que enseñarle?

¿Qué decía él en 1924? Que Europa constituye una sociedad, que es homogénea en su pluralidad y que debe preservar celosamente la una y la otra. La uniformización es la ruina de la civilización europea; la inconsciencia de la homogeneidad entrañaría el repliegue de cada país en su provincialismo. La nación —añade Ortega— nace con el Estado. “Pocas veces, por no decir nunca, habrá *el Estado coincidido con una identidad previa de sangre o idioma*”. La unidad de idioma nace de la unificación política. El Estado nacional es en su esencia democrático; encarna, como las instituciones representativas, una conquista de la humanidad a través del tiempo. Pero nunca está replegado sobre sí mismo, cerrado definitivamente. El Estado nacional pasa por tres fases sucesivas, y la tercera de ellas es la que atraviesan los Estados nacionales de Europa: “El Estado goza de plena consolidación. Entonces surge la nueva empresa: unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos. Crece la convicción de que son afines con el nuestro en moral e intereses, y que juntos formamos un círculo nacional frente a otros grupos más distantes y aún más extranjeros. He aquí madura la nueva idea nacional”. Ahí tenemos la unidad de Europa e incluso los Estados Unidos de Europa, como escribe Ortega en el prefacio de 1937.

En este punto se dan cita todos los elementos del diagnóstico. La rebelión de las masas deriva de la deserción de las élites. Las masas ya no obedecen a las élites, en las que no creen. Y las élites tampoco creen en sí mismas cuando dejan de tener proyecto. Una nación tiene tanta necesidad de un futuro como de un pasado. ¿Cuál es el futuro de las naciones europeas que descubren la inadecuación de su cuadro político a las exigencias de la vida económica? El único futuro que se le ofrece es un Estado nacional europeo. Cito aún a Ortega: “La unidad de Europa no es una fantasía. Es la realidad misma; y lo que es fantástico es precisamente la otra tesis. La creencia de que Francia, Alemania, Italia

o España son realidades sustantivas independientes”. Y Ortega cita a Montequieu: “Europa no es sino una nación compuesta por varias naciones”.

Ahora debo comparar el pensamiento de Ortega con las teorías de la élite que han desarrollado los sociólogos de nuestro siglo. Es evidente que el filósofo de Madrid usa un vocabulario muy diferente al del economista-sociólogo de Lausana, y me refiero a Pareto. Este último opone también las élites a la masa, pero no formula ningún juicio de valor para definir ésta por relación a aquéllas. La élite está compuesta por todos aquellos que han tenido éxito en su actividad, tanto las señoritas de compañía como los científicos que han recibido un premio Nobel. De hecho, Pareto no le concede una superioridad moral en relación con la mayoría, ni siquiera explícitamente una superioridad intelectual, mientras que Ortega sólo incluye entre los miembros de la élite a los hombres que se exigen a sí mismos, que forjan su vida en lugar de sufrirla.

La mayor parte de los sociólogos de nuestros días, en su manera de distinguir entre masa y élite, siguen a Pareto. Unos hablan de “minorías estratégicas”, minorías que se encuentran en puntos claves del tejido social, y por ello, ejercen sobre el funcionamiento social una influencia desproporcionada con su pequeño número. Otros ponen en cuestión la misma existencia de élite. No niegan que haya privilegiados en prestigio, en fortuna, en poder. Niegan que estos privilegiados constituyan un grupo, consciente de su unidad, capaz de actuar habitualmente como si se obedeciera a una voluntad o se diera un objetivo. En cualquier caso, el trecho entre el estilo de Ortega y la sociología contemporánea sigue siendo muy largo.

Croce testimonia durante toda su vida una resuelta hostilidad hacia la sociología, aunque en su juventud participó en los debates sobre el marxismo. No conozco los textos en los que Ortega habló de la sociología. Debía desconfiar de la matematización de los fenómenos sociales, pero me parece que la razón histórica, según la concibe Ortega, no condena ni desdeña necesariamente las enseñanzas de la sociología empírica tal como se ha formado en Europa, extendido en los Estados Unidos y vuelto a Europa tras la segunda Guerra Mundial.

Ortega nunca ha suscrito, me parece, el historicismo radical de Benedetto Croce, aunque haya un parentesco de inspiración entre los dos hombres: uno y otro admitían la tesis de que la reconstrucción del pasado se refiere inevitablemente al presente del historiador. Yo no sé si Ortega habría llamado al devenir europeo “la historia de la libertad”, como lo hizo Croce. Éste, sin abandonarse a las facilidades del progresismo, creía más que Ortega en el *happy end*.

Por su liberalismo, ambos pertenecían a la misma familia espiritual. Ambos se interesaron por los liberales “doctrinarios” franceses de principios del pasado siglo, de los cuales los propios franceses se desinteresaron. Croce, en los pri-

meros años del siglo XX, estuvo más próximo al marxismo de lo que Ortega estuviera nunca. Pero él, que en su juventud había criticado tan duramente el parlamentarismo italiano, tomó hacia el final de su vida una actitud comparable a la de Ortega respecto a la democracia liberal. Sin embargo, los fundamentos filosóficos de uno y otro diferían profundamente. Lo que nos induce a aproximarlos es su cultura enciclopédica, la inmensidad de su obra, la diversidad de sus libros. No hay dominio de las humanidades que les haya sido ajeno y sobre el que no hayan escrito. Uno y otro se sitúan en la prolongación filosófica alemana. Me reconforta pensar que Ortega no desdeñaba el periodismo. Escribió innumerables artículos, grandes o pequeños.

La manera de filosofar de Croce y Ortega, ¿pertenece al pasado? Desde luego, esa manera exige la existencia del hombre capaz de practicarla (los Croce o los Ortega no surgen a voluntad), pero la cuestión que yo querría plantearme, como conclusión, atañe a la vez al método y al contenido. *La rebelión de las masas* pertenece al género de lo que se ha llamado *Kulturkritik*. Ahora bien, este género no ha desaparecido con el desarrollo de la sociología. El libro de Herbert Marcuse *El hombre unidimensional* realiza también juicios de valor sobre los hombres, su manera de vivir y de pensar. Una aproximación puede ilustrar la permanencia de ciertos temas de la *Kulturkritik*. Para Ortega, los hombres-masa son como niños malcriados; gozan de ventajas materiales e incluso morales antes reservadas a una estrecha minoría, pero lo quieren todo, todo a la vez: lo que es dado a alguno deber ser dado a todos; las innovaciones se difunden a través de la masa y despiertan los deseos de todos. Marcuse, con el lastre de su vocabulario hegeliano y freudiano, presenta a los individuos de la sociedad industrial avanzada como alienados, víctimas de los *medias*, asfixiados de bienes, porque los productores suscitan la pasión de consumir, sin la cual la máquina económica dejaría de girar. El primero dice que los hombres de las sociedades ricas se han convertido en niños malcriados que quieren obtener todo sin comprender las causas de su opulencia, sin someterse a mandatos morales. A este análisis de moralista se opone el análisis freudo-marxista: es el régimen quien crea a los hombres que necesita.

Entre esos dos métodos o esos dos vocabularios, yo no dudaría, en otras circunstancias, en formular mis preferencias. Me limitaré aquí a constatar que Ortega y Marcuse coinciden al menos en *juzgar* la condición de los hombres en su sociedad. Marcuse es uno de los sociólogos de nuestro tiempo que no duda en expresar sus apreciaciones morales al mismo tiempo que analiza. Pertenece a la escuela de Frankfurt que no obedece el imperativo weberiano de la rigurosa separación entre *análisis de los hechos* y *juicio de valor*.

Espero que el desarrollo, legítimo y fecundo, de la sociología científica deje, sin embargo, un lugar a los moralistas de la "razón histórica" como Ortega o

Croce. Ambos son un elemento precioso de la vida europea porque, aun siendo vivamente conscientes del carácter “artificial” y, si se quiere, “relativo” de cada “cultura”, no renuncian a juzgar, a diferenciar entre aquello que alimenta la civilización y aquello que aporta la barbarie, por ejemplo entre una élite que se somete al sufrimiento de las “masas” y una élite que sabe lo que quieren las “masas” sin necesidad de interrogarlas. Ortega y Croce encarnan esa “autocrítica” que sigue siendo sin duda la fuente más fecunda de la vitalidad europea. Y es por eso por lo que, a pesar y a causa de las inquietudes que formula, el libro de Ortega del que les he hablado tan brevemente me estimula a defender más vigorosamente la causa de una Europa que se cree decadente.

ABC Literario, 6 y 13 de febrero, 1988