

DE LA MELANCOLÍA LIBERAL AL ETHOS LIBERAL

En torno a *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset.

Pedro CEREZAO GALÁN
(Universidad de Granada)

No hay liberal genuino que no haya conocido alguna vez en su vida la pasión de la melancolía, la melancolía liberal, de la que decía Larra, que «solo un liberal español puede formar(se) una idea aproximada»¹. Pero hay que añadir de inmediato que no cabe seguir siendo liberal, al menos de un modo reflexivo, sin esforzarse por superar desde dentro, a fuerza de fe moral y entusiasmo, esta melancolía. ¿Cómo y por qué se entristece tan sombríamente Larra?. La aclaración sobre su estado de ánimo no puede ser más elocuente:

«Quiero dar una idea de esta melancolía; un hombre que cree en la amistad y llega a verla por dentro; un inexperto que se ha enamorado de una mujer; un heredero cuyo tío indiano muere de repente sin testar, un tenedor de bonos de las Cortes, una viuda que tiene asignada pensión sobre el Tesoro español, un diputado elegido en las últimas elecciones...».

Y sigue desgranando un rosario de frustraciones, «imagen fiel —dice— del hombre corriendo siempre tras la felicidad, sin encontrarla en ninguna parte»². No era sólo su decepción política, como pudiera parecer a primera vista, por haberse anulado, tras el motín de *La Granja*, las elecciones en que consiguió acta de diputado, sino el reconocimiento de lo arduo que era ser liberal español, en un país que ofrecía tan graves motivos para la misantropía. Larra exageraba, sin duda, al tomar esta tristeza por una peculiaridad del alma

¹ «Día de difuntos de 1836» en: *Artículos completos*. Aguilar, Madrid 1968, pág. 1322.

² *Ibidem*.

española, dando pábulo así a los que, como Quinet, sólo alcanzaban a ver en su actitud política de «romántico wertheriano» una manifestación del humor sombrío de los españoles. Como ha mostrado Juan Marichal «la melancolía del español Larra es, por tanto, muy semejante, a la de Constant y a la de otros liberales transpirenaicos que temían a las masas populares, que veían en la realización de sus mismos ideales un peligro para ellos mismos»³. Pero, a decir verdad, no era tanto miedo a las masas como a la perversión de los propios ideales. La melancolía liberal no era sólo la sombra que acompaña inevitablemente todo ideal cuando se proyecta sobre el plano de la vida, en este caso, el plano homogéneo de la vida social cotidiana. Se trataba de algo más, el temor a que la exigencia liberal degenerase al universalizarse, esto es, al hacerse meramente democrática, y, en última instancia, en atención a las masas, acabara volviéndose contra sí misma, bien sea en la forma del halago a la plebe o del despotismo. Larra intuyó este riesgo en el agrio reproche que pone en boca de su criado:

«Te llamas liberal y despreocupado, y el día que te apoderes del látigo azotarás como te han azotado. Los hombres de mundo os llamas hombres de honor y de carácter, pero a cada suceso nuevo cambiáis de opinión, apostatais de vuestros principios»⁴.

No es de extrañar pues, que Fígaro ironizara tan finamente sobre la actitud liberal, pintando la perplejidad que le producen las cartas de dos liberales con opuestas consejas. El liberal escarmentado, que por fin encuentra destino político, y trata de ponerse en razón, haciéndose un apologista del nuevo orden, aun a costa de las libertades, le insta a que amaine su crítica bajo la amenaza de que, si persiste en su oposición, propalarán que está vendido a Don Carlos, mientras que el liberal entusiasta, sobre el que han llovido todas las desventuras políticas y al que acaban prendiendo por anarquista, le pide que no ceje en su crítica, pues de lo contrario «yo y los míos haremos correr por todas partes la voz de que se ha vendido usted al Ministerio»⁵. Lo que le permite a Fígaro una fina conclusión irónica: «¡Si al menos se supiera quién paga mejor!

³ «La melancolía de un liberal: de Larra a Unamuno» en su obra *El secreto de España*. Taurus, Madrid, 1995, pág. 97.

⁴ «La nochebuena de 1836» en: *Artículos completos*, op. cit. pág. 324.

⁵ «Dos liberales o lo que es entenderse» en: *Artículos completos*, op. cit. pág. 1146.

¡Gracias a Dios, por fin, que ya estamos de acuerdo; gracias a Dios que nos entendemos!»⁶. Los cómplices con el poder o con el antipoder se revelan al cabo como cara y cruz de la misma moneda. Lo que unos y otros aborrecen — y, en este caso, cruel sarcasmo, en nombre mismo del liberalismo —, es el libre espíritu de la crítica. A la vista de estas cartas habría podido concluir Larra que «escribir en España es llorar», claro está, escribir con independencia intelectual y moral, que es lo realmente arduo de la empresa.

Cuando uno relee atentamente *La Rebelión de las Masas*, siente que de sus páginas trasciende la misma emoción melancólica, de que hablaba Larra, con cuyo grito de desesperación tan sinfrónicamente simpatizaba Ortega (II, 171)⁷. Por debajo de los análisis sociológicos y antropológicos, transpira la historia íntima de una decepción, que de tarde en tarde aflora en una queja contenida. Ya lo había adelantado en un artículo de 1917, como un prelude de sus obras mayores, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*: «El plebeyismo, triunfante en todo el mundo, tiraniza en España» (II, 135). Pero Ortega, antiromántico esencial, no puede permitirse ningún tono patético, a lo Fígaro, y elude con un gesto de desdén, por enojosa y deprimente, la tarea de mostrar, a propósito del alma española:

«La enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia» (IV, 242).

Des-moralización, en el lenguaje orteguiano, es una palabra grave, de muy sombrías connotaciones. Define la situación extrema de degeneración existencial, en que la vida pierde algo anterior y más fundamental que todo contenido determinado de valor, su vitalidad o capacidad para regirse por sí misma y crear. «Al ser con plenitud y perfección le llamaremos ser en forma. Y así opondremos el ser en forma al ser en ruina» (VII, 447). Del des-moralizado decimos que no tiene fuerzas ni resolución para vivir; es, pues, esta ruina o decadencia del ser hombre. «Un hombre des-moralizado —precisa Ortega— es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera

⁶ Idem, 1147.

⁷ Las citas de ORTEGA Y GASSET, incluidas en el texto, se hacen por la edición de sus *Obras Completas*, en: «Revista de Occidente», Madrid 1966, indicando número del tomo y página.

de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino» (IV,72-3). Pero no es sólo España. Lo grave del caso es que la desmoralización alcanza, según Ortega, a la misma Europa en una profunda crisis de liderazgo. «No está segura de mandar ni de seguir mandando» (IV, 236). Es decir, ha perdido la fe en sí misma y en aquellos principios inspiradores de su gran cultura. En otras palabras, ha dimitido o está en trance de dimitir de sí misma:

«Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas y tiene su origen en la desmoralización de Europa... Europa no está segura de mandar ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión» (IV, 271) ⁸.

En un sentido afín, había escrito años atrás clarivamente Nietzsche: «El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro... Justo en esto reside la fatalidad de Europa»; y ensayaba en este contexto, a propósito de la moral judía, la fórmula de «rebelión de los esclavos» (*der Sklavenaufstand*)⁹, donde puede verse un anticipo del título orteguiano «rebelión de las masas». Como se ve, «la conciencia sucia con respecto al mando y la obediencia» no era privativa de los españoles. «Todo el mundo —amplifica Ortega—, naciones, individuos, está desmoralizado» (IV, 239). Téngase en cuenta para hacerse cargo de tan severo juicio, la situación en que se escriben estas páginas, en el periodo de entreguerras, esto es, después de la «gran guerra» del 14, —en el fondo una guerra civil, como al decir de Unamuno son todas las europeas—, cuando la gran Europa, tras la movilización del inmenso poder destructivo de la civilización tecnológica, ha perdido la fe en su propio humanismo. Los grandes principios de su cultura ilustrada, —la fe moral en la dignidad del hombre, en el método racional, en la unidad del destino humano— y los ideales de la perfectibilidad y de progreso, se han

⁸ En un sentido afín, había escrito años atrás Nietzsche: «El empequeñecimiento y nivelación del hombre europeo encierra nuestro máximo peligro... Justo en eso reside la fatalidad de Europa (*Zur Genealogie der Moral*, § 12. En: F. NIETZSCHE *Werke* in sechs Bänden, Hanser, München, 1980, IV, pág. 788-9; trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, pág. 50), y ensayaba la fórmula de «rebelión de los esclavos» (Idem, 780 y 40 respectivamente), donde puede verse un anticipo del título orteguiano «rebelión de las masas».

⁹ Idem. § 7, IV, 780; trad. esp. 40.

ido con ello a pique. Pero una cultura sin principios engendra un tipo humano des-orientado y en plena disponibilidad:

«Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de cierto modo —escribe Ortega— queda nuestra vida en pura disponibilidad. Esta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías» (IV, 239).

Si, además, se presta atención a otros factores sociopolíticos, no menos relevantes, como la profunda depresión económica que sobrevino con su inevitable efecto proletarizador, la extensión y agudización de los conflictos sociales y las huelgas revolucionarias, y el rápido y fuerte crecimiento de las tendencias colectivistas y estatistas en una sociedad, en la que el desarrollo capitalista y el sufragio universal habían propiciado la incorporación de las masas populares a la política, se tiene el esbozo de una situación, cuya aguda conciencia de crisis —conciencia de decadencia o de fracaso del gran proyecto europeo de ilustración—, se expresa tanto en la reflexión filosófica como en el testimonio de la literatura. Era inevitable que la exasperada conciencia de esta desmoralización colectiva destilara en Ortega la grave tristeza que exudan estas páginas. ¿Melancolía liberal?. Creo que sí. Aun cuando a veces se disface de un agrio reproche al liberalismo, es el Ortega liberal quien se está quejando:

«La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio... Los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes. Ahora bien, el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad. ¿No era ésto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años?» (IV, 152).

Esto escribe Ortega en tono crispado que mal puede disimular su propia decepción, pues él era uno de aquellos liberales que desde prácticamente el comienzo del siglo venía militando por la reforma del viejo liberalismo individualista en un sentido democrático y social hasta el punto de identificar el liberalismo con el socialismo, y había liderado en España el *Kulturkampf* o lucha

por un Estado liberal educador e intervencionista. ¿No era acaso suya la afirmación, en 1910, de que «sólo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente»? «Ved cómo el alma del individuo —concluía entonces Ortega— pasando por la familia, se disuelve en el alma del pueblo, alma anchísima, sin riberas, espléndida alma democrática» (I, 513-514). Apenas una década más tarde, advierte Ortega que el alma democrática se ha vuelto un alma morbosa y tiránica, al erigir la opinión de la mayoría, simplemente por ser mayoría, en canon de todo valor. Es «la democracia exasperada y fuera de sí» (II, 135), la hiperdemocracia, que desborda los límites del derecho político para instaurarse en el seno mismo de la cultura, o el «pernicioso sofisma democrático», como lo había llamado unos años antes Unamuno (II, 297)¹⁰, propio del demócrata intelectual que cree que «la jerarquía mental se adquiere, como la política, por sufragio» (III, 355). La gran paradoja que constatan tanto Unamuno como Ortega es la existencia de un Estado liberal en una sociedad no-liberal, y con un tipo humano que comenzaba a mostrarse resueltamente como anti-liberal:

«El hombre del siglo XIX fue preparado en el siglo XVIII, y el que hoy domina fue preparado en el siglo XIX. Es decir, el buen liberal demócrata fue forjado en un siglo sin libertad ni democracia, y un siglo que gozó de ambas cosas ha producido un hombre antiliberal y antidemócrata» (II, 722).

Pero lejos de complacerse Ortega en el lamento, se propone enfrentar al liberalismo con sus fácticas consecuencias sociales, para que aprenda de su más inmediato pasado. En el fondo, es un ejercicio de razón histórica, y no sólo sociología, el que practica en *La rebelión de las masas*. Pretende poner a Europa, lo que Europa ha representado fundamentalmente en política, su liberalismo, a «la altitud presente de la vida». Para ello, «necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella» (IV, 206). Porque, en última instancia, la decadencia de marras tiene que ver, a juicio de Ortega, con una grave insuficiencia del liberalismo progresista, que no supo estar a la altura de su propia exigencia, y confiándose en un ingenuo optimismo, soltó «el gobernalle de la historia... y así la vida se les escapó de entre las manos, se hizo por completo insumisa, y hoy anda suelta sin rumbo conocido» (IV, 168-9). Frente

¹⁰ Las citas de UNAMUNO se hacen por la edición de sus *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, indicando tomo y página.

a este liberalismo complaciente e indulgente, Ortega tiene a la vista «un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer en la línea misma del horizonte» (IV, 127). De esta manera, la melancolía del liberal, desengañado de un siglo de incuria y capitulación, se resuelve a la postre, o intenta, al menos, trascenderse en una nueva actitud. Este es el pulso interior de *La rebelión de las masas*, un lúcido ensayo de autocrítica del liberalismo y de repristinación de la idea liberal en cuanto cultura, cultura vital y creadora, frente a la hipertrófia del mero esquema formal político. Por debajo de los análisis sociológicos y antropológicos, alienta el proyecto de una regeneración del liberalismo, poniéndolo a la altura de su tiempo, al enfrentarlo a los graves problemas de des-moralización por los que atraviesa Europa. Justamente este punto crítico en que la melancolía liberal se resuelve en apuesta esperanzada marca el tono alciónico del libro, que, como declara en el *Prólogo para franceses*, «no es, a la postre, sino un ensayo de serenidad en medio de la tormenta» (IV, 139).

I

¿Qué tormenta es ésta? En primer plano, *La rebelión de las masas* analiza la crisis de Europa o de Occidente, de su decadencia, como solía decirse a partir de la obra de Spengler. No cae Ortega, sin embargo, en un sombrío pesimismo, pues no parte de presupuestos naturalistas sino humanistas, y su análisis se orienta desde el comienzo a la búsqueda de una resolución. Dentro de los diagnósticos de la crisis, el orteguiano sorprende por su radicalidad. Se trata de una cultura que ha llegado a un punto en que es incapaz de justificarse a sí misma, porque ha perdido la adhesión a sus propios principios, la convicción viviente de sus propias raíces. Pero la vida necesita justificación. «Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma» (IV, 342). Esta faena interpretativa y justificativa, saber a qué vivir y en qué proyectarse creativamente, es lo propio de la cultura. Pero cuando ésta pierde la fe en sí misma como un sistema vivo de ideas y valores; cuando se desvincula de sus raíces creadoras, entonces se esclarea en civilización y se autoliquida como cultura. Este es para Ortega el caso de Europa, una civilización pujante de posibilidades y altamente desarrollada, que se queda sin la savia vivificadora de sus raíces. He aquí, según lo define Ortega, «el más pavoroso problema sobrevenido en el destino europeo»:

«Se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización. No los de ésta o los de aquélla, sino —a lo que hoy puede juzgarse— los de ninguna» (IV, 195).

Porque cultura quiere decir exigencia, capacidad de regirse por normas y dar cuenta de las mismas, y es este sentido autónomo, autocrítico y autoregulatorio, de la cultura el que comienza a ceder en Europa. El diagnóstico orteguiano de la decadencia, a diferencia de otros ensayos sobre la crisis, se centra fundamentalmente en el tipo humano, al que llama hombre-masa. No es del caso detenerse en el análisis de esta figura o existencia histórica, caracterizada básicamente por el tópic, el apetito y el usufructo del derecho:

«Mas que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituidos por meros *idola fori*; carece de un dentro, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar» (IV, 121).

El hombre-masa no tiene propiamente ideas, sino representaciones anónimas y adventicias. No tiene propiamente voluntad; antes bien, lo tienen a él sus apetitos, que tienden a satisfacerse a toda costa, imponiéndose como premáticas. No es sujeto de exigencias, que haga arrancar desde su propio fondo y por su propio esfuerzo, sino mero usuario o consumista de derechos, con los que se ha encontrado. Es inmensamente rico en posibilidades heredadas, tanto técnicas como jurídicas y sociales, pero pobre e impotente en su resolución íntima. Se diría que la autonomía del sujeto moderno, vaciada de toda exigencia interior, se mantiene en él como un mascarón de proa, en la autarquía del capricho y la opinión. En suma, el hombre-masa es «lo mostrenco social» (IV, 145), una existencia indiferenciada y anónima, plana u homogénea, hermética en su autosuficiencia a «instancias superiores», sin destino, esto es, sin sentirse concernido por un quehacer personal y propio, a merced de las circunstancias y de las corrientes dominantes. Pero lo decisivo ahora, a diferencia de otras épocas, es que este hombre-masa se cree un hombre superior, tiene una conciencia de su valor y grandeza, que le viene por introyección espontánea de los logros, productos e instituciones de la alta civilización a la que pertenece. Acostumbrado al poder anónimo de lo social vigente y del Estado, esto es, a la medida de lo común, no admite ninguna otra instancia de juicio por encima de la suya. Es un tipo híbrido, «se mezclan en él —señala Ortega— la masa normal y el auténtico noble o esforzado» (IV, 183), pues siendo masa se cree noble, y, por tanto, con derecho a hacer valer su juicio como norma de

valor. En otros términos, es, ideológicamente hablando, una psuedoconciencia noble, de autosuficiencia operativa, lo que explica su repulsa a toda medida superior a la suya. Como vió finalmente A. Tocqueville, «El hombre de la era democrática no obedece sino con extrema repugnancia a su vecino; se niega a reconocerle capacidades superiores a las suyas; desconfía de la justicia y contempla celosamente su poder; le teme y le desprecia; se complace en hacerle sentir a cada instante la común dependencia en que se hallan todos de un mismo amo»¹¹. Es fácil reconocer en estos rasgos la caracterización nietzscheana del alma plebeya y su moral de resentimiento¹². En esta existencia, que sólo se interesa en «los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más» (IV, 195), es decir, muy pocas cosas más y todas de ese jaez, se deja traslucir el perfil de aquel «ultimo hombre», dedicado al cultivo de su pequeña felicidad, su utilidad y seguridad, a costa del veneno/droga, el entretenimiento o el ensueño gratificante, contra el que descargaba su cólera Zaratustra. Las reflexiones de Ortega son muy afines en este punto a las que se hacía el héroe profeta de Nietzsche, y giran sobre la cuestión del poder, o lo que es lo mismo, de la *virtus* o capacidad para orientar y dirigir la vida: «¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer?. Ambas cosas son demasiado violentas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño!. Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio»¹³. Como se ve, la insistencia nietzscheana sobre la grave cuestión del mando es aquí decisiva, pues de lo que en el fondo se trata es de reconocer y sancionar el esfuerzo creador, que implica toda cultura. Y sólo quien es capaz de regirse a sí mismo está en condiciones de mandar. Claro que aquí se habla de algo previo al mando propiamente político, a lo que a falta de mejor nombre, habría que llamar la dirección social. Pero quien manda realmente en el mundo, es el último hombre, según Nietzsche, «el que más tiempo vive» y cuya «estirpe es indestructible, como la del pulgón»¹⁴.

El «último hombre» representa para Nietzsche la consumación de la orientación práctico utilitarista de la vida moderna. Era, por así decirlo, su producto final, como la máscara en que se fijan definitivamente, antes de desaparecer,

¹¹ *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid 1999, II, 249.

¹² *Zur Genealogie der Moral*, § 10, op. cit. IV, 784-5; trad. esp. págs. 44-45.

¹³ F. NIETZSCHE *Also sprach Zarathustra*, § 5, en: *Werke*, op.cit. III, 284; trad. esp. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1972, pág. 39.

¹⁴ *Idem*, III, 284 y 39 respectivamente.

en trazos toscos y gruesos, los rasgos dominantes del sujeto moderno. Y hasta en este punto, denuncia *La rebelión de las masas*, su inspiración nietzscheana. También para Ortega, el hombre masa no ha aparecido por generación espontánea sobre la escena social. Como no podía ser de otra forma, este nuevo bárbaro, «el bárbaro vertical», no viene de fuera, sino que «es el producto automático de la civilización moderna, especialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX» (IV, 210). Ortega usa en este contexto certeramente el término «civilización» a diferencia de «cultura», pues no se propone tanto enjuiciar a la cultura europea moderna, en sus principios directivos, como hizo Nietzsche, sino tan sólo los subproductos históricos de su vida externa material, de sus instituciones, usos y plétora de posibilidades. Esta es la diferencia fundamental de planetamiento entre uno y otro. Mientras Nietzsche lleva a cabo un juicio radical de la modernidad, Ortega se reduce a diagnosticar una crisis de civilización, en cuya superación ve la oportunidad de un necesario fortalecimiento de su cultura. Pero tanto en un caso como en otro, la aparición del hombre-masa es un acontecimiento interno a la sociedad europea moderna:

«El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión de nivel vital han acontecido en Europa por razones internas después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad» (IV, 154).

Este es el lado positivo, por así decirlo, del fenómeno. Para Ortega, el hombre-masa es un fenómeno de «la altura vital» del tiempo histórico, de su mayor nivel de conocimiento y dominio técnico, de su más amplio horizonte de potencialidades y posibilidades. De ahí que lo designe con la calificación de «heredero» de un patrimonio fabuloso que le ha legado la historia, pero que él no está en condiciones de preservar e incrementar. Han sido tanto el credo liberal en los imprescriptibles derechos del hombre, como las reformas democráticas consagrando el sufragio universal y los derechos sociales, junto con el desarrollo de la empresa capitalista en el industrialismo, los factores que han determinado la irrupción de las masas. Pero ¿la llegada de las masas a la política comporta inevitablemente la aparición de un nuevo tipo de hombre?. Se ha reprochado a Ortega el paso injustificado de lo cuantitativo a lo cualitativo, de la sociedad de masas al hombre-masa, y ciertamente este tránsito está supuesto más que explícitamente probado en su obra. Pero ésto no le arguye de ilegítimo. La tendencia socializadora y colectivizadora, junto con un pro-

gresivo aumento del poder estatal, formaban parte del fenómeno mismo del ascenso de las masas en virtud del triunfo de las ideas liberales y democráticas. Tanto John Stuart Mill como Alexis de Tocqueville habían llamado certeramente la atención sobre este fenómeno. «Como la tendencia de todos los cambios que tienen lugar en el mundo —precisa Stuart Mill— es a fortalecer la sociedad y disminuir el poder del individuo; esta intromisión no es uno de los males que tiendan a desaparecer espontáneamente, sino que, por el contrario, se hará más y más formidable cada día»¹⁵. Y, en efecto, la escuela pública, la propaganda del Estado, la comunicación, la moda y costumbres tienden a promover una socialización del hombre por lo anónimo social. El paso de las masas a la masa, como forma anónimamente socializada de vida, se hace inexorable¹⁶. Así también lo vio Ortega en su breve ensayo sobre la «Socialización del hombre» de 1930:

«Desde hace dos generaciones la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad y a ser menos compacto. Como la casa se ha hecho porosa, así la persona y el aire público, —las ideas, propósitos, gustos— van y vienen a nuestro través y cada cual comienza a sentir que acaso él es cualquier otro... Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa» (II, 745).

Ahora bien, la conciencia de un heredero suele ser ambigua: precisamente porque nada de lo recibido se lo debe a sí mismo, corre el riesgo de tirarlo todo por la borda, de usufructuarlo como «el señorito satisfecho» en mero consumismo de derechos y posibilidades:

¹⁵ *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, págs. 73-74.

¹⁶ «Actualmente los individuos están perdidos en la multitud. En política es casi una trivialidad decir que es la opinión pública la que gobierna el mundo. El único poder que merece tal nombre es el de las masas, y el de los gobiernos que se hacen órganos de las tendencias e instintos de las masas. Esto es verdad tanto en las relaciones morales y sociales como en las transacciones públicas. Aquellos cuyas opiniones forman la llamada opinión pública no son siempre la misma clase de público... Pero son siempre una masa, es decir, una mediocridad colectiva» (J. STUART MILL, *Sobre la libertad*, op. cit. pág. 140). Para TOCQUEVILLE, era una consecuencia necesaria de la misma idea democrática de igualdad la creciente tendencia a la nivelación igualadora: «A medida que en un pueblo se igualan las condiciones sociales, los individuos parecen más pequeños y la sociedad más grande, o mejor dicho, cada ciudadano, ya equiparado a todos los demás, se pierde en la masa, y no se percibe ya sino la vasta y magnífica imagen del pueblo mismo» (*La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, II, 245).

«No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía» (IV, 162).

Precisamente ésta es la situación de crisis, de la perplejidad y la indecisión, donde todo está en suspenso, pues es posible tanto la regresión como el salto adelante. En su análisis socio-histórico, Ortega tiene a la vista el siglo XIX, directo responsable del fenómeno de la aparición de las masas. Fue un siglo «esencialmente revolucionario» —lo califica Ortega—, no por sus gestos, proclamas o barricadas, sino porque creó nuevas condiciones de vida:

«Se trata, en efecto, de una innovación radical en el destino humano que es implantada por el siglo XIX. Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo físico y en lo social. Tres principios han hecho posible este nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica» (IV, 176-7).

En suma: democracia liberal y técnica, obedeciendo a una lógica interna común, la lógica de la racionalización, de la planificación y el control, ya sea de las relaciones sociales como de la relación del hombre con la naturaleza. En el fondo, dominio de la necesidad social y física, y franquía de una libertad soberana. «La democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen» —aclara Ortega en una nota (IV, 197). Y, aunque no lo explicita, el vínculo común reside en aquella conexión de saber/poder y de poder/libertad, que está en el origen del mundo moderno, y cuya conciencia más diáfana se encuentra en Descartes. Como ha mostrado Dilthey, «actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional»¹⁷. Humanismo y ciencia celebraban sus nupcias al comienzo de la modernidad. Estos son los principios. Lo que representa el siglo XIX es la concreción institucional de estos principios y su realización práctica en la forma de la empresa industrial capitalista y el Estado liberal, dos expresiones burguesas de una misma conciencia de libertad, fundada en la autonomía de la razón. Ahora bien, si falla esta autonomía interna, o si decrece su exigencia, la libertad moderna se reduce a mero «estado psicológico» de disponibilidad y de especta-

¹⁷ *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. F.C.E. México, 1947, pág.365.

tivas de movilidad social. Un poder sin autoexigencia o bien se desvanece o bien se refuerza violentamente de modo compulsivo y despótico. Esta ha sido, según Ortega, la responsabilidad histórica del siglo XIX. El progreso en civilización, esto es, en la suma de expectativas, posibilidades, recursos y derechos no estuvo acompañado con una conciencia de autoexigencia y autonomía personal:

«En las escuelas que tanto enorgullecían al pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu» (IV, 173).

La misma idea reaparece en Ortega en forma de aforismos con claras resonancias nietzscheanas: «Dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autoctonía; es decir, que consiste en medios y no en actitudes últimas» (II, 719). Pero no fue sólo un fracaso educativo sino orientativo o directivo. En otros términos, un fracaso o dimisión de los que tenían la capacidad de la dirección social. Y es en este punto donde el liberalismo del XIX, (que tampoco era nuevo en sus principios, sino en su extensión social y organización política), resulta a los ojos de Ortega responsable de un grave pecado de inautenticidad. *La rebelión de las masas*, centrada en el análisis sociológico de la crisis, silencia este punto. Pero en los apuntes orteguianos de estos años aparece con áspera y cruda claridad. Séame permitida una larga cita de un texto poco conocido, pese a ser de sumo interés en el tema, y que tiene el aire de un veredicto sobre la intelectualidad del XIX:

«La desertión de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió en halagar a las masas. Compárese la actuación política de las generaciones que vivieron bajo esa centuria, más concretamente: compárese la idea que tuvo de la democracia cada una de ellas. Para la primera es democracia la obligación que el hombre tiene de conquistar y ejercitar los derechos inalienables del hombre. Los políticos de entonces son puritanos. Su doctrina política es a la vez una moral que exige mucho al individuo. Se revuelven contra las masas, que por definición son inmorales¹⁸. La segunda genera-

¹⁸ Inmorales en sentido ético-formal, en cuanto les falta «la conciencia de servicio y obligación» (OC, IV, 277).

ción habla a las muchedumbres de sus derechos, pero no de sus obligaciones. El hombre público pacta con las masas. La tercera generación no se contenta con ésto: hostiga las pasiones y la propensión tiránica de las masas, les asegura que tienen todos los derechos y ninguna obligación. A esto llaman dirigir las masas» (II, 720).

No voy a entrar en la veracidad histórica del apunte en sus detalles para atenerme tan sólo al meollo de su argumento. Curiosamente en ningún momento se menciona el término «liberalismo», y si el de «democracia», como si se hubiera producido un cierto deslizamiento semántico de un término al otro, que pretende sugerir lo que realmente ocurrió en el orden socio-político. La definición que se da aquí de democracia es de índole moral y se ajusta ceñidamente al espíritu liberal: «la obligación que el hombre tiene de conquistar y ejercitar los derechos inalienables del hombre». Es el triunfo de la idea liberal frente al antiguo régimen. Pero progresivamente hay un abandono del *ethos* democrático genuino, y juntamente con ello, un debilitamiento de la idea liberal. Se diría que el liberalismo se destiñe en democratismo. La alta estimación que le merecen a Ortega los doctrinarios porque supieron resistirse a la pleamar subsecuente a la Gran Revolución, —«crearon en sus personas —dice— un gesto digno y distante, en medio de la chabacanería y la frivolidad creciente de aquel siglo» (IV, 123)—, contrasta con su severo juicio sobre los liberales acomodaticios o permisivos, que se abrieron «sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban» (IV, 126-7). Mientras los doctrinarios son para Ortega «un caso excepcional de responsabilidad intelectual; es decir, de lo que más ha faltado a los intelectuales europeos desde 1750, defecto que es, a su vez, una de las causas profundas del presente desconcierto» (IV, 123), los otros liberales, donde encaja también el neoliberalismo fin de siglo, por debilidad o por indulgencia, comienzan a dimitir de su función y acaban, a la postre, haciendo demagogia. Primero se habla a las masas sólo de derechos, no de obligaciones, y se pacta con ellas. Luego, se simpatiza con ellas, se las halaga y, al cabo, se las entroniza. Nietzsche no pensaba de otra forma: «Durante bastante tiempo — escribe en *Así habló Zaratustra*— se les ha dado la razón a esas gentes pequeñas: con ello se les ha acabado por dar, finalmente, también el poder— ahora enseñan: Bueno es tan sólo aquello que las gentes pequeñas encuentran bien»¹⁹.

¹⁹ *Also sprach Zarathustra*, § «Der hässlichste Mensch» en: *Werke*, op. cit. IV, 504; trad. esp. pág. 356.

Se comprende la insistencia de Ortega en mostrar que la deserción de las minorías es la otra cara de la rebelión de las masas. Un siglo de revolución industrial y de democracia liberal, esto es, de progreso científico-técnico y de educación progresista, acaba produciendo una criatura hermética, impermeable a los principios de su cultura, como último sujeto soberano. «Después de haber metido en él todas estas potencias, el siglo XIX lo ha abandonado a sí mismo, y entonces, siguiendo, el hombre medio su índole natural, se ha cerrado dentro de sí» (IV, 184). Cerrarse es el gesto del autosuficiente, o al menos, del que cree bastarse a sí mismo. Se diría que se trata de una mónada vacía de interioridad. El hombre-masa hace valer su juicio, su apetito y capricho como la norma de todo valor. El es quien manda en el mundo:

«La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil... Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia, en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos... Ahora en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café» (IV, 147-8).

Se comprende la crisis en que se encuentra una cultura que produce un tipo de hombre, que no está a la altura de sus exigencias. Lo que está en juego, no es sólo la posibilidad de su degeneración y perversión, sino su propia continuidad. A su degeneración se ha referido dramáticamente Ortega bajo el título de «democracia morbosa». El morbo no es otro que el triunfo del plebeyismo. «Toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público —sentencia Ortega— es fatalmente plebeyismo» (II, 137). Es el tono enérgico y clarividente de un liberal doctrinario rebelándose contra la tiranía de la opinión media, erigida en norma de toda actividad vital. La democracia morbosa es una «democracia exasperada y fuera de sí» (II, 135), incontinente porque le falta el ceñidor y la disciplina del espíritu liberal. Y de nuevo, la memoria inevitable del creador de Zaratustra:

«A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamé *ressentiment*» (II, 138)²⁰.

²⁰ «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se

Por su índole de inercia y autocomplacencia, el hombre-masa no está a la altura de la civilización científico-técnica, que se limita a usufructuar, porque es refractario a sus exigencias y no se siente concernido por sus principios. Pero esto es tanto como decir que no está en condiciones de hacerse cargo de los crecientes problemas que ésta le plantea ni de prestarle los esfuerzos que le reclama. «Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos» (IV, 203) —precisa Ortega. No puede sostenerse la civilización por el mero disfrute consumista, si no la mantiene y renueva la fuerza creadora de la cultura, y, a la postre, acabará volviéndose contra ella. Llegado este punto, el primitivismo del hombre-masa degenera fatalmente en barbarie. No se trata, sin embargo, de meras conjeturas. Mucho de esta barbarie estaba ya en el horizonte histórico cuando escribe Ortega. El hombre medio «no quiere dar razones ni quiere tener razón, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones» (IV, 189). La quiebra del diálogo crítico, —se lamenta Ortega—, deja entonces paso a la acción directa. Y cuando triunfa la acción directa se sacrifica el espíritu de la cultura de Occidente basada en la mediación reflexiva y la comunicación. En contra de la civilización, la acción directa es el ensayo de tomar «la violencia como *prima ratio*, en rigor, como única razón» (IV, 191). Ortega muestra, a mi juicio, una gran perspicacia al entender el fascismo y el bolchevismo, al margen de sus diferencias ideológicas, como dos fenómenos emergentes de la mentalidad dominante del hombre-masa:

«No tanto por el contenido particular de sus doctrinas, que, aislado, tiene naturalmente una verdad parcial —¿quién en el universo no tiene una pociúncula de razón?—, como por la manera anti-histórica, anacrónica, con que tratan su parte de razón» (IV, 204).

El hecho de que el primero llegara al poder en Alemania vía democrática, en la descomposición de la República de Weimar, y el segundo institucionalizara su revolución en la forma de una democracia popular, siendo ambos dictaduras, muestra hasta qué punto la democracia se había vuelto insensata por pérdida del *ethos* liberal. El empleo de la fraseología y las consignas, la llama-

vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a los que les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente en una venganza imaginaria». *Zur Genealogie der Moral*, §10, en: *Werke*, op. cit. IV, 782; trad. esp. 42-3.

da a la movilización permanente, el abuso y explotación de las emociones, el recurso sistemático a la acción directa suponen la renuncia palmaria a los principios inspiradores de Occidente. De otra parte, la complicidad de la acción directa con el aparato de poder del Estado da lugar al estatalismo totalitario, «la forma suprema que toman la violencia y la acción directa, constituidas en normas» (IV, 227). En este punto la melancolía liberal alcanza su climax. El liberalismo ha producido la criatura que se propone enterrarlo. *La Rebelión de las masas* está polarizada en este problema. Palpita en todas sus páginas la preocupación por la suerte del liberalismo, de la libertad y el derecho, núcleo esencial de la cultura de Occidente. Mirada a esta luz, constituye esta obra el ensayo más lúcido de un europeo de su tiempo, sólo comparable a las severas advertencias de Stuart Mill y Tocqueville por frenar la marea creciente del estatalismo y sus perversas consecuencias en la vida social.

2

En este punto surgen las preguntas decisivas, tal como las formula Ortega en el *Prólogo para franceses* de 1937:

«¿Se puede reformar este tipo de hombre?... ¿pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal?» (IV, 131-2).

De hecho, Ortega pasa expresamente de largo ante «tan tremebundo tema, porque está —dice— demasiado virgen» (IV, 132) y deja abiertos estos interrogantes. Desde luego, como se ha indicado, el signo de los tiempos era el aumento del estatalismo y la colectivización, de la sociedad termitera y el individuo condicionado por el poder social y político, lo que Marcuse llamó más tarde «el hombre unidimensional». Tal como vió Tocqueville, «la unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social, la uniformidad de sus reglas, constituyen el rasgo sobresaliente que caracteriza a todos los sistemas políticos nacidos en nuestros días»²¹. En el mismo sentido se quejaba Stuart Mill de la uniformidad asfixiante que estaba en la lógica de la civilización industrial, y que se imponía por todos los medios, la educación, el comercio, la comunicación, el gobierno, la opinión pública. «La combinación de todas estas causas forma una

²¹ *La democracia en América*, op. cit. II, 246.

masa tan grande de influencias hostiles a la individualidad que no es fácil ver cómo podrá ésta mantener su posición»²². No había, pues, que hacerse ilusiones. Más aún, lo fundamental y primero era renunciar a toda ilusión; y por tanto, desechar de entrada «la inercia mental del progresismo» (ibidem), con que los ingenuos liberales confiaban en un progreso indefinido de la libertad y la vida individual. Ortega no cuenta con ninguna panacea, salvo el propio conocimiento de que el progreso científico-técnico, combinado con el creciente poder del Estado democrático, representa el mayor desafío que imaginarse puede a la causa de la libertad individual. El mero saber negativo significa aquí no pequeña ganancia. Y desde éste, hay que optar enérgicamente por el liberalismo como cultura, como forma de vida creadora, que pudiera servir de fermento reactivo en la sociedad de masas, o, en el peor de los casos, resistirse trágicamente, a fuer de liberales, a la irrupción de los nuevos bárbaros interiores.

En una hora de confusión y desmoralización, cuando muchos intelectuales europeos habían abandonado el liberalismo o estaban al menos en trance de hacerlo, Ortega se resuelve gallardamente a su favor. Su profesión de fe liberal, se vuelve ahora, en medio de la crisis, más explícita y rotunda que nunca:

«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 prototipo de la acción indirecta» (IV, 191).

Pero salvar al liberalismo exige, al modo dialéctico, «superar el liberalismo del siglo XIX», pero conservando su sustancia en una forma más plena y verdadera (IV, 205-6). En modo alguno se trata de una desafección o abandono, sino de una rectificación o reforma. Su actitud no puede ser más explícita en este punto. «Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo» (IV, 206) —proclama Ortega. Lo necesita porque responde a su más íntima vocación histórica. Es, por decirlo en términos orteguianos, su destino irrevocable, lo que tiene que ser o seguir siendo para no traicionarse a sí misma:

«El hombre europeo actual tiene que ser liberal... Eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última ins-

²² *Sobre la libertad*, op. cit. 151.

tancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no» (IV, 211-2).

Su programa de superación, por otra parte, no deja lugar a dudas sobre su propósito:

«La democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido; segunda, que ese tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios; tercera, que es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a las del siglo XIX» (IV, 173-4).

Sin embargo, Ortega no es muy explícito sobre el sentido de tal superación. A la vista tiene confusamente el liberalismo complaciente del XIX, como un proyecto desafortunado de convivir y adaptarse tanto a la psicología de las masas como al constante incremento del papel del Estado. El gesto orteguiano de revolverse contra el siglo XIX es bien conocido. «Nada moderno y muy siglo XX», como reza un famoso título de *El Espectador*, todo en su filosofía milita contra la pasada centuria, el siglo de la «superstición de lo moderno» (II, 24), de las grandes mayúsculas y de la latente hipocresía. Ciertamente, el siglo que asiste a las revoluciones liberales pero también el siglo del colectivismo²³. Pero, ¿de qué superación en concreto se trata?. ¿Acaso de un recorte de las libertades en su extensión a las masas?. En el artículo reciente mencionado de *El Espectador*, al criticar Ortega el progresismo dogmático del XIX, se adelanta un juicio de extrema gravedad: «Si les decís que la salvación de la democracia depende de que no se haga solidaria del sufragio universal, del Parlamento, etc, os declararán reaccionario. *On est toujours le réactionnaire de quelqu'un*» (II,24). Que yo sepa a parte de esta insinuación, que curiosamente no formula en primera persona, Ortega no volvió nunca sobre el tema ni llegó a defender la limitación del sufragio universal. Un par de años después de la cita de *El Espectador*, al referirse Ortega en 1918 al «verdadero e integral liberalismo», lo define precisamente en términos de los nuevos intereses y preocupaciones sociales: «su política se resume así: libertad, justicia social, competencia,

²³ «El siglo XIX —dice Simmel— ha creado una noción cuantitativa, extensiva de la humanidad: según ella, lo social, lo comunal, es lo humano. El individuo no existe realmente: es el punto imaginario donde se cruzan los hilos sociales» (I, 93).

modernidad» (X, 456). ¿Se ha replegado el Ortega de *La rebelión de las masas* de esta frontera? No es fácil dar una respuesta unívoca. En cierto modo no, al menos en la intención, pues Ortega persiste en el programa comprensivo de liberalismo integral, pero lo matiza decisivamente poniendo el énfasis ahora, no tanto en el papel educador y socializador del Estado sino en los hábitos sociales de competencia, cooperación y solidaridad social. De ahí que, a su juicio, el liberalismo sustantivo no deba identificarse con una fórmula política sino con una orientación espiritual. No consiste tanto, al modo decimonónico, en un sistema de libertades concretas, definidas de una vez para siempre, sino en la vida en cuanto libertad, esto es, en la capacidad creadora de la vida para orientarse por sí misma hacia más vida y crear en todo momento las instituciones necesarias para henchir su destino. Otro tanto ocurre en el orden social. Hay que saber orientarse, hacia «los caminos acertados para conseguir lo que de esa justicia social es posible y es justo conseguir, caminos que no parecen pasar por una miserable socialización, sino dirigirse en vía recta hacia una magnánima solidaridad» (IV, 133). Nada se nos dice, en cambio, sobre cómo concretar políticamente esa fórmula. Se diría que lo que de veras interesa a Ortega es acrisolar la actitud liberal y promover una cultura de libertad. Pero varía decisivamente la clave para entender a ésta. Si antes, en su aproximación al socialismo y al socaire de su primer neokantismo, subrayaba fundamentalmente en el *ethos* liberal la autonomía y la dignidad del ser personal y su necesaria apertura social y comunitaria, ahora, a la altura de 1926, frente al imperio creciente del hombre-masa, se ve obligado a ponderar especialmente la dimensión de la originalidad creadora y la individualidad, en consonancia, por lo demás, con su filosofía de la razón vital. Y con ello se produce en su obra un cambio de aires. De la presencia decisiva de Kant y Fichte en el primer Ortega neokantiano, se pasa, a principios de los años veinte, después del viraje fenomenológico contra el neokantismo, a un creciente influjo de Nietzsche. Hay una lógica interna en el nuevo planteamiento. Puesto que con el advenimiento del hombre-masa la vida histórica «se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte» (IV, 210), sólo puede esperarse un antídoto eficaz en el cultivo de la vida ascendente:

«La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad» (IV, 245).

Si estar desmoralizado es quedarse sin moral, en el sentido originario que Ortega da al término, y Europa está desmoralizada (IV, 276), entonces su tera-

pia no puede ser otra que recuperar el *ethos* liberal específico de «la vida creadora». Este lo encuentra Ortega en la actitud vital del alma noble, en contrapunto al alma plebeya:

«El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia —precisa Ortega sobre la huella nietzscheana— sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación: (IV, 277)... En cambio, el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone» (IV, 181).

Sorprende, sin duda, este uso de temas nietzscheanos al servicio de la reforma del liberalismo, en contra, pues, de la intencionalidad originaria de Nietzsche, y viene a ser una prueba de cuán originalmente utilizaba Ortega a otros filósofos, no con menos libertad que Unamuno, en la construcción de su propio pensamiento. Claro está que este uso y apropiación de Nietzsche supone también una metamorfosis de su temática de sentido vitalista al verterla en clave civil. En el alma noble campea aquel esencial aristocratismo propio de los individuos creadores y autoexigentes. Frente a la inercia y la rutina del «señorito satisfecho», como califica Ortega al hombre-masa, el alma noble se caracteriza, ante todo, por la persecución de la excelencia, poniendo en máxima tensión sus fuerzas creadoras. El noble o el héroe, como se lo llamaba en *Meditaciones del Quijote*, se distingue por aquella originalidad práctica, con la que inventa y hace su vida frente a la rutina y la presión social. «Y este querer él ser él mismo es la heroicidad» (I, 390). Pero, ¿no es la tarea de constituirse como un sí mismo, como un individuo autónomo y creativo, la propia del *ethos* liberal? Claro está que este querer ser sí mismo, si es genuino, tiene que ir acompañado de la *askesis* o entrenamiento con que el héroe resiste a todas las sollicitaciones que intentan apartarlo de su ruta. Es la exigencia continua, implacable, en que se prueba el verdadero poder. Y la exigencia incluye el esfuerzo por la realización de sus ideales. Lo decisivo con todo es que la excelencia, la exigencia y el esfuerzo estriban, en última instancia, en la magnanimidad con que el noble se entrega a una gran causa, en la que pone y a la que expone su vida. Esto hace que la actitud noble no quede en el mero formalismo ascético del esfuerzo. No hay vida noble sin causa noble:

«No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando

ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es vida como disciplina —la vida noble» (IV, 182).

Y puesto que lo verdaderamente grande y noble siempre nos excede, el noble se reconoce, finalmente, en el excederse continuamente a sí mismo. En la fidelidad a su causa, la resolución noble genera un arduo camino de renuncia y trascendimiento:

«Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que es hacia lo que se propone como deber y exigencia» (IV, 183).

3

Esta era la respuesta orteguiana a un liberalismo dimitido, que en su convivencia y complicidad con el hombre-masa, había renegado de su propio *ethos*. ¿Qué perfil o cuño presenta este «liberalismo realmente nuevo», por el que clama Ortega? ¿Es acaso un retorno al liberalismo de los doctrinarios, exigente y moral, frente al liberalismo societario y estatalista?. En *La rebelión de las masas* nada se nos dice a este respecto, de modo que hay que rastrear su respuesta en otros registros. Ciertamente, a comienzos de los años veinte, consumada su ruptura con el partido socialista, Ortega se distancia del programa sintético de liberalismo y socialismo, con el que había comparecido en la escena pública en los primeros lustros del siglo. Lo que ahora le interesa fundamentalmente no es tanto el Estado liberal, deshauciado, según Ortega, por sus propias deficiencias y errores, y barrido finalmente por la Dictadura de Primo de Rivera, sino la sociedad liberal, esto es, el dinamismo e incremento de vitalidad de la sociedad civil. No basta con la reforma del Estado, venía a decir Ortega en *España invertebrada*, porque el mal es sustantivo y exige remedios radicales. Y una sociedad no está sana, es decir, viva y operativa, creadora, si no lo está el sujeto de la praxis social. Entre las condiciones de esta salud cívica destaca Ortega la existencia de una vigorosa opinión pública, y, complementariamente, de un sujeto autónomo de juicio. De ahí que piense en la necesidad de fuertes minorías rectoras, capaces de generar opinión pública y de promover movimientos cívicos de alcance social. ¿Aristocratismo? Sí, indudablemente, pero no en cuanto al destinatario, pues cualquiera puede y debe

llegar a ser un «sí mismo», como cualquiera es de hecho hombre-masa, sino en cuanto al *ethos* y al método. Se trata, pues, de un liberalismo ético en su inspiración y pedagógico en su método, que se propone como enérgica alternativa a la decadencia del tipo medio europeo:

«El presente ensayo —escribe Ortega en *La rebelión de las masas*— no es más que un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante y el anuncio de que unos cuantos europeos van a revolverse enérgicamente contra su pre-tensión de tiranía» (V, 208).

En cualquier caso, este ensayo no es de índole sociopolítica, en sentido convencional, en cuanto que no se le asigna a tales minorías una función de dirección política o de gobierno sino de orientación de la vida social. Ciertamente, esta actitud traduce un liberalismo desengañado y, en cierto modo, ensimismado, a diferencia del primer liberalismo orteguiano, el social-demócrata, al que he calificado antes de societario y estatista; menos ingenuo en su fe progresista y en su confianza en la eficacia de una reforma meramente política, y de más «diestra beligerancia» contra la hiperdemocracia o el democratismo exasperado y fuera de lugar. Incluso puede adivinarse una autocensura a su primera apuesta de conjugar el radical liberal y el propiamente socialista. Hay, pues, en él un repliegue del primer compromiso político, y por eso lo calificaba antes de liberalismo desengañado y ensimismado, y un despliegue más intenso y enérgico, si cabe, de la dimensión de moral aristocrática creadora. En suma: Ortega subraya ahora, vía Renan²⁴, como contrapunto al principio democrático igualitario, el principio germánico de la conquista de franquicias como el aliento original del liberalismo:

«La idea de que el individuo limite el poder del Estado... es una idea germánica... Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo... Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus fervores democráticos, y, por decirlo así, se limita a sí mismo» (II, 425).

²⁴ «Probablemente —escribe RENAN— por la raza germánica, en tanto que feudal y militar, llegarán a ser domados el socialismo y la democracia igualitaria, que en nosotros celtas no encontrarían fácilmente su límite, y ésto será conforme a los precedentes históricos, pues uno de los rasgos de la raza germánica ha sido siempre hacer marchar a la par la idea de conquista y la idea de garantía». *La réforme intellectuelle et morale de la France*, Michel Lévy, Paris, 1874, pág. 28. ORTEGA, en lugar de «militar», prefiere decir «guerrera».

Sería impropio, sin embargo, sacar de aquí conclusiones precipitadas y tomar este liberalismo «radicalmente nuevo», como él lo llama, por antidemocrático, o al menos, por reductivo de la democracia. Creo que semejante conclusión, aparte de injusta, no se sostiene en modo alguno. En este punto, la diferencia con Nietzsche es radical. Lo aristocrático no se opone aquí a lo democrático, en sentido propio, sino a lo que, a falta de mejor término, cabría llamar lo demofónico, el empeño en erigir la opinión de las masas en canon de valor. Esto es lo realmente morboso. Y no sólo por los efectos de nivelación de la estimativa, sino por perder de vista que la única fuente creadora de valor reside en la autoconciencia personal. Los valores no se establecen por convención política, surgen más bien de la libre creatividad y competencia de los individuos y los grupos sociales, y se estabilizan y cobran vigencia por el asentimiento que puedan despertar en la vida social. El método de su vigencia tiene que ver con el reconocimiento espontáneo de la ejemplaridad de ciertas actitudes o comportamientos, con la seducción que éstos ejercen, y con la consiguiente imitación de la excelencia, en lo que ve el liberal Ortega el principio de una sana constitución social.

Desde esta perspectiva, el liberalismo preserva a la democracia de su corrupción demagógica. No pretende, en modo alguno, limitar sus pretensiones en orden a una constitución racional de la esfera de poder, que para Ortega reside inequívocamente en el pueblo, pero sí establece exigencias ético-jurídicas en el respeto a la autoconciencia personal como fin en sí y en los derechos y franquías del individuo *qua* ser racional, que actúan de marco normativo incondicional de toda praxis política. Y, además, promueve un dinamismo creador, que garantiza a la sociedad democrática el impulso a una vida ascendente. En este sentido, *La rebelión de las masas* es una incitación rigurosa a los liberales de su tiempo para salvar, en medio de la marea creciente del democratismo, la actitud liberal como fermento de cultura. Ortega repite insistentemente que la otra cara de la rebelión de las masas, coextensiva y simultánea con ella, es la traición de las minorías, que renuncian por desencanto, cobardía o complicidad a una función social y culturalmente directiva. Si en 1914 había convocado a su generación a la empresa de una educación cívica del país, inaugurando un movimiento intelectual en favor de la cultura, y en 1921 reconocía con amargura, en *España invertebrada*, que su generación no había sabido estar a la altura de esta exigencia, todavía entre 1926-28, cuando parecía advenirse un nuevo tiempo político con la extenuación y descrédito de la Dictadura primorriverista, tenía Ortega fe bastante para hacer un llamamien-

to desesperado a la responsabilidad intelectual y cívica de los hombres de su generación, que compartían con él el credo liberal. El aldabonazo en la conciencia histórica, que suponía el auge de los movimientos totalitarios, fruto aberrante de un democratismo sin alma liberal, fue el estímulo decisivo de esta proclama orteguiana por una cultura reciamente liberal, como antídoto a los tiempos de barbarie, que se avecinaban.

Y puesto que la crisis era universal y afectaba al núcleo diamantino de la cultura europea, el llamamiento orteguiano se dirige, en última instancia, más allá de la inmediata circunstancia española, a la Europa de su tiempo, reclamándole que asuma responsablemente su liderazgo mundial. Ortega acertó a ver lúcidamente que el futuro de Europa estaba indisolublemente ligado a este nuevo liberalismo a la altura de su tiempo (IV, 206 y 208). No era tanto el miedo a la rebelión de las masas y su ciega intervención en la política sino el miedo a que se redujera a masa desengañada e inerte el único fermento o levadura de la vida intelectual; el miedo a la traición de los intelectuales, tanto más sutil, cuanto más enmascarada se ofrecía con el disfraz de compromisos políticos de ocasión. Hoy sabemos que la República de Weimar se vino abajo en Alemania dejando paso —por desgracia, paso democrático al fascismo, por una cruel paradoja—, en virtud precisamente de un desarme intelectual y moral de la democracia. Este trágico acontecimiento que abrió en toda Europa una época monstruosa de violencia y barbarie, vino a ser la confirmación histórica de la profecía orteguiana acerca de lo que podía esperarse de una democracia sin alma liberal. Cuando desaparecen de la vida social todos los mecanismos de la creatividad, la competencia y el debate, cuando desfallece la conciencia ético-jurídica de la esfera normativa y se reduce el derecho y el valor a un producto de la convención, sólo cabía esperar la utilización política de la inercia de las masas, explotando su descontento, por ideologías políticas de la tierra, la sangre y el rencor (= *ressentiment*). Estos eran los males que quería evitar Ortega. «Preocupado por un liberalismo claudicante, decepcionado por la ineficacia de las instituciones vigentes y horrorizado por la homogeneización de la vida europea —puntualiza Th.Mermall—, Ortega buscaba un principio de autoridad sin fascismo y una democracia sin nivelación de valores culturales»²⁵.

Sobre la forma política concreta de su reacuñado liberalismo, apenas dijo nada Ortega. Tan sólo aludió a ello de forma vaga y confusa en unas *Notas*

²⁵ «Introducción» a su edición de *La rebelión de las masas*, op. cit. 60.

sobre el *pacifismo europeo*, editadas en versión inglesa, en 1938, en la Revista *The Nineteenth Century*, y rescatadas recientemente en español por Thomas Mermall, como apéndice a su excelente edición de *La rebelión de las masas*. Al final de estas notas, y contestando a la demanda de una «doctrina positiva» sobre la cuestión, se atreve Ortega a vaticinar el futuro inmediato de Europa:

«Por tanto vendrá una *articulación* de Europa en dos formas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar totalitaria»²⁶.

Al formular este vaticinio, Ortega tiene a la vista toda Europa, la occidental y la oriental, y comprende su convivencia futura en el contrapunto entre regímenes liberales y autoritarios, asentados en el Oeste y el Este respectivamente. En esta saludable tensión recobrará Europa, según cree Ortega, su fuerza cultural:

«Esto salvará Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El totalitarismo salvará al liberalismo, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios»²⁷.

Pese a la ambigüedad de la expresión, no se trata de ningún régimen mixto entre estos dos antagonistas, aun cuando Ortega admite que pudiera haber «figuras intermedias de transición» en los pueblos menores, sino de la depuración que sufrirá el liberalismo cuando tenga que afrontarse con regímenes autoritarios y contrarrestar el principio hegemónico del Estado. Depuración aquí no significa otra cosa que repristinación del genuino concepto de liberalismo de toda confusión con el democratismo, de toda ganga socializadora y estatista, en cuanto defensa de los derechos del individuo frente al despotismo del poder estatal y la tiranía social. Pero cuando conviven dialécticamente dos principios, no está toda la razón de una parte. También el autoritarismo, que no es igual que totalitarismo, como insiste Ortega, aporta el principio de salvaguardar el Estado y su autoridad de todo intento de disolución. No por casualidad habla Ortega tanto de depurar el liberalismo como de destefir sobre él, —mala for-

²⁶ «En cuanto al pacifismo», apéndice a *La rebelión de las masas*, op. cit. 324.

²⁷ *Ibidem*.

tuna en este caso de expresión y concepto— el principio autoritario. La oportunidad de renovación del liberalismo vendría así del contrapunto autoritario, asimilando de éste la idea de un poder ejecutivo fuerte, pero limitándolo constitucionalmente en sus pretensiones y tentaciones de excederse. Del «equilibrio mecánico y provisional» entre estas dos formas políticas, —¡qué lejos estaba entonces Ortega de adivinar el equilibrio del terror y la guerra fría, consecuente a la segunda guerra europea!— surgiría «el hontanar de una nueva fe», sobre cuyo contenido nada se nos dice. Cabe suponer que sería la fe liberal depurada en conexión con el principio democrático puesto en regla, pues, a su juicio, había sido la falta o el vacío de esta fe, «el escepticismo de liberales y demócratas» (II, 503), lo que había abonado la tentación del fascismo. Obviamente Ortega pecó de ingenuidad con tan simplista profecía, formulada casi en vísperas de la segunda gran guerra civil europea, de la que iba a surgir la tensión, nada convivencial ni productiva, entre democracias populares y democracias constitucionales, quedando malparado siempre el radical liberal, que sólo comienza a recobrase cuando las democracias constitucionales han perdido a su antagonista histórico en el socialismo de Estado. Esbozando una crítica, podría decirse que en términos generales, Ortega en su atención creciente al liberalismo en cuanto cultura o forma de vida, deja desenfocado el liberalismo como sistema político, exponiéndolo a interpretaciones reductivas o minimalistas, al igual que en su empeño de liberarlo de toda excrecencia democratizante lo inclina, a veces, más de la cuenta, al autoritarismo. Y, sobre todo, en la medida en que parte de la inautenticidad de lo social, como lo anónimo colectivo, disecado en usos impersonales, tal como se muestra en *El hombre y la gente*, se ve obligado a extremar la relación intersubjetiva y la vida individual como el único reducto salvador frente a la heteronomía e impersonalidad de la vida colectiva. Desde tales supuestos, puede producirse insensiblemente un deslizamiento hacia una simplista contraposición entre liberalismo y democracia, vida personal y vida colectiva socializada, en la que expresamente no cayó Ortega, aunque dió pie a algún malentendido.

Mientras tanto, la historia europea seguía su trágico curso ajena a profecías de uno u otro signo. La segunda guerra europea fue el monstruoso experimento de la quiebra de la cultura europea liberal, de la cultura del pacto, del debate y de la creatividad. Visto a la luz lívida de la guerra, el liberalismo «realmente nuevo», de que habla Ortega, no sería en el fondo otra cosa que la reactualización de la cultura europea en sus principios humanistas fundamentales, en su fe moral en la dignidad y la perfectibilidad del hombre, en la razón

común de convivencia, por encima de todo fatalismo y dogmatismo. Y, en este sentido, la opción liberal mostraba ser, como acertó a decir sintéticamente Unamuno «la fórmula concreta del alma del hombre y el universal de toda política». Ciertamente esta cultura, la cultura humanista y liberal, establece exigencias, cuya realización implica, como diría Kant, una tarea infinita. La primera y fundamental, la exigencia de ser un sí mismo, centro autónomo y personal de actuación, la exigencia de la personalidad libre y creadora. Y esta es, sin duda, una exigencia excesiva, y a contracorriente de una sociedad de masas, consumista y satisfecha. De ahí la melancolía liberal. «*On en fera jamais que les autres soient soi*» —se quejaba amargamente Constant²⁸. Es el lamento del liberal ante la magnitud de su exigencia. También la raíz de su melancolía. Ortega lo sabía muy bien. Para ser sí mismo es preciso ser un héroe. Pero no cabe dimitir en la empresa sin dejar de ser liberal, pues la fe liberal estriba precisamente en que uno cualquiera puede llegar a ser y debe llegar a ser un «sí mismo». Como había proclamado en las *Meditaciones del Quijote*, todo hombre lleva dentro de sí «un héroe muñón», truncado y expectante, que «se agita en medio de una caterva de instintos plebeyos» (I, 394-5), esperando la hora, la ocasión de su renacimiento.

²⁸ Apud J. MARICHAL *El secreto de España*, op. cit. 92.