

## Ortega y el aristocratismo burgués

La comprensión de Ortega sólo se logrará de forma completa si tratamos de poner de acuerdo al hombre con la sociedad en sus interacciones mutuas. La plena significación de la persona no se nos hará patente si no la encuadramos en el contexto social de que indudablemente es expresión. Hemos centrado nuestra atención en un anterior ensayo a la personalidad cultural de Ortega; es necesario ahora ponerla sobre el trasfondo social que le sirve de marco lo mismo en su conducta que en su doctrina.

La primer cosa que debemos señalar es su origen social, que —como es sabido— corresponde a la alta burguesía madrileña de fin de siglo. Los ascendientes varones de Ortega eran todos gente conocida e importante en su propio medio social. El padre, José Ortega Munilla, fué un novelista y periodista conocido, fundador de revistas y director de *El Imparcial*; el padre de éste, Ortega Zapata, era también periodista y agudo escritor político. Por el lado materno, el abuelo, Eduardo Gasset y Artime, había sido fundador de *El Imparcial*; y un hijo de éste, tío, por tanto, de Ortega, había llegado a ocupar en 1900 una importante cartera ministerial junto a Francisco Silvela.

La educación que recibe Ortega no deja de ser consecuente con tales antecedentes. Como es sabido, estudia con los jesuitas en el Colegio de San Estanislao en Miraflores de Palo (Málaga) e inicia sus estudios universitarios en Deusto, signo inequívoco de pertenecer a una familia acomodada. Por otro lado, las polémicas en la prensa diaria a la edad de veinticinco años con Maura y Maeztu y sus ataques a Menéndez Pelayo y Unamuno, nos hablan de un Ortega que desde muy joven manejaba las riendas de la opinión. La cátedra de Metafísica, ganada a los veintisiete años, vino a coronar el cuadro de una situación social muy definida.

José Ortega y Gasset pertenece, pues, a la alta burguesía madrileña de principios de siglo y desde su *status* social se propone esa gran tarea de regeneración nacional mediante la filosofía que vimos anteriormente. José Gaos, que por entonces mantenía estrecha convivencia con el filósofo, nos ha dejado escrita esta página magistral por lo reveladora: “En más de una ocasión, estando yo en casa en las primeras horas de la tarde (Ortega), me llamaba por teléfono para decirme que iba a pasar por mí, para que nos fuésemos a

algún lugar de los alrededores de Madrid, porque me necesitaba como interlocutor —cortés eufemismo para decirme que me necesitaba como oyente—. El lugar era, por ejemplo, Galapagar, en las primeras estribaciones de la sierra. Sentados en las rocas graníticas, sombreados por alguna carrasca, aromados por los olores, todos secos, de las hierbas serranas —tomillo, cantueso, romero, las tres masculinas— mirando a las dos llanuras castellanas, la parda y la azul, pero sin verlas, absorbidos por la conversación, absortos en ella, Ortega, que precisaba su pensamiento hablándolo, me utilizaba como el oyente perfecto —de esto voy a presumir—. Mientras tanto, a alguna distancia, se paseaba por la carretera Lesmes, el paciente chófer vasco de Oriega, con su uniforme, su gorra de plato y visera de charol y sus polainas de cuero, todo color café, que le daba aire de agente de alguna Gestapo encargado de proteger nuestro alejamiento, o más bien de impedirnos salir de él”<sup>1</sup>.

El pensador, en medio del silencio de la naturaleza, se dispone a reflexionar sobre los grandes problemas de su país y de su pueblo, desde una situación muy definida. Y, como no todos los pensadores han gozado de las condiciones sociales e históricas que acompañaron al Ortega de las *mocedades*, conviene que precisemos un poco cuáles son estas condiciones. Por lo que se refiere a Europa, el gran desarrollo del capitalismo del siglo XIX y el optimismo inherente a los principios de éste, ha dado paso a una época fácil, de esplendor de la burguesía y de buenas relaciones entre los países, al menos hasta que las condiciones de la Primera Guerra Mundial empiezan a hacerse patentes. En cuanto a España, la situación de relativa libertad durante la Restauración y la toma de conciencia que la débil burguesía española va adquiriendo de su función en el país, presentan un panorama nuevo y estimulante del que Ortega se hará pronto cargo.

Las intervenciones políticas de Ortega en la vida del país no tienen otro carácter que el de servir de portavoz a un estado semejante de espíritu. En la conferencia *Vieja y nueva política*, acto de fundación de la Liga de Educación Política Española, Ortega pronuncia estas palabras: “Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo... Por liberalismo no podemos entender otra cosa, sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, espera siempre, y, en todo orden, de nuevas formas sociales mayor bien que de las pretéritas y heredadas”<sup>2</sup>. A una misma convicción obedece la intervención política de Ortega durante la Dictadura de Primo de Rivera y después durante la República, incluyendo su actuación como diputado a Cortes Constituyentes, en años que van desde 1927 al 31.

Las anteriores actuaciones políticas de Ortega están recogidas en los volúmenes *La redención de las provincias y la decencia nacional* y *Rectificación de la República*. Ahora bien, del examen de conjunto de estos textos de Ortega no se infiere más idea clara que la de un liberalismo que insiste en la necesidad de “nacionalizar” las instituciones políticas del país. Necesidad de nacionalizar la Monarquía, primero, y de destruirla después por no haberse

<sup>1</sup> J. GAOS: *Confesiones profesionales*, ps. 73-74.

<sup>2</sup> O. C., I, 303.

nacionalizado, como propone en las palabras finales de su artículo "El error Berenguer": *¡Delenda est Monarchia!* Y necesidad de nacionalizar la República, finalmente, con previsión de su destrucción, si no se nacionaliza. Claro que esta vaga idea de "nacionalizar" no viene a decirnos gran cosa y es necesario desentrañarla. La nacionalización de la República, nos dice, consiste en "que la República cuente con todos y que todos se acojan a ella"<sup>3</sup>. En 1930, defendiendo ideas de 1914, señalaba: "Por desnacionalización entendía, y entiendo hoy, el hecho de que ésta o la otra institución u órgano del Estado no se supedita radicalmente a los destinos nacionales, a las conveniencias últimas, históricas de la nación española"<sup>4</sup>. Traduzcamos esta frase en sentido directo y tendremos que nacionalizar es supeditar todas las instituciones nacionales a las conveniencias últimas, históricas, de la nación. ¿Quién no estaría de acuerdo con un programa semejante? La frase es indudablemente demasiado general y filosófica no sólo para hacer política, sino para entender la postura de Ortega en el panorama español.

Es necesario, pues, para aclarar este asunto, analizar otros textos y otras actitudes que, aun estando aparentemente alejados de la política, son mucho más significativos. En este sentido creemos que sería muy útil hacer un detenido examen del llamado aristocratismo de Ortega, tantas veces mencionado sin que nadie se haya preocupado de esclarecerlo.

El aristocratismo orteguiano puede observarse primeramente en sus pensamientos sobre la moral. La vida humana —dice Ortega— es quehacer, pero no un quehacer cualquiera, sino el quehacer que cada uno *tiene que hacer*, impuesto por su "vocación", que es una llamada del destino a través de la insobornabilidad del *yo*. El hombre es, pues, un ente constitutivamente moral, que debe realizar el "destino" propuesto por su "yo auténtico", so pena de falsificar su vida y desrealizarla. Pues *autenticidad* y *realidad* vienen a ser sinónimos, en la medida que la vida humana puede ser más o menos real, admite grados de realidad que, en definitiva, redundan en su mayor o menor autenticidad.

La autenticidad, en forma de cumplimiento con la propia vocación es, pues, la norma ética de Ortega, conforme a su ideal aristocrático del hombre. La moral de la autenticidad es una moral individualista y aristocrática, como se ha comprobado en los pensadores existencialistas de nuestros días, refugiados en sospechoso aislamiento de la comunidad, como el caso de Heidegger, o en un aristocratismo espiritualmente, como la moral de "almas bellas" de Jaspers. La aspiración al "yo auténtico" es constitutiva del hombre de excepción y, por definición misma, no puede ser patrimonio del hombre común. Ortega mismo lo sabía, como es patente cuando contrapone al hombre-masa, el selecto o excelente, "constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él". Las diferencias entre el hombre excelente y el vulgar son señaladas por Ortega con estas palabras: "Aquél es el que exige mucho a sí mismo, y éste el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo"<sup>5</sup>. La nobleza es el ideal ético del hombre excelente que Ortega propone, ideal de esfuerzo y exigencia, ideal aristocrático, en fin, por el que quedan aureolados

<sup>3</sup> *Obras* de J. Ortega y Gasset, Madrid, 1932; pág. 1.396.

<sup>4</sup> *Ibid.*: 1.306.

<sup>5</sup> *O. c.*, IV, 181.

“los poquísimos seres —dice Ortega— que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso: son los hombres excelentes, los nobles, los únicos activos, y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento”<sup>6</sup>.

El aristocratismo de Ortega puede también verse en su interpretación del arte. En sus *Ideas sobre la novela*, lo mismo que en *La deshumanización del arte*, se observa la tendencia aristocratizante que trata de ver en el arte de nuestros días un esfuerzo lujoso y supérfluo, encerrado en la pureza narcisista de sí mismo. “Todos los caracteres —nos dice— del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de las preocupaciones e intereses humanos”. Pues, efectivamente, esta intrascendencia del nuevo arte le viene de haberse deshumanizado: de haberse desconectado de “los dramáticos movimientos sociales y políticos o bien de las profundas corrientes filosóficas o religiosas”<sup>7</sup>. “Me parece que la nueva sensibilidad —dice en otra parte del mismo ensayo— está dominada por un asco a lo humano en el arte muy semejante al que siempre ha sentido el hombre selecto ante las figuras de cera. En cambio, la macabra burla cerina ha entusiasmado siempre a la plebe”<sup>8</sup>. Ortega se pronuncia por un arte puro, alejado de toda contaminación ajena a sí mismo. “El arte nuevo —añade—, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas. Vida es una cosa, poesía es otra. No las mezclamos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe”<sup>9</sup>. Un impulso aristocratizante del arte nos presenta de nuevo aquí, como antes en la moral, el ideal orteguiano. Que así era sentido por don José lo explicita en admirable concisión este párrafo: “el arte nuevo... es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva”<sup>10</sup>.

No faltará quien nos dé un toque de atención y con una suave palmadita en el hombro nos diga: “Oiga usted, joven, pero ¿no se ha dado cuenta de que esas no son las líneas de Ortega? El Maestro no pretendía hacer otra cosa que filiar las nuevas tendencias del arte, como hace el zoólogo con dos faunas antagónicas, sin que ello implique condena de adhesión, como lo expone en varios párrafos del mismo ensayo”. Efectivamente, querido amigo, contestaremos a este personaje, pero no deje usted a su vez de observar que uno de los síntomas del arte nuevo, sino el cardinal, es el de la “pulcritud mental”, aludida en el párrafo anterior y que es precisamente uno de los más constantes ideales orteguianos. Cosa de nada, pensará nuestro interlocutor. Cosa de nada, reafirmaremos nosotros, simple pista que nos conduce a este otro gran párrafo: “Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares. Todo el malestar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esta nueva y salvadora escisión. La unidad indiferenciada, caótica, informe, sin arquitectura anatómica, sin disciplina referente en que se ha vivido por espacio de cincuenta años, no puede continuar.

<sup>6</sup> Ibid., 183.

<sup>7</sup> O. c., III, 384-385.

<sup>8</sup> Ibid., 356.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> O. c., III, 96.

Bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante; el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres. Cada paso que damos entre ellos nos muestra tan evidentemente lo contrario que cada paso es un tropezón doloroso”<sup>11</sup>. Y, tras estas palabras, Ortega se felicita de que la cuestión no se plantea en política, pues las pasiones que ésta suscita indican que “no es aún buena hora para hacerse entender”, mientras “en el arte germinal de nuestros días es posible subrayar los mismos síntomas y anuncios de reforma moral que en la política se presentan oscurecidos por las bajas pasiones”<sup>12</sup>.

Ahora nos parece que sí, que la cosa está clara. Ortega se identifica con el nuevo arte en la medida que es un síntoma de la aristocratización que proponía antes de la cuestión moral y de la que propondrá más adelante en lo referente a la cuestión política.

No es cosa discutible. El aristocratismo orteguiano, que alcanzará su máxima significación en el tema político, aparece de nuevo en lo que se refiere a su interpretación de la historia, que nos expone en sus libros *La rebelión de las masas* y *España invertebrada*. Este último, inspirado en el deseo de hacer claridad sobre nuestra nación, acaba presentando como el hecho básico de la historia española la ausencia de minorías egregias o, más exactamente, el imperio de las masas en la vida española de todos los tiempos. “Dondequiera —nos dice Ortega— asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se resuelven frenéticamente contra los mejores... España se arrastra invertebrada, no ya en su política, sino en lo que es más hondo y sustantivo que la política, en la convivencia social misma”<sup>13</sup>. La enfermedad española se diagnostica como *aristofobia* u odio a los mejores, que ignoran “la existencia de una contextura esencial a toda sociedad, consistente en un sistema jerárquico de funciones colectivas”<sup>14</sup>. “Un pueblo que por una perversión de sus efectos da en odiar a toda personalidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediamente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión”<sup>15</sup>. En resumen, la interpretación orteguiana de España coincide con esa *rebelión de las masas*, que achacará a Europa y al mundo occidental en general. “La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos —he aquí la verdadera raíz del gran fracaso hispánico”, nos dice al final de la obra.

La interpretación del presente europeo, como acabamos de indicar, obedece al mismo impulso aristocrático, como lo señala en su libro *La rebelión de las masas*, donde pone la característica de nuestra época en lo siguiente: “no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino que el vulgar proclame e imponga el derecho a la vulgaridad o la vulgaridad como un de-

<sup>11</sup> Ibid., 98.

<sup>12</sup> O. c., III, 125.

<sup>13</sup> O. c., IV, 187-188.

<sup>14</sup> Ibid., 208.

<sup>15</sup> “Las razas, no sólo son distintas, sino que tienen un valor substancial diverso. Fuera lo de menos la variedad en el color de las tecs, en la capacidad de los cráneos, en la posición de los ojos; tampoco es muy importante lo que los antropólogos

llaman *steatopigia*, o sea la propensión notada en las mujeres de algunos pueblos salvajes a tener demasiado nutrida la rabadilla. Lo grave es que unas razas se muestran totalmente ineptas para las faenas de la cultura; que otras logran un desarrollo espiritual, a veces considerable, pero limitado, y que una sola parece capaz de desarrollo indefinido: la indoeuropea.” (O. c., I, 494-5).

recho”<sup>16</sup>. Toda la obra es un análisis de este hombre vulgar al que Ortega llama hombre-masa, niño mimado y “señorito satisfecho”; análisis, sí, pero también ataque: “un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante, y el anuncio de que unos cuantos europeos van a resolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía”<sup>17</sup>. En el fondo, creo que podemos ver aquí, sin temor a engañarnos las aspiraciones naturales de una burguesía amenazada por la expansión creciente de un proletariado que reclama sus derechos a participar en los privilegios de que secularmente se ha visto excluido.

Las aspiraciones aristocráticas expresadas en las doctrinas de Ortega sobre la moral, el arte, España y Europa, no son sino manifestación de las aspiraciones de las clases burguesas españolas y europeas; aspiraciones legítimas, sin duda, y que por mi parte, me hubiera gustado ver triunfar en nuestro país a su tiempo, cuando podía habernos ahorrado muchos años de miseria y sufrimiento.

En el sentido que hemos indicado, la teoría de la sociedad que sirve de base al aristocratismo orteguiano —la sociedad como estructura jerárquica de masas y minorías— es, en el fondo, una teoría defensiva de un orden social de predominio de la clase burguesa. Me parece que esto no se puede negar a la luz de lo que hemos visto en estas páginas y, más aún, de lo que seguiremos viendo en adelante. Por lo pronto, es evidente que Ortega era más consciente de la desigualdad que de la solidaridad humana y que las diferencias de clase —sean en la forma de vida noble y vida vulgar, en la de hombre mediocre y selecto o en la de masas y minorías— eran profundamente sentidas por él. No queremos decir las diferencias de raza porque creemos que las ideas que en cierta ocasión expresó sobre esto<sup>18</sup> no eran sinceramente sentidas, ni sobre ellas había reflexionado detenidamente, como se desprende de ser opiniones puestas en boca de su apócrifo Rubín de Cendoya. Buena prueba de lo que decimos: el que nunca volviera a insistir en tales afirmaciones, aunque algunos han pretendido presentarnos un fascismo orteguiano, basado en esa y otras expresiones nada explícitas.

En todo caso, creo que ha llegado el momento de enfrentarnos de una vez con el tema de su ideario político que dejamos anteriormente de lado por falta de pista segura. Un recorrido a los textos orteguianos nos convence en seguida de que es el liberalismo lo que informa toda su doctrina y conducta política, como ya tuvimos ocasión de ver. Cojamos dos pasajes bien separados en el tiempo. Primero, uno de su conferencia *Vieja y nueva política* en 1914, donde dice: “Junto con aquel impulso genérico del liberalismo, es el ansia por la organización de España lo que lleva nuestros esfuerzos a agruparse”<sup>19</sup>. Por último, otro texto del año 1930, aunque publicado en el último tomo de *El Espectador* el 34, dice así, tras de protestar contra el socialismo en pro del liberalismo: “Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino”<sup>20</sup>. Estos dos textos tan separados en el tiempo, nos dan el hilo

<sup>16</sup> O. c., I, 304.

<sup>17</sup> O. c., II 748.

<sup>18</sup> O. c., II, 424-5.

<sup>19</sup> O. c., II, 136-138.

<sup>20</sup> Los artículos son “La reforma liberal”

y “La conservación de la cultura”, ambos publicados en la revista *Faro*, en 1908, el primero, el 28 de febrero y el segundo, el 8 de marzo. Ninguno de los dos está incluido en las *Obras Completas*.

común que los enlaza: su liberalismo. Ortega tiene una concepción liberal no sólo de la política, sino de la vida misma, que puede encuadrarse dentro del tradicional liberalismo español del siglo XIX.

Por nuestra parte, aunque de acuerdo con lo anterior, creo que nos conviene precisar la actitud de semejante liberalismo, conectándola con su opinión sobre la democracia. El texto clave para ello lo encontramos en *Notas del vago estío*, donde Ortega dice: "Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas". Mientras para Ortega la democracia contesta a la pregunta sobre el sujeto del Poder público, haciendo recaer éste sobre la colectividad de los ciudadanos, el liberalismo contesta a la pregunta sobre las limitaciones a dicho Poder y sostiene que éste no puede ser absoluto por tener las personas derechos previos a toda ingerencia del Estado. Y las palabras finales del párrafo son reveladoras para la actitud de Ortega que nos interesa: "De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal... No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo"<sup>21</sup>.

Pero que Ortega era liberal es cosa que dejamos establecida y que nadie se atreverá a negar. Consecuencia directa, a la luz de su propia doctrina, es su antidemocratismo. La cosa no deja lugar a dudas cuando examinamos algunos párrafos de su artículo *Democracia morbosa*: "Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son de derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia. Nace éste como deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual". "El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de los privilegios, en asegurar la igualdad de derechos para lo que en todos hay de igual. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres. Aquí tenemos el criterio para discernir donde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita a ver tratado desigualmente a los desiguales, no es demócrata, es plebeyo. La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones"<sup>22</sup>.

Este texto es de 1917, y nos da la medida del sentimiento antidemocrático de Ortega. Naturalmente que ser antidemócrata es hallarse muy cerca de propugnar y defender la dictadura. Por otra parte, es evidente que Ortega repudió siempre las dictaduras y hasta que se llamó liberal e impulsó el liberalismo en sus actuaciones políticas. A sacarnos de este atolladero acude

<sup>21</sup> He aquí sus palabras: "Lograd que en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles personalmente activos en el trabajo de la ciencia: veréis cómo discrepando en mil

cosas automáticamente coinciden siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales." (O. c., I, 516).

<sup>22</sup> O. c., D, 747-8.

precisamente el aristocratismo que anteriormente analizamos como faceta cardinal de su personalidad. En efecto, el liberalismo de don José era un liberalismo aristocrático que trataba de realizarse mediante la dirección de los más por los menos, de las masas por las minorías, de acuerdo con lo que él consideraba estructura jerárquica de la sociedad. El aristocratismo que habíamos visto en tantas facetas de su personalidad vuelve a surgir en su doctrinario político de forma básica y central.

Me parece que íntimamente relacionado con este punto está el impulso pedagógico de Ortega sentido a lo largo de toda su obra y conducta. La labor de las minorías frente a las masas es sentida por nuestro filósofo como un deber educativo de formación (Obsérvese: formación y no sólo información) y selección, que aproxima su pensamiento enormemente al despotismo ilustrado del siglo XVIII, si es que no se confunde con él. Este impulso pedagógico adquiere formas y sentires autoritarios que le han convertido en un antecedente del "neautoritarismo" de nuestro tiempo. ¿No resulta, pues, comprensible, en este horizonte de ideas, que se haya visto en él un cierto fascismo? Nada más lejos de la realidad, sin duda; pero nada menos extraño también, a la vista del fundamento que para sus doctrinas falangistas sacan de la filosofía orteguiana un José Antonio o un Ledesma Ramos.

Una cuestión importante que requiere tratamiento independiente es la que se refiere a la actitud orteguiana ante el socialismo. En ensayos de juventud, principalmente los de la polémica con Maura<sup>23</sup>, Ortega manifiesta su aprecio y su adhesión al ideal socialista; claro que es un socialismo muy alejado de Marx, por el que el joven filósofo manifiesta frecuentemente su desdén. Se trata de un socialismo liberal *sui generis* y difícil de precisar, pues el pensamiento orteguiano de estos años se halla muy marcado por la influencia de los neokantianos marburgueses. Desde luego, los ataques al individualismo y a veces al liberalismo, para hacer hincapié en el socialismo y en las virtudes de la cooperación, sorprenden y nos confunden. La cuestión se aclara más en su conferencia *La pedagogía social como programa político*, que es quizá el más interesante de sus escritos desde el punto de vista político. En ésta, tras un elogio de las virtudes de la cooperación y del espíritu de convivencia, Ortega pasa explícitamente a hablarnos del "socialismo de la cultura", puesto que cualquier transformación, sea política o económica, irá siempre supe-ditada a una renovación cultural. No importa aquí tanto la cuestión obrera como la incultura del espíritu, que es la básica para Ortega. La pedagogía social que Ortega propone es, pues, una pedagogía de la cultura muy a tono con el impulso pedagógico de que hemos hablado en líneas anteriores. Y sus fervores socialistas, pasajera influencia de Natorp, cuyas ideas sigue casi literalmente en la conferencia; la prueba de ello es patente en el final de la misma, donde se propone la solución al problema de España por una *europización* de la que deben hacerse cargo "las clases directoras"<sup>24</sup>.

Una aclaración sobre el posible socialismo orteguiano nos la trae su artículo "Socialización del hombre", que aunque aparecido en el octavo *Espec-tador* el año 1934 está escrito cuatro años antes. "La socialización del hombre —nos dice en este ensayo— es una faena pavorosa. Porque no se contenta

<sup>23</sup> O. c., I, 302.

<sup>24</sup> O. c., III, 128.

con exigirme que lo mío sea para los demás —propósito excelente que no me causa enojo alguno—, sino que me obliga a que lo de los demás sea mío. Por ejemplo: a que yo adopte las ideas de los demás, de todos. Prohibido todo aparte, toda propiedad privada, incluso ésta de tener convicciones para uso exclusivo de cada uno. La divinidad abstracta de “lo colectivo” vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa. La prensa se cree con derecho a publicar nuestra vida, a juzgarla, a sentenciarla. El poder público nos fuerza a dar cada día mayor cantidad de nuestra existencia a la sociedad. No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan cualquier reserva de nosotros mismos que hagamos. Probablemente, el origen de esta furia anti-individual está en que las masas se sienten allá en su fondo íntimo débiles y medrosas ante el destino”<sup>25</sup>.

Me parece que a la luz de estas frases se ve en lo que queda el ya sospechoso socialismo orteguiano de juventud. Para él, la nivelación social de las clases vendría a ser un nuevo aspecto de la rebelión de las masas y de ahí la reacción de desprecio por él.

En este punto quizá convenga decir algunas palabras sobre el que llamamos al comienzo de estas líneas “nacionalismo” orteguiano. Efectivamente, vimos que ocupaba el centro de las actuaciones políticas de Ortega su idea sobre la necesidad de “nacionalizar” todas las instituciones del país, empezando por las formas de Gobierno: Monarquía, primero; República, después. Este nacionalismo no debe confundirse ni remotamente con ningún intento socialista, aunque a veces rechace los principios individualistas para la solución de ciertos problemas políticos. Simplemente Ortega quiere decir que la solución a éstos debe apoyarse en el interés *nacional* —y no en el de un solo grupo o conjunto de individuos ni menos clase social. Esto es de importancia para comprender la singular actitud de Ortega ante la cuestión obrera. No ve en ellos enemigos, aunque tampoco aliados; reconoce la necesidad de contar con ellos, pero no puede participar en sus luchas. Ortega, y la clase media de que era portavoz, no podía tratar con las masas más que para dirigirlas. En *Vieja y nueva política* ya había anunciado Ortega su actitud invariable en este punto: “Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas.

En definitiva, vemos, pues, que el referido nacionalismo orteguiano, lo mismo que el socialismo de su juventud, terminan en el mismo sitio: una pedagogía social de la cultura impartida por los dómines de ésta, entre los cuales el propio Ortega ocupaba el papel de *Magister Hispaniae* que pretendía ser.

En una semejante voluntad de intervención encontramos los impulsos quizá más hondos y arraigados de Ortega que entroncan con la figura del jefe espiritual que presentamos en un anterior artículo. El “imperativo de selección” que según Ortega “debiera gobernar los espíritus y orientar las voluntades” de los españoles de su tiempo parece encarnarse mejor que en nadie en el propio Ortega que quisiera ser escultor de su pueblo. Esta vocación de escultor que anida en Ortega es patente en su frecuente imagen del cincel, precisamente en aquellos contextos que más sugerencias pueden traer-

<sup>25</sup> *Obras*; Madrid, 1932; pág. 1.403.

nos. Al final, por ejemplo, de su *España invertebrada*, cuando refiriéndose precisamente a ese "imperativo de selección" del que hablábamos antes, dice: "usando de él como de un cincel, hay que ponerse a formar un nuevo tipo de hombre español" o en el momento cumbre de su conferencia *Rectificación de la República*, cuando refiriéndose a todos los españoles en momentos de especial trascendencia, termina con estas palabras: "Se trata de tomar la República en la mano, para que sirva de cincel, con el cual labrar la estatua de la nueva España... Se trata, señores, de innumerables cosas egregias que podríamos hacer juntos y que se resumen todas ellas en esto: organizar la alegría de la República española".

La imagen del cincel nos da perfecta idea de la aspiración escultórica de Ortega que siente poder moldear la patria como una masa sumisa al logos del maestro. Y ello responde al anhelo temperamental e intelectual de Ortega como la apreciamos en otros rasgos de su personalidad: el voluptuoso tratamiento de los temas vírgenes para dejarlos tras las primeras caricias, su preocupación plástica por las palabras, su atracción por imágenes y metáforas; todo ello nos revela al escultor que hay en Ortega, modelador de almas y de pueblos, rendido al placer sensual de dar forma a lo informe.

Ortega se dirigía así a todos los españoles, sin duda, pero su público no era ni podía ser otro que la burguesía de la que él mismo formaba parte. Las vacilaciones de su doctrina política, así como las expresiones de aristocratismo en sus ideas morales, estéticas, históricas y sociales, no son sino manifestación de sus condiciones de clase. Ortega, pues, pretendía ser árbitro de la cultura —y que lo fué en buena medida—, era también —y en medida no menos profunda— expresión de un estado colectivo: las aspiraciones ascendentes de la burguesía de su tiempo. Y en este sentido, su pensamiento como su vida, manifiesta las contradicciones sociales de la clase a que pertenecía; es una reacción a dichas contradicciones y de ellas, en definitiva, depende.

JOSÉ LUIS ABELLÁN

Belfart, 1964.

#### BIBLIOGRAFIA

- GAOS, JOSÉ: *Confesiones profesionales*, México, 1958.
- GONZÁLEZ FIOL, E.: "La 'primera peseta' de Ortega y Gasset", *Repertorio Americano*, n. 12, tomo 4 de junio de 1922, Costa Rica.
- ORTEGA Y GASSET, EDUARDO: "Mi hermano José", *Cuadernos Americanos*, n. 3, mayo-junio, México, 1956.
- SALMERÓN, F.: *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, 1959.
- RAMA, CARLOS: *La crisis de la España del siglo XX*, FCE, México, 1960.