



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

El “liberalsocialismo” de Ortega y Gasset: un socialismo nacional que no llegó a ser.

José Alsina Calvés.

Licenciado en Biología (Universidad de Barcelona), Master en Historia de las ciencias y doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (España).

Introducción

José Ortega y Gasset ha sido, sin duda, una de las figuras intelectuales más egregias de la cultura española. Sin embargo pensamos que es una figura poco y mal conocida. Las causas de ello son diversas. En primer lugar hay que referirse al endémico tribalismo de la sociedad española, escindida desde el siglo XIX en banderías irreconciliables, y que tiene a ningunear a todo aquel que no encaja en ninguno de los bandos en liza. Este ninguneo puede, a veces, convertirse en odio, odio que, curiosamente, es compartido por las dos facciones.

Este sería el caso de Ortega. Para los monárquicos era uno de los responsables del advenimiento de la II República. Para los republicanos era monárquico. Para los sectores más reaccionarios del franquismo, Ortega era uno de los responsables de la “descristianización” de la juventud española. Para la izquierda antifranquista Ortega era un reaccionario elitista y precursor del fascismo.

Hay, evidentemente, otros factores. España, desde la derrota de la causa contra reformista abanderada por Carlos I, se encerró en sí misma (la “tibetización” de

España, de la hablaba el propio Ortega) y permaneció ajena a muchas de las cosas que pasaban en el mundo. En España no hubo una auténtica revolución liberal, no hubo nacionalización de las masas y no hubo revolución industrial hasta la década de 1960. Todo ello generó una sociedad arcaizante, cerrada, dominada por unas oligarquías incompetentes y sin capacidad de liderazgo. Esto no afectaba solamente a los sectores conservadores de la sociedad: los supuestos liberales y progresistas eran igual de arcaicos que sus homólogos tradicionalistas.

En este ámbito, alguien como Ortega, que se propuso renovar la cultura española, abrirla a horizontes europeos, pero no con el espíritu de la admiración bobalicona y de la copia, sino con el ánimo de crear una auténtica cultura nacional a la altura de los tiempos, forzosamente debía despertar animadversión entre unos y otros.

Hay además otra cuestión. En contra de los que lo han querido clasificar como “literato”, “ensayista” o simple divulgador, Ortega fue un auténtico filósofo. No solamente creo un sistema filosófico original, el raciovitalismo o razón histórica, sino que en palabras de Zubiri “creo un horizonte filosófico para que se pudiera filosofar en España”. Pero Ortega ni hizo filosofía de una manera convencional, y ello dio “argumentos” a los críticos malintencionados que se negaban a otorgarle el apelativo de filósofo, y esto se manifiesta básicamente en dos cuestiones.

La filosofía de Ortega no es una filosofía académica encerrada en una torre de marfil, o más exactamente, no es solamente académica. Para Ortega la cátedra, el libro, el artículo periodístico, la conferencia pública e incluso la actividad política, son parte de una misma actividad, y esta actividad es la auténtica filosofía.

Por otra parte el propio Ortega concibió su filosofía como algo enraizado en la historia, y por tanto en la “circunstancia”. Con una humildad impropia del gremio filosófico no pensó en haber descubierto “verdades eternas”, sino que se esforzó por elaborar un pensamiento que estuviera “a la altura de los tiempos”, y, por tanto con fecha de caducidad. Esto tampoco ayudó a que se le considerará un auténtico filósofo.

Hay finalmente otro factor: Ortega escribía demasiado bien y demasiado claro. Nada que ver con la prosa abstrusa e incomprensible de un Hegel, de un Husserl o de un Heidegger. Nada que ver con el lenguaje casi esotérico de un Zubiri. Unos libros que se entienden tan bien, una escritura de una aparente sencillez, unas imágenes tan claras y tan nítidas no parecen salir de la pluma de un filósofo. Por eso muchos lo han considerado, con mejor o peor intención, un ensayista, un literato o un conferenciante

Para Ortega la filosofía no es un conjunto de cuestiones técnicas que interesan solamente a los filósofos, sino un conjunto de problemas y respuestas que afectan a

todos los seres humanos. Para Ortega la filosofía no es solamente metafísica (a pesar de ser catedrático de metafísica), sino que debe extenderse a problemas más próximos, y debe ser también sociológica, psicología, teoría de la ciencia, reflexión sobre la técnica, y también, naturalmente, reflexión sobre la política. Por eso Ortega no fue un filósofo que se “metió en política”, sino que la actividad y la reflexión política formaban parte para él de su propia actividad filosófica.

En el presente trabajo queremos estudiar las ideas políticas de Ortega (quizás sería mejor llamarles metapolíticas), pero no resulta nada fácil deslindar estas ideas de su filosofía, porque en realidad son parte de la misma. El pensamiento orteguiano es un “todo” orgánico y, aunque presenta evolución llega a su madurez en edades tempranas.

Etapas del pensamiento de Ortega.

La mayoría de los estudiosos coinciden en señalar tres etapas en el pensamiento orteguiano: la neokantiana, la fenomenológica y la existencialista[1]. Cada una estaría marcada por la influencia de tres grandes filósofos (los tres alemanes). Kant (y los neokantianos Cohen y Natorp), Husserl y Heidegger. Pero la primera sería una etapa juvenil de poca creatividad, y así la segunda y tercera etapa coincidirían con la “primera navegación” y “segunda navegación” respectivamente.

La etapa neokantiana coincide con la juventud de Ortega, y procede de su primera estancia en Alemania y sus estudios en Marburgo. Se caracteriza por su racionalismo y su idealismo. De hecho cuando Ortega obtiene su cátedra de metafísica en la Universidad Complutense de Madrid lo hace a través de un programa neokantiano, lo cual no deja de ser paradójico, pues su posterior evolución ideológica le hará criticar duramente los presupuestos racionalistas e idealistas.

La etapa neokantiana de Ortega se extiende en el periodo que va desde 1907 hasta 1911-1912[2]. Posteriores visitas a Alemania le pondrán en contacto con la fenomenología y el existencialismo heideggeriano. Estas influencias posteriores evitaron que volviera a repetirse la experiencia krausista: fundar en España una escuela filosófica a partir de una ideas que en Europa estaban ya superadas.

Pero la etapa intelectualmente creativa de Ortega se inicia en 1914, con la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, y de su conferencia pública, convertida posteriormente en libro, *Vieja y nueva política*. Esto confirma la hipótesis de que es el contacto con la fenomenología (especialmente a través de la

obra de Husserl y de Brentano) el estímulo para el desarrollo del pensamiento orteguiano en sus facetas más lúcidas y creativas.

Ortega no se limita a convertirse sin más a la fenomenología. Adopta el método fenomenológico, que viene a ser como intentar filosofar sin presupuestos y enfrentarse directamente a las “cosas” a “lo que hay”, sino que pone boca abajo a la filosofía de Husserl, rechazando su idealismo. Así llega Ortega a su idea de la “razón vital”, al descubrimiento de la vida como realidad radical del ser humano.

En este sentido hay que señalar las influencias intelectuales que llegan a Ortega de otros campos distintos de la filosofía. En el descubrimiento de la “razón vital” hay notables influencias de la biología vitalista de Jacob von Uexküll[3].

Entre 1927 y 1928 se inicia un nuevo periodo en la filosofía de Ortega, en el que acusa la influencia de la publicación de la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo*. Entramos en la etapa existencialista, que no es un vuelco radical como la anterior, una “vuelta de tortilla”, sino más bien una ampliación de horizontes. Aparecen conceptos como “libertad”, “elección”, “vida como hacer y como quehacer” y “vida como drama”, todos ellos caracterizados por su componente práctica y alejados de la mera especulación. Algunos autores han hablado de la “existencialización de la fenomenología”[4].

La madurez intelectual de Ortega (muy precoz) tiene que ver con su descubrimiento de la razón vital o raciovitalismo, lo que coincide con su descubrimiento de la fenomenología y con los inicios de su actividad política.

El Raciovitalismo de Ortega y Gasset.

Raciovitalismo, teoría de la razón vital o de la razón histórica son los nombres con que suele denominarse al pensamiento filosófico de Ortega. Tal como ya hemos mencionado, después de su etapa neokantiana, meramente receptiva, empieza Ortega a elaborar un sistema propio de pensamiento, en el que se acusa la influencia de la fenomenología de Husserl y de Brentano. Posteriormente introducirá algunas matizaciones, fruto de la influencia de Heidegger, pero que no significarán un cambio substancial de su pensamiento.

El 8 de marzo de 1936, el filósofo Xavier Zubiri, publicó un artículo en el diario *El Sol*, con motivo del vigésimo quinto aniversario del acceso de Ortega a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid[5]. En el mencionado artículo, que lleva el significativo título de “Ortega, maestro de filosofía”, Zubiri sostiene que Ortega ha abierto en España un nuevo horizonte filosófico, ha creado un ámbito

propio para la filosofía y ha permitido a los que recibieron su magisterio, filosofar con libertad. Ortega ha clausurado el horizonte filosófico de la modernidad, y ha iniciado otro, formalmente posmoderno. En definitiva, ha jugado en España un papel parecido al de Husserl en Alemania.

Seguramente la mejor aproximación a la filosofía de Ortega debe empezar con una reflexión sobre el historicismo[6], que es básico en su pensamiento. Ortega de preocupó firmemente por la historia, no solamente como terreno de prueba para otras nociones filosóficas, sino de modo directo y formal, tal como puede verse en algunos de sus títulos: *Historia como sistema*, *Una interpretación de la historia universal*, etc.

Ortega elevó la historia, como ingrediente filosófico válido, a una altura que no se había visto nunca en España, ni con excepciones (Hegel, Dilthey) en Europa. La originalidad de Ortega respecto a la historia es que a partir de la misma deriva una serie de conceptos que devienen fundamentales: las relaciones de la realidad histórica y la razón, el concepto de generación, la noción de futuridad e, indirectamente, las ideas de perspectiva y circunstancia.

Para Ortega la historia no se identifica con el pasado. Lo que verdaderamente ha muerto y ha pasado no es historia, sino algo trivial. Cualquier cosa que merezca el nombre de historia no ha pasado por completo, sino que continúa existiendo en el presente, aunque sea de forma alterada. A modo de ejemplo nos dice que el hombre europeo ha sido “demócrata”, “liberal”, “absolutista” y “feudal”, pero que ya no lo es. ¿Quiere esto decir que no sigue siéndolo de algún modo? En realidad el hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero en la forma de “haberlas sido”.

La vida es ontológicamente irreversible, y el ser humano se ve siempre impulsado hacia adelante, hacia nuevas posibilidades. Pero a causa de la persistencia del pasado, es decir, del peso de la historia, su marcha hacia adelante no constituye una alternativa entre otras infinitas. Para Ortega, ante nosotros están las diversas posibilidades del ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Historia significa que el ser humano se halla limitado en el futuro a posibilidades definidas e inexorables, pero también que por esta misma limitación lo único que el hombre no puede hacer es volver a vivir el pasado.

En consecuencia, toda historia verdadera no es la memoria del pasado, sino más bien la persistencia del pasado en el presente, y con mayor precisión, la incorporación del pasado en la vida de cada persona. Esta relación entre historia y vida, que puede parecer paradójica, es esencial para entender el pensamiento de Ortega. La vida como realidad es concebida como absoluta presencia: no puede

decirse que “hay” algo si no es actual. Si “hay” pasado, lo habrá como presente y actuando en nosotros.

La persistencia de la historia y la imposibilidad del ser humano para eludir su influencia no le priva de su libre albedrío, ni le exime de la obligación de actuar y crear la esencia de la vida. El ser humano recibe la vida en el contexto de cierto momento histórico, pero la vida, al ser dada, se encuentra en una especie de estado embrionario. La vida es, desde el principio, un problema que resolver, una tarea urgente a realizar. Así nos dice Ortega que la vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer.

La plenitud de la vida supone la voluntad del hombre para enmendarla y hacer de ella lo que puede, dentro de los límites impuestos por la historia. El ser humano no solamente es libre de escoger una alternativa entre varias, sino que está obligado a escoger. Está condenado, como sostiene Sartre, a esta libertad de elección.

Por tanto el ser humano es histórico sin remedio. Encontrándose con la vida como algo “dado”, está llamado por las exigencias de esta vida misma a hacerse un lugar en el mundo y al hacerlo, a modelar su propia esencia. Si la tarea tradicional de la metafísica ha sido descubrir dicha esencia, Ortega opina que la metafísica ha fracasado. Hay que volver a la historia para encontrar respuesta a nuestras preguntas acerca de la realidad humana.

La vida humana no existe en perpetuidad estática, sino que es una creación humana personal sobre el mundo circundante. El ser humano no es una “cosa” de la que se pueda desentrañar su esencia, sino que es drama o suceso, y este drama se llama vida. A su vez la vida está enraizada en la historia. En definitiva, como sostiene Ortega, *el ser humano no tiene naturaleza, sino que tiene historia.*

Ortega no sostiene que la vida humana sea la única realidad, sino que es la realidad básica o radical, es decir, que todas las demás realidades son encontradas *dentro* de la vida. El ser humano no puede vivir sin mundo y sin vida, y solamente puede ver el mundo desde una perspectiva humana. Puede presuponer o imaginar alguna realidad trascendente más allá de su vida, pero cualquier realidad que experimente está dentro de su vida tal y como la vive.

El que hasta el momento los seres humanos no hayan comprendido la vida no significa que esta sea irracional. Los intentos para comprender la vida mediante la Razón abstracta han fracasado, pues esta es un instrumento inadecuado. Para Ortega, la exaltación de la Razón pura, cuyo origen lo atribuye a Sócrates, fue un error. La razón pura no puede suplantar a la vida. La cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontaneidad, otra vida que se baste a su misma y pueda

desalojar a aquella, sino una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. La razón es un órgano de la vida, y por tanto tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

La conclusión de Ortega de que la razón es una función vital no le lleva a una exaltación de la vida sobre la razón, ni a ninguna otra clase de irracionalismo. Aunque la Razón abstracta no sirva para comprender la realidad de la vida humana, es totalmente absurdo renunciar a toda razón, y el que no podamos reducir al ser humano a una naturaleza inmutable, no significa que no pueda ser comprendido.

La razón histórica orteguiana brota de la creencia de que la Vida, aunque no obedezca a la Razón abstracta, posee una estructura interna coherente, posee una realidad que debe comprenderse solo en términos de sus propios criterios. La Vida no está ligada, de forma inmanente a ninguna condición rígida, y por esto rompe siempre con cualquier interpretación que insista en esta rigidez.

¿Qué es pues la razón histórica? Por una parte Ortega define la razón como toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad; lo demás es intelecto, es decir, mero juego casero sin consecuencias. Por otra parte sostiene Ortega que para comprender cualquier cosa humana, personal o colectiva, es necesario contar una *historia*, y por tanto uno de los ingredientes de la nueva razón es el *relato*. La verdad histórica es inseparable de su relato, pero la narración sola no es suficiente. Así el término “razón histórica” supone un orden y método formales.

Tal como sostiene Julián Marias^[7] la razón vital e histórica es narrativa, pero supone a su vez una analítica o teoría abstracta de la vida humana universal, que se llena de concreción circunstancial en cada caso concreto. El método orteguiano de evaluación histórica se compone de pautas analíticas y críticas, pues no todo lo que sucede trasciende a su tiempo y a su lugar. Los hechos históricos se clasifican en cruciales y secundarios. A su vez los hechos cruciales son diseccionados para que muestren su anatomía, se les dota de transparencia y se les depura de su convexidad.

Solamente mediante el análisis de la historia, es decir, su elevación a la potencia analítica, se convierte propiamente en una teoría, y podemos extraerle realmente todo su jugo.

En el raciovitalismo de Ortega late, de forma implícita, toda una antropología. Para Ortega el ser humano no está limitado ni determinado por su herencia biológica, pero tampoco está imbuido de divinidad. No vive ni totalmente dentro ni totalmente fuera de las realidades que lo ligan al mundo animal. Al no tener

naturaleza, si por ello se entiende una esencia inmutable, es inexorablemente su historia. Es lo que es porque en el pasado ha sido otras cosas.

Por esos motivos el estudio del ser humano no debe dirigirse hacia una esencia básica, ni biológica ni metafísica, ni tampoco limitarse al presente. Al ser el hombre un ser histórico lo único que conduce a su conocimiento es la historia. Por tanto, la visión orteguiana de la historia se traduce en una nueva forma de razón: la razón histórica. Esta no obedece a una lógica abstracta, pero no carece de estructura formal, y nos pone en contacto con la realidad básica, la vida humana, y es además capaz de explicar dicha realidad.

Tal como decíamos anteriormente, la filosofía de Ortega es una forma de historicismo. Forzosamente ha de surgir una pregunta que proyecta su sombra sobre cualquier forma de historicismo. Si en nuestras pesquisas sobre el ser humano hemos de renunciar a la naturaleza humana absoluta y a la razón abstracta, si la supuesta esencia humana no es más que una criatura del momento histórico ¿no debemos renunciar a cualquier esperanza de conocimiento válido? ¿no es la razón histórica una trampa empírica que nos lleva al relativismo?

Pero esta crítica, que ha planeado muchas veces sobre la filosofía de Ortega no tiene en cuenta algunos elementos fundamentales del propio pensamiento orteguiano. En el historicismo de Ortega hay un elemento implícito importante: el *perspectivismo*. De esta manera la filosofía orteguiana se inicia con un concepto, la perspectiva, que no es una abstracción.

Para Ortega la vida no es genérica, sino personal; no es abstracta ni ajena al mundo, sino que está en el mundo, y siempre con una visión determinada de este mundo. Esta visión es la perspectiva que deriva de la radical historicidad de la forma humana de “estar en el mundo”. Así la vida tiene una tercera dimensión, la circunstancia, que va implícita en las demás.

Así la afirmación orteguiana, “Yo soy yo y mis circunstancias” expresa que la circunstancia es una porción de la realidad, pero esta circunstancia comprende el mundo exterior, pero también el interior del sujeto. No es meramente el mundo físico, sino que es una porción del yo, y por esta razón, un segmento de la realidad básica.

La frase citada contiene dos “yos”: el primero es inclusivo y compuesto, una combinación de personalidad y circunstancia; el segundo es innato, heredado y en gran parte inmutable. Pero debe recalcarse que la circunstancia participa en la formación del “Yo” compuesto. No es posible extraer al ser humano del mundo circundante. La vida no puede ser segregada y extraída de la circunstancia.

El ser humano está pues confinada a un tiempo y lugar determinado, y su vida no se compone de cosas absolutas, impersonales y abstractas, sino que se mezcla con cosas efímeras, con verdades temporales. Circunstancia y perspectiva histórica confluyen con la individualidad en la formación de la realidad. Como la realidad solamente puede ser vista desde una determinada perspectiva, resulta que la *perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. La perspectiva es pues condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad. La falsedad consiste en eludir la perspectiva y en serle infiel, o, a la inversa, hacer absoluto un punto de vista particular, olvidando así la condición perspectiva de toda visión.

El hombre se asoma pues a la vida a través de una circunstancia histórica, que genera una perspectiva, la cual pasa a formar parte de la realidad. Pero el hombre no existe solamente en el mundo: en el hay otros hombres, por tanto coexiste. Los demás hombres con los que coexiste, con los que comparte tiempo, son sus *contemporáneos*. Pero pronto descubre que no con todos sus contemporáneos comparte perspectiva ni circunstancia. Hay diferencias de edad, y por tanto, de *tempo* histórico.

Hay un grupo de contemporáneos que son a la vez *coetáneos*. Forma parte de una fracción de tiempo (que Ortega sitúa en unos 15 años) en que hay una homogeneidad de circunstancia y por tanto de perspectiva: es la *generación*.

La noción de generación es fundamental en la filosofía de Ortega, e impide que esta se disuelva en un mero relativismo. El hecho de que cada persona deba actuar sobre su vida y sus circunstancias históricas no quiere decir que los hombres no se muevan al unísono social e histórico. La perspectiva de cada uno no niega la perspectiva de la época. El hombre existe y coexiste, y es por tanto miembro de una generación.

El concepto de generación de Ortega se ha revelado como algo con una gran potencia intelectual. No sirve solamente para interpretar los cambios políticos y sociales, sino que también es aplicable a las mutaciones de paradigmas filosóficos. Así en su libro *En torno a Galileo* Ortega explica el paso de la Edad Media a la modernidad, y la Revolución Científica del siglo XVII a partir de su concepto de generación.

Algunos historiadores y filósofos de la ciencia han utilizado el concepto de generación en sus explicaciones del cambio científico. Así [\[8\]](#) Thomas S. Kuhn sostiene que una revolución científica, con su consiguiente cambio de paradigma, no se cierra del todo, hasta que *una generación de científicos no es sustituida por la siguiente*.

Así el concepto de generación marca diferencias importantes entre la noción de *compromiso* del filósofo existencialista Sartre, y la del *proyecto vital* de Ortega. La primera es personal y caprichosa, mientras que en la segunda la generación se mueve en un proyecto de mayor magnitud hacia algún fin. Cada generación tiene una meta que no puede ser subvertida por idiosincrasias personales[9].

La idea de generación no es original de Ortega, pero sí la descripción de su dinámica. Otros autores, desde la tradición bíblica y clásica, había hablado de generaciones, pero suponiendo que una nueva generación aparecía cuando la anterior se desvanecía. Para Ortega, en cambio, las generaciones se imbrican unas con otras. En todo momento hay dos generaciones históricamente activas: la de los hombres de cuarenta y cinco a sesenta años, que son los que detectan el poder, y frente a ella los hombres entre treinta y cuarenta y cinco años, que traen principios distintos y representan la oposición. También hay que añadir que dentro del proceso de sucesión de generaciones hay grados de diferencia. A veces son leves, y una generación deja paso a otra de forma casi inadvertida; en otros momentos, los de crisis, las diferencias son abismales y ponen en peligro la continuidad de una cultura.

En síntesis, toda la ideología histórica de Ortega, se funda en la tesis de que las generaciones, los siglos, las épocas, la realidad presente, no adquieren su forma por un ciego azar, sino que son modelados por factores específicos e identificables. Si los hombres han perdido actualmente su fe en la religión, es porque una edad anterior fue cristiana; si la democracia está en boga en nuestro tiempo es consecuencia del absolutismo de épocas anteriores.

Así el futuro no es una avalancha de elementos desconocidos de los que no tenemos el menor indicio: es la continuación de la realidad o de las tendencias presentes. De la misma manera que el presente puede ser aclarado a la luz de la historia, el futuro puede ser iluminado por la razón histórica.

La razón histórica es un método de gran potencia intelectual y que Ortega utilizará generosamente en sus escritos políticos. Pero no hay que entender a Ortega como un filósofo que “además” se dedica a la política, sino como un pensador para el cual el pensamiento y la acción política formaban parte de su manera de entender la filosofía.

Lo individual y lo social en Ortega.

Tal como decíamos, el pensamiento y la actividad política de Ortega no hay que entenderlos como asuntos ajenos a su actividad filosófica, si no que, tal como él mismo explica, todo junto es la expresión múltiple de una sola actividad[10].

Decíamos asimismo que todo el pensamiento de Ortega parte del descubrimiento de la vida como realidad *radical*, en el sentido que todas las demás realidades tienen que referirse a ella de una u otra manera. Pero la vida humana es siempre la de cada cual, única e intransferible; la vida es lo individual.

A pesar de lo que pueda derivarse de esta afirmación, no estamos ante la obra de un pensador individualista. Para Ortega no es lícito afirmar la prioridad de la vida individual sobre la social, pero tampoco a la inversa. El individuo tiene una inexorable dimensión social, y puede ser individuo precisamente porque es social.

A su vez la sociedad no puede ser concebida como el resultado de un acuerdo al que llegan los individuos. De hecho la sociedad es anterior a los individuos, pues todo individuo nace en el seno de una sociedad. La sociedad es un hecho real con el que necesariamente se encuentra el individuo, y del que recibe todo un repertorio de ideas, creencias y usos sociales que le resuelven un incalculable número de problemas inmediatos, de tal manera que el hombre se encuentra protegido del medio que le rodea.

Esta protección evita al ser humano *alterarse* por todo lo que acontece a su alrededor, y le permite este proceso de interiorización, exclusivamente humano, al que Ortega denomina *ensimismamiento*. Ello es posible porque el ser humano se halla en un *mundo* y no, como el animal, en un *medio ambiente*.

Así surge la noción orteguiana de *circunstancia*, es decir, la manera como el mundo queda referido al sujeto que los centra, de tal forma que no es una mera ubicación geográfica, sino una ampliación del individuo hacia su entorno. Esa circunstancia se le impone, y tiene que hacer algo con ella, por lo que es a la vez facilidad y obstáculo de su proyecto de vida, que tiene que realizarse *en* una circunstancia determinada.

El ser humano tiene que reabsorber su circunstancia, es decir, lo que no es él mismo, lo cual conlleva una elevada dosis de peligro e inseguridad. Necesita *saber a que atenerse*, y eso le hace poner en marcha el dispositivo que le permita entender la realidad, no solamente para defenderse de ella, sino para hacer algo con ella; este dispositivo es la Razón Vital.

Los demás seres humanos son también circunstancia o forman parte de ella. Pueden adoptar la forma personalizada, cuando tratan como individuos, pero el gran conjunto de presenta ante nuestra vida como “gente”, es decir, como seres inconcretos y despersonalizados. La sociedad se compone de hombres concretos, es decir de individuos, pero se nos ofrece como *gente*, porque la sociedad es la gran desalmada, expresión que en Ortega no tiene sentido peyorativo, pues hay que traducirla como “impersonal”.

Este carácter impersonal de la sociedad le permite imponer cosas y de esta manera institucionalizar los usos que mantienen la convivencia y la vida en común. Esto significa que para Ortega la sociedad es previa al individuo, que puede individualizarse precisamente gracias a la protección y seguridad que ella le ofrece. Las sociedades cambian por acción de los individuos que aportan nuevas ideas, proyectos y experiencias, que al ser aceptados se acaban convirtiendo en usos sociales, y son impuestos al conjunto.

El desarrollo de la sociedad pasa, por tanto, por el cauce previo de vidas individuales, de tal manera que la reiterada afirmación orteguiana de que “la vida es lo individual” no implica rastro alguno de subjetivismo, pues queda integrada en una afirmación perspectivista de la realidad, en la cual la perspectiva es un ingrediente de la realidad y que esta se nos muestra perspectivamente.

La concepción de Ortega de la vida social, o, mejor dicho, de la relación vida individual/vida social es fundamental para entender su pensamiento político. Para Ortega la “político” es una superestructura que hunde sus raíces en lo social, y muchos problemas, aparentemente políticos, son en realidad problemas sociales. Tal como explica en *La rebelión de las masas* lo social forma el subsuelo de lo político. Cuando una sociedad no funciona bien, cuando sus usos no son adecuados, no puede esperarse que sus estructuras políticas sean eficaces. Aquí radica la crítica de Ortega a la Restauración: no es que no funciones bien la política, es que está se asienta sobre una sociedad enferma, y esta enfermedad afecta por igual a las élites dirigentes como al pueblo.

Los escritos políticos de Ortega.

La editorial Revista de Occidente tiene recogidos en dos amplios volúmenes (concretamente los 10 y 11 de las Obras Completas) la mayor parte de los artículos políticos que Ortega había dejado publicados en periódicos[11]. Hay que añadir una serie de libros donde la temática sociopolítica es fundamental: *Vieja y Nueva Política* (1914), *España Invertebrada* (1920), *La rebelión de las masas* (1930) y *El hombre y la gente* (1957).

Hay que tener muy claro que los escritos políticos de Ortega no significan de ninguna manera la consagración a una tarea distinta del quehacer filosófico. Ortega no es un filósofo que en ocasiones se ocupa de política, sino que sus escritos políticos confirman al resto de la obra que es, no lo olvidemos, *circunstancial* en la que ninguna de las realidades queda desligada del tema central.

Lopez Frias[12] clasifica la producción de escritos políticos de Ortega en cuatro grandes periodos:

Hasta 1914, culminados en la conferencia *Vieja y Nueva política*.

Hasta 1920, culminados con la publicación de *España Invertebrada*.

Hasta 1930, culminados con la publicación de *La rebelión de las masas*.

Hasta 1933, cuando Ortega deja de publicar sobre política. En 1957 de publicaran sus últimos escritos con el título de *El hombre y la gente*.

Lo primero que se observa en este esquema es que las etapas sucesivas mantienen una contante de publicaciones periódicas referidas a temas concretos de actualidad que culminan siempre en un libro. Las etapas se suceden en ciclos concéntricos, de manera que es posible encontrar, claramente formulados, pensamientos de 1908 que perviven en su última publicación sociológica *El hombre y la gente*, algunos tan decisivos como los de *individuo y sociedad*.

Vamos a centrar nuestro estudio en el primer periodo por diversas razones. En primer lugar porque es cuando la apuesta de Ortega por el socialismo es más nítida, pero a la vez cuando marca sus distancias respecto al marxismo. Es en este periodo cuando Ortega apuesta por un socialismo nacional. En etapas posteriores, sin renegar de ninguno de sus presupuestos ideológicos básicos, esta apuesta socialista queda enmascarada por otros elementos ideológicos.

En sus orígenes el socialismo de Ortega es de raíz idealista y kantiana. El descubrimiento de la fenomenología marca un hito importante en el pensamiento de Ortega, que inicia así el camino hacia el raciovitalismo o teoría de la razón histórica. Pero esto no le hace abandonar sus postulados políticos, sino reformularlos. Este giro importante de su pensamiento se ha producido ya cuando publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, y cuando pronuncia la conferencia (publicada posteriormente) de *Vieja y Nueva política* en 1914.

En nuestro estudio analizaremos primero el texto de esta conferencia, crucial para entender el socialismo nacional que propugna Ortega. A continuación nos ocuparemos del contenido doctrinal y la filiación ideológica de este socialismo nacional. Finalmente estudiaremos las consideraciones de Ortega en torno a las Juntas Militares y la huelga general de 1917, previas a la Dictadura de Primo de Rivera.

Vieja y nueva política.

El 23 de marzo de 1914, en el Teatro de la Comedia de Madrid, Ortega pronunció la conferencia que llevaba por título *Vieja y Nueva Política*, que posteriormente se publicaría en forma de libro[13]. El objetivo de la conferencia era la presentación pública de la Liga para la Educación Política Española, pero en realidad esta conferencia es mucho más que esto: no solamente es una proclama política (y metapolítica) importante para entender el pensamiento de Ortega, sino también el manifiesto generacional de la que muchos llaman la generación de 1914[14].

Por boca de Ortega la generación de 1914 se proclama heredera de la angustia y el dolor ante la situación española de la generación del 98:

Que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia. Y, por encima de todo esto, una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuvo ocasión de escribir no hace mucho, al escuchas la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor[15].

Pero aunque subsiste el espíritu rebelde y regeneracionista de la generación del 98, y aunque algunos representantes más jóvenes de esta generación, como Maeztu, forman al lado de los miembros de la nueva generación de 1914, en el interregno han pasado cosas en España. Si los hombres del 98 se caracterizan por su carácter autodidacta, que se han formado a si mismos a través de la lectura, por la ubicuidad de sus intereses y por una producción escrita básicamente literaria, la generación de 1914 se caracteriza por la solidez y europeísmo de su formación intelectual y universitaria.

En el año 1907, a rebufo del regeneracionismo, se creó la Junta para Ampliación de Estudios, gracias a la cual muchos jóvenes españoles fueron pensionados para estudiar en el extranjero. Se han creado también diversos laboratorios de investigación, como el Laboratorio de Investigaciones Físicas, en lo que algunos han llamado la *Edad de Plata* de la ciencia española.

En esta generación de 1914 (o íntimamente ligados a ella) encontramos junto a Ortega, a filósofos de la categoría de Morente o Zubiri, matemáticos como Rey Pastor, biólogos como Santiago Ramón y Cajal o inventores como Leonardo Torres Quevedo.

Ortega, siguiendo la estela del 98, inicia en su discurso una crítica demoledora de la Restauración y todo lo que esta representaba, pero puede hacerlo con unas sólidas referencias intelectuales y filosóficas.

¿Qué es la Restauración, señores? Según Cánovas es la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia; Afortunadamente es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional [...] Hacia el año 1854- que es donde en lo soterrado se inicia la Restauración- comienza a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración[\[16\]](#).

Este “vivir en hueco” que, según Ortega, caracteriza a la Restauración produce tremendos efectos negativos sobre la vida española: la falsificación de la realidad, la corrupción y la incompetencia.

La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría [...] y Cánovas, haciendo de buen Dios, construye, fabrica un partido liberal domesticado, una especie de buen diablo o de pobre diablo, con el que completa este cuadro paradisíaco[\[17\]](#).

Para que la fantasmagoría funcione hay que falsificar la realidad.

Para que puedan vivir tranquilamente estas estructuras convencionales es forzoso que todo lo que haya en torno de ellas se vuelva convención; en el momento en que introduzcáis un germen de vida, la convención explota[\[18\]](#).

También denuncia Ortega la complicidad de los periodistas

La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos ministerios de alucinación[\[19\]](#).

Pero la crítica de Ortega va mucho más allá: acusa a Cánovas de haber corrompido a sus oponentes, a los sectores teóricamente progresistas, republicanos, que campaban fuera del régimen.

Corrompió hasta lo incorruptible. Porque esta frase “sobre la paz está la Monarquía” produjo el efecto de convertir a su vez en dogma rígido, esquemático, inflexible, ineficaz, extranacional, a la idea republicana. La frase de Cánovas fue al punto contestada por la extrema izquierda de este modo. “Para nosotros, sobre la paz está la República”. Y he aquí dos esquemas simplistas, Monarquía y República, puestos

sobre todas las cosas nacionales, y he aquí España girando sobre dos polos que son dos duros vocablos[\[20\]](#).

Esta división en dos esquemas simplistas, incompatibles e incommunicables, que alcanzará su máximo dramatismo en la Guerra Civil, es ya denunciada por Ortega en la Restauración.

Ahora bien, Ortega, a diferencia de otros regeneracionistas como Costa, no cree que el problema sea únicamente político, ni cree que sea solamente responsabilidad de las clases directoras de la sociedad. El problema de España es más profundo, y afecta a gobernantes y gobernados. No basta con introducir cambios en el sistema político, ni mucho menos sustituir la Monarquía por la República.

De aquí nacen las ideas de *España oficial* y *España vital*. La primera es la mayoritaria, e incluye por igual a gobernantes y a gobernados, en cuanto estos últimos aceptan, sin crítica ni discusión, al estado actual de cosas. La segunda, minoritaria y germinal, abarcaría a las minorías críticas con la situación.

Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciarnos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: una España oficial que se empeña en prolongar los gestos de una edad fenecida y otra España aspirante, germinal, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia[\[21\]](#).

No son las “dos” Españas tradicionales, “progresista” y tradicionalista, monárquica y republicana, de las que está hablando Ortega. Una parte importante del liberalismo y del progresismo español forman parte de la España oficial. No son las dos Españas “una que llora y otra que bosteza” de Machado, aunque la *España vital* de Ortega puede tener similitudes con aquella a la que cantara el poeta sevillano

*Más otra España nace,
la España del cincel y de la maza
con esa eterna juventud que se hace
del pasado macizo de la raza.
Una España implacable y redentora
España que alborea
con un hacha en la mano vengadora
España de la rabia y de la idea.*[\[22\]](#)

La *España oficial* se adscribe a la *Vieja política*, caracterizada por su falta de proyecto nacional, por su retórica falsa, por su “vivir en hueco”.

Ahora se van a abrir unas Cortes [...] Pues bien; salvo Pablo Iglesias y algunos otros elementos, componen esas Cortes partidos que por sus títulos, por sus maneras, por sus hombres, por sus principios y por sus procedimientos podrían considerarse como continuación de cualesquiera de las Cortes de 1875 acá [23].

En este párrafo ya demuestra Ortega su simpatía hacia los socialistas, especialmente por la figura de Pablo Iglesias. En estas Cortes arcaicas y decimonónicas la única fuerza nueva la representan los diputados socialistas. Sin embargo la deriva marxista de PSOE alejaría a Ortega de este partido, tal como veremos más adelante.

España necesita una *Nueva política*, pero precisamente lo que la distingue de la *Vieja política* es que tiene que ser más que política. No se trata solamente de conquistar el gobierno y ejercer el poder: se trata de cambiar la sociedad, de regenerar España.

La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España [24].

Porque el auténtico problema de España no es solamente político, es mucho más profundo.

Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la substancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional, porque es este un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica [25].

Por tanto esta *Nueva política* que Ortega reivindica tiene que ser totalmente distinta de la “vieja”, y por tanto, su órgano de expresión y de ejecución, la *Liga de Educación Política Española*, de la cual el discurso es presentación pública, tiene que actuar de forma totalmente diferente de los partidos al uso. La diferencia fundamental es que su principal objetivo no es tanto la conquista del poder sino la transformación de la sociedad española, devolviéndole a España su vitalidad y creatividad.

Nosotros iremos a las villas y a las aldeas, no solo a pedir votos para obtener actas de legisladores y poder de gobernantes, sino que nuestras propagandas serán a la vez creadoras de órganos de socialidad, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos sus sentidos: de energía pública que se levante sin gestos

precarios frente a la tendencia fatal de todo Estado a asumir en sí la vida entera de una sociedad [26].

Ortega esta planteando un modo de hacer política que, aunque ya se está dando en otros lugares de Europa, en España resulta inédito o que al menos se da solo en forma incipiente en las formaciones de extrema izquierda. Ortega está hablando de militancia, de gente que somete voluntariamente a una disciplina partidaria en pos de unos ideales. El “nosotros iremos a las villas y a las aldeas” contrasta notablemente en un medio político donde los partidos eran agrupaciones de notables, que funcionaban a base del caciquismo, el voto clientelar y la corrupción.

Pero ¿a quien va dirigido el discurso de Ortega? ¿Quiénes van a constituir este nosotros? En principio a la totalidad de los españoles. Ortega, que ya se ha declarado socialista varias veces, ha rechazado al marxismo en diversas ocasiones. Las razones son varias, pero una es fundamental: el marxismo es particularista, quiere movilizar a una única clase social, el proletariado industrial (por aquel entonces minoritaria en España) y se olvida del resto de la población: comerciantes, funcionarios, campesinos. A la dualidad reduccionista burguesía/proletariado Ortega, sin mencionarlo expresamente, opone de forma implícita otra dualidad más realista: oligarquía/pueblo.

Sin embargo Ortega tiene una concepción aristocrática de la sociedad humana y de la acción política, concepción que será explicitada en su libro posterior *La rebelión de las masas*. Ortega no dice que la sociedad “deba” ser aristocrática, sino que “es” aristocrática en la medida que es sociedad. Esto no significa conservadurismo, ni apoyo a las elites tradicionales, sino la creencia que en todo grupo humano se distinguen de forma casi natural dos tipos de hombres: la “minoría” y la “masa”. La “minoría” no son los que disfrutan de privilegios, sino aquellos que se exigen más a sí mismos, que se presentan ejemplaridad y proponen un proyecto de vida. La “masa” serian aquellos que reconocen esta ejemplaridad, y se adhieren a las propuestas de la minoría.

Por tanto el paso previo a la empresa de regeneración nacional que Ortega propone en su discurso, es la creación de una minoría activa y militante, capaz de arrastrar tras sí al conjunto de los españoles. Ortega pretende reclutar esta minoría entre las nuevas generaciones y especialmente entre los intelectuales.

Yo necesitaba extenderme en estos puntos de vista, y al solicitar a la acción pública a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales, no quiero decir que se dejen las exigencias y la fuerza de su intelectualidad en casa; es menester que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales [27].

Para su tarea regeneracionista Ortega quiere empezar con la creación de una minoría activa, que sea capaz de arrastrar a la masa en pos de una España nueva. Para ello se dirige a los intelectuales, en quienes confía para esta tarea

vanguardista e iniciadora. Esta es otra cuestión que va a separarle del Partido Socialista, muchos de cuyos dirigentes de extracción obrera no sentían demasiada simpatía por los intelectuales.

Es evidente que en toda revolución, en toda crisis de valores, en todo proceso de transformación social, los intelectuales, o mejor, algunos intelectuales, han jugado un papel importante. Pero pensamos que Ortega se equivoca al suponer que se produce el compromiso del intelectual de forma automática. El propio Ortega escribirá más tarde, en *La rebelión de las masas* que los caracteriza al hombre “aristocrático” frente al “hombre masa” es su ejemplaridad, y esta ejemplaridad deriva de un compromiso ético.

El suponer que el “saber” que ostenta el intelectual produce inmediatamente un compromiso ético es un resabio idealista y utópico del pensamiento de Ortega, a pesar que cuando pronuncia la conferencia *Vieja y Nueva política* ya ha abandonado el idealismo kantiano y a descubierto, vía fenomenológica, la razón histórica o razón vital.

Ortega siente gran preocupación en deslindar y diferenciar sus propuestas políticas de otras, aparentemente regeneracionistas, que están ya presentes en el panorama español. Tal es el caso de Maura y del maurismo. Dirigente conservador heterodoxo que fue adoptando una retórica regeneracionista y “anti oligárquica”, que acuñó conceptos como “revolución desde arriba” y que pareció, en un momento dado, ser una alternativa a la Restauración.

Los seguidores de Maura, los mauristas, fueron la primera formulación en España de una derecha radical, autoritaria y antiliberal[28]. Muchos de los políticos que colaboraron en la dictadura de Primo de Rivera procedían del maurismo, que a su vez fue el núcleo del alfonsismo radical de partidos como la Unión Monárquica Nacional primero o Renovación Española después. En muchos aspectos de su ideario el maurismo acabó coincidiendo con el carlismo.

La gran crítica de Ortega a Maura es que, bajo su retórica anti oligárquica y anti restauración no hay más que una continuación de la misma.

Yo, sinceramente, señores, pensando en las formulas que podrían darse de la política del Sr. Maura, me he encontrado siempre con que tendría que presentarle como una figura típica de esa política restauradora [...] el Sr. Maura, cuando el Sr. Cambó, en las Cortes últimas, pedía que se rompiera para siempre el turno de los partidos, fue el defensor del turno de los partidos, síntoma típico de la Restauración[29].

Además Ortega reprocha a Maura la convergencia de sus partidarios con el carlismo.

Y hoy, aun en un momento de renovación por los dolores, deja que, más o menos en su nombre, se hable de “Dios, Patria y Rey”, el lema de los carlistas[30].

La propuesta de Ortega no es la de Maura. No parte del sistema instituido, sino del pueblo; no quiere una “revolución desde arriba” sino una regeneración desde abajo. La palabra clave es “nacionalización”.

Nacionalización del ejercito, nacionalización de la monarquía, nacionalización del clero (no puedo en esto detenerme), nacionalización del obrero[\[31\]](#).

Para esta labor Ortega propone, tal como ya hemos comentado, la formación de una minoría militante, capaz de arrastrar tras de sí al resto de la sociedad española. Esta minoría hay que reclutarla entre los intelectuales, pero también entre la juventud.

Yo pido la colaboración principal de las gentes jóvenes de mi país para esta labor tranquila, continua, a su hora enérgica; violenta cuando fuere menester, dedicada al estudio de los problemas nacionales, a la articulación detallada de una porción de masa nacional a la cual no ha llegado todavía la acción de los partidos políticos- de las villas y lugares sobretudo de los labriegos[\[32\]](#).

La juventud pues, es convocada a una empresa nacional (que puede incluso ser violenta) para movilizar a unas masas nacionales, entre las cuales los campesinos juegan un papel fundamental. Aquí Ortega se distancia otra vez del socialismo marxista, que pretende únicamente movilizar al proletariado industrial.

Ortega termina su discurso con una aclaración: su propuesta es nacional y nacionalizadora, pero rechaza la etiqueta de nacionalista.

No se entienda, por lo frecuente que ha sido en este mi discurso, el uso de la palabra nacional, nada que tenga que ver con el nacionalismo. Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone por lo menos que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie[\[33\]](#).

La expresión “España vertebrada y en pie” no es una mera figura retórica. Ortega es consciente de que en España no ha habido nada parecido a una revolución nacional: ni una revolución como la francesa, ni una guerra de unificación como las de Italia o Alemania. La temprana unidad política de España bajo los reyes católicos, que el propio Ortega interpretará es su libro *España invertibrada* como un síntoma de debilidad de las minorías feudales, da lugar a un Estado que, aunque presente ribetes de modernidad, es totalmente ajeno al nacionalismo secular moderno.

El lazo de unión, el proyecto de vida en común, de estos primeros españoles fue el catolicismo, o mejor dicho, la realización política del mismo. Este fue el impulso que llevó a la gestación del Imperio, que, no lo olvidemos, era por encima de todo Imperio Católico. España se constituyó en campeona de la Contrarreforma y planteó, de alguna manera, una modernidad alternativa. Pero fue derrotada.

La derrota de España produjo lo que el mismo Ortega llamó la “tibetización”; un repliegarse sobre misma, un cerrarse a todo lo que venía de fuera. Ilustración, liberalismo, revolución científica, Estado moderno, quedaron fuera de la órbita vital de la mayoría de los españoles.

La premisa previa para iniciar en España una acción política renovadora era la creación de una conciencia nacional moderna, de una nacionalización de las masas de una forma secular, que, sin rechazar el catolicismo, dejara que hacer pivotar el sentimiento nacional sobre el eje puramente religioso. En esto, y en otras cosas, se diferencia la propuesta orteguiana de otras propuestas “nacionales” que partían de una identificación absoluta de la nacionalidad española con el catolicismo[34].

Ahora bien, Ortega es consciente que la comunidad política, la nación, no es un ente estático, sino dinámico. Los seres humanos se agrupan en comunidades políticas no en función de su parecido étnico, cultural o lingüístico, como pretende el nacionalismo naturalista, sino en función de una empresa, de una tarea, de “un proyecto sugestivo de vida en común”. Para la España del pasado, del Imperio, este proyecto fue el Catolicismo y la Contrarreforma. La derrota de este proyecto aisló a España del mundo moderno, y la condenó a una existencia vegetativa, sin proyecto. La última etapa de esta existencia crepuscular, de este vivir “en hueco” ha sido la Restauración.

La nacionalización de las masas requiere un proyecto político y metapolítico, y este es, para Ortega, la construcción de un socialismo nacional.

El socialismo de Ortega.

Durante el periodo de 1907 a 1914, que culmina con la conferencia *Vieja y Nueva política* Ortega se ha definido diversas veces a sí mismo como socialista, pero, aunque a veces ha acariciado la idea de convertirse en dirigente del PSOE, nunca fue un socialista “de partido”. Las relaciones con el partido socialista fueron en principio de proximidad y colaboración, pero posteriormente se fueron enrareciendo.

Quizás la mejor definición de la idea orteguiana del socialismo la encontramos en la frase:

Yo soy socialista por amor a la aristocracia[35].

Bajo su aparente contradicción late un profundo significado: Ortega ve en el socialismo la única posibilidad de la eliminación de las oligarquías, cuya caída habrá de traer las auténticas aristocracias, formadas por los *mejores*.

Ortega, a pesar de su formación e ideales liberales, que nunca abandonó del todo, era consciente de que el socialismo era llamado a hacer lo que no pudo el liberalismo, verdadera sombra del pasado, y producto en España de la anacrónica

Restauración. También en Europa había perdido el liberalismo su postura de vanguardia y se había vuelto una fuerza reaccionaria.

No olvidemos que Ortega opinaba que:

Los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada[\[36\]](#).

Esta misión revolucionaria aparece pues transferida al socialismo.

El día 2 de diciembre de 1909 pronunció Ortega una conferencia en la Casa del Partido Socialista de Madrid. En ella ratificó sus convicciones socialistas, pero a la vez se distanció del marxismo.

Sólo un adjetivo nos separa: vosotros sois socialistas marxistas; yo no soy marxista[\[37\]](#).

Ortega declara estar de acuerdo con las tesis de Marx, según las cuales se produce una cada vez más clara separación entre los dos factores determinantes de la producción: el trabajador y el producto. El capital se va apoderando del producto, alienando al trabajador respecto al fruto de su trabajo.

Se crean así dos bandos antagónicos: el que posee los medios de producción y se apodera del producto, y el que pone su trabajo. Aparecen dos clases que luchan entre sí precisamente porque se necesitan. La organización científica de esta lucha de clases marca el inicio del socialismo.

Ortega admite la lucha de clases como *medio* para socializar la producción, pero niega que el socialismo sea únicamente eso.

Protesto enérgicamente contra esa falsificación de la verdad que pretende reducir a marxismo todo el socialismo [...] Marx, señores, es, no más un socialista, Marx, señores, no es un marxista[\[38\]](#).

En la base de la crítica de Ortega al marxismo encontramos la idea de que es necesario un nuevo “poder espiritual” que substituya a la religión en decadencia, y esto jamás podrán aportarlo los marxistas, que niegan la posibilidad de existencia de cualquier poder que no sea el económico, es decir, material.

En la idea de “poder espiritual” advertimos la influencia en el pensamiento de Ortega de Saint-Simon y de Comte[\[39\]](#), así como de los fideístas franceses de finales del siglo XIX, De Maistre y Lamennais, que advirtieron del peligro del peligro de vacío que podía engendrar la pérdida de la autoridad moral que hasta el momento había ejercido la religión en la sociedad.

Para Ortega, la idea marxista de la lucha de clases es la “lucha por la lucha”, es decir, eleva a fin lo que solamente tiene que ser un medio. Hay que luchar no para separar o disgregar, sino para construir una sociedad sin exclusiones. Para ello hace falta una nueva moral, un poder espiritual que puede ser la cultura.

Pero para que la cultura sea verdaderamente poder espiritual es preciso que todos los hombres (y mujeres) participen en ella, para lo que previamente hay que hacer más justa la economía social. Es en este contexto donde tiene sentido el socialismo de Marx como medio para conquistar el socialismo cultural.

Otra línea de crítica de Ortega al marxismo se refiere a la cuestión del internacionalismo, y en ella se hace evidente el carácter nacional del socialismo orteguiano. Ortega está convencido de que no hay un socialismo en abstracto válido para cualquier país, primero porque los países no son igualmente ricos, y segundo porque están en momentos distintos de su desarrollo histórico cuando en ellos aparece el socialismo como fuerza política.

El internacionalismo marxista parte de la idea de que el mundo está regido por una forma económica que es el capitalismo. Desde finales de la Edad Media el artesano, propietario de su producción y su trabajo, ha ido convirtiéndose en proletario. El beneficiado es el capital, que va acometiendo cotas de producción crecientes.

La fórmula de todo capitalismo es “producir más para ganar más”, sin diferenciación de países: el capitalismo es internacional. En este contexto se inscribe la teoría marxista de la lucha de clases: lucha entre dos grupos que, en última instancia quieren lo mismo. El socialismo marxista no tiene ninguna intención de variar los sistemas de producción para adecuarlos a las necesidades. Es, en realidad, una modalidad de capitalismo.

El socialismo (marxista) es tan amigo de su enemigo el capitalismo que no cabe mayor intimidad[\[40\]](#).

El socialismo no puede darse en abstracto, porque las realidades nacionales en las que opera no son abstracciones. El obrero español está sometido a un doble padecimiento: el del capital que lo explota como trabajador, y el que le corresponde por pertenecer a un país pobre.

En países ricos y desarrollados el partido socialista puede permitirse el internacionalismo, pero en países como España el socialismo no debería perder de vista esta doble dimensión de la realidad. Ortega no solamente reivindica un socialismo nacional, sino que está adelantando el concepto de “nación proletaria”.

Para Ortega uno de los grandes aciertos de Marx fue descubrir la incongruencia de la “aristocracia” que regía al mundo: el capitalismo. Una falsa aristocracia no basada en ningún tipo de poder espiritual, sino en el materialismo del dinero, que es un poder material, cuantitativo y anónimo. La limitación del marxismo ha sido no oponer sino otro poder material: los que NO tienen (pero quieren tener) frente a los que SI tienen.

Para la lucha contra este capitalismo que impone el poder ilegítimo de falsas aristocracias hay que oponer un poder espiritual a un poder material. Solamente el socialismo puede hacerlo, pero no el socialismo marxista.

Es falso que los triunfos del socialismo se deban solo a la lucha de clases y a la fatalidad de la evolución económica. El sentido del magnífico triunfo socialista, su fuerza, aparecen claros si recordáis como empezó en la Edad Contemporánea la nueva idea de sociedad[\[41\]](#).

Un “logro” del capitalismo es que esta parte de la sociedad que es el trabajador se mida estrictamente por su producción, que desaparezca como persona y que, en definitiva, sea su jornal, es decir, tenga un precio. Pero el marxismo no va más allá, en cuanto su única novedad es la aspiración que se aumente este precio.

El socialismo de Ortega es el que pretende demoler esta estructura económica que aprisiona al individuo, y que le resta lo más valioso: su libertad. Pero libertad no entendida únicamente como falta de coacción, sino libertad positiva, franquía para que cada ser humano pueda llegar a ser lo que verdaderamente es.

[\[1\]](#) Ver Ruiz Fernández, J. (2009) *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

[\[2\]](#) Ver Inman Fox, E. (1988) *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madrid, Espasa Calpe, p. 364.

[\[3\]](#) Ruiz Fernández, J. (2009) *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 49.

[\[4\]](#) Morón Arroyo, C. (1968) *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, p. 166.

[\[5\]](#) Gracia, D. (2007) *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid, Editorial Triacastela, p. 51.

[\[6\]](#) Raley, H.C. (1977) *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, p. 14.

[\[7\]](#) Marias, J. *Obras*, I, p. 440. Ver también Abad Carretero, L. (1956) “Meditaciones sobre Ortega” *Cuadernos Americanos*, XV, I, p. 124.

[\[8\]](#) Kuhn, T.S. (1975) *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (primera edición inglesa 1962)

[\[9\]](#) El hecho de que en una generación puedan darse diversos proyectos, incluso enfrentados entre sí, a llevado a algunos discípulos de Ortega, como Laín Entralgo, a hablar de “grupos generacionales”. Ver Lain Entralgo, P. (2005) “La generación del 98” en *España como problema II*. Barcelona, Galaxia Gutemberg/ Círculo de

Lectores. Ver también Alsina Calvés, J. (2010) *Pedro Laín Entralgo. El político, el pensador, el científico*. Barcelona. Ediciones Nueva República.

[10] Lopez Frias, F. (1985) *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. Barcelona, Promoción de Publicaciones Universitarias, p. 3.

[11] Lopez Frias, F. *obra citada*, p. 17.

[12] *Obra citada*, p. 33

[13] Hemos utilizado la edición de 1959, Colección "El Arquero", Editorial Revista de Occidente, Madrid.

[14] Pflüger Samper J.E. (2001) "La generación política de 1914". *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N. 112.

[15] *Vieja y Nueva Política*, p. 15.

[16] *Idem*, pp.32-33

[17] *Idem*, p. 34.

[18] *Ídem*, pp. 34-35

[19] *Idem*, p. 24.

[20] *Idem*, p. 35.

[21] *Idem*, p. 22.

[22] Antonio Machado, *El mañana efímero*.

[23] *Vieja y nueva política*, p. 23.

[24] *Idem*, p. 26.

[25] *Idem*, p. 27.

[26] *Idem*, p. 29.

[27] *Idem*, p. 39.

[28] Gil Pecharromán, J. (1994) *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria Alfonsina (1913-1936)*. Madrid, Editorial Eudema.

[29] *Idem*, pp. 54-55,

[30] *Idem*, p. 55.

[31] *Ídem*, p. 62.

[32] *Idem*, p. 62.

[33] *Idem*, p. 63.

[34] Ramiro de Maeztu, que posteriormente sería el máximo ideólogo de estas posiciones ultramontanas, en aquellos momentos estaba en posturas muy parecidas a las de Ortega. Ver González Cuevas, P.C. (2002) "La nacionalización de las masas en el primer Maeztu (1898- 1904)" *Nihil Obstat. Revista de historia, metapolítica y filosofía*. N° 16, pp. 53- 62.

[35] *Obras Completas, X*. p. 239.

[36] *O.C., X*, p.34.

[37] *O.C. X*, p. 120.

[38] *O.C., X*, p. 123.

[39] Las ideas de Comte, a su vez, tuvieron gran influencia en Charles Maurras.

[40] *O.C., X*, p. 202.

[41] *O.C., X*, p. 123.