IDEAS POLITICAS DE ORTEGA Y GASSET

POR

ARTURO GARCIA ESTRADA

Uno de los aportes importantes del siglo xx lo constituye la firme voluntad de retornar hacia la realidad y aceptar toda la complejidad de sus atributos. El ir hacia las cosas, hacia lo realmente existente y afirmar su historicidad es una actitud fácilmente advertible en el pensamiento actual. A esta tendencia, que se extiende a todos los ámbitos humanos, no podía permanecer ajena la política. Aunque tardíamente, ella recoge con una sensibilidad exacerbada los movimientos espirituales de cada época y les da una expresión dramática. En política el nuevo espíritu significa una reacción contra las normas y esquemas que un racionalismo divorciado de la realidad ofrecía e imponía a ésta. Un deber ser transformado en mito y que asfixia al auténtico ser histórico es, pues, el objeto inmediato de la lucha. Frente a aquél, la vida trata de autoafirmarse. Una nueva política de realidades se abre paso desalojando del escenario a una vieja política de ideas.

Esta actitud tuvo ya un predecesor en Maquiavelo, quien postulaba en *El Príncipe* un acercamiento a las situaciones concretas y un reconocimiento de lo "particular" y de lo "individual". Maquiavelo reaccionó también contra las normas políticas afirmando que "quien abandona el modo como se vive por aquel como se debería vivir, el que deja lo que se hace por lo que debería hacerse, se procura antes su ruina que su defensa". Pero el realismo político de Maquiavelo se resiente por un excluyente detenimiento en las situaciones históricas singulares con abandono de toda consideración universal. La política degenera en él en una técnica de observación y aprovechamiento de situaciones concretas que olvida el desarrollo y el contenido vital de lo humano.

El realismo que enuncia Ortega también exige una aceptación de lo históricamente concreto, pero para él pide una comprensión racional y que se lo considere en función de la vida. La vida está dada siempre en una circunstancia y sobre ella necesariamente debe actuar. Al desarrollar los conceptos sociológicos de Ortega vimos que en esa circunstancia aparecía la dimensión social del hombre. Esta, según el planteo orteguiano, estaba inmerso en la sociedad de una forma natural y *a nativitate*. Ahora nos es lícito dar un paso más e ir a las so-

ciedades concretas, en las cuales históricamente nos encontramos viviendo. Tales sociedades son las naciones.

Pero la nación, el Estado nacional, como realidad social que es, y, por lo tanto, vital en última instancia, no es una forma que el hombre encuentre dada y regalada, sino que necesita construirla penosamente. Ortega considera una verdadera rémora la idea de ver en la familia la célula social, de la cual el Estado sería un crecimiento indefinido. A diferencia de otras sociedades fundadas en la consaguinidad y que se desenvuelven naturalmente, "el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa, dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Originariamente, el Estado consiste en la mezcla de sangre y lenguas. Es superación de toda la sociedad natural" (1). La nación será, de este modo, quien nivele las diferencias de sangre y de idioma que puedan encontrarse en distintas estructuras sociales. Hay, pues, en todo Estado nacional un principio cuyo removimiento va destruyendo formas sociales de convivencia interna, sustituyéndolas por una forma integradora que se amolda a la convivencia externa (2). El principio integrador mediante el cual se va operando una verdadera incorporación no está fundado en la fuerza. La fuerza, en él, apenas tiene un carácter adjetivo. "La potencia verdaderamente

(1) *La rebelión de las masas*, IV, 252.

(2) *Ibíd.*, IV, 253. Ortega, en II, 601 y ss., describe "el origen deportivo del Estado". Allí comienza señalando que la primera organización social no divide al grupo en familias, sino en lo que se ha llamado "clases de edad". Así "acaece que muchachos de dos o tres hordas próximas, impulsados por ese instinto de sociabilidad coetánea, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero, a la par, es hazañoso, necesita acometer empresas. Indefectiblemente, entre ellos surge un temperamento, o más imaginativo, o más audaz, o más diestro que propone la gran osadía. Sienten todos, sin que sepan por qué, un extraño y misterioso asco hacia las mujeres parientes consanguíneas con quienes viven en la horda; hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas o sólo entrevistas. Y entonces ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de hordas lejanas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir y hacer la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo y, a la vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación en común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienzan el culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos. La vida en común inspira la idea de construir un albergue estable y capaz, que no sea la guarida transitoria o la simple pantalla contra el viento. Y así ocurre que la primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia, aún inexistente, sino el casino de los jóvenes... La mujer busca la protección de sus hermanos y hermanos de su madre y se hace centro de un grupo social opuesto al club de varones: es la primera familia, la familia matriarcal, de origen, en efecto, reactivo, defensivo y opuesto al Estado. El principio de coetaneidad forcejea desde entonces en la historia con el principio de consanguinidad. Cuando triunfa el uno se deprime el otro, y viceversa".

sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común*" (3). Este programa vital constituye la más auténtica intimidad de las naciones. Los hombres y los grupos que forman una nación no se reúnen por estar juntos, sino para juntos llevar adelante una empresa. Por eso la nación también puede decirse que no es una cosa, sino más bien un drama. Y, justamente, la empresa común, el proyecto alrededor del cual se han agrupado hombres y pueblos, sería el personaje en ese drama. Tal aconteció con Roma, según Ortega. Roma era una empresa y un proyecto de organización universal. El día que Roma dejó de ser proyecto el Imperio murió. Que no basta una comunidad de pasado, de lenguaje y de raza para constituir una nación, faltando el proyecto para el porvenir, palmariamente puede comprobarse con lo sucedido entre España y Centro Sudamérica. España no supo inventar ese proyecto y con ello malogró la posibilidad de una nación común (5).

El proceso creador de naciones en Europa, realizado al hilo de un programa común, es descrito por Ortega en tres momentos: 1.º) el Estado surge como fusión de varios pueblos formando una unidad de convivencia política y moral; 2.º) es el período de consolidación de una nación y se siente a los pueblos que no han sido integrados en la nueva estructura como extraños y enemigos. El proceso nacional se cierra hacia adentro del Estado y toma un carácter de exclusivismo; en suma, lo que podría llamarse *nacionalismo*. En este período, aunque políticamente se siente a los otros pueblos como extraños, se convive con ellos económica, intelectual y moralmente. Poco a poco se va formando la conciencia de que esos pueblos enemigos pertenecen a un mismo círculo humano que nuestro Estado; 3.º) el Estado plenamente consolidado inicia una nueva empresa y se une a los pueblos que antes fueron sus enemigos convencidos de la identidad de destino. Esto sería para Ortega el momento que están viviendo los europeos que siente que ya Europa puede convertirse en una realidad nacional (5).

Resulta claro ver que la nación —como sucede con toda sociedad— es un proceso en continua tensión y en el cual se requiere una constante decisión de autoafirmarse. Por eso no es algo ya hecho y definitivo, sino constante esfuerzo por llegar a serlo. En esa tensión se dan fuerzas que tienden a la cohesión nacional y otras a la disolución, fuerzas sociales y fuerzas disociales. Ante ese hecho, que surge con evidencia tan pronto nos acercamos a cualquier sociedad. Ortega seña-

(3) *España invertebrada*, III, 56.
(4) *La rebelión de las masas*, IV, 267.
(5) *Ibíd.*, IV, 269-270.

la el error del liberalismo que creía que aquélla podía regirse por sí misma y que la mejor actitud ante ella era el "*laisser faire, laisser passer*". En contraposición, a nuestro pensador le parece fundamental que la nación, frente a sus elementos disolventes, ejerza un mando o *imperium*. Surge entonces la necesidad del Estado o Poder público afirmando la realidad nacional y ejerciendo una violencia mayor o menor, según las circunstancias (6). El Estado es, por esencia, presión sobre los individuos, y de esa presión los hombres no pueden prescindir desde el momento en que sus vidas están adscritas a una sociedad. "La libertad política no consiste en que el hombre se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión." A los hombres y a los pueblos les queda únicamente la posibilidad de elegir el tipo de coacción más compatible con ellos, es decir, *adaptar el Estado a sus preferencias vitales*. Pero el mando que ejerce el Estado no significa primordialmente ejercicio de poder material, de coacción física. El mando *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama "fuerza" (7).

Este desarrollo nos lleva a caracterizar lo que entendemos por nación. "Nación —en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo— significa la "unión hipostática" del Poder público y la colectividad por él regida" (8). De esa "unión hipostática", el Estado, el Gobierno es sólo uno de sus órganos y debe estar siempre al servicio del todo. La nación no es para el Estado, sino el Estado para la nación (9). El Estado cumple su misión cuando contribuye a aumentar la vitalidad nacional y la de los ciudadanos. La preocupación nacional de Ortega se evidencia en todo momento y, justamente, uno de los lemas de la política que él propugnaba era llevar a cabo una nacionalización total (10).

A los ojos de Ortega resulta evidente que el Estado, por muy esencial que sea, constituye una caparazón jurídica y un formalismo externo. Para él antes del orden público está la vitalidad nacional. "En la historia —nos dice— triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados" (11).

---

(6) Ortega emplea el término Estado en una forma equívoca. A veces lo emplea como sinónimo de nación, de Estado nacional. Otras, como en este caso, como un órgano de la vida nacional, el órgano encargado del mando del gobierno de esa nación. De ahora en adelante tendrá este alcance en nuestra exposición.

(7) *La rebelión de las masas*, IV, 232.

(8) *Ibid.*, IV, 263.

(9) *Vieja y nueva política*, I, 278.

(10) *Ibid.*, I, 299.

(11) *La política por excelencia*, III, 453.

En la relación y oposición entre nación y Estado, Ortega asume una actitud semejante a la de Fichte, cuya temática parece estar presente en su pensamiento. Mientras para Hegel el Estado era un absoluto al que nada podía oponerse, pues el hombre le debe todo lo que es y en él encuentra su libertad y su esencia, para Fichte, por el contrario, la nación, la comunidad no organizada resulta muy superior al Estado. El Estado es para Fichte una manifestación o expresión pasajera de la nación y en éste debe encontrar sus limitaciones. Que el Estado se encuentre al servicio de la nación y se preocupe por la vitalidad de sus miembros lo evidencian estas palabras fichteanas: "el Estado quiere el derecho, la paz interior, y que cada cual, mediante su trabajo, subsista y prolongue su existencia material tanto como Dios lo consienta. Pero todo eso no es más que el medio, la condición y la preparación de lo que quiere el patriotismo propiamente dicho, o sea la expansión cada vez más pura, más perfecta en su progreso infinito. Por eso debe el patriotismo dominar el mismo Estado y ser tenido como potencia superior última y definitiva" (12).

Para Ortega es dentro del Estado, o sea en el ámbito del *imperium*, donde "aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política" (13). A pesar de que reconoce a ésta como inevitable y constituyente de toda sociedad, Ortega la considera como una cosa siempre mala; "por lo menos, en el sentido en que son malos, por buenos que sean, un aparato ortopédico o un tratamiento quirúrgico" (14). Creemos que son tres los motivos por los cuales el filósofo español proclama esa desjerarquización de la política: 1.º) el arcaísmo que, como fenómeno social o colectivo, le es connatural, relativamente, a la vida personal; 2.º) el carácter de inautenticidad adscrito a todo lo social; 3.º) el hecho de que, implicando el ejercicio del mando, la violencia y "otras cosas peores, largas de enumerar", "toda participación en el mando es radicalmente degradante", como dice Augusto Comte, en sentencia que Ortega hace suya (15). Pero por desjerarquizada que se presente la política es algo imprescindible, por el mismo motivo que lo es el *imperium* o mando.

Si el Estado es quien debe ejercer el mando en una nación, el principal atributo de la política será "tener una idea clara de lo que se

---

(12) *Discursos a la nación alemana,* VIII, págs. 169-170. Ed. Américale. Buenos Aires, 1943. Es un hecho que Fichte llega a estas ideas, que marcan una evolución de sus antiguas consideraciones sobre el Estado, bajo la influencia de la invasión napoleónica. En realidad, en Hegel el Estado o Estado ético es la unión dialéctica entre sociedad burguesa y Estado político.

(13) *El hombre y la gente,* pág. 253.

(14) *Ibíd.,* pág. 109.

(15) *La rebelión de las masas,* IV, 291 Prólogo a "Historia de la filosofía de Emilio Bréhier", VI, 402. *Del imperio romano,* VI, 74.

debe hacer desde el Estado en una nación" (16). Es evidente que esta visión no puede excluir aspiraciones ecatológicas, sino que, por el contrario, las supone. Los proyectos para un futuro ideal deben regir y orientar las afirmaciones y las determinaciones en la política; pero ésta ni se agota ni se confunde con dichas normas (17). La política, esencialmente, debe fundarse en la realidad nacional y en la historia. Debe respetar el ser de la nación y no asfixiarlo con un *deber ser* ideal construído por la razón y que pronto se convierte —debido a su infidelidad a la naturaleza de lo real— en esquema falso y fantasmal. Para Ortega "sólo *debe ser* lo que *puede ser* y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es". Por eso él repite frecuentemente y hace suya la sentencia de Fichte, según la cual la misión del verdadero político es *declarar lo que es*. Con esta actitud puede —desprendiéndose de prejuicios y de tópicos— penetrar en el fondo del alma colectiva y dar expresión en fórmulas claras a lo que íntima y tácitamente vive en el alma popular en un determinado período de la historia (18). De este modo la política le resulta a Ortega mucho más real que la ciencia, porque se da en situaciones únicas e intransferibles, en las cuales el hombre se encuentra arrojado. Es explicable, entonces, su oposición a todo racionalismo político que procede *more geométrico* y que cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido por una construcción de la razón pura. Con esta construcción se consigue una estructura esquemáticamente perfecta donde los hombres son considerados como "entes racionales", pero divorciada totalmente de la vitalidad que hay en ellos y de la realidad histórica en la cual están inmersos. Así sólo es posible imaginar utopías e instaurar una sociedad ideal. Las construcciones políticas que de este modo se obtienen son elevadas a entes de razón de validez intemporal y absoluta y se imponen despóticamente a la realidad. Escapa, pues, a la mirada del racionalista que toda institución surge de la vitalidad de un pueblo y a él queda vinculada de un modo intransferible. "Quien quiera trasplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero" (19). Ya Hegel y el historicismo advirtieron sobre este carácter de unidad intransferible de las instituciones con respecto a un pueblo determinado.

En suma, tenemos que el racionalista olvida que la misión de las ideas es coincidir con la realidad. Por el contrario, su pretensión será

---

(16) *La política por excelencia*, III, 452.
(17) *Vieja y nueva política*, I, 297.
(18) *Ibíd.*, I, 270.
(19) *Del imperio romano*, VI, 107.

hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas otorgando a éstas una validez de "ante todo". Olvida con ello que la política es esencial arcaísmo y que su dominio no es el de la vida primigenia, sino el de la vida derivada. Esta radical inversión es, para Ortega, la verdadera esencia del espíritu revolucionario (20). El racionalismo aplicado a la política es revolucionario y su actitud típica es ahorcar al príncipe y sustituirlo por una tiranía de los principios (21). De acuerdo a su origen racionalista, o sea a su racionalismo político, la revolución implica interrumpir el proceso histórico de un pueblo, su evolución natural y reemplazarlo por una utopía más o menos completa. Muestra, de ese modo, una clara actitud ahistórica. "No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital" (22).

Por esta razón dice Ortega que no es por medio de revoluciones que se organizan las naciones, sino en las épocas de alma tradicionalista. Claro está que el tradicionalismo al que se refiere no es una teoría, sino "el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas" (23). Las dos principales creaciones del racionalismo político han sido el liberalismo y la democracia —entendida como un ente abstracto que necesariamente debe imponerse en los pueblos—. Ambos, en su origen, nacieron al vivo contacto con los problemas radicales de la sociedad en una época determinada, es decir, que fueron pensados por una generación como cosas vitales. Pero luego perdieron contacto con la vida y la realidad histórica y fueron elevados por la razón pura a categorías absolutas.

Como lo advierte Ortega, democracia y liberalismo son la respuesta a dos cuestiones completamente diferentes: "una, *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público" (24). El problema de la democracia debe, pues, ser colocado en su justo lugar, o sea como una forma de gobierno, es decir, un medio que sirve para cumplir los fines políticos, y esto es lo que se llama una institución. El de los medios y los fines es el terreno propio que exige el realismo político. Allí las instituciones cumplen la función de medios y la justicia y la plenitud vital de la sociedad la de fin. Con este antecedente a Ortega le resulta fácil demostrar que la validez

(20) *El tema de nuestro tiempo,* III, 216.
(21) *Sobre la expresión fenómeno cósmico,* II, 576.
(22) *El tema de nuestro tiempo,* III, 161.
(23) *Ibíd.,* III, 212.
(24) *Del imperio romano,* VI, 79.

de una institución sólo puede ser dada por su eficacia, y siempre dentro de la órbita experimental de la historia. No entendemos, dice, "qué puede quererse decir con que la República es mejor en teoría; no hay más teoría que una teoría de una práctica, y una teoría que no es esto, no es teoría, sino simplemente una inepcia", y más adelante añade: "conviene que Monarquía y República dejen de ser dos convenciones sin tránsito fácil y vivo de la una a la otra; que no sea el declararse monárquico o republicano algo que, como el nacimiento o la muerte, no se pueda hacer más que una sola vez en la vida. Nada viviente manifiesta estas rigideces; son propias sólo de los esquemas" (25). Sin embargo, considerada como una institución de derecho político, o sea como medio para ejercer el gobierno, que es considerarla en su ámbito propio, la democracia ha sido objeto de simpatía y de preocupación por parte de Ortega. Y la democracia liberal ha sido, para él, la forma política que ha mostrado la más alta voluntad de convivencia (26). En otra oportunidad, refiriéndose a su patria, nos dice que sería óptima una fórmula que hiciera posible estas dos cosas: democracia y España (27). (No olvidemos que para nuestro pensador era lícito introducir ciertas aspiraciones y ciertos proyectos para orientar a la política, aunque nunca debían ser confundidos con ésta.) Pero su reacción es violenta cuando el racionalismo desorbita a la democracia y, transformada en un mito, la impone despóticamente en todos los niveles de la vida. "La democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer la sociedad..., no parece menos absurdo el hombre que, como tantos, hoy, se llega a nosotros y nos dice: ¡Yo, ante todo, soy demócrata...! En tales ocasiones suelo recordar el cuento de aquel monaguillo que no sabía su papel y a cuanto decía el oficiante, según la liturgia, respondía: "¡Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento!" Hasta que harto de insistencia, el sacerdote se volvió y le dijo: "¡Hijo mío, eso es muy bueno, pero no viene al caso...!" No es lícito ser, ante todo, demócrata, porque el plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un "ante todo". La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión... Nada más discreto, pues, que ocuparse de las mejores técnicas. Pero hacer de ello la empresa decisiva de nuestra existencia,

---

(25) *Vieja y nueva política*, I, 290-291.
(26) *La rebelión de las masas*, IV, 191.
(27) *Vieja y nueva política*, I, 307.

dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros es evidente una aberración... 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" (28).

El liberalismo, como vimos, es la respuesta a otra pregunta. Contestada la pregunta de quién deba ejercer el poder público, quién es su sujeto, surge la pregunta de cuáles deben ser los límites de ese poder público, sea quienquiera el que lo ejerza. La respuesta del liberalismo es que ese poder no puede ser absoluto, ya que las personas tienen derechos previos a toda intervención estatal. El liberalismo es, pues, una doctrina sobre las limitaciones del poder público. La heterogeneidad entre democracia y liberalismo es palmaria, tanto, nos dice Ortega, que sería una ingenuidad creer que por una insistencia en la democracia se puede evitar el absolutismo. Por el contrario, agrega, no hay autocracia más feroz e irresponsable que la del *demos* (29).

Según Ortega, el poder público tiende siempre, y en cualquier lugar, a no reconocer límites, por eso él manifiesta su adhesión al liberalismo en cuanto principio de derecho político que tiene como lema la autolimitación del poder público, no obstante sentirse omnipotente. Mediante esa limitación permite que puedan convivir los que no piensan ni sienten como él. Es el derecho que las mayorías otorgan a las minorías y la voluntad de convivir con el enemigo y de respetar al más débil (30). Ortega advierte en este sentido el carácter vital del liberalismo al excluir del Estado todo lo propiamente humano y permitir así que el hombre quede libre para desarrollar su individualidad. Así considerado el liberalismo es para él una "emoción radical" y su verdad no es teórica ni científica, ni intelectual, sino de destino, o sea histórica (31).

En cambio, cuando el liberalismo cae en manos del racionalismo lo primero que hace es destruir la libertad como un todo, como una unidad, o sea la vida como libertad, por unas cuantas libertades en plural. Estas libertades, sacadas de su cauce natural, de su dimensión histórica, de su contenido vital, bien pronto se convierten en "entidades teológicas" amenazantes para la realidad (32). La ruptura de la libertad como unidad produce, pues, el surgimiento de libertades plurales —la primera en proclamarse fue la económica— que se ofrecen

(28) *Democracia morbosa*, II, 133-134.
(29) *Notas del vago estío*, II, 417.
(30) *La rebelión de las masas*, IV, 191-192.
(31) *Vieja y nueva política*, I, 303; *La rebelión de las masas*, IV, 212.
(32) *Del imperio romano*, VI, 72.

como entidades abstractas y míticas. Y así tenemos que el liberalismo considera políticamente libre al hombre, cuando éste puede moverse sin trabas en ciertas dimensiones de la vida, prefijadas de una vez para siempre. "Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre." "Mi tesis —nos dice Ortega— es ésta: No existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa, dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana —y se trata sólo de la política— no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella" (33).

Finalmente, Ortega le critica al liberalismo el que no haya tenido una idea adecuada ni del individuo, ni de la sinceridad, ni, por consiguiente, de la relación entre ambos. Por más que se quiera defender al individuo contra los abusos del Estado, Ortega advierte que "la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señero, absolutamente solitario, es el átomo social" (34).

Y admite como verdad definitivamente adquirida que es el Estado socialista el único moralmente admisible, aunque ello no signifique afirmar que el de Carlos Marx sea el verdadero socialismo (35). La tesis liberal de que la sociedad podrá regularse a sí misma por medio del *laisser faire, laisser passer* es, para Ortega, el caso más evidente de utopismo, inadmisible no sólo desde el punto de vista moral, sino, también, por su falta de conocimiento de la realidad social (36).

Sin embargo, la impostergable necesidad de superación del liberalismo, tal como se practicó en el siglo XIX, no puede ser realizado por

---

(33) *Ibíd.*, VI, 75, 76.
(34) *Personas, obras, cosas*, I, 504.
(35) *Ibíd.*, I, 509.
(36) Es Locke quien da los primeros fundamentos teóricos del liberalismo al proclamar la prioridad y la autonomía relativa de la sociedad con relación al Estado. Pero el gran teórico de la independencia y de la autorregulación de la sociedad burguesa fué Adam Smith, quien sostenía que el *laisser faire* sólo podía limitarse en la medida que se viera afectada la justicia. En Hegel, en cambio, la sociedad burguesa aparece como necesitada de subordinarse al Estado, en el que ve su "fin inmanente". De no hacerlo se produciría su derrumbamiento. Pero para Hegel la oposición que se daba en la realidad entre sociedad burguesa y Estado encontraba una unificación en la esencia. Marx da un paso más y sostiene que esa oposición real es definitiva y no puede ser superada en la "Aufhebung" hegeliana sino por la destrucción de uno de los términos.

quien, como el fascismo, por ejemplo, se declara antiliberal. Negar al liberalismo no es superarlo. "Hay una cronología vital inexorable. El liberalismo es en ella posterior al antiliberalismo, o, lo que es lo mismo, es más vida que éste, como el cañón es más arma que la lanza" (37). Para terminar, veamos las palabras que Ortega dedica al político. Si, como vimos, la política es lo que desde el Estado hay que hacer en una nación, el verdadero político será el hombre que tenga la revelación de ese hacer. Pero como esta revelación es obra del intelecto, debe deducirse que, en cierta medida, el político debe ser intelectual. A esa forma de intelectualidad que se da en el político, Ortega la llama intuición histórica (38).

Sin embargo, el pensamiento y la visión de lo que debe hacerse es sólo una de las dimensiones de la política. La otra, y más importante, es la acción, que es, en realidad, la que caracteriza al hombre político. Hay una tendencia, bastante frecuente, en considerar al político como un ser inmoral. ¿Es justo aceptarla? Para responder debemos hacer una pequeña observación, por medio de la cual llegaremos a la conclusión de que hay dos tipos de hombres: los ocupados y los preocupados; los políticos y los intelectuales. Según Ortega, la moral representa, psicológicamente, una preocupación, pues antes que nuestras impulsiones sean llevadas a la realización deben ser detenidas para ver si son debidas o indebidas.

Pero no es propio del hombre de acción practicar esa detención para ver la moralidad del acto, sino la de iniciar su inmediata ejecución. Por lo tanto, no cabe decir que ha querido el supuesto acto incorrecto, desde que ha faltado el momento de colocarse ante él contemplativamente. No resulta lícito, de este modo, calificar de inmoralidad al gran político, y lo más que puede decirse es que le falta escrupulosidad (39). Tampoco es posible calificar sus acciones de egoísta, pues vemos que en estos hombres "el *ego*" está casi totalmente ocupado por obras impersonales, mejor dicho, transpersonales. "La oposición entre egoísmo y altruísmo pierde sentido referida al grande hombre, porque su "yo" está lleno hasta los bordes con "lo otro": su *ego* es un *alter* la obra. Preocuparse por sí mismo es preocuparse del universo" (40). El hombre de acción funde su "*yo*" con la realización que lo impulsa y puede decirse que no se ve a sí mismo, sino que sólo ve la obra que realiza. La concepción orteguiana del político ofrece grandes semejanzas con la que desarrolla Hegel sobre los gran-

---

(37) *La rebelión de las masas*, IV, 205.
(38) *Mirabeau o el político*, III, 629 y 632.
(39) *Ibid.*, III, 617.
(40) *Ibid.*, III, 604 y 606.

des individuos históricos o héroes. Héroe, según el filósofo germano, es quien es capaz de aprehender el contenido universal superior y hacer de él su propio fin (41). En cambio, Ortega se aparta de la caracterización que Spengler —otro importante propugnador de una política realista— hace del "estadista nato". Y los motivos son justificados, pues el político, para Spengler, lejos de identificarse y de perderse en una obra que lo trasciende, tiene por fin principal la afirmación del poder hasta devenir el centro de un mundo en acción.

La política que postula Ortega es, en definitiva, una actitud que se pone al servicio de la vida espontánea y de sus más primigenias manifestaciones. Es una enérgica afirmación de la realidad vital en sus formas personales, sociales y nacionales. Por ello es también un rechazo de todo precepto o norma que, infiel a su origen y a su justificación histórica, pretenda coaccionar aquella realidad.

---

(41) La semejanza se hace evidente si seguimos comparando la descripción orteguiana con las siguientes expresiones de Hegel, referida a los grandes individuos históricos. "Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su pathos. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubieran podido hacer absolutamente nada..." "Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables... Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado, sin duda, ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso." *(Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* tomo I, página 77 y ss.)

Arturo García Estrada.
Universidad Nacional de Tucumán.
Facultad de Filosofía y Letras.
San Miguel de Tucumán.
ARGENTINA