

Leviatán

REVISTA MENSUAL DE HECHOS E IDEAS

Director: Luis Araquistáin

NUMERO 9

MADRID

ENERO 1938

JOSE ORTEGA Y GASSET: PROFETA DEL FRACASO DE LAS MASAS (Y 2)

Luis Araquistáin

La crítica y el santonismo.

Siento que algunos lectores de la primera parte de este trabajo (publicada en el número de diciembre) hayan visto en ella lo que vulgarmente se llama un ataque personal. Pero no me sorprende. En España toda crítica que no sea turiferia pasa por agresión personal, hija de la envidia o secreción hepática; en el mejor de los casos, pasión desenfrenada de energúmeno o embestida irrespetuosa de bárbaro. Esto explica la decadencia de la crítica en nuestro país, revelada en la escasísima bibliografía de los últimos treinta años. En otras lenguas son legión los escritores que viven exclusivamente del oficio de

críticos. En España no conozco a nadie. La crítica es aquí señal de mal carácter, de alma atravesada; concepción natural en un pueblo que tiene como la norma más útil a la convivencia y más segura para el éxito la de ser simpático. ¿Y a quién le agrada ganar fama de ogro o de mala persona?

Esta inhibición de las mejores inteligencias en las funciones de la crítica explica, a su vez, el desarrollo teratológico del santonismo entre nosotros, probable herencia de un tipo social frecuente en la raza musulmana. Nuestra vida oficial —Academias, Universidades, etc.— está llena de santones, a quienes es

tabú discutir. El ideal del santón es cruzar la vida entre un orfeón de loas, por irreflexivas y estúpidas que sean, a imagen y semejanza de las que la divinidad, según la doctrina católica, recibe de los coros angélicos; el santón se considera como un diosecillo, como un dios en miniatura. La menor crítica consterna hasta el anonadamiento al santón y sus sectarios, que se mesan los cabellos y se rasgan las vestiduras ante tal evidencia de la maldad humana. Porque la mayor de las maldades es querer dialogar con los dioses-santones, que a eso equivale la crítica. El santón, como todo dios auténtico, sólo monologa; el resto de la humanidad, la humanidad-masa, tie-

ne el deber de escuchar y callarse.

Por lo demás, es cierto que en toda crítica a fondo de una doctrina hay y debe haber una crítica de su autor, del hombre. En este sentido, toda crítica es personal. No voy solo en esta opinión; me acompaña el propio Ortega y Gasset, quien, refiriéndose a unas páginas suyas dedicadas al segundo centenario del natalicio de Kant, escribe lo siguiente: «No se habla en ellas propiamente de la filosofía de Kant, sino de la relación entre Kant y su filosofía. Esta manera de tratar una filosofía no hablando de ella misma, sino de su articulación con el hombre que la produjo, no es un capricho ni una curiosidad complementaria. Yo creo que en ello consiste la verdadera sustancia de una historia de la filosofía» (877) ¹. Esto mismo había dicho ya Dilthey, como recordaba yo en el trabajo precedente. Vamos, pues, en buena compañía.

La crítica personal está justificada, incluso en sus formas más violentas, cuando se inspira en móviles objetivos, cuando sirve a valores impersonales. Y a veces se combate, no por menosprecio al combatido, sino, al contrario, por haberle tenido en alto aprecio, por un sentimiento o resentimiento de defraudación o desengaño, por la amargura de verle arrojar por la borda la gran misión a que le creíamos destinado. Cuando hacemos un balance de la obra de Ortega y Gasset, su voluminoso déficit nos duele como un negocio propio malogrado, como una viva esperanza frustrada.

Durante no pocos años nos forjamos la ilusión de que, gracias a él, la filosofía alemana se aclimataría al fin en España en sus manifestaciones más hondas y fecundas para los dos objetivos a que esen-

cialmente ha de servir toda filosofía: como ciencia previa del conocimiento y como norma de la vida. El desencanto ha sido grande y doloroso. Como «filosofía pura», Ortega nos ha dado una serie de ensayos de gran rutilación retórica, pero de pensamiento inconcluso y contradictorio, como de obra casi siempre improvisada, por lo general desprovista de una información completa o bastante amplia, cuyas fuentes, por otra parte, rara vez aparecen en sus escritos, con un afán de ocultación que se compadece mal con la vocación del verdadero pedagogo; quien pretenda conocer a través de su obra la bibliografía que le ha inspirado o simplemente orientado en la manigua de la cultura contemporánea, para compulsar lo que es suyo y lo que es ajeno, y en este caso para comprobar si sus interpretaciones son o no exactas, perderá el tiempo. En sus estudios apenas se citan otras obras que las que todo el mundo conoce; pero sobre esto volveremos más adelante.

Y como filosofía práctica, interpretación de la historia y regla de la vida, ya hemos visto en el trabajo anterior cuál es la enseñanza de Ortega: la de un comité antiguo que pide el látigo, es decir, el dolor y la miseria, para que las masas de forzados, que en la galera tienen la insolencia de sublevarse contra su destino, escarmenten y vuelvan a su «misión biológica; esto es, a seguir a los mejores» ². Ya vimos también que en él estas «ideas» son de siempre; pero esperábamos que la madurez, el otoño de la inteligencia las «humanizase», no en el sentido compasivo o misericordioso de la palabra, sino en el de tomar la vida en serio, no como juego o deporte, según aconseja que se tome el arte, «deshumanizándolo». Su

prólogo de 1934 a *España invertebrada* nos ha arrancado, asimismo, esta ilusión. Hay que deshumanizar también la «filosofía de la vida». El comité se ratifica. Pues tratémosle como cómitre.

El filósofo distraído.

Si esta filosofía fuera sólo política descarnada, sin trampa ni cartón, nada habría que decir, más que oponerle otra política. Pero pretende nada menos que ser doctrina de alto coturno, original filosofía de la Historia, nueva concepción de la sociedad y el Estado, y esto es lo que no podemos admitir. ¿Qué es, pues, la filosofía de Ortega? No es fácil averiguarlo, si en ella se busca un sistema de ideas o simplemente una continuidad de pensamiento. Durante unos años se adhiere a una escuela filosófica y luego la abandona, no sabemos si para adscribirse a otra determinada —por lo menos nunca lo confiesa inequívocamente— o para mariposarse de flor en flor.

Hace unos meses, en un fragmento de un libro sobre Wilhelm Dilthey declaraba con plausible sinceridad, que de haber conocido a tiempo la obra de este filósofo e historiador, probablemente no hubiera escrito nada de cuanto lleva publicado. La confesión, plausible y todo, no deja de ser grave. Es grave que un filósofo, después de los cincuenta años, descubra de pronto que otro filósofo invalida toda su obra anterior, o bien porque le convence de su error o bien porque, pareciéndose ambos pensamientos, ha formulado mucho antes el suyo de modo insuperable. Lo primero revelaría una inconsistencia mental inconcebible en un pensador original. Lo segundo, y en general todo el

asunto, pone en evidencia una falta de información incomprendible en un filósofo profesional, Dilthey murió en Berlín en 1911. Ortega estaba en esa fecha en Berlín o debió llegar muy poco tiempo después. ¿Cómo no se enteró de la poderosa existencia filosófica que se extinguía?

Es verdad que Dilthey fue reacio a escribir, y más aún a compilar lo escrito; el último volumen, el octavo, de sus obras completas se publicó en 1931. Pero ya en vida había formado una escuela extensa y muy influyente en la actual filosofía vitalista alemana y en sus relaciones con la pedagogía (Eduard Spranger y Hermann Nohl) y con la sociología (Theodor Litt). Dilthey influyó también en la filosofía fenomenológica de Husserl y sus discípulos, sobre todo en Martín Heidegger, cuya obra capital hasta ahora, *Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*, se considera como el fruto más sazonado de la escuela y, a su vez, la fenomenología influyó en Dilthey. Uno de los mejores discípulos de éste, Georg Misch, cuenta la historia de esta interacción mental en su libro *Lebensphilosophie und Phaeanomenologie* (1931). De Dilthey se ha dicho que es «el más grande historiador de la historia del espíritu, después de Hegel» ¿Cómo pudo ignorar esto hasta hace un par de años un filósofo de oficio, cuya atención y curiosidad apenas se ha interesado más que por la filosofía alemana, y precisamente por un sector de esa filosofía que se enlaza muy estrechamente con la de Dilthey? Ante tan despistado guía, ¿qué fe pueden tener sus secuaces?

El filósofo y la jirafa.

Pero el desconcierto de sus prosélitos debe datar de más

larga fecha; por lo menos de 1924. En ese año publicó Ortega unas *Reflexiones de centenario*, con motivo del de Kant, antes aludido. «Durante diez años —comienza— he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión» (855). Y en seguida agrega: «Después de haber vivido largo tiempo la filosofía de Kant, es decir, después de haber morado dentro de ella, es grato, en esta sazón de centenario, ir a visitarla para verla desde fuera, como se va en día de fiesta al jardín zoológico para ver la jirafa». Se comprende la incómoda que debe ser la postura de quien vive dentro de una jirafa durante diez años y el esfuerzo que se necesita para salir al exterior por alguna de sus estrechas vías; si era necesaria una metáfora zoológica, nosotros hubiéramos preferido la del canguro, que por lo menos transporta a sus criaturas en una bolsa abdominal externa y donde el alojamiento es más fácil; pero no se comprenden tan bien las razones que aduce para abandonar una morada donde se ha residido tanto tiempo.

La tesis de que Kant es el pensador alemán típico y que **un meridional, tipo del** extravertido, no se siente a gusto dentro de esa «problemática, esquiva, evanescente realidad del Yo-Conciencia, del Interior por antonomasia», no convencerá a nadie. Entre otros motivos, porque Kant es el menos alemán de los filósofos alemanes. Se decía él mismo de origen escocés, y fue un filósofo de Escocia, David Hume, quien le sacó de las ensañaciones del absoluto racionalista, despertándole al criticismo, a los límites de la razón. Lo típico de la filosofía alemana no ha sido nunca el criticismo, es decir, el relati-

vismo, sino lo absoluto, como *ideofanía*, como revelación de la idea en el mundo y en la historia.

Tampoco parece claro que la filosofía de Kant represente una «gigantesca proyección de alma burguesa» (861), sino todo lo contrario, como enseña veremos. En todo caso, eso no sería un motivo para que Ortega la desertara, porque todo su pensamiento no es más que una estilización aristocrática de esa alma burguesa. Sencillamente, Ortega se aleja de la jirafa kantiana por dos impulsos: uno circunstancial, otro profundo.

El circunstancial es que el kantismo o neokantismo empezaba a dejar de ser filosofía de moda allá por el año de 1912, cuando Ortega lo estudiaba en Marburgo, bajo el magisterio de Cohen. Le disputaba el cetro la fenomenología de Husserl, cuya novedad —por lo menos aparente— había de seducir a un espíritu que, como el de Ortega, prefiere a lo permanente y conocido lo nuevo y tornadizo. En 1924 creía ya superado el kantismo. Pero más tarde, en un apéndice a su «jaculatoria de centenario», titulado *Filosofía pura*, descubre que aun queda algo de «ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales» (884); el propio Kant no se daba «tal vez cuenta perfecta de ello».

¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo ha descubierto Ortega punto menos que súbitamente lo que no pudo descubrir en diez años de honda meditación en la entraña de la propia jirafa? Hay una nota delatora (884), donde se alude a la anunciada aparición de un libro de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, es decir, un libro probablemente donde Kant, lejos de estar superado, sigue estando en el centro del

problema metafísico. Heidegger no es un cualquiera, y basta el anuncio de un libro suyo sobre Kant para que Ortega rectifique el saldo o liquidación que había hecho del kantismo. «En esta dirección fuera, en mi entender, fecundo estudiar las entrañas del kantismo» (885). Es decir, hay que volver al interior de la jirafa.

Heidegger publica, en efecto, su *Kant und das Problem der Metaphysik* en 1929; desarrollando una conferencia que había dado en 1925-26 y que es, sin duda, de lo que Ortega tuvo noticia; esa obra hace de *La crítica de la razón pura* kantiana la base de la metafísica, o sea de una antología fundamental. El gran fenomenólogo no va al zoológico en día de fiesta; simplemente se apodera de la bestia de cuello estrambótico, la instala en su propio jardín filosófico y dice que hay que cabalgar sobre ella para penetrar en el mundo abstruso y difícil de su *Seind und Zeit*. Renunciemos por ahora a tan arriesgada y laboriosa equitación; nuestro objeto, de momento, es mostrar cómo el pensamiento de Ortega carece, no ya de fijeza, sino de unidad orgánica. No es extraño que muchos que han querido seguirle se sientan desorientados y perdidos, como niños en la noche de la selva.

Con la ética kantiana ocurre otro tanto. Ortega la califica de utópica y mágica en 1922: «Se pretende que la sociedad sea según a nosotros se nos antoja que *debe ser* (subraya él). ¡Como si ella no tuviese su *inmutable estructura* (subrayo yo) o esperase a recibirla de nuestro deseo! Todo el utopismo moderno es magia. No pasará mucho tiempo sin que el gesto de Kant, decretando cómo *debe ser* la sociedad, parezca a todos un torpe además mágico» (*Espa-*

ña invertebrada, 107. Edición de 1934). En 1924, en el ensayo sobre Kant, dice lo mismo, pero con tono burlón: «Desde la *Crítica de la razón práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos «inmoral», sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose sobre él para aplastarlo» (873-4).

En el apéndice a ese ensayo ya no se habla de tan grave materia con ironía ni zumba, sino con sorpresa de quien ve de pronto, como en el caso anterior, lo que en diez años de kantismo no había visto. He aquí las textuales palabras: «¿Qué es, hablando con precisión y lealtad, la “razón práctica”? esa razón que, a diferencia de la teórica, es “incondicionada”, absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto “nuestra vida” como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas—. *Toda vida es incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón práctica” Kant descubre la razón vital?» (886).

La contradicción evidente entre estos dos textos patentiza dos cosas: un pensamiento desordenado y discontinuo y que el autor no ha entendido en ninguno de ellos la ética kantiana. Que una máxima moral sea incondicionada no es igual a que toda vida sea incondicional e incondicionada, sino precisamente todo lo

contrario. La moral kantiana no es para la vida individual sólo para *mi* vida, sino para *nuestra* vida, para la vida de *todos*; como toda ética es una ética de relación humana. A no querer aceptarla así atribuía yo el otro impulso, el profundo, que apartó a Ortega de Kant. Ortega es un individualista vitalista a ultranza, para quien la sociedad, ahora como siempre, tiene una «inmutable estructura». Es decir, porque el hombre se ha servido siempre del hombre como de un instrumento o de una bestia de carga —como esclavo, como siervo, como asalariado—, la estructura social continuará así hasta la consumación de los siglos. Otra cosa es utopismo, magia. Si esa es la razón vital de Ortega, la razón práctica de Kant es su antípoda. Vamos a verlo.

Metafísica y política.

Con esto entramos ya en la entraña del tema. Ya habrá comprendido el lector que este tema no es una mera divagación filosófica, para pasar el tiempo; la filosofía por la filosofía me interesa muy poco. Además, tal filosofía no existe. Detrás de la más arcaica metafísica hay siempre una actitud ante la vida, una política más o menos programática. Esto es lo que estamos buscando. El tema es, pues, candentemente actual y político, y está planteado en el mundo entero. Los ensayos de Ortega son un pretexto para llegar a conclusiones más hondas. Pero reanudemos el tema. Veamos lo que dice Kant contra Ortega.

Kant no creía que debiera ser inmutable una sociedad donde el hombre es instrumento del hombre; por eso su filosofía, y sobre todo su ética, contra lo que pensaba Ortega, trasciende del capitalis-

mo. Lo declara inequívocamente en su famosa máxima: «Obra de manera que siempre uses como fin, y nunca como mero medio, la humanidad que hay en tu persona, así como en la persona de otro cualquiera». ¿Cómo interpretaban esta ética los maestros de Ortega en Marburgo? «En estas palabras —dice el que fue jefe de aquella escuela, Hermann Cohen— está expresado el sentido más profundo y poderoso del imperativo categórico; contienen el programa moral de la nueva era y de todo el futuro de la historia universal». Y luego agrega: «El concepto de persona se funda en la finalidad o fin propio (Selbstzweck). El medio absoluto produce la cosa. La cosa tiene valor, que es el precio del mercado, pues el valor es el valor en el comercio. La persona no tiene valor, tiene dignidad. ¿Se concilia con la dignidad de la persona el precio comercial del valor del trabajo?». La conclusión para Cohen no puede ser más que ésta: «La idea de fin de la Humanidad se convierte en la idea del socialismo: que todo hombre se define como fin en sí, como fin propio»³.

La jirafa ética conducía al socialismo, más allá del alma burguesa; y eso, nada más que eso, fue lo que ahuyentó de ella a un antisocialista como Ortega. Eso y esto otro que también dice Cohen en el mencionado libro y que debió sonar a escandalosa herejía en el alma antirrevolucionaria de Ortega: «Las reformas y las revoluciones son los períodos de la ética experimental (página 328).

El vitalismo contrarrevolucionario.

Ortega no quiere experimentos éticos, y huyendo del

idealismo de Marburgo, tropieza con una dama que va mejor a su carácter y a su temperamento. Pronto será la dama de sus pensamientos y su corazón. Se llama «filosofía de la vida». En rigor, ha habido y hay varias filosofías de este nombre. Alguna muy respetable, como la de Dilthey: «La última raíz de la concepción del mundo es la vida». Es decir, toda filosofía arranca de una posición vital, de lo que somos o queremos ser en la vida. Pero Ortega no conoce esta dama de Dilthey, como hemos visto, hasta mucho más tarde. La que a él le encandila es una dama ligera y un tanto procaz, que había hecho las delicias de Nietzsche —al mismo tiempo que le infectionaba de sífilis— y que seguía pidiendo a sus amantes que fueran hombres de pro, hombres fuertes y jerárquicos; superhombres y minorías selectas, no esclavos ni hombres-masa.

Es curioso que los aristócratas literarios y vitalistas, moradores de la montaña o de la lejanía olímpica, sean casi siempre seres enfermizos, incapaces para la acción y para la vida tumultuosa, como el pobre paranoico y paralítico progresivo, inventor del superhombre, en contraposición con los hombres verdaderamente aristocráticos del pensamiento, de la moral o de la política; como Sócrates, como Cristo y como César, amigos de la plaza pública y de la muchedumbre. Los aristócratas auténticos no lo son por su literatura, sino por su vida y por su obra.

No dispongo de espacio para historiar ahora y aquí el copioso florecimiento de la filosofía de la vida en Europa⁴. Esta filosofía nace a caballo de los siglos XVIII y XIX, y es una reacción contra el racionalismo y el intelectualismo, es decir, contra el Dere-

cho natural y lo que fue su consecuencia lógica: la Revolución francesa. El vitalismo —irracionalismo, historicismo, amoralismo, aristocratismo— es esencialmente contrarrevolucionario. Primero es romántico, en él domina el «sentimiento». Luego se hace voluntarista, con Schopenhauer y con Nietzsche; en el primero es voluntad o querencia a la vida (*Wille zum Leben*), y en el segundo querencia al poder (*Wille zur Macht o Machtwillw*). Estos dos hombres, y sobre todo Nietzsche, junto con Bergson, que recibe la filosofía de la vida de Schelling, influyen poderosamente en las corrientes vitalistas de fin de siglo en Alemania, en las cuales se va a zambullir alegremente Ortega. Georg Simmel le enseñará una «metafísica de la vida» y Max Scheler una metafísica del Estado.

La fenomenología que estos pensadores profesan no es estrictamente una filosofía de la vida; pero se le parece mucho en su desconfianza de la razón. Su concepto central es la *Wesensschau*, que vale tanto como mirar a la naturaleza esencial del objeto, conocer por visión directa, por intuición, la estructura inmanente del ser. Se trata de unos nuevos universales, de una nueva ontología. Su fundador, Husserl, procede de las cátedras de varios filósofos católicos que hubo en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX y se apoya en la Escolástica y en Platón. Algunos de sus discípulos más destacados, como Scheler, fueron católicos. La fenomenología parece inaugurar una nueva Edad Media filosófica.

El gran profeta del vitalismo aristocrático en Nietzsche. Su desprecio de la masa no tiene límite. Como Schopen-

hauer, piensa también que «la masa es un producto industrial de la naturaleza». Los fuertes deben dominar a los débiles, como lo quiere nuestra maestra la naturaleza. No hay más que dos morales: la moral de los esclavos y la moral de los señores. La primera impone la obediencia; la segunda, el mando. Toda otra cosa significa corrupción y decadencia. Las masas no merecen consideración más que «como instrumentos de los grandes». «¡Hace falta —exclama con cólera en su *Wille zur Macht*— una declaración de guerra de los hombres superiores contra la masa! ¡Por todas partes se reúne lo mediocre para enseñorearse!» Compárese con esto de Ortega en *La rebeldía de las masas*: «El presente ensayo no es más que primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante (el hombre-masa), y el anuncio de que unos cuantos europeos van a resolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía» (1.1188).

Pero Nietzsche es más valeroso en llevar sus opiniones a las últimas consecuencias. Para él —lo afirma en uno de sus primeros ensayos, *El Estado griego*— «la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura». Y en el mismo trabajo añade: «Habría de ser cierto que los griegos se hundieron por su esclavitud, y sería más cierto esto otro: que por falta de esclavitud nos hundiéramos nosotros». Las minorías selectas quieren lo mismo, pero con otro lenguaje menos brutal que el del genial bárbaro germánico, de cuya crudeza se hubiera avergonzado hasta el más sutil de los apolo-gistas de la esclavitud antigua, Aristóteles; las minorías selectas quieren masas dóciles, obedientes, fieles a «su misión biológica de seguir a los mejores».

El origen del Estado.

¿Y cuáles son los mejores? ¿Cómo se les reconoce? He ahí todo el problema. En realidad, las masas han seguido y siguen siempre a los que tienen por mejores; pero no siempre son los mejores los que pretenden que les sigan o los que les obligan a seguirles. Sobre la distinción de que la obediencia sea espontánea o sea forzada ha construido Ferdinand Toennies una de las más finas teorías sobre las formas de agrupación social. Cuando ocurre lo primero, la agrupación se llama *comunidad (Gemeinschaft)* y las jerarquías son naturales y libremente aceptadas; la comunidad es anterior al Estado, está al principio de la Historia y estará también —como piensan los anarquistas y una escuela socialista— al final de la Historia. Pero de pronto, sobre una comunidad primitiva cae otra comunidad agresora, la conquista y la sojuzga: ha nacido la *sociedad (Gesellschaft)* y con ella el Estado; se impone la obediencia a los vencidos, se les esclaviza, se les hace trabajar para los vencedores. El Estado nace de la guerra y la conquista, y es desde sus orígenes hasta hoy el Estado de clases creado y sostenido por la violencia. Esto no lo piensan sólo ya los socialistas y anarquistas, sino también muchos economistas y sociólogos simplemente liberales, como Franz Oppenheimer⁵.

¿Qué ha sido España?

La división, tan primaria e insuficiente —¡y con todo lo que se ha escrito ya en la sociología moderna!—, de la sociedad en masa y minorías selectas, no lleva a ninguna parte ni como herramienta de conocimiento histórico ni como justificación de una política.

Hoy se hila mucho más delgado, aunque los filósofos vitalistas se distraigan o retrasen. Veamos, por ejemplo, cómo Ortega interpreta la historia de España a la luz de esa clasificación rudimentaria. Al tema le ha dedicado un librito, *España invertebrada*. Un tercio de él está consagrado a demostrar que todo lo malo que acontece en España es obra de la insubordinación de las masas. «Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa —esto es, a seguir a la minoría directora— la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica. Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos viviendo ahora en España» (pág. 94 de la edición de 1934). «Pues bien —continúa en la pág. 98—: es España vivimos hoy entregados al imperio de las masas».

Otro tercio de ese opúsculo trata de probar todo lo contrario de lo anterior, o sea, que gracias a la masa, en España ha habido nación, sociedad e historia. «Aquí lo ha hecho todo el “pueblo”, y lo que el “pueblo” no ha podido hacer se ha quedado sin hacer» (pág. 129). «Mientras la historia de Francia o Inglaterra es una historia hecha principalmente por minorías» (la aventurada tesis no se fundamenta), «todo lo ha hecho aquí la masa, directamente o por medio de su condensación virtual en el Poder público, político o eclesiástico» (página 130). «Basta acercarse un poco al gigantesco suceso, aun renunciando a perescru-tar su fondo secreto, para advertir que *la colonización española de América fue una obra popular*» (subraya el autor) (pág. 155). «En la (colonización) española, es el “pueblo” quien directamente, sin propósitos conscientes, sin directores, sin táctica deli-

berada, engendra otros pueblos» (pág. 156). Entonces, ¿en qué quedamos?

Quedamos en que en España no ha habido más que pueblo, masa. Nunca hubo minorías selectas. A sostener esto se dirige el otro tercio del contradictorio ensayo. «Un soplo de aire africano los barre (a los visigodos) de la Península, y cuando la marea musulmana cede, se forman, desde luego, reinos con monarca y plebe, pero sin suficiente minoría de nobles» (pág. 148). «En el índice de pensamientos que es este ensayo, yo me propondría tan sólo subrayar uno de los defectos más graves y permanentes de nuestra raza: la ausencia de una minoría selecta, suficiente en número y en calidad» (pág. 152).

Luego, si no hubo minoría selecta, ¿cómo y contra quién pudo rebelarse la masa? Y si ella no hubiera asumido el papel de la ausente minoría, ¿qué hubiera sido de la historia de España? ¿Cómo puede afirmarse que de todos «los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores», si esos mejores no han existido? Aunque también es posible que no existan las masas. «Cuando oigáis decir: “Hoy no hay hombres”, entendad: “Hoy no hay masas”» (página 92). En suma: que nos hemos hecho un pequeño galimatías y que aquí no hubo nada hasta que se constituyeron las minorías selectas de la «Liga de educación política», primero, y de la flamante «Agrupación al Servicio de la República» después.

El Estado guerrero y deportivo.

Este librito de la *España invertebrada* es típico de la

mentalidad dispersa, inconexa y disgregada de Ortega y Gasset. En parte se debe, sin duda, a la forma de producción periodista en que han solido salir casi todos sus libros. Al ponerse a dar hoy un artículo al periódico, se olvida de lo que escribió ayer. Carece de memoria orgánica o lógica. Toda su obra es una lamentable contradicción. La más terrible refutación sería publicar a dos columnas sus trabajos: unas partes, a veces del mismo, destruyen a las otras. Pero incoherente y todo, este librito de que ahora trato es útil para conocer la idea de Ortega sobre el Estado. Tampoco es, huelga decirlo, una idea firme, que no necesita ser, precisamente, una idea fija de loco o de inteligencia limitada; pero lo menos que se puede pedir a una idea que cambia es que el proceso de la mutación sea íntimo, biológico. En Ortega los cambios son puramente caprichosos.

Cuando se siente antiestatista, cuando un tipo del Estado le molesta —por ejemplo, el fascista o el soviético—, le llama «utensilio», «mero artefacto y máquina» (1.135). Pero cuando el Estado le agrada, como el Estado romano y, sobre todo, el Estado cesáreo, el de César, lo califica de organismo. Roma es un «organismo nacional» en la *España invertebrada* (pág. 5). «España es un organismo social» (pág. 132). Roma es «una gran empresa vital, donde todos podían colaborar» (17). «Inventa Castilla grandes empresas incitantes» (45). El Estado es «incorporación». Es la teoría vitalista y fenomenológica del Estado, una «integración» de «círculos cerrados», según la sociología de Theodor Litt (*Individuum und Gemeinschaft*) y la filosofía del Estado de Smend

(*Verfassung und Verfassungsrecht*).

El Estado-organismo necesita crecer, incorporar, integrar, incluso empleando la fuerza contra las «rémoras» que se oponen a ese proceso vital. «Contra ellas —dice Ortega en *España invertebrada*— sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica» (pág. 19). «La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual» (página 21). ¡Pero cuidado! La fuerza es espiritual sólo cuando la usa el Estado en el exterior, contra otro Estado. En el interior, contra el propio Estado, la guerra civil es ilegítima y estéril. Veladamente Ortega hace la apología de la guerra; pero con más timidez que su maestro Scheler en *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915). Para Scheler, la esencia del Estado es aumentar constantemente de poder; a esto le llama Ortega, más delicadamente, «tener un programa para el mañana», producir «fuertes empresas incitadoras». Estado que no crece —prosigue Scheler— es Estado muerto, petrificado. Estado que renuncia a su ser, que se hunde. Pero la guerra es el Estado mismo en su crecer y devenir actuales y no puede desaparecer nunca. ¿Y no serán las revoluciones un crecimiento hacia arriba, en sentido vertical? Esto no lo preguntan Scheler ni Ortega; se lo preguntamos nosotros.

Pero no se vaya a suponer que Ortega se limita a repetir, con ligeras variantes, conceptos nietzscheanos, vitalistas y fenomenológicos, y que él sólo pone las metáforas, quebrando y amenizando con ellas la aridez del discurso filosófico, como cuando intercala esa reverberante, en que alude a un posible destino del árbol: «No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colga-

do al flanco de la nube...». Alguna vez es original, aunque no tantas como él pretende. Por ejemplo, la tesis que desarrolla en su ensayo sobre *El origen deportivo del Estado*: que en la sociedad primitiva los hombres se reúnen en asociaciones secretas y en lugares apartados, que son algo así como los casinos o los clubs atléticos de la época, para divertirse entre sí y para robar mujeres a las hordas vecinas, lo que engendra la guerra y, con ésta, la autoridad, la ley y el Estado; esta teoría del origen deportivo y festival del Estado no la hemos visto en ningún otro autor.

¿Qué fuentes ha consultado Ortega? En una nota de *España invertebrada* (pág. 8) dice que en ese ensayo expone «la situación de las investigaciones etnográficas sobre el origen de la sociedad civil», pero no cita ningún texto, ningún etnógrafo. «Todo esto que acabo de decir —escribe en el propio ensayo—... ha de entenderse que no es un conjunto de suposiciones mías». Ya se supone; pero, ¿dónde lo ha leído? El trato con las sociedades secretas del hombre primitivo le han contagiado de la ocultación y el misterio, haciéndole olvidarse de los deberes más elementales de la probidad científica.

Revelemos al lector este pequeño secreto bibliográfico. A la vista tengo un libro hace tiempo ya agotado —sólo se encuentra algún que otro ejemplar en las librerías alemanas de viejo—, titulado *Altersklassen und Maennerbuende (Clases de edad y Ligas o Asociaciones de hombres)*, que se publicó en 1902 y cuyo autor se llama Heinrich Schurtz. Es este sociólogo el primero que descubre esa forma de agrupación social, variante de las sociedades secretas primitivas; pero desde entonces acá la bibliografía del

tema en las lenguas principales ha crecido copiosísima. Sin embargo, no sé de nadie que haya atribuído el origen de esas sociedades masculinas —en las que los jóvenes no son, por cierto, la porción dominante— a afanes de juego ni al propósito libidinoso de raptar mozas vecinas. Todo eso es arbitrario e indocumentado romanticismo.

Schurtz, al contrario, explica esas sociedades por una especie de represión del hombre contra la sexualidad absorbente de la mujer. Pero la teoría hasta ahora más aceptada es que las sociedades masculinas nacen como instrumentos de combate contra el matriarcado, es decir, contra el predominio de la mujer en el período en que ella inventa y monopoliza la agricultura, creando una forma de economía superior a la de la caza, la pesca y el pastoreo, a que hasta entonces se ha dedicado el hombre. Los hombres se asocian por una motivación económica, para arrebatarse a la mujer el poder que le otorga la «economía femenina», vinculada a los orígenes de la agricultura. Y las carnavales masculinas del mundo primitivo, en las cuales Ortega sólo ve alegría festival de la gente moza, no son más que procedimientos de terror en la lucha social con las mujeres⁶.

Ortega no observa por todas partes más que ganas de juego, de fiesta, de amor, de deporte. Le gusta «deshumanizar» todo, o sea despojarlo de cualquier dolor y dramatismo. Es la actitud fenomenológica, a quien sólo le interesa el «ser» y la «forma» de las cosas, no los accidentes y contingencias. Esto le lleva también, claro está, a *La deshumanización del arte*. El arte debe ser juego, cosa subalterna; no debe tomarse en serio,

como hace ahora el arte «nuevo». Pero más interesante que explicarnos lo que *debe ser* el arte, sería saber por qué este arte «nuevo», que en realidad es tan viejo como el hombre, se produce así *ahora* y no hace unos cuantos años, y si ello, su elemento cómico, no coincidirá con la descomposición de la sociedad burguesa, del mismo modo que Molière representa la descomposición de la sociedad feudal-aristocrática y la ascensión de la burguesía, con su cómica torpeza de modales. (De este problema he tratado en mi libro *La batalla teatral*, y perdónese me la autocita).

Ello sería estudiar el arte como sociología; pero un «filósofo» no puede descender a eso. Ni a eso ni a decirnos, como de costumbre, en qué autores actuales podemos estudiar el arte como juego. Ortega, ciertamente, alude, nada más, a *L'Art au point de vue sociologique*, de Guyau; pero la obra data de 1887. Además, Guyau no creía en el arte como juego. A la frase de Schiller: «El hombre no es completo más que allí donde juega» (como se ve, esto del arte-juego no es de ahora), oponía esta otra: «El hombre no es completo más que allí donde trabaja». Y también dice que «desagrada a la inteligencia ver lo inútil ser tomado por la voluntad como fin». No se comprende, pues, la alusión de Ortega a Guyau. Más natural hubiera sido que nos hablara de la estética fenomenológica de M. Geiger (*Zugaenge zur Aesthetik y Beitrage Zur Phenomenologie des aetetischen Genusses*) y, sobre todo, de los representantes más calificados de la teoría del arte como juego en la actual estética alemana, K. Gross (*Der aesthetische Genuss*, 1902; es autor, además, de dos libros sobre el juego de los animales y del

hombre) y K. Lange (*Das Wesen der Kunst*, 1907) ⁷.

Rusia: baluarte de Europa.

Tengo que condensar más de lo que lo vengo haciendo, so pena de convertir este artículo en un libro; dejaré, pues, para otra ocasión, el examen de algunas «ideas» de Ortega que había anotado, como eso de que en España no hubo feudalismo y de que los visigodos fueron una raza inferior a los francos, el problema de las generaciones —«el tema de nuestro tiempo»—, etc. Pero creo que la larga excursión no ha sido inútil para comprender por qué Ortega se subleva contra «la rebelión de las masas» y decreta «el ocaso de las revoluciones». El Estado y la sociedad —hemos visto— son para él organismos donde unas minorías selectas desempeñan el papel de centros nerviosos superiores, y las masas son las víceras y los miembros de inferior condición obligados a obedecerlos. ¿Pues no sería antinatural y monstruoso que los brazos, y los pies, y el hígado, y los intestinos se insubordinasen contra los dictados del cerebro, y cada cual pretendiera dirigir al cuerpo, como hoy hacen las masas con la sociedad contemporánea? Y las revoluciones son las «enfermedades» del organismo social y estatal, de las cuales las masas suelen curarse entregándose al opio de la superstición o al látigo de una dictadura.

¿Pero quiénes son la masa? «La masa es el conjunto de personas no especialmente calificadas». «Masa es el hombre-medio» (1907). Masa no es toda la «masa» obrera, donde hay «almas agregadamente disciplinadas» (1068). Masa es también la clase me-

dia y la aristocracia. Masa son los técnicos, el médico, el ingeniero, el financiero, el profesor. Masa —deducimos— es todo el mudo menos media docena de filósofos y otra media docena de físicos. ¿Y en qué consiste su «rebelión»? Por de pronto, en esto: en llenar hoteles, trenes, cafés, paseos, salas de médicos famosos, espectáculos, playas (1065-6); en «usar de los utensilios y gozar de los placeres antes adscritos a los pocos» (1909); en bañarse: «en 1820 no habría en París diez cuartos de baños» (1072) (pero en la Córdoba de los califas había más de 900 baños públicos, terrible prueba de la rebelión de las masas árabes). Pero todo esto es el capitalismo, que ha abaratado los objetos de uso y puesto al alcance de todas las fortunas lo que antes era el lujo de una minoría. ¿Y qué se quiere? ¿Que las masas renuncien a todo eso? ¿Pues adiós capitalismo! Se retornaría a la economía feudal.

Pero no. Esos reproches son divagación pura y simple. La rebelión de las masas es otra cosa: «durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos (del hombre y del ciudadano) como con un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que, de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguía viviendo, seguía sintiéndose a sí misma como en el antiguo régimen. El «pueblo» sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad...» (1073). La rebelión de las masas es «la invasión vertical de los bárbaros», según Rathenau. Y podría pasar que la masa se conformase con someterse a las normas de la democracia liberal, que para el aristócrata es el mal menor; pero en los últimos años ha adoptado la vio-

lencia, la acción directa, tal como se manifiesta en el *fascismo* y el *bolchevismo*.

Ahí duele. Duele, sobre todo, el bolchevismo. Para Ortega, los dos sucesos históricos son la misma cosa: «movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos, como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin conciencia histórica...» (1115). «La cuestión no está en ser o no ser comunista y bolchevique. No discuto el credo. Lo que es inconcebible y anacrónico es que un comunista de 1917 se lance a hacer una revolución que es, en su forma, idéntica a todas las que antes ha habido y en que no se corrigen lo más mínimo los defectos y errores de las antiguas... Por eso *no es interesante históricamente lo acontecido en Rusia*; por eso es estrictamente *lo contrario que un comienzo de vida humana*» (1115).

¿Es esta la última palabra de Ortega sobre el bolchevismo? Sorprendería que lo fuese. La ley de su mente es la contradicción. Busquemos. Hay que recorrer un buen número de páginas de *La rebelión de las masas*; pero aquí está: «Imagínese que el “plan de cinco años” seguido heroicamente por el Gobierno soviético lograra sus previsiones y la enorme economía rusa quedase, no sólo restaurada, sino exuberante. Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un *ensayo gigante de empresa humana*. En él los hombres han abrazado resueltamente un destino de reforma y viven tensos *bajo la alta disciplina que fe tal les inyecta*. Si la materia cósmica, indócil a los *entusiasmos del hombre*, no hace fracasar gravemente el intento, tan sólo con que le deje vía un poco franca, su *espléndido carácter de magnífica*

empresa irradiará sobre el horizonte continental como una ardiente y nueva constelación. Si Europa, entre tanto, persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años, flojos los nervios por falta de disciplina, sin proyecto de nueva vida, ¿cómo podría evitar el efecto contaminador de aquella empresa tan prócer?» (1175).

Pocas veces se habrá entonado un ditirambo tan entusiasta al esfuerzo de la Rusia soviética. Esta página de Ortega vale por todo el resto de su obra y la redime de sus infinitas inconsciencias y falsedades. ¿Pero qué queda entonces de la teoría de la rebelión de las masas y de sus diatribas anteriores contra la revolución rusa y contra su «anacronismo»? ¿Y no le hace meditar que ese ensayo gigante, y esa alta disciplina, y esos entusiasmos del hombre, y esa empresa tan prócer, y esa fe se den tan sólo en un país que se lanza a la historia con un programa de economía colectivizada?

Si es leal a sí mismo —y yo creo que siempre lo es, aunque se equivoque la mayoría de las veces—, Ortega se convencerá de la inanidad de *El ocaso de las revoluciones* (apéndice a «El tema de nuestro tiempo»). Su teoría de que no ha habido en toda la historia humana más que cinco revoluciones auténticas, la inglesa del siglo XVII y las cuatro francesas de los siglos XVIII y XIX, y que no habrá más, no resiste el más ligero análisis. Como su tesis de que las revoluciones, hijas de la razón, cuando sustituye a la tradición, auguran el fin de las civilizaciones y las cultu-

ras, como ocurrió en el mundo antiguo. Pienso tratar de este vasto y enorme tema en un libro, que se titulará *Los ciclos revolucionarios de la Historia*, al cual me ha incitado —una palabra que tanto le agrada a Ortega— el examen de algunos de sus ensayos. Pero provisionalmente le diré esto: cuando una civilización pierde su capacidad revolucionaria, es signo de que decae y se hunde. Cuando en el mundo antiguo se agotaron las clases dominantes, la aristocracia y la clase media, y cuando el proletariado, esclavizado o libre, no tenía aún conciencia de clase ni, por lo tanto, apetencia ni capacidad de poder, fue posible que los bárbaros, los únicos, los exógenos, lo invadieran y destruyeran.

Ahora mismo estamos viendo que la revolución rusa, aparte su finalidad específica, es el dique mayor a una invasión de Europa por la raza amarilla, sobre todo por el pujante pueblo japonés. La guerra ruso-japonesa de 1905 advirtió seriamente de ese peligro. La débil Rusia feudal era una constante invitación para el Oriente y una amenaza para Europa. Ahora Europa se siente asegurada por la formidable barrera que está levantando la revolución rusa, y eso lo ve, con más claridad que nadie, la nación más europea, Francia. La revolución proletaria de Rusia es, no sólo una empresa magnífica, sino el más firme baluarte de la civilización europea. En el fondo, las revoluciones genuinas son siempre conservadoras.

Yo espero que esto lo vea también algún día Ortega, y

que, arrojando lejos de sí el lastre social y cultural que pesa sobre lo mejor de su espíritu, se encuentre a sí mismo y encuentre a los que, por estimarle en la entraña de las últimas valoraciones, le contemplamos con dolor entretenido en bagatelas seudofilosóficas, que malgastan su talento y su hombría.

¹ El número en paréntesis indica la página de las *Obras* de José Ortega y Gasset de donde se toma la cita. Salvo indicación en contra, se entenderá que todas las citas de este trabajo proceden de dichas *Obras*, y las páginas se señalarán de igual modo.

² *España invertebrada*, 1934, pág. 101.

³ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*, 1907, págs. 320, 321 y 322.

⁴ Quien le quiera estudiar puede leer con provecho un libro excelente de Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens*, cuyo subtítulo, traducido, dice así: *Expulsión y crítica de las corrientes filosóficas de moda de nuestro tiempo*, 1922.

⁵ Véase su espléndido *Der Staat*, volumen II de su «System der Soziologie», 1926.

⁶ Para más datos y para la bibliografía, véase *Maennerbünde*, de Georg Hoeltker, en el «Handwoerterbuch der Soziologie» (1931), publicado bajo la dirección de Alfred Vierkandt, antiguo discípulo de Simmel.

⁷ Quien quiera conocer una buena síntesis de la estética actual puede consultar *A critical history of modern Aesthetics*, por Lord Listowel. Cuando, hace poco, el autor estuvo en España, se creyó que era un Lord extravagante, ansioso de notoriedad demagógica. Pero quien tiene su nombre de estético no necesita de esos recursos. Desde aquí le enviamos nuestras *apologies*.