

ORTEGA Y EL 89

LA CONTRADICCIÓN INICIAL

El núcleo del pensamiento histórico de Ortega está constituido por la dramática contradicción en que el filósofo se encuentra al ver que su personal concepción del Universo le lleva a una perspectiva radicalmente distinta de aquella en que le sitúa su condición de hombre español puesto en actitud de incoercible insolidaridad con su propia realidad histórica nacional. Por un lado, está el elaborado mundo intelectual del filósofo, para quien la Historia es la única verdadera realidad del hombre; por otro, su íntimo desvío respecto de una gran parte de la tradición histórica de España. El pensador historicista no armoniza con el español inconforme ante lo que el presente y el pasado de su patria le brindan, no obstante el sentimiento de entrañable fidelidad con que aquél se siente incorporado a su destino.

En quienes tienen una información superficial de la obra de Ortega es corriente ver destacada sólo la facción negativa de su criticismo histórico-político, particularmente en aquellas conclusiones del autor donde se manifiesta su congoja ante el marasmo actual de España, así como su diagnóstico pesimista acerca de la formación histórica de la nación. Es indudable, empero, que tal modo de juzgar las realidades nacionales no puede quedar separado de su más amplia concepción antropológica, en que la historicidad aparece definida como la esencia misma de la vida. Por otra parte, es incuestionable que la juvenil disconformidad política, el ademán polémico ante el pasado nacional, habían de ir cediendo en intensidad y acritud para evolucionar hacia una postura de noble equilibrio en los años en que el gran pensador se siente definitivamente apartado de los quehaceres políticos, sobre todo después del irreparable trauma de la guerra civil, que Ortega sintió de un modo tan íntimo, como un desgarramiento prolongado en su carne y en su alma.

Un agudo conocedor de Ortega, Gonzalo Fernández de la Mora, ha escrito: «La decisiva y espectacular participación de Ortega en la liquidación de la Monarquía le ha solido presentar ante los ojos del observador lego y distante como un revolucionario, y su heterodoxia religiosa parece alinearle,

prima facie, con las llamadas izquierdas. Pero no cabe incurrir en tan tosco error de perspectiva y de simplificación. Para cualquiera que haya meditado su obra, resulta evidente que Ortega y Gasset es un pensador político de signo rotundamente conservador» (1).

Será conveniente, por lo tanto, recapitular brevemente los textos orteguianos fundamentales en que queda expuesta su actitud antitradicional —son éstos los escritos que dan base al juicio apresurado de los que no conocen a fondo su trayectoria doctrinal— para luego analizar los puntos de vista alcanzados por el autor en su madurez en orden a los conceptos de tradición, continuidad y revolución; esto último es lo que ha permitido a Fernández de la Mora —a nuestro juicio, con plenísima razón— designar al autor de *La rebelión de las masas* como un pensador político conservador.

LOS TEXTOS FUNDAMENTALES

Hay un momento en que Ortega, puesto a meditar sobre uno de los básicos temas sociológicos, a saber, el tema de qué sea una nación, después de haberse detenido a examinar los certeros atisbos que, a su juicio, presentaba la tesis formulada a este propósito por Renan, concluye exponiendo su doctrina esencialmente dinámica y futurista sobre la nación: una nación es un proyecto sugestivo de vida en común. El componente decisivo de la unidad nacional es la voluntad de hacer una obra colectiva obedeciendo a un propósito común, a una vocación unitaria. Las palabras «misión», «empresa», cobran una importancia capital en el lenguaje del patriotismo orteguiano. No son «la tierra y los muertos», no es la tradición, no es el pasado lo que, en suma, da a la nación su carácter privativo, su personalidad histórica. Por cierto hay en esta actitud adoptada por Ortega a la hora de proclamar su credo político, bajo el impulso de su juvenil y vitalista voluntad de reforma, una consecuencia, por un lado, de su adscripción a la ideología del 98, en lo que ésta tenía de iconoclasta y anticasticista, y por otro, un efecto clarísimo de su disentimiento respecto de aquellos que, como ha escrito uno de sus comentaristas, «reducen su patriotismo a cantar glorias pasadas y no tienen la lealtad ni el coraje de admitir los males de España».

En 1914, en sus *Meditaciones del Quijote*, lanza Ortega su grito de guerra, que bien podría tomarse como un efectivo «¡delenda est traditio!»: «¿No es un cruel sarcasmo —pregunta— que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición!

(1) G. FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid, 1961, pág. 181.

La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición.» El programa del auténtico patriotismo consistirá, pues —dice él, haciendo una llamada directa a sus compatriotas—, en que «nos libertemos de la superstición del pasado, en que no nos dejemos seducir por él como si España estuviera inscrita en el pretérito». Será menester, según esto, «en un grande y doloroso incendio», quemar «la inerte apariencia tradicional», en busca no tanto de la España futura —lo que propone Ortega no es un programa político, sino una tesis intelectual— cuanto de «la España que pudo ser».

Siete años más tarde, *España invertebrada*. El concepto acerca de lo que es una nación viene informado por una previa elucidación filosófica en torno a lo que en sí mismo es el vivir humano: «Vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir. Por eso decía Renan que una nación es un plebiscito cotidiano.» Resulta, pues, que lo que da a la nación su consistencia son los horizontes ideales, la meta que todos se proponen alcanzar: un proyecto sugestivo de vida en común; he aquí cómo, en definitiva, debe ser entendido el ser de una nación. Pues lo que queda claro es que «no es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista». Sin un programa para el mañana, sin la conciencia de que la nación «se está haciendo» continuamente, pues ella no es sino un quehacer colectivo, no puede hablarse de un Estado dotado de vigor histórico, de plena salud biológica.

El hito siguiente es *La rebelión de las masas*, 1930. Nuevas imágenes, nuevas previsiones vienen a corroborar la postura expuesta en los escritos anteriores. «No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional e inmemorial —en suma, fatal e irreformable— la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos, nos reúne en Estado.» Aún agrega: «Sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, fatales, rígidos e inertes: son prisiones. Si la nación consistiese en eso y en nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda».

Posee Ortega una visión moral del patriotismo, según la cual el deber de cada uno frente a la colectividad consiste en la preocupación por su futuro en la plena aceptación del dinamismo histórico que hace vivir a la nación y al Estado de cara hacia el mañana. Era natural que el modo dinámico de su entendimiento de lo que es la vida, así la individual como la colectiva, le hiciera mirar con irreprimible desdén las actitudes preterizantes de los que identificaban a España con su pasado, como si ella no fuera otra cosa sino

un museo de antigüedades. Ortega piensa en la posteridad de la nación, no sólo en su preteridad fenecida y distante: «Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer.»

Está fuera de toda duda que la insolidaridad que muestra Ortega frente al pasado español proviene fundamentalmente de su heterodoxia religiosa, la cual le impide comprender la dramática singularidad del problema histórico de España al persistir en la defensa de los ideales de la Contrarreforma frente a un mundo moderno en que ha hecho crisis la conciencia cristiana y al identificar de este modo su destino histórico con unos ideales religiosos que, aun sufriendo el rechazo de la moderna civilización racionalista, no por eso dejaban de comunicar un aliento de grandeza al pueblo, que seguía cifrando en ellos su actitud ante la vida. El distanciamiento que Ortega siente a este respecto entre su propia obra y la de Menéndez Pelayo no puede ser más característico, pues sabido es hasta qué punto este autor representa una actitud de plena afirmación de los valores tradicionales, aun reconociendo el grado de lamentable postración en que al presente se hallaba la cultura española.

Mas la concepción orteguiana acerca de la Historia y acerca de la vida humana no podía quedar encerrada en los estrechos límites de una rebeldía frente al pasado. Tal postura podría definir a un nihilista, a un radical, a un positivista, pero no a un pensador como Ortega, perennemente deslumbrado ante el misterio de la vida, atento como pocos al mensaje transmitido por la Historia.

Los cambios biográficos decisivos en la maduración de la personalidad y en la historia de las grandes conversiones suelen acontecer con ocasión de los grandes encuentros. No hay acaso en la trayectoria vital de Ortega hecho más fecundo en consecuencias que el descubrimiento de Guillermo Dilthey, su alma filosóficamente gemela, hacia 1933. Ya antes, sin embargo, en *España invertebrada* (1921), había confesado el autor un radical cambio de actitud gracias al cual el mundo de lo histórico, con su riqueza de perspectivas, había surgido ante sus ojos: «Yo también he vivido durante algunos años —escribe— ocupado en resolver esquemáticamente cómo deben ser las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico me sorprendió hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección que todos mis sórdidos y parciales esquemas» (2).

Parece, pues, plenamente justificado afirmar que la maduración intelectual de Ortega ha implicado en él una progresiva liberación del «influjo de

(2) *Obras Completas*, edición de 1932, III, 100.

las ideas dominantes en nuestro tiempo» para evolucionar hacia un historicismo consecuente. El filósofo ha logrado sustraerse a «la magia del *debe ser*» para entregarse a la contemplación de las cosas según ellas son o pueden ser y no según el esquema ideal de nuestras apetencias o ilusiones: «Es muy fácil dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonado el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geométrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad.» Pero bien, nos ocurre preguntarnos: ¿No es acaso esta nota de puerilidad la que define el mal que padecen los revolucionarios? ¿No está adelantada en estas palabras de *España invertibrada* la tesis a la que Ortega iba a dar cumplido desarrollo en *El tema de nuestro tiempo*?

Sin duda, pues, el paso decisivo ha sido, en la trayectoria de Ortega, el que va de la esquematización de la realidad a la realidad misma, del deber ser al ser, de la razón a la Historia. Ahora bien: para quienes hayan observado el proceso de maduración de su pensamiento político, particularmente en los escritos que siguen al *Prólogo para franceses* de *La rebelión de las masas*, es incuestionable que aquél se fué desenvolviendo hasta desembocar en una explícita posición conservadora. Por la vía de la Historia y de la sociología de las realidades que Ortega preconizó se va situando el egregio pensador cada vez más cerca de un Burke, de un Taine. Por lo pronto, Ortega profesa un historicismo sistemático que le hace experimentar la más profunda antipatía hacia la revolución: «No creo en la adecuada fertilidad de ninguna revolución, ni de las futuras, ni de las pasadas, incluyendo la más ilustre de Francia» (3).

ORTEGA Y TAINÉ

En vano buscaríamos en los textos fundamentales en que Ortega expuso su doctrina política alusiones claras y terminantes a la obra de Burke. Sólo muy tardíamente hubo de consignar nuestro filósofo su honda afinidad con el pensamiento del gran irlandés. No oculta el autor, en el prólogo a *La rebelión de las masas*, su admiración hacia los doctrinarios franceses, atribuyéndoles el mérito insigne de haber descubierto *lo histórico* en una época en la que aún seguía viva la tradición del racionalismo; pero, en cambio, no se

(3) En las *Obras*, edición de 1932, pág. 188.

· cree en el caso de hacer extensivo este reconocimiento al escritor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Mas lo cierto es que Burke, muchos años antes que Guizot y Royer Collard, había ya señalado, con portentosa intuición, el valor de la Historia, así como la inmoralidad de toda pretensión encaminada a borrar su presencia en la vida de un pueblo. ¿Hubo en Ortega sólo un tardío conocimiento de la obra de Burke? Todo induce a suponerlo, pues no cabría explicar de otro modo la casi total ausencia de referencias a aquel pensador en obras tales como *El tema de nuestro tiempo* o *La rebelión de las masas*, inspiradas en una visión de la Historia afín a la que transparentan las *Reflexiones*. Esta omisión es tanto más sorprendente cuanto que una de las líneas centrales del pensamiento político de Ortega es la admiración hacia la vida pública inglesa, de la cual, precisamente, fué Burke el intérprete más sagaz a través de las páginas de aquel libro, en las que Ortega pudo muy bien haber visto una luminosa confirmación de sus teorías.

Pero la justiciera valoración del gran pensador irlandés no podía faltar en los escritos de Ortega. La encontramos en la edición póstuma de su *Meditación de Europa*, donde se nos muestra, con magistral penetración, todo lo que hay de admirable en la crítica que Burke acertó a elaborar frente al racionalismo de su tiempo, de cuya entraña se desprendió, demoleadora y turbulenta, la Revolución de 1789. Séame permitido transcribir el párrafo pertinente, en el que, luego de haber mostrado, a la luz de las investigaciones del historiador alemán Meineke, la génesis de la idea moderna de las nacionalidades, expresa:

«Mas —*a tout seigneur, tout honneur*— fué en el inglés Burke en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmadas la tradición, las costumbres, los instintos espontáneos de cada pueblo, que habían sido considerados hasta entonces como los *pudenda* de la Historia. Burke no dice sólo que acepta los prejuicios ingleses, sino que, adoptando una postura de boxeador frente a los revolucionarios franceses, productores de telarañas *a priori*, añadirá que acepta los prejuicios ingleses precisamente porque son prejuicios. Lo cual no es sino un modo de decir una verdad inmensa: que el hombre en general no existe, que sólo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios. Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio, y

que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos. ¡Y ya es bastante!» (4).

Por lo que toca a De Maistre, nada hay que decir: sólo un par de veces, incidentalmente, las *Obras Completas* lo mencionan, pero no es para destacar la originalidad de su pensamiento ni el vigor de su actitud polémica frente al racionalismo, sino únicamente para incluirlo, desdeñosamente, entre los «archirreaccionarios» del siglo XIX, o para referir una anécdota recogida de un texto maistreano.

Más frecuentes y de mayor entidad son las referencias a la obra de Hipólito Taine; fluctúan ellas entre la admiración llena de reservas y el desvío un tanto descomedido, pero en general se deja ver la honda sugestión que sobre el filósofo han ejercido ciertas ideas del gran crítico e historiador.

Por lo pronto, tenemos un testimonio interesante en un escrito juvenil directamente relacionado con la obra de Taine que más importa a nuestro propósito: *Los orígenes de la Francia contemporánea*. Se trata de un breve comentario al libro de A. Aulard, *Taine, historien de la Révolution française*. Sabido es que en Aulard la Revolución tuvo su panegirista más conspicuo, seguramente el mejor pertrechado con los modernos métodos de la investigación minuciosa y erudita. Al cabo de largos años de trabajo pretendía este autor revisar, con su libro, la lapidaria sentencia con que el historiador positivista había borrado los acontecimientos de 1789 de la lista en que están inscritas las efemérides que más beneficios han aportado a la Humanidad. Pero Aulard no pasó de ser un Zoilo laborioso, ocupado en registrar las faltas en que hubo de incurrir el hombre de genio a cuya sombra él se movía. El nombre de Taine sigue hoy concitando admiración general y su obra subsiste como el cuadro histórico más fiel e inteligente de cuantos se han compuesto a propósito de la Revolución.

La glosa de Ortega al libro de Aulard revela hasta qué punto el joven pensador seguía respondiendo por entonces a la influencia de los círculos laicistas y acatólicos, que todo podían tolerarlo menos que se pusiera en tela de juicio el valor histórico de la Revolución francesa. Pero sobre todo el artículo de que nos ocupamos pone de manifiesto el hecho de que todavía sigue gravitando sobre su autor una visión racionalista de las cosas en nombre de la cual siéntese obligado a romper lanzas en defensa del prestigio histórico de la Revolución: «Taine es hoy —afirma— el último baluarte teórico de los conservadores porque fué enemigo de la "Razón" y habló de no sé qué

(4) IX, 302.

realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar a cabo sus manejos los instintos reaccionarios.» «Los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo —¡como si fuese una peste!— a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa» (5).

Muy diferentemente se expresa el autor cuando, a la vuelta de quince años, al publicar *El tema de nuestro tiempo*, se le presenta nuevamente la ocasión de mencionar a Taine: «La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al enumerar las causas de la gran Revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una afección peculiar al alma francesa. No vió que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general» (6). Muy claramente advierte, pues, Ortega su coincidencia con el autor de *Los orígenes* en la interpretación histórica de la Revolución; no se le oculta que aquel libro tuvo como resultado la verificación de «un agudo descubrimiento»; tal hallazgo comporta, sin duda, la certidumbre de que hay una «realidad distinta de la racional», la cual actúa sobre la vida humana con tanta o mayor efectividad que la pura razón abstracta de los científicos. Este es, precisamente, «el tema de nuestro tiempo», y a desvelar sus distintas facetas y proyecciones va destinado el libro que con este título publica Ortega, acompañándolo de un apéndice que, desde la perspectiva de este trabajo, tiene una importancia capital: *El ocaso de las revoluciones*.

SUPERACIÓN DEL RACIONALISMO

En oposición al relativismo, representa el racionalismo un esfuerzo denodado por salvar la verdad. No puede quedar ésta disuelta, fraccionada, en las múltiples y siempre variables formas que la vida configura. La verdad única e inmutable ha de ser común a todas las épocas y a todos los hombres; un sustrato inalterable, patrimonio común de la Humanidad, es el fondo sobre el que se mueve la vida con la pluralidad de sus formas y la inagotable variedad de sus manifestaciones. Descartes cree haber hallado dicho sustrato en la razón, la cual constituye, según él, una «especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV, exento de variaciones y peculiaridades individuales» (7). Tal ac-

(5) I, 86-90.

(6) III, 225.

(7) III, 158.

titud implica, por lo pronto, un ideal de intemporalidad por virtud del cual nuestra vida queda despojada de lo que «concretamente somos, de nuestra realidad palpitante e histórica». La Historia es, pues, la víctima propiciatoria de este movimiento intelectualista, que termina por erigirse en un verdadero culto a la razón, como supremo poder configurador del Universo. Desde este punto de vista, «la Historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse». El hombre, a su vez, habrá de ser considerado como *homo sapiens*, como «entendimiento funcionando en el vacío», como «razón pura» para la cual no hay sino «superlativos y absolutos». Por otra parte, el mundo que esta razón, desconectada de la vida y de la Historia, será capaz de percibir, no será ya «el mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos». El racionalismo sacrifica lo cualitativo en aras de lo cuantitativo; el verdadero mundo es éste: el cuantitativo. La razón pura opera *more geométrico*, elaborando esquemas racionales deducidos con «lógica maravillosa» a partir de ciertos supuestos simples.

Ahora bien: ¿acaso es otra cosa lo que intentaron los revolucionarios en 1790? En efecto, su obra iba dirigida precisamente a la elaboración de «una Constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son entes racionales y nada más». Resulta, pues, según esto, que los términos «racionalismo» y «revolución» son exactamente correlativos: «El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionario, y viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la Historia (8), de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital» (9).

Ortega coincide plenamente con la opinión de Burke, de De Maistre y de Taine respecto a la índole abstracta de las formulaciones contenidas en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Sus enunciados son todos ellos genéricos, formales, válidos para todos los hombres de todas las épocas y lugares; la realidad concreta, palpitante de la vida ha desaparecido de ese mundo de puras intelecciones; ese mundo sin colores ni sonidos, desprovisto de cualidades, en el que sólo cuenta la extensión, la cantidad y la medida. Al leer el texto de la *Declaración*, «diríase que leemos un tratado de geometría. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos; no sólo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían

(8) El subrayado es nuestro.

(9) III, 161.

también la historia futura, decretando cómo había de ser *toda* institución política», fuese esta última del tiempo o del lugar que fuese.

Ha sido, pues, perfectamente consecuente la Revolución —piensa Ortega— al pretender suprimir el pasado; ya esta operación quedaba implícitamente contenida en las finalidades perseguidas por el *mos geometricus* cartesiano. A los racionalistas «les será antipático el pasado porque en él no se hicieron las cosas *more geométrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas». En resumidas cuentas, para el racionalismo «la Historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos». Por tanto, está justificado el intento de destruirla. Esto y no otra cosa es lo que se ha de entender por revolución.

EL CONCEPTO DE REVOLUCIÓN

La tesis orteguiana sobre las revoluciones consta en las breves cuanto luminosas páginas del apéndice a *El tema de nuestro tiempo*, titulado *El ocaso de las revoluciones*. Trataremos de resumirlo en sus líneas esenciales.

Al triunfar a lo largo de los siglos XVII y XVIII el movimiento racionalista, el hombre culto europeo se encuentra con que lo tradicional ha sido repudiado y con que, por lo mismo, es preciso reconstruir el Universo, crear un nuevo orden. Pero ¿cómo? Sólo un medio está a su alcance: es la razón humana. Por sí mismo, pues, con la ayuda de su razón, el hombre había de emprender esta titánica faena.

Confiadamente, orgullosamente, dispónense los europeos a acometer la tarea de recrear el mundo desde la razón. No necesitaban los hombres obedecer ni a la autoridad de la tradición, ni a la autoridad de «los antiguos», ni a la de la Iglesia, ni a la de los príncipes. Para llevar a cabo su empresa «posee el hombre una facultad casi divina, capaz de revelar de una vez para siempre la esencia última de las cosas». Mas es el caso que esta facultad es independiente de la experiencia, la cual está sometida a constantes variaciones, al paso que la razón, sin que la afecte ningún género de contingencias, tiene el mismo valor absoluto que la verdad, el mismo fundamento eterno que la divinidad. La nueva actitud de fe del hombre europeo se cifra en la expresión «razón pura», que sirve para significar la función del entendimiento que «construye de su propio fondo, abandonado a sí mismo, armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes».

La «razón pura» no puede concebirse sino como entidad o como actividad rigurosamente liberada de todo contacto con las cosas. Por eso puede decirse que la matemática «es el producto ejemplar de la razón pura», pues,

en efecto, sus conceptos, desde que han sido fijados, lo han sido de una vez para siempre: la recta es radicalmente recta; la curva es curva sin mezcla. Algo similar ocurre en el orden de las cuestiones políticas y sociales, cuando a ellas se aplica la luz de la razón. Así, pues, el raciocinio humano, actuando radicalmente, esto es, reduciendo toda la viviente realidad humana a esquemas racionales, desnudos, fríos —es lo que se llama «pensar *more geométrico*»—, será capaz de elaborar una Constitución, un Derecho, perfectos, definitivos.

De esta fe en el poder de la razón brota, pues, el racionalismo en filosofía, el radicalismo en política. Radicalismo es otra palabra para preconizar la revolución como sistema, el cambio total, «desde las raíces», a partir de cero, en todo lo que existe, aboliendo por igual el presente y el pasado. La revolución se produce cuando «la inteligencia descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos»; el esfuerzo revolucionario está destinado, según ello, a adaptar la realidad a un esquema ideal, al precio que sea, por duras que sean las amputaciones o los estiramientos que tal operación exija. La revolución se propone «que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón pura ha forjado». Ahora bien: para postular tal programa es forzoso haber olvidado que, como dice el Evangelio, «el sábado por causa del hombre fué hecho y no el hombre por causa del sábado». Lejos de suponer que las ideas deben servir y beneficiar a la vida, el racionalismo entiende que la vida debe ponerse al servicio de las ideas. Para entender la verdadera esencia del espíritu revolucionario es indispensable considerar «este vuelco radical de las relaciones entre vida e ideas». La sobreestimación de las ideas no se da, pues, sin una consiguiente subestimación de la cambiante realidad humana: «Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espaldas a ella, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.»

¿Dónde está la verdadera realidad? ¿En ese mundo ejemplar de perfectas y admirables construcciones teóricas, alojado en las cabezas de los grandes diseñadores de sistemas, o en la espontánea dispersión que las cosas han exhibido hasta ahora al irse desarrollando en un mundo carente de racionalidad? El racionalismo no puede dudarlo: la verdadera realidad es la que la razón pura ha construído, y por tanto, debe suplantar a la efectiva.

A la vista de ello no resulta difícil percibir que el modo de pensar propio de los revolucionarios es la utopía. Ya por cierto está claro que el triángulo geométrico, compuesto de «rectas radicalmente rectas», de medidas ri-

gurosamente iguales, es una utopía, no se da en la realidad, es impracticable. No otra cosa es lo que sucede en las épocas revolucionarias, donde el Estado perfecto y definitivo o la Constitución conformada a las exigencias de la razón universal, son otras tantas utopías. «Una idea forjada sin otra intención que hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía.» Unas páginas más adelante añade Ortega: «Lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presente; antes bien, desde luego —a priori—, le impone una caprichosa forma.»

Quiere esto decir que antes del racionalismo la revolución no era posible. Esta, en efecto, supone un cambio del orden social en su totalidad, no una mera rectificación aplicada a un detalle de su funcionamiento. Pero sólo con el racionalismo podía surgir la idea de rehacer íntegramente, desde sus cimientos, la sociedad y el Estado, pues para eso existe precisamente el racionalismo, esto es, para construir orbes cerrados, arquitecturas totales, sistemas. No cabe, por tanto, pensar que los movimientos burgueses ó campesinos de la Edad Media hayan tenido un carácter revolucionario. Lo que éstos se proponían era resistirse a un abuso, impedir que éste se repitiese, protestar contra una concreta injusticia; en cambio, la revolución moderna se rebela no ya contra los abusos de los poderosos, sino contra los usos establecidos, esto es, contra el total sistema vigente, pidiendo su sustitución por otro radicalmente distinto. «La Edad Media —sigue diciendo nuestro autor— procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema». De ahí que nada parezca tan insensato como la pretensión que muchas veces han mostrado los «radicales» españoles al querer atribuir a los levantamientos de los comuneros, en el siglo XVI, un significado semejante a la política democrática postulada por ellos mismos: esta pretensión «revela exclusivamente la ignorancia de la Historia, que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo».

Está, pues, Ortega entre quienes piensan que las causas de la revolución son fundamentalmente de orden intelectual. Pero al insistir en que la revolución no es sino el resultado de un proceso de racionalización política, no deja de consignar una recusación explícita de las otras teorías aducidas para explicar el fenómeno revolucionario: «No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia —creencia de suyo racionalista y anti-histórica—, ni siquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatarse el Poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo

sumo, son algunas concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa, son su consecuencia.»

Si, en general, se tiene sobre el fenómeno revolucionario las más vagas nociones, ello es imputable, en gran parte, a que «las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético que nos sentimos obligados a buscar el origen de la revolución en un estado pasional». La explicación heroica del suceso suscitará en seguida imágenes de barricadas en las calles, de episodios de romanticismo, juventud y generosidad, según la sensibilidad que inspiraba a Delacroix sus cuadros, pero la verdad es que todos estos motivos de exaltación y de patetismo apenas tienen nada que ver con el clima frío, estrictamente racional en que la revolución se fragua. Es ésta, si bien se mira, obra de la inteligencia y no del corazón. Lo prueba el hecho de que son los pueblos más dados a las faenas del intelecto —los franceses, por ejemplo— los que muestran más predisposición revolucionaria. Además, en apoyo de quienes afirman que para entender la génesis de 1789 es indispensable conocer el ambiente intelectual de aquel siglo, Ortega manifiesta que «el filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios». «La revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles.»

En un punto de la explicación orteguiana hemos de disentir, sin embargo, pues no parece haber un desarrollo consecuente entre lo que allí se afirma y lo que en su tesis fundamental viene a demostrar el razonamiento expuesto en *El ocaso de las revoluciones*. Sostiene el autor que «lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe inclusive imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu». La experiencia histórica, anterior o posterior al escrito que comentamos, no puede citarse ciertamente en abono de aquel aserto. Respondiendo, sin duda, todavía, al «culto inflexivo hacia la idea de revolución» en que el autor confiesa haber sido educado, asocia a la idea de la sangre vertida en las revoluciones, pura y simplemente, la imagen romántica de las barricadas, pero no la de los cadalsos, la sangre efundida por obra y gracia del Terror. ¿No había dicho, sin embargo, en el mismo texto, al hablar de los caracteres que presentan las épocas racionalistas, que «la razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos; por eso se llama a sí misma pura; es incorruptible y no anda con contemplaciones?»

El Terror es la consecuencia inevitable de la Revolución. Obedeciendo a su lógica inflexible, la Revolución desemboca en la dictadura. Pues nada se ha dicho con mayor justicia cuando se han analizado las causas de la crueldad con que operó la Revolución que esos crueles métodos de represión no

fueron implantados por haber llegado a predominar en el Poder los Marat, los Herbert, es decir, los hombres más rencorosos, sino por haberse impuesto en el Gobierno los Saint-Just, los Robespierre, es decir, los hombres más fríamente razonadores, los más lógicos, los que parecen hechos a vivir en la esfera de las abstracciones y de las ideas generales: son ellos, precisamente, «los incorruptibles, los que no se andan con contemplaciones».

El programa revolucionario consiste en «que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que la razón pura ha forjado». Pues es natural que la sociedad no habrá de ceder a la compulsión sin más ni más; siempre habrá algo que falte o algo que sobre en el cuerpo social cuando éste sea extendido en el lecho de Procusto de la Revolución. La guillotina habrá de ejecutar las necesarias amputaciones.

Lo de menos es, a nuestro propósito, que Ortega se proponga demostrar que las revoluciones, por haber pasado ya la sazón de madurez del racionalismo europeo, han llegado a su ocaso. Ortega ha trazado el cuadro sociológico en que la revolución halla las posibilidades adecuadas a su desarrollo. Este cuadro coincide, en lo fundamental, con la interpretación de Hipólito Taine, aun cuando ésta haya quedado desvirtuada, como Ortega observa, a causa de una excesiva importancia concedida a los factores nacionales franceses como determinantes de la Revolución de 1789.

Será ahora oportuno examinar, una vez considerados los conceptos que guían a Ortega en su interpretación general del hecho revolucionario, las ideas vertidas por el admirado pensador a la hora de juzgar concretamente el hecho histórico de la Revolución francesa.

ORTEGA Y EL 89

Donde más definida y deliberadamente expuso el autor su pensamiento sobre la Revolución de 1789 es en el prólogo «para franceses» de *La rebelión de las masas*. Acaso podría decirse que si el tema central de aquel prólogo es el de la Revolución —vicio congénito de los franceses—; por su parte, el epílogo del mismo libro, «para ingleses», tiene como argumento básico el tema del pacifismo —perturbadora manía alojada en el temperamento de los súbditos del Rey de Inglaterra—.

Ya en *El ocaso de las revoluciones* manifestaba el autor la creencia de que una nueva historiografía había esclarecido con nuevos enfoques la significación del magno hecho histórico del 89: «Hasta no hace muchos años se comenzaba la historia de la Revolución francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia en

los de abajo, de tiranía en los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempos de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Dantón que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.»

Las circunstancias que rodean la vida de Ortega al escribir el prólogo mencionado sitúan este ensayo en una perspectiva esencialmente dramática. Está firmado este escrito en Holanda, en mayo de 1937; por esos días, precisamente, iba dejando la nación española la estela de su dolorosísimo desgarramiento moral en la contienda civil más encarnizada y de más universal gravitación que registra la historia contemporánea. Sin duda, el trágico suceso debió de causar un imborrable estremecimiento en el ánimo del filósofo, voluntariamente expatriado según su propósito de buscar un clima «de serenidad en medio de la tormenta». Su enturbiamiento y desánimo quedan reflejados en algunas breves alusiones de las páginas escritas en Holanda, como cuando expresa que ésa ha sido una «etapa dolorosa y estéril de su vida», o como cuando refiere que, «empujando su soledad por las calles de París», hubo de caer en la cuenta de que «no conocía, en verdad, a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas», por lo que resolvió buscar con ellas ocasión de conversar sobre grandes temas humanos. Unos meses más tarde, al redactar su epílogo para ingleses, había de quejarse amargamente sobre la incapacidad manifestada por muchos órganos de información, especialmente británicos, para entender siquiera con un mínimo de ecuanimidad lo que en España acontecía.

Séame permitido intercalar aquí una alusión personal que acaso no resulte demasiado impertinente al tema a que vengo refiriéndome. Recuerdo que en mi niñez se hablaba de la trágica actualidad española —por los años de la guerra civil—, en la ciudad de Santiago, en Chile, donde me educaba, en términos tales que los comentaristas sólo parecían hallar explicación a los actos de barbarie que en estos días se cometían en la Península, imputándolos, sin más, a «la crueldad del carácter español». Mucho tiempo después hube de caer en la cuenta de que en tal trivialísima apreciación de las cosas faltaba un elemento conceptual, sin el que facilísimo era caer en los más toscos lugares comunes al estimar el hecho ingente de la guerra española; este ineludible concepto es el de revolución, pues, en efecto, lo que sucedió en España entre 1936 y 1939 fué que aquella parte del territorio peninsular que

cayó en manos del marxismo se convirtió en el escenario de una revolución social, cruel y feroz como todas lo han sido, desde la francesa que les ha servido de modelo, y que, como ésta, exhibió los rasgos infaltables a todo fenómeno histórico de este género. En España, en 1936, se superpone al suceso bélico, tremendo ya de suyo, en que fratricidamente se acometen los dos bandos en que la nación se ha escindido, un nuevo factor, que viene a hacer todavía más enconada la contienda: la revolución y la contrarrevolución por ella generada. Ya Ortega mismo se rebela contra la interpretación tópica de los sucesos que ensangrientan a su patria: «Verá el lector también por qué me causa espanto la facilidad con que las atrocidades cometidas últimamente en España, y que como hechos son innegables, se cargan, sin más, al «carácter español». (Epílogo para ingleses.)

Lleva, pues, fresca en sus nervios el autor la lacerante impresión de los hechos de los que le ha tocado ser testigo al componer el texto que comentamos. No podía habersele escapado, durante los días aciagos que precedieron a su salida del Madrid revolucionario de 1936, que allí se estaba operando una conmoción política en un todo semejante a la que asoló a Francia en 1789 o a Rusia en 1917. No es, pues, resultado de la mera casualidad que hubiera él querido escribir, y con dedicatoria a los ciudadanos de Francia, patria del racionalismo y de la Revolución, el texto que más explícitamente ha condenado todo experimento revolucionario.

Veamos, pues, cuáles son, reducidas a su más escueta formulación, las ideas fundamentales contenidas en dicho texto sobre el hecho histórico de la Revolución. Con «la voluntad de transformar de un golpe todo y en todos los géneros», puede, según el maestro madrileño, interpretarse, en general, el fenómeno de que nos ocupamos. Originada en la patria de Descartes, como era natural, y desde allí irradiada a casi todo el Continente, la Revolución, convertida allí, paradójicamente, nada menos que en «tradicición revolucionaria», ha sido causa de que «esta maravilla que es Francia llegue en las condiciones a la difícil coyuntura del presente». Contemplada desde el presente, por tanto, la serie de revoluciones que conmueven a la nación transpirenaica durante el siglo XIX —una gran Revolución, y al lado de ella, «varias torvas o ridículas»—, «lo que encontramos es que esas revoluciones han servido principalmente para que durante todo un siglo, salvo unos días o unas semanas, Francia haya vivido más que ningún otro pueblo bajo formas políticas, en una u otra dosis, autoritarias y contrarrevolucionarias». Quiere decirse, pues, que el balance final de todo ese proceso nos deja ver que la Revolución, lejos de haber contribuído al poderío francés, a la promoción de la libertad y al desarrollo de las instituciones en dicho país, sólo ha conspirado

a que el mismo «llegue en malas condiciones a la difícil coyuntura del presente».

Lo que «los confusionarios del 89» se propusieron es lo que en general intenta toda revolución: la transformación súbita de una sociedad con la mira de comenzar de nuevo la Historia. Ahora bien: toda la filosofía de Ortega, así como también su antropología, están concebidas sobre el supuesto de que la vida humana nunca puede empezar de nuevo (10). El texto decisivo y memorable de Ortega dice así: «El tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre: comienza, desde luego, a existir sobre cierta altura del pretérito amontonado.» Pero esto no lo entienden los revolucionarios, cuyo desiderátum es, justamente, disolver el pasado, incoar una nueva historia. Y esto, dice Ortega, es decir, «romper con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután». Los legisladores de 1790 no incluyeron —¡cómo iban a hacerlo!— entre los derechos fundamentales del hombre uno que, a juicio de Ortega, es aquel en que se cifra el sentido mismo de la vida: el derecho a la continuidad. Muy lejos de ello, «las revoluciones —dice otro famoso texto orteguiano—, tan incontinentes en su prisa, hipócritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto el derecho fundamental del hombre; tan fundamental que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad».

(10) Causa asombro, por eso, ver cómo un buen expositor de la obra de ORTEGA, como es el jesuita chileno padre LARRAÍN, autor del libro *La génesis del pensamiento de Ortega*, haya incurrido, en otro escrito, en la presentación del número extraordinario, titulado «Revolución en América latina», de la revista *Mensaje*, por él dirigida, en la imperdonable falta de tacto —¡tanto más imperdonable en un asiduo lector de ORTEGA y en un sacerdote!— de escribir nada menos que esto: «Revolución es... inquebrantable decisión de romper radicalmente con el "orden" actual, de acabar con el pasado y, partiendo de "cero", de construir un orden totalmente nuevo, y que responda a todos los anhelos del hombre» (núm. 115, XII, 1962). Tales palabras, por supuesto, no entrañan una mera definición, sino un ideal político concreto. Aparte lo que hay en estos conceptos de absolutamente inaceptable desde el punto de vista de las enseñanzas pontificias y de la más elemental sociología cristiana, no puede ser más desconcertante comprobar que ellos han salido de la pluma de un estudioso de la obra de ORTEGA. ¡Es como si un viajero recorriese la América del Sur sin enterarse de que allí se habla el español! El artículo no está consagrado a ORTEGA, bien lo sabemos, pero en él no se podían decir cosas absolutamente opuestas a lo sostenido por aquel escritor «como si» su doctrina fuese enteramente desdeñable o como si uno la hubiese leído sin entenderla.

Los franceses de 1789, buscando en la Revolución «el método para resolver los grandes problemas humanos», pretenden cancelar la historia de su país, empezar a contar de nuevo —*ab callendas francas*, habría que decir— el tiempo histórico de su país. Pero sucede que «la Historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella se ha llegado a hacer tal como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque el pasado es "lo natural del hombre y vuelve al galope". El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos». De la comprensión de este dato fundamental de la vida humana se desprende, en la ética de Ortega, el reconocimiento de un deber, o más todavía, de una virtud que es para él pieza capital en la estructura del comportamiento moral; es ella la gratitud. Consignemos, de paso, nuestra extrañeza al no haber visto referencia alguna a esta noción en el opúsculo de J. L. Aranguren titulado *La ética de Ortega*.

En *Ideas y creencias*, expresa lo siguiente:

«El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora bien; al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza, y como la naturaleza, indestructible. Eso le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e ir las perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia lo debemos al pasado, y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él —sobre todo que es preciso tenerlo muy en cuenta, porque, en rigor, está presente en lo que nos legó—. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre.»

Lo hostilidad de la revolución hacia la Historia no es sino una tara hereditaria transmitida aquélla por el racionalismo. El carácter antihistórico de éste se ilustra graciosamente con la anécdota que Ortega recoge, atribuida al filósofo Malebranche; bastó a éste ver sobre la mesa de un amigo un tomo de Tucídides para decidirse a romper con él. En el siglo XVIII, en cuyo co-

medio aparece la demagogia «como amplio fenómeno de la historia europea», se pierde de vista que el hombre es, por encima de todo, heredero; pero la verdadera conciencia histórica comporta el pleno reconocimiento de que la esencia del hombre consiste en ser heredero, realidad primaria de la vida que sólo puede quedar ignorada a causa de «la borrachera de insensatez que agarró el Occidente en el siglo XVIII».

INGLATERRA Y LA CONTINUIDAD

El vivir del hombre es un proceso esencialmente histórico. No renuncia Ortega a la razón; antes bien, la integra en la vida, y así es como su filosofía está trabajada sobre la originalísima ambición de construir la síntesis racio-vitalista, superadora del relativismo y del racionalismo. La historicidad es la realidad verdadera en que consiste el dinamismo de la vida. Se distiende ésta entre el recuerdo y la esperanza, entre un pretérito irrenunciable y un futuro con el que no tiene más remedio que contar, porque su mismo pasado le empuja hacia adelante, hacia un mundo inédito y desconocido y porque el hombre tiene que estar haciendo su vida inexorablemente, abriéndose camino según el proyecto en que toda vida auténtica consiste.

De la vida colectiva puede decirse otro tanto. Una nación es una síntesis de los dos elementos básicos de la temporalidad humana: tradición y empresa (11). Una nación es ante todo continuidad, y ésta está alimentada a la vez por la experiencia y por la profecía.

Si pensáramos en una nación que no haya roto con su pasado, cuya vida haya fluído con la naturalidad de lo que en el tiempo se está transformando y renovando; sin pensáramos en un pueblo en que la inteligencia esquematizadora no ha pretendido remontarse a un plano de puras formas inmutables, entregando a ellas el gobierno de la vida; si pensáramos, finalmente, en un pueblo en que la política sea expresión de los cambios espontáneos determinados por las necesidades de la existencia, en sus momentos de expansión o depresión, y no una simple forma de compulsión impuesta sobre todas y cada una de las funciones de la vida pública, el cuadro que se ofrecería a nuestros ojos sería muy semejante al que Inglaterra presenta en su evolución histórica. He aquí un fenómeno que a Ortega le produce la más honda curiosidad. Se diría que la vida de Inglaterra es historia pura, como la racionalidad de Descartes intentaba asimismo reducirse a líneas esenciales y «puras». La historia de Inglaterra es la Historia en sí. La visión de esta

(11) IX, 283.

magnífica historicidad en que los ingleses viven sumergidos inspira al filósofo de la razón vital un exaltado elogio que es casi un himno a la ejemplaridad histórica de Inglaterra:

«El inglés tiene empeño en hacernos constar que su pasado, precisamente porque ha pasado, porque le ha pasado a él, sigue existiendo para él. Desde un futuro al cual no hemos llegado nos muestra la vigencia de su pretérito. Este pueblo circula por todo su tiempo, es verdaderamente señor de sus siglos, que conserva con activa posesión. Y esto es ser un pueblo de hombres; poder seguir hoy en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro; poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro, efectivamente, existen» (12).

Los ingleses han de apuntar, pues, entre las grandes dudas que los demás europeos tienen con ellos, el haberles enseñado que el método revolucionario debe ceder ante el método de la continuidad.

Está persuadido Ortega de que el caso de esta nación representa, ante la Historia y ante la psicología colectiva, un misterio. «¿Por qué es un pueblo —se pregunta— aparte y tan esencialmente distinto de todos los demás? ¿De qué materias extrañas está hecho el hombre inglés? ¿Qué misterio es éste de Inglaterra?» (13).

En la filosofía orteguiana sobre el hombre, sobre la vida y sobre la Historia, el misterio de Inglaterra —que no es tal misterio, pues el testimonio más ilustre de lo que es la vida misma en su sustancia verdadera, y por tanto, en su constitución normal, en el más exacto sentido del término—, el análisis de la singularidad sociológica que ofrece la vida inglesa, no podían desempeñar una función superflua. «Fue el espectáculo de esta nación —confiesa el autor—, nación que no he visitado nunca, lo que hace años inspiró esta serie de meditaciones. Porque yo veía siempre a Europa consistiendo en un montón de pueblos geniales, pero exentos de serenidad, nunca maduros, siempre pueriles, y al fondo, detrás de ellos, Inglaterra..., como la *nurse* de Europa» (14). No parece del todo innecesario decir que estas palabras admirativas no están en modo alguno inspiradas en un sentimiento similar a la vulgar anglofilia, tan característica de los políticos liberales del siglo XIX,

(12) *La rebelión de las masas*, prólogo, IV.

(13) V, 261-63; *La Nación*, enero 1937.

(14) *Idem idem*.

deslumbrados por el desarrollo industrial o por el parlamentarismo bipartidista de la Monarquía inglesa (15). Ortega se siente atraído por Inglaterra porque en esta nación ve la materialización más plausible de la manera como él entiende el fenómeno vital humano, impregnado de historicidad.

Uno de los rasgos más significativos de la continuidad en que la vida inglesa consiste es, sin duda, que junto con inspirarse en la más noble tradicionalidad, no deja de acreditar su capacidad para adelantarse a todos los demás pueblos europeos, revelando así que su respeto por el pasado es la causa no de un inerte anacronismo, sino de una fecunda y anticipadora originalidad. «Los ingleses son siempre los primeros en palpar lo por venir.» «Difícil será que a toda obra continental no se le encuentre un precedente inglés» (16).

Acomodar la vida a la continuidad de la Historia significa, por lo pronto, vivir saludablemente, desplegando orgánicamente las posibilidades que a cada pueblo han sido concedidas. En la evolución política de Inglaterra se da patentemente el caso de lo que es históricamente sano frente a lo que es morboso. Y no es que los ingleses carezcan de clarividencia para advertir «lo mal que andan las cosas» y la necesidad de imponer grandes reformas. Pero «en vez de enredarse en revoluciones resuelven hacer lo menos posible. Toman un poco de las reservas de sus Monarcas, rectifican hasta en los detalles la Administración, solicitan de sus ricos el 50 por 100 de sus rentas, y sin más aspavientos resuelven serenamente hacer lo único que pueden hacer, que es: hacer tiempo, esperar..., esperar a que los designios del hombre se aclaren y precisen» (17).

Ahora bien: la íntima vocación inglesa por la Historia, el tradicionalismo vital de su existencia política, hallan su expresión simbólica más excelsa en la realeza, poseedora «de un mínimo de autoridad, de Estado», pero también de un valor representativo y espiritual máximos. «El Imperio inglés gravita íntegramente sobre la institución monárquica», expresa el autor, comentando los sucesos de la abdicación de Eduardo VIII y de la crisis que ellos estuvieron a punto de ocasionar en momentos de suma gravedad internacional. La función de gobernar es el papel determinadísimo que corresponde a la Monarquía británica; después de haber dicho esto en los párrafos finales

(15) CÁNOVAS DEL CASTILLO constituye, a este respecto, un caso aparte. Es curioso comprobar el hecho de que ORTEGA —que sólo tuvo palabras desdeñosas para aquel inteligente político— no hubiera comprendido lo que había de común en la intuición que a ambos les llevaba a estimar como ejemplar la estabilidad política de la Monarquía británica.

(16) VI, 361.

(17) V, 237. Mayo de 1935.

del prólogo destinado a los franceses, Ortega vuelve sobre la materia en sus lecciones sobre la concepción histórica de Toynbee. La autoridad indiscutida del sistema inglés radica fundamentalmente en que la Corona prolonga su eficacia sin gobernar, sin ejercer prácticamente poder: su destino no es otro sino el de simbolizar. Inglaterra se gobierna por símbolos, o dicho a la inversa, resulta que, al menos en este caso ilustre, los símbolos tienen un poder normativo de primer orden. «La continuidad de la milenaria vida inglesa, la continuidad en la sucesión de los efectivos Gobiernos», está, pues, encarnada en el Rey, el cual no es ni más ni menos que un símbolo. «¿Símbolo de qué? Del pasado inglés y de la intención de que ese pasado subsista en el futuro.» La Monarquía británica representa, pues, el valor extraordinario de estar destinada a conservar el pasado en el presente, precisamente porque es el pasado. Ahora bien: ¿no viene ello a constituir el más preclaro testimonio de que en última instancia el proceso de la vida consiste en que «el pasado está en el presente en tanto que ausente?» (18).

Hay en los escritos de Ortega una gran riqueza de puntos de vista sobre la singularidad del carácter británico. No es el menos sugestivo el texto en que el autor juzga a los ingleses como un pueblo capaz de «interpretar todo lo inerte y material como puro dinamismo» (19); es lo que aquél llama «el newtonismo inglés», que no es sino la capacidad, específicamente anglosajona, de «sustituir lo que no parece ser sino «cosa» yacente, quieta y fija, por fuerzas, movimientos y funciones».

El Derecho inglés es, por supuesto, una corroboración más de esta tendencia, como puede verse en la grandiosa concepción en que se inspira el British Commonwealth of Nations, «la más prodigiosa creación del Derecho internacional», al decir de Ortega, debiendo atribuirse tal vez su eficacia a la «elasticidad» y al «margen de aplicación», que son los principios en que se apoya. «La elasticidad es la condición que permite a un Derecho ser plástico, y si se le atribuye un margen es que se prevé un movimiento». El orden jurídico inglés se basa, pues, en el reconocimiento de que la vida social es esencialmente un proceso, cuyo curso sería vano pretender encerrar dentro de rígidas previsiones. Y lo que se dice del orden jurídico cabría decirlo asimismo respecto de la pedagogía británica, con sus resonantes logros, en Oxford y en Cambridge. Conocidas son las opiniones que en torno a este tema emitió Ortega en la primera de sus conferencias sobre Toynbee. El hecho singularísimo de que en aquellas Universidades se otorgase a la ense-

(18) IX, 118.

(19) *La rebelión de las masas*. 10.^a edición. Epílogo para ingleses. Colección Austral. 1949, pág. 204.

ñanza del griego y al ejercicio de los deportes la primacía entre todas las labores docentes hacía pensar a nuestro autor que la experiencia educativa de los ingleses se había enriquecido con la intuición de que siendo la vida una realidad esencialmente mudadiza, lo mejor es templar el carácter de los jóvenes haciendo de sus almas «puras disponibilidades que permitan una adaptación a las más diversas ocasiones concretas». Con el fin de hacer de ellos hombres prácticos, dotados de una gran capacidad para afrontar las contingencias de la vida, nada mejor que prepararles mediante disciplinas aparentemente tan poco prácticas como el griego y los deportes.

HISTORIA COMO SISTEMA

Los ingleses, con la continuidad de su Constitución, suministran, por lo que se ve, el más esclarecido ejemplo de lo que, según Ortega, es la vida en su radical realidad: continuidad creadora, anhelo de permanencia, inexorable historicidad. Haciendo de «lo histórico» un valor absoluto, en cuya realidad evanescente y transitoria la vida se resuelve, o casi habría que decir, se disuelve, Ortega termina proclamando en un comentadísimo texto que el hombre no es ser, sino vivir. La Historia es, pues, un absoluto, es el sistema dentro del cual es preciso incluir la vida humana para que pueda reconocerse en ella un sentido, una finalidad. Sin duda, al autor no le fué dado percibir los peligros que envuelve el historicismo en su versión más extremada y radical, sobre todo cuando se ha hecho de la Historia un pretexto para justificar ciertas posiciones políticas totalitarias que se pretende están situadas «en el sentido de la Historia». Sólo, en efecto, en los años que siguieron a la muerte de Ortega se ha hecho patente la gran amenaza que implica para la libertad del hombre la moderna versión del progresismo que se afana en sustituir la fe en Dios por una vaga idolización de la Historia.

Frente a la actitud revolucionaria, consistente en la voluntad de destruir *a radice* toda la obra del pasado, Ortega reivindica el valor de la Historia, sin advertir que, a su vez, la exaltación excesiva del dinamismo histórico puede ser el otro camino de que se valgan los temas revolucionarios para imponer sus métodos de terror y violencia, persiguiendo objetivos no menos utópicos que los diseñados por la mentalidad antihistórica. La negación de la sustancia, de lo que hay de permanente en el ser del hombre, acarrea consecuencias de suyo muy graves no sólo en el terreno de las especulaciones metafísicas, sino también en el de la vida política.

En el pensamiento político de Ortega cabe reconocer, ciertamente, un

caudal valiosísimo de ideas en orden a determinar los vínculos que ligan al hombre con su pasado. La tradición, más como concepto historiográfico que como patrimonio ideal presente en la vida de su propio pueblo, ha tenido en Ortega un defensor clarividente. Al definir la condición humana como la de un ser que necesariamente ha de contar con una herencia, al apuntar el hecho de que el hombre es, esencialmente, un animal etimológico, en quien se decantan viejas influencias y a quien compete la noble obligación de reconstruir idealmente las etapas de esa ancestral sedimentación; al otorgar a la gratitud un valor eminente en el esfuerzo humano por ser auténtico y por ser fiel a sí mismo, al poner de manifiesto las diferencias entre las creencias y las ideas, entre lo permanente y lo efímero; al sustentar la tesis de que las formas de cultura son intransferibles y de que, por tanto, cada pueblo debe procurar preservar y vitalizar las fuentes de su propia y originaria tradición, Ortega acertó a esclarecer algunos conceptos sociológicos básicos, gracias a los cuales puede hoy entenderse más fecundamente el sentido de la relación existente entre el hombre y la Historia. Pero bien entendido que se trata de una «relación» entre dos realidades distintas y no de un mero discernimiento de dos aspectos de una realidad única. Si el ser del hombre consistiera, sin más, en su historicidad, ninguna razón podría válidamente oponerse a los designios de quienes se propusieran modelar las vidas humanas según un supuesto «sentido» de la Historia.

MISIÓN DEL POLÍTICO

«En las revoluciones —había de decir Ortega en *La rebelión de las masas*— intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto: por eso es consustancial a las revoluciones el fracaso.» Ya, sin embargo, desde mucho antes, *El Espectador* había puesto de relieve esta preocupación orteguiana por lo concreto, su aspiración a que la filosofía inculque el respeto hacia las cosas, tal como nos son dadas, la docilidad hacia la vida en sus diversas manifestaciones reales. Durante mucho tiempo —sostiene el gran pensador— se ha intentado reducir la realidad a las teorías, a las abstracciones; pero ya es llegada la hora de invertir el procedimiento, haciendo que nuestras teorías sirvan humildemente a la finalidad de iluminar la realidad de las cosas. La vuelta a las cosas, a la vida, al ser: he aquí el programa en que debe consistir el «positivismo total» que Ortega postula frente al positivismo parcial, el de los filósofos novecentistas, limitados a dar cuenta de los fenómenos que perciben los sentidos. No puede contraerse *a priori* el campo de los fenómenos, como hicieron los seguidores de Comte, reduciéndolo únicamente

a lo material y sensible. El número que no veo es tan evidente como la rosa que vea. Es preciso educar en el hombre, por lo tanto, una propensión constante a observar la realidad, a contar con ella, a conformarse con elaborar sus teorías sólo a partir de ella y en vista de ella. La única condición para obrar honestamente es que *toda* la realidad entre en el campo de la observación humana y no tan sólo aquella de la que materialmente nos dan cuenta nuestros sentidos. Vemos, pues, así, que el quehacer del hombre le pone constantemente frente a realidades, a cosas, a «asuntos»; en el lenguaje orteguiano, asuntos —prágmata— son aquellas cosas de las que nos hacemos cuestión, a las que damos importancia, que vitalmente nos interesan (20).

Tempranamente y con reveladora insistencia había proclamado ya el futuro gran maestro la necesidad de inspirarse en las cosas, de hacer de un sano realismo la norma decisiva de todo quehacer moral o intelectual. En 1908 decía a sus compatriotas: «¡Salvémonos en las cosas, sometámonos a la severa e inequívoca disciplina de las cosas!» (21). «Abrcémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor», exclama poco tiempo después. «La escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas», dice, en fin, el joven meditador, convertido ya en ferviente apologista de la ciencia, de la objetividad y en detractor no menos apasionado del subjetivismo romántico. ¿Cómo podría extrañar a nadie que la maduración de estas primeras intuiciones hubiera de llevarle a la más implacable condenación del espíritu revolucionario, por obra del cual "intenta al abstracción sublevarse contra lo concreto"?»

Al historiador y al político compete en alta medida el haber de ocuparse con las cosas, con las realidades humanas, enfrentándose directamente con ellas, no dejando que entre ellas y su persona se interponga el vacío esquematismo de las ideologías. La política, en particular, es tarea de hombres prácticos, poseedores de un fino sentido de la realidad; Inglaterra, nuevamente, revela en este terreno su perspicacia, su intuición certera, al preferir siempre en la conducción de los asuntos públicos al hombre realista, de mente clara, atento a la actualidad y a su trasfondo histórico, y al desdeñar sistemáticamente al teorizador y al utopista. El político verdadero no se obstina en perseguir ideales; sabe que es la sólida, la ineluctable realidad aquello a que su vocación íntima le inclina. Ortega ha dedicado precisamente uno de

(20) VI, 360, 430.

(21) I, 102, 516, 446. Cfr. H. LARRAÍN: *Op. cit.*, pág. 83.

sus ensayos más difundidos —*Mirabeau o el político*— a mostrar las diferencias que separan al intelectual del político; allí ha quedado también expuesta su aspiración a que Europa se decida «a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, a aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones». No menos importante es delimitar los mundos diferentes en que se mueven el político genuino y el revolucionario; este último cree en la necesidad de provocar cambios súbitos, «sin duración de tránsito», dispensando de trámites a la sociedad, a fin de hacer de ella, de pronto, algo distinto de lo que siempre fué. En cambio, el político sabe que todo cambio social exige una evolución, un ascenso gradual en pos de las reformas concretas que los tiempos determinan. El político sagaz, advertido de la necesidad de emprender enérgicas reformas, comprende que «hace falta, a la vez, un impulso y un freno, una fuerza de aceleración, de cambio social, y una fuerza de contención que impida la vertiginosidad» (22). El método político no puede ser otro sino el que busque la conciliación de estas dos tendencias: «la reforma emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones» (23).

«El revolucionario —concluye Ortega— es lo inverso de un político: porque al actuar obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente —sea ella roja, sea blanca—, provoca una contrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución» (24).

LA MAGNANIMIDAD

Es importante destacar la circunstancia de que Ortega, por una parte, haya condenado el espíritu revolucionario (25), y por otra, se haya empeñado en resaltar el valor primordial de la virtud de la magnanimidad. No son pocos, ciertamente, los que piensan que la revolución es, entre los esfuerzos que puede desplegar el hombre, el que implica de su parte una mayor contribución de heroísmo, de sacrificio, de magnanimidad. La tradición romántica ha hecho la apología de la revolución, trazando un cuadro totalmente

(22) III, 615.

(23) III, 625.

(24) III, 615.

(25) «Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él», dice una nota de 1927. III, 453.

arbitrario de lo que ésta históricamente ha significado en la vida de Occidente, pues siendo ella la encarnación perfecta de los ideales del racionalismo, en que el corazón y sus arrebatos nada tienen que ver y en que impera el más frío raciocinio, la más acerada lógica, la visión romántica ha querido presentarla como fruto de un delirio pasional, como resultado de un generoso impulso del sentimiento colectivo. Según esta óptica, la revolución no sería posible sin una gran efusión de generosidad, sin una alta temperatura que viniese a caldear los ánimos de los combatientes, dispuestos a ofrendar sus vidas en las barricadas. Sólo la grandeza de alma, la virtud de las almas fuertes y de las personalidades robustas y bien dotadas, sería, pues, capaz de inspirar los grandes movimientos revolucionarios.

La magnanimidad es la virtud opuesta a la pusilanimidad. *Megalopsykia*, decían los antiguos, y ya Aristóteles, y bajo el influjo de éste, Santo Tomás, hubieron de considerarla no ya como una virtud entre otras, sino como la virtud fundamental. Ortega se adhiere a este juicio y no vacila en ensalzar las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, «las virtudes magnánimas». Nuestra época ha olvidado lo que estas virtudes significan; ha trivializado escandalosamente su valor, haciendo que por magnanimidad se entienda algo así como benevolencia, espíritu indulgente o capacidad de disimular los defectos del prójimo. Pero Ortega propugna una moral más levantada, «El magnánimo —escribe— es un hombre que tiene misión creadora; vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión: vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros» (26).

La mezquindad, el apocamiento, son los estados a que llega la vida moral cuando ya no hay en ella aliento para grandes empresas, cuando pesa sobre la conciencia un exceso de mediocres y rutinarias virtudes. Ortega habla de «las virtudes de la pusilanimidad», entre las que cabría incluir la templanza sexual, el espíritu de ahorro, el civismo; la pusilanimidad no es, pues, un vicio, como de hecho lo son la pereza, la abulia, la acedia. Mas lo cierto es que un exceso de pequeñas virtudes puede ahogar la vida moral, rebajándola a un plano de mediocres escrúpulos, de hipócritas cautelas, de enervantes timideces. Lo peor es lo que sucede cuando la conciencia cristiana —de suyo llamada a la abnegación y a la generosidad— se deja envolver por la mediocridad moral, degenerando en impotencia y apatía.

Revolviéndose contra las acusaciones de Nietzsche, Max Scheler, como es sabido, puso de manifiesto la honda relación existente entre la religión cristiana y la moral del heroísmo; aquélla, en efecto, nada tiene que ver

(26) III, 605.

con el resentimiento ni con la «moral de los esclavos». El cristianismo enseña una moral de grandeza, de expansión, de entusiasmo; razón tienen por eso quienes reconocen en la magnanimidad la virtud fundamental en la ética cristiana.

Por eso mismo, cuando vemos aparecer en el horizonte cristiano actitudes aquejadas de una deplorable chatura de ánimo, cuando vemos que a veces ellas se inspiran en la demagogia, que es la peor forma del resentimiento; cuando comprobamos que algunos creen que el deber de los cristianos es ceder, retroceder y humillarse ante el comunismo; cuando nada parece tan menospreciado como el sentimiento de solidaridad ante los que son perseguidos por los enemigos de la fe, cuando oímos decir que el espíritu de cruzada es hoy un ridículo anacronismo, cuando presenciamos el empobrecimiento de la virtud cristiana de la compasión que hoy parece dirigirse tan sólo a los que padecen hambre y desnudez materiales, pero no a los que desprecian o ignoran la palabra de Dios; cuando advertimos que no son pocos los que se creen obligados a borrar el nombre cristiano de las organizaciones gremiales o políticas a que pertenecen, invocando no se sabe qué sutiles razones que recomiendan el aconfesionalismo; cuando vemos todo esto, caemos en la cuenta de que tales actitudes revelan inequívocamente una atrofia del sentido de la magnanimidad.

Por supuesto, las «grandes cosas», las «obras de gran calibre» que la magnanimidad nos invita a acometer, no lo son por el volumen, por la dimensión material de lo que el hombre dotado de grandeza de ánimo pretende conseguir. Implicaría la más grosera deformación de las cosas pensar que bastaría con que los resultados de una empresa humana fueran terribles o espectaculares para que el esfuerzo que los produjo hubiera de ser calificado sin más de magnánimo. Babel, gigantesco, es un monstruoso resultado de la rebeldía contra Dios. El sueño demoníaco de un Hitler, aspirando a ejercer un dominio universal, nada tiene de magnánimo. La magnitud a que hace referencia la magnanimidad implica una medida moral, una elevación en los propósitos puestos en juego, un generoso desprendimiento en el protagonista de la acción, quien habrá de estar dispuesto, ciertamente, a asumir los mayores riesgos, pero sin dejar de proclamar por eso su sumisión a las leyes universales que rigen el orden moral. Los griegos, amantes de la medida, nunca creyeron faltar a este ideal supremo otorgando a la magnanimidad el más alto lugar entre los valores morales, pues ésta, según el concepto que siempre le atribuyeron, en ningún caso encerraba el designio de traspasar los límites de la moral y de la razón.

No; la revolución, aunque la concibamos según la tópica imagen romántica, aunque esté llamada a provocar los más inauditos trastornos, aunque nos haga pensar que todo en ella sucede fuera de lo natural y que toda

la experiencia humana, no sirve para medir sus demasías, no revela en sus actos sino la más total ausencia de magnanimidad.

Por ello, justamente, no puede verse sino como una pretensión ridícula el intento de ciertos grupos del progresismo cristiano que no tienen a menos proclamarse revolucionarios cuando ellos mismos no profesan sino un cristianismo exangüe, sin gallardía y sin vitalidad. Uno se pregunta si son ellos capaces de comprender lo que es la revolución, con toda su grandeza terrible y demoledora, si previamente no se han mostrado aptos para comprender lo que es el honor, la dignidad y la grandeza de su propia religión.

Sea de ello lo que fuere, es un deber de justicia reconocer en Ortega el mérito altísimo de haber mostrado, con máxima dignidad, que condenar la revolución no implica en modo alguno pusilanimidad, poquedad de ánimo. Las grandes empresas humanas, que entrañan necesariamente riesgo, sacrificio, audacia, determinación, deben ser exaltadas según una justa valoración histórica; pero no sin olvidar que la verdadera grandeza les será siempre negada a quienes pretendan elevarse más allá de los límites de la moral.

JORGE SILES SALINAS

R É S U M É

Le noyau même de la pensée historique chez Ortega nous est offert par la contradiction dramatique où nous le voyons tomber en constatant que sa conception personnelle de l'univers lui impose une optique totalement opposée à celle qui découlerait de sa condition d'Espagnol inexorablement porté à ne pas se montrer solidaire de sa propre réalité nationale. L'auteur de cet article nous donne un résumé des principaux textes d'Ortega où cette attitude anti-traditionnelle est avérée pour en venir plus loin aux différentes approches de l'auteur dans son âge mûr, concernant la tradition, la continuité et la révolution, la Révolution de 1789, l'Histoire en tant que système, la mission de l'homme politique, et la valeur primordiale de la magnanimité. On se doit, en toute justice, de reconnaître à Ortega le mérite d'avoir montré qu'une condamnation de la révolution ne suppose nullement lâcheté ou faiblesse.

S U M M A R Y

The centre of Ortega's historic thinking is constituted by the dramatic contradiction in which the philosopher sees himself involved when he realizes that his personal conception of the Universe brings him to a radically diffe-

rent perspective to that in which he is placed by his condition as a Spanish citizen in an attitude of incompatible insolidarity with his own national historic reality. In this article the fundamental Ortega texts are briefly recapitulated in which his anti-traditional attitude is shown and then the points of view that the author reaches in his later years are analyzed, with regard to the concepts of tradition, continuity and revolution, and also his opinion of the 1789 Revolution, History as a system, the mission of the politician, the primordial value of the virtue of magnanimity. It is only just to recognise the merit of Ortega in having shown that to condemn the revolution as such does not necessarily imply pusillanimity or paucity of spirit.