

## ORTEGA Y EL FASCISMO

### ORTEGA AND FASCISM

Jesús Ezquerro Gómez  
Universidad de Zaragoza

**Resumen:** *El fascismo no es un tema marginal en la obra de Ortega. El interés de Ortega por este fenómeno político no se limita al artículo de 1925 "Sobre el fascismo". Está presente también en su crítica al nacionalismo y en su análisis de las masas. La rebelión de las masas es también, por lo tanto, un lúcido análisis del fascismo. Este artículo compara además las actitudes de Ortega y Heidegger frente a fascismo e intenta comprender la relación de Ortega con el fascismo nacional- católico de Franco.*

**Palabras clave:** *Ortega y Gasset, fascismo, [la rebelión de las] masas, nacionalismo, Heidegger*

**Abstract:** *Fascism is not a marginal theme in Ortega's work. Ortega's interest in this political phenomenon is not limited to the 1925 article "On Fascism". It is also present in his critique of nationalism and in his analysis of the masses. The Revolt of the Masses is therefore also a lucid analysis of fascism. This article also compares the attitudes of Ortega and Heidegger towards fascism and tries to understand Ortega's relationship with Franco's national-catholic fascism.*

**Keywords:** *Ortega y Gasset, fascism, [the revolt of the] masses, nationalism, Heidegger*

Entre ciertos estudiosos del pensamiento político de Ortega se ha extendido la idea de que el pensador madrileño desatendió el que probablemente ha sido el asunto más relevante del siglo XX desde el punto de vista político: el nazismo. "Es curioso –escribe, por ejemplo, Antonio Elorza en su *libro La razón y la sombra*– que Ortega nunca se pronuncie abiertamente sobre el fenómeno

nazi”<sup>1</sup>. Más tarde Gregorio Morán, en su estudio sobre Ortega en erial que fue la España franquista, reiterará la misma idea: “No hay ninguna pista acerca de una reflexión orteguiana del nazismo como no sea por exclusión”<sup>2</sup>. Y más recientemente, Antolín Sánchez Cuervo todavía repite idéntica cantinela: “Ortega no dedicó al fascismo reflexiones explícitas de gran envergadura”<sup>3</sup>. Tan clamoroso mutismo, si realmente hubiera tenido lugar, no dejaría de ser sospechoso en alguien que escribió sobre casi todo. Tan inesperada taciturnidad, si bien no nos autorizaría a considerar al filósofo madrileño un simpatizante de esa ideología totalitaria, sí parecería revelar una poco disculpable indiferencia o, peor aún, una cierta tolerancia respecto a ella. El hecho de que Ortega transigiera tras la Guerra Civil, aunque fuera a regañadientes, con el régimen de Franco no ayuda a presentarlo precisamente como un adversario de la ideología fascista. Un antiguo orteguiano, Patricio Canto, en su demoledor ajuste de cuentas con su antiguo maestro, *El caso Ortega y Gasset*, llega incluso a calificar a su filosofía como “filosofía de balcón” en analogía con la “política de balcón” mussoliniana.<sup>4</sup>

Si para algo tiene talento Ortega –escribe P. Canto– es para simpatizar con las aspiraciones del hombre-masa que él cree despreciar. Este *journaliste de génie* (Bergson) es en realidad el poeta de la clase media con ambiciones aristocráticas, y corresponde casi simétricamente a este otro poeta de la altanería política y declamatoria de las clases medias militaristas: Benito Mussolini<sup>5</sup>.

Por si fuera poco, la desconfianza orteguiana hacia la democracia<sup>6</sup> dificulta no poco considerarlo como adversario de una ideología, el fascismo, que hizo del ataque a las democracias burguesas una de sus banderas<sup>7</sup>. Ortega

<sup>1</sup> A. ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 179. Véase también la p. 236.

<sup>2</sup> G. MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 73. Véase también en la misma obra la p. 209.

<sup>3</sup> A. SÁNCHEZ CUERVO, “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, II<sup>a</sup> época, 13 (2017), p. 67.

<sup>4</sup> P. CANTO, *El caso Ortega y Gasset*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1958, pp. 37-38.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> En su conferencia de 1949 “De Europa meditatio quaedam”, Ortega escribe, bajo la inspiración de Tocqueville: “...la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario” OC X, 77, nota 1 (en adelante citaré por la edición de las *obras completas* realizada por el Equipo de Investigación del Centro de Estudios Ortegaianos de la Fundación José Ortega y Gasset / Gregorio Marañón y publicada por la editorial Taurus de 2004 a 2010, con la abreviatura OC seguida del tomo y página). Sobre esta desconfianza véase también J. GAOS, “Ortega en política”, en J. GAOS, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 196-197.

<sup>7</sup> Norberto Bobbio es quizás quien más ha insistido en el antidemocratismo reaccionario como “la principal matriz ideológica del fascismo”. Véase, por ejemplo, su ensayo “La ideología del fascismo” en Norberto BOBBIO, *Ensayos sobre el fascismo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmas, 2006, pp. 49 y ss.

fue siempre un liberal<sup>8</sup>. Sin embargo, difícilmente se le puede considerar un demócrata convencido. Recordemos que ser liberal no obliga a ser demócrata. Un liberal puede seguir siéndolo aún declarándose enemigo de la democracia. “Liberalismo” y “democracia” son, como nos recuerda el mismo Ortega, respuestas a dos preguntas completamente distintas. El liberalismo responde a la pregunta por los *límites* del poder público (sea quien sea quien lo detente); la democracia da una respuesta precisa a la pregunta: ¿quién debe ejercer ese poder? Al liberal no le interesa tanto la titularidad del poder como los mecanismos de control que permiten limitarlo y ejercerlo con justicia. Se puede, por consiguiente, rechazar el principio democrático de que el ejercicio del poder público corresponde a la totalidad de la ciudadanía y, sin embargo, ser liberal si se defiende la idea de que ese poder no debe ser absoluto ni, en consecuencia, poner en peligro los derechos individuales<sup>9</sup>.

Dicho esto, hay que añadir que Ortega no es, *sensu stricto*, un *antidemócrata* políticamente hablando: de lo que fue enemigo acérrimo es de lo que denominó “democracia morbosa”<sup>10</sup>. Es decir, no era contrario al principio de que el poder político esté en manos del conjunto de la ciudadanía, sino a su *exasperación*, es decir, a que ese principio se extienda a ámbitos extra políticos como la religión, el arte, el pensamiento o la costumbre.

En todo caso es su liberalismo insobornable, aunque ponga bajo sospecha el principio democrático, el que hace de Ortega un antifascista. Si bien es cierto que Ortega no escribió ningún texto específicamente sobre el nacional-socialismo alemán, esta afirmación debe ser matizada. Hay que recordar que Ortega es el autor de una de las reflexiones teóricas más relevantes que se han hecho sobre el fascismo. No sólo escribió un madrugador texto sobre este fenómeno político (lo publicó en 1925), sino que el fascismo es el verdadero tema de la que quizás sea una de sus obras más logradas y, desde luego, la más conocida: *La rebelión de las masas*.

<sup>8</sup> Sin embargo, el liberalismo de Ortega experimentó una considerable evolución. A principios del siglo XX era muy afín al socialismo. En un artículo titulado “La reforma liberal” publicado en *El Faro* el 23 de febrero de 1908 escribió: “No es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista” (OC I, p. 145); en otro del 12 de agosto del mismo año publicado en *El Imparcial* y titulado “Disciplina, jefe, energía” escribió: “Veo en el socialismo la continuidad del antiguo liberalismo” (OC I, p. 204) y en otro titulado “De un estorbo nacional” publicado en este último periódico el 22 de abril de 1913 escribió: “El liberalismo no puede hoy tener otra representación que esa fuerte, pero fluida potencia que con justa vaguedad llamamos izquierdas” (OC I, p. 616). Este liberalismo socialista fue moderándose hasta adquirir tintes marcadamente conservadores. Véase, por ejemplo, el encendido elogio del liberalismo doctrinario de pensadores como Guizot o Royer-Collard en el *Prólogo para franceses* que antepuso a *La rebelión de las masas* (OC IV, pp. 358 y ss.).

<sup>9</sup> Véase “Notas del vago estío” V, OC II, pp. 541-543.

<sup>10</sup> Véase “Democracia morbosa”, OC II, pp. 271-275.

¿Qué entiende Ortega por fascismo? Procedamos *sine ira et studio*, es decir, sin encono ni parcialidad, lema de Tácito que precisamente abre la reflexión orteguiana sobre el fascismo.

A pesar de que el fascismo en el que se fija Ortega en su artículo de 1925 es el italiano, sus conclusiones son fácilmente trasladables al resto de los fascismos. En este texto se habla de “la fuerza de las camisas”, pero no se especifica su color. En esas fechas el fenómeno estaba lo suficientemente extendido en Alemania (el NSDAP existía desde 1920 y Adolf Hitler fue su líder desde 1921) como para que la palabra “fascista” no evocara en la mente de sus lectores únicamente a los seguidores de Mussolini.<sup>11</sup>

Los primeros fascistas patrios no tenían ninguna duda al respecto: Ortega era para ellos el más relevante de los antifascistas españoles. En 1933, en el primer número de *F.E.*, órgano de expresión de Falange Española, en una sección titulada “Autos de F.E.” y firmada ni más ni menos que por “El Gran Inquisidor” podemos leer: “Elegimos para nuestra primera hoguera la figura más noble, importante y peligrosa del heterodoxismo español antifascista: el filósofo don José Ortega y Gasset”<sup>12</sup>. No iban tan desencaminada esa caterva infiel de futuros asesinos de los ruiseñores.

Lo que intentaré aquí es un sucinto análisis de la aportación *teórica* de Ortega para comprender el fascismo. Ese análisis será fundamentalmente de carácter *filosófico*. Ortega fue un filósofo y la filosofía es la arena donde se debe, en justicia, lidiar con él y, en su caso, pedirle cuentas.

<sup>11</sup> El historiador italiano Emilio Gentile afirma que el fascismo y el nazismo fueron “régimenes radicalmente distintos (...) irreductibles a un denominador común” (E. GENTILE, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004, p. 125). No obstante, si atendemos a los rasgos que según el propio Gentile caracterizan al fascismo, es difícil no reconocer en el nazismo un movimiento de la misma naturaleza. El fascismo fue, según Gentile, un fenómeno político moderno, nacionalista, revolucionario, totalitario, antiliberal, antidemocrático, corporativista en lo económico, belicista, imperialista, racista, anti-marxista, organizado en un único partido-milicia, con una ideología anti teórica y anti-ilustrada de carácter mítico, viril y anti hedonista que entendía la nación como una comunidad orgánica étnicamente homogénea y jerárquicamente organizada en torno a un líder carismático. Por último, el fascismo aspiraba a instaurar un nuevo orden ya producir un hombre nuevo. Un rasgo que permitiría diferenciar nítidamente el nazismo del fascismo sería, quizás, el eugenismo (véase J. VIOLAC, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013, pp. 127 y ss.). El nazismo podría ser caracterizado como un fascismo eugenista. Otro elemento diferenciador, aunque menos relevante, sería la relación entre el partido único y el estado. Para el fascismo italiano el partido tenía que estar enteramente subordinado al estado. Como afirmó Mussolini en una asamblea del PNF el 14 de septiembre de 1929, “el partido no es más que una fuerza civil y voluntaria a las órdenes del Estado (...). Si en el fascismo todo está en el Estado, tampoco el Partido puede huir a tal inexorable necesidad, y debe, por tanto, colaborar subordinadamente con los órganos del Estado” (tomado de E. GENTILE, *op. cit.*, p. 189). En el nazismo, por el contrario, al menos desde el verano de 1934, es el estado el que estaba subordinado al partido (véase F. NEUMANN, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Madrid, FCE, 1983, pp. 88 y ss.). Véase una discusión sobre si tiene sentido o no hablar de un fascismo genérico en S. PAYNE, *Fascismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 202 y ss.

<sup>12</sup> Tomo este dato de A. ELORZA, *op. cit.*, pp. 223-224.

## 1. LA FUERZA DE LAS CAMISAS DE FUERZA.

En su artículo de 1925 Ortega se centra en el asunto de la *legitimidad*. El fascismo, según él, se instala y medra en la ausencia de ella: “Todo movimiento revolucionario –escribe– se adueña del poder ilegítimamente; pero lo curioso en el fascismo es que no solo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto le diferencia radicalmente de todos los demás movimientos revolucionarios”<sup>13</sup>. Antes del fascismo los movimientos revolucionarios pretendían instaurar mediante la violencia una nueva legitimidad, un nuevo derecho, un flamante orden jurídico. La legitimidad es, para Ortega, “la fuerza consagrada por un principio”<sup>14</sup>. La novedad del fascismo no reside en el uso de medios ilegítimos para instaurar una nueva legitimidad, es decir, en el uso de la violencia para entronizar unas relaciones de dominación distintas; la originalidad del fascismo consiste para Ortega en que no desea imponer ningún orden jurídico, ni pretende gobernar con derecho. No aspira siquiera a ser *legítimo*. Ortega aún dice más: en esto reside, dice, “su profundidad y su virtud”<sup>15</sup>. En el fascismo la violencia no es un medio para afirmar un derecho “sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente”<sup>16</sup>. El fascismo pretende ejercer un poder *ilegítimo como tal*; por lo tanto, la ilegitimidad en él no es transitoria, provisional, mediadora, constituyente, sino “constituída, establecida”<sup>17</sup>. La originalidad del fascismo (¿su profundidad y su virtud?) reside en la paradoja de que *su única legitimidad es la ilegitimidad*, de que la violencia ilegítima usurpa toda legitimidad. En este punto Ortega deshace un posible malentendido: esto no significa que el fascismo incurra en la “trivialidad” de decir que “la violencia, la fuerza es derecho”. No. Esta afirmación es, dice con razón Ortega, “uno de tantos principios legitimadores”. Los antiguos sofistas griegos, por ejemplo, defendieron un principio análogo. A esa fuerza que entendían como único derecho la llamaron, como es sabido, *phúsis*. Recordemos la afirmación del sofista Trasímaco: *eínai tò díkaion ouk állo ti è tò toû kreíttonos sumphéron*, es decir, lo justo no es otra cosa que lo que

<sup>13</sup> “Sobre el fascismo”, OC II, p. 612.

<sup>14</sup> OC II, pp. 612-613. La concepción orteguiana de la legitimidad está muy cercana a la del politólogo e historiador italiano Guglielmo Ferrero: “Un gobierno es legítimo cuando el Poder se atribuye y se ejercita según principios y reglas aceptadas sin discusión por aquellos que deben obedecer” (G. FERRERO, *Poder. Los Genios invisibles de la Ciudad*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 187). Esos principios –los “Genios invisibles de la ciudad”– pueden ser, según Ferrero, cuatro: el electivo, el hereditario, el aristo-monárquico y el democrático (*ibid.*, pp. 186-188). Sobre la concepción ferreriana de la legitimidad véase también el Estudio introductorio de E. García a esta obra (*ibid.*, pp. 27-32). Sobre la relación de Ortega con Ferrero véase *ibid.*, p. 105, nota 6 del editor, E. García.

<sup>15</sup> “Sobre el fascismo”, OC II, p. 613.

<sup>16</sup> *Id.*

<sup>17</sup> *Id.*

conviene al más fuerte.<sup>18</sup> En la misma tradición política podríamos incluir a Spinoza cuando define al estado como *jus, quod multitudinis potentia definitur*, es decir, como el derecho que se define por el poder de la multitud<sup>19</sup> o a Nietzsche cuando ve la genealogía de la moral y la política en el *Wille zur Macht*<sup>20</sup>.

La idea de que en el fascismo la violencia no es un medio para afirmar un derecho, sino que ocupa el vacío que deja la ausencia de toda legitimidad, es decir, que “es el sucedáneo de una legalidad inexistente”, da pie al filósofo a afirmar que la fuerza de los fascistas consiste realmente en la debilidad de las democracias liberales<sup>21</sup>. La fuerza de las camisas (la fuerza de las *camisas de fuerza*, añade con humor Ortega) reside en el escepticismo de los legitimistas. Tanto la fuerza de unos como la debilidad de los otros son como el *dintorno* y el *contorno* de lo mismo.

El filósofo italiano Giorgio Agamben ha llamado la atención en su libro *Homo sacer* sobre el decreto que los nazis promulgaron, apenas tomaron el poder, el 28 de febrero de 1933. Ese decreto –la *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*– derogaba por tiempo indefinido los artículos de la Constitución de Weimar que protegían los derechos personales como la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio, el secreto de la correspondencia y las comunicaciones telefónicas, *et cetera*... Tal disposición legal, sin promulgarlo explícitamente, equivalía de hecho a la imposición de un *Ausnahmezustand* o estado de excepción. Aún siendo una *excepción* a una norma (la legalidad vigente en la República de Weimar) se convirtió él mismo en *la norma*. De hecho, permaneció vigente hasta el fin del régimen con su derrota en la Segunda Guerra Mundial. Este hecho ilustra de un modo conspicuo la idea que expresa Walter Benjamín en la octava de sus tesis de *Sobre el concepto de historia* según la cual “der «Ausnahmezustand», in dem wir leben, die Regel ist”, es decir, el “estado de excepción” en el que vivimos es la regla<sup>22</sup>. Esto es lo que define, según Agamben, al campo de concentración y, por extensión, a un régimen –el nazi– que convirtió a Alemania y quiso convertir a toda Europa en un campo de ese tipo: “El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla”<sup>23</sup>. Esta conversión del estado de excepción en regla, ¿no es acaso otra manera de expresar la idea orteguiana de *la ilegitimidad constituida, establecida*, con la que, como hemos visto, definía al fas-

<sup>18</sup> M. UNTERSTEINER (ed.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1949, p. 437.

<sup>19</sup> B. SPINOZA, *Tractatus politicus* II, § 17, en SPINOZA, *Opera* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters, 1925, t. III, p. 282.

<sup>20</sup> Véase F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, en F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (ed. de G. Colli & M. Montinari), Berlín-New York, W. de Gruyter, 1988, t. V.

<sup>21</sup> “Sobre el fascismo”, OC II, p. 614.

<sup>22</sup> W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, en W. Benjamin, *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Suhrkamp, 2010, t. XIX, p. 35.

<sup>23</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 213-215.

cismo? La reflexión de Agamben, por lo tanto, retoma sin saberlo la iniciada por Ortega setenta años antes. Hay que decir, no obstante, que Agamben va más lejos que Ortega cuando ve en el campo de concentración el paradigma del nuevo espacio biopolítico que caracteriza, según él, nuestra época. Un viejo liberal como Ortega difícilmente hubiera acompañado al filósofo italiano en esta parte de su camino teórico.

## 2. LAS MASAS REVELADAS.

El ideólogo fascista Agostino Nasti escribió el 15 de agosto de 1933 en la revista italiana *Crítica Fascista*: “El fascismo es la organización política de las grandes masas modernas”<sup>24</sup>. El fascismo es, en efecto, un típico fenómeno de la moderna sociedad de masas. Quizás por eso los dos textos más relevantes del siglo XX sobre las masas, *La rebelión de las masas* de J. Ortega y Gasset y *Masa y poder* de E. Canetti son en su *subtexto* monografías sobre el fascismo y son ininteligibles si no se las lee sobre ese fondo común. En contraste con el de Canetti, el libro de Ortega está escrito *en medio de la tormenta*, es decir, en pleno auge del fascismo, ese “ventarrón de farsa general y omnímota” –como lo llama Ortega– que soplaba sobre el terruño europeo<sup>25</sup>.

Como es sabido, el concepto de “masa” juega un papel determinante en el análisis que hizo Hannah Arendt del totalitarismo. “Los movimientos totalitarios –escribe la pensadora alemana– dependen de la pura fuerza del número”<sup>26</sup>. La masa, en efecto, es para H. Arendt puro *número*: no es integrable “en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos”<sup>27</sup>. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso sino, paradójicamente, “su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”<sup>28</sup>. El hombre-masa es un átomo social: es igual a todos los demás hombres-masa pero abstraído, separado, de ellos. Carece de vínculos con los demás átomos. La masa es una *asociación de asociales*. Esta masa atomizada, desarticulada, *invertebrada*, es la base social del totalitarismo: “los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados”<sup>29</sup>. El totalitarismo es finalmente para Hannah Arendt la alianza entre la masa y el dictador totalitario, entre *la chusma y la élite*. Aquella adquiere una identidad, una homogeneidad, al identificarse con su *leader* o guía (*Führer, Duce, Caudillo, aut similia*) y este, convertido en un “funcionario de

<sup>24</sup> Tomo la cita de E. GENTILE, *op. cit.*, p. 175.

<sup>25</sup> “Prólogo para franceses” (1937) a *La rebelión de las masas*, OC IV, pp. 372 y 439.

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 389.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 405.

las masas<sup>30</sup>, se limita a encarnar a aquellas. Estas palabras de Hitler dirigidas a las S.A. definen de un modo paradigmático la relación del dictador totalitario con las masas: "Todo lo que sois me lo debéis a mí; todo lo que soy solo a vosotros lo debo"<sup>31</sup>. Las masas anónimas sin su líder son solo una horda amorfa, este sin aquellas un don nadie. Podríamos decir, parafraseando a Kant, que las masas sin su líder son *ciegas* y que el líder sin las masas está *vacío*. La síntesis de ambas carencias complementarias, sin embargo, crea el orden (o desorden) totalitario.

Veinte años antes de que Hannah Arendt escribiera esto Ortega, se había percatado ya de la relevancia del concepto de "masa" para un análisis adecuado del fascismo<sup>32</sup>. El verdadero tema de *La rebelión de las masas* es, de hecho, el fascismo, que es entendido allí precisamente, como "un típico movimiento de hombres masa". Ortega, sin embargo, no compartiría el diagnóstico arendtiano del totalitarismo como una alianza de la masa con la élite, porque para él la vida social consiste precisamente en una relación dinámica entre las masas y la élite. El fascismo no surge, según Ortega, de la alianza entre la masa y sus líderes sino, por el contrario, como veremos, de la ausencia de tal simbiosis, debido a que las masas prescinden, rebeldes, de las minorías y se hacen autónomas.

*La rebelión de las masas* empieza así: "Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social"<sup>33</sup>. Las masas han tomado el poder. Ese hecho es el que define nuestro tiempo. ¿Qué entiende Ortega por "masa"? No una clase o un colectivo. No estamos ante una categoría sociológica, sino *antropológica*. Masa es el hombre medio. Más precisamente: la *medianía* del hombre medio: "es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico"<sup>34</sup>. Característico del hombre-masa es que no solo no se angustia por ser y sentirse como todo el mundo, por estar anegado en lo común, por no ser diferente de los demás, sino que se afirma en eso indiferenciado y común que lo asimila al resto, es decir, reivindica su medianía: "el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera"<sup>35</sup>. La masa quiere denodadamente ser masa; es voluntad masificadora: "la masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo corre el riesgo de ser

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>31</sup> Tomo la referencia de H. ARENDT, *op. cit.*, p. 407.

<sup>32</sup> Hay que añadir, no obstante, que Hannah Arendt no considera al fascismo italiano un totalitarismo.

<sup>33</sup> *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 375.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 380. En cursiva en el original.



eliminado"<sup>36</sup>. Como dice Ortega, "vivimos en sazón de nivelaciones"<sup>37</sup>. Tal nivelación elimina uno de los elementos decisivos para Ortega en toda dinámica social: las minorías. El otro elemento –la masa– se torna así hegemónico. Esta hegemonía de las masas está ligada a lo que Ortega llama "hiperdemocracia", es decir la imposición por parte de la masa, en todos los aspectos de la vida, de sus aspiraciones y sus gustos<sup>38</sup>. Tal hiperdemocracia puede hacer de la democracia algo patológico, convirtiéndola en una *democracia morbosa*.

La neutralización de las minorías tiene graves consecuencias en la vida social. Esta, como toda vida, está compuesta para Ortega de dos elementos radicales: la *circunstancia* y la *decisión*<sup>39</sup>. La circunstancia, a la que Ortega también denomina *mundo*, consiste en "el repertorio de nuestras posibilidades vitales"<sup>40</sup>. Es lo que no elegimos, "la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida"<sup>41</sup>. En la circunstancia o mundo nos encontramos ya, de entrada, engolfados. Este escenario no elegido nos impone varias trayectorias y, por lo tanto, nos fuerza a elegir. "Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo"<sup>42</sup>. Incluso cuando no decidimos nada, hemos decidido no decidir<sup>43</sup>. Esto vale no sólo para la vida individual de cada uno sino también para la vida colectiva<sup>44</sup>. Según Ortega, lo que acontece en nuestro tiempo es precisamente que en él la vida colectiva *ha decidido no decidir*. Carece, por lo tanto, de programa de vida, de proyecto. Esto es lo que define al hombre-masa: "el hombre masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva"<sup>45</sup>. Su vida es una vida sin *decisión*, una vida regida únicamente por la circunstancia. Peor aún: este hombre, al decidir que no va a decidir, se *rebela* contra su libertad. Es el "hombre-masa rebelde"<sup>46</sup>. Nuestra época, en la que se ha vuelto hegemónico este tipo de hombre, es el tiempo de la *rebelión de las masas*. Bastarán treinta años de hegemonía de este tipo humano –vaticina Ortega– para que Europa "retroceda a la barbarie"<sup>47</sup>. No hizo falta esperar tanto: ¡Ortega publica su *Rebelión* en 1930!

El bienestar alcanzado gracias a la técnica en nuestras sociedades de consumo es considerado por las masas "no como organización, sino como

<sup>36</sup> *Id.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>43</sup> *Id.*

<sup>44</sup> *Id.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 404.

naturaleza"<sup>48</sup>. Eso ha hecho que esas masas no adopten una actitud responsable ante ese bienestar, es decir, que se limiten a exigirlo perentoriamente, como si fuesen derechos nativos en vez de verlo como lo que es: "un invento y construcción prodigiosos, que solo con grandes esfuerzos y cautelas se puede sostener"<sup>49</sup>. Esta naturalización del producto del trabajo humano ha sido denominada por la teoría marxista *fetichismo de la mercancía*. Toda masa es fetichista.

El hombre-masa está satisfecho tal como es. Afirma, por lo tanto, *lo que es*, no *lo que debe ser*. Por eso lo que lo define es la conciencia de sus *derechos*. Eso permite oponerle al noble, que se define, por el contrario, por la conciencia de sus *obligaciones (noblesse oblige)*<sup>50</sup>. Esta *innoble* autoafirmación del hombre-masa, su "conformismo militante" es lo que hace de él, paradójicamente, un *rebelde*. Y esto es lo que caracteriza justamente a nuestra época: "no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino que el vulgar proclame e imponga el derecho a la vulgaridad, o la vulgaridad como un derecho"<sup>51</sup>. Tal autoafirmación acrítica de lo que es hace del hombre-masa alguien *irracional*: no solo no quiere dar razones de lo que quiere, sino que ni siquiera aspira tener razón. Sencillamente está resuelto a imponer sus opiniones. Defiende "el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón"<sup>52</sup>. Esta razón de la sinrazón es otra cara de esa *legitimidad de la ilegitimidad* de la que, como hemos visto, hablaba Ortega en su artículo sobre el fascismo de 1925.

Esta *rebelión conformista* de las masas conduce inexorablemente a la *barbarie*. La barbarie es la renuncia a dar razones y la imposición sin más de lo que se desea por medio de la violencia. Si la civilización es el intento de reducir la fuerza a *ultima ratio*, la barbarie consiste, por el contrario, en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*<sup>53</sup>. Esta barbarie del hombre-masa se opone diametralmente al liberalismo. El liberalismo, como nos recuerda Ortega, es un principio de auto-limitación del poder de la mayoría: "es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil"<sup>54</sup>. Por el contrario, la masa rebelde "no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella"<sup>55</sup> y busca cercenarlo, aplastarlo, nivelarlo...

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 416.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 420.

<sup>55</sup> *Id.*

Esta barbarie del hombre-masa tiene, según Ortega, dos especies: el sindicalismo y el fascismo<sup>56</sup>. Quizás sea pertinente recordar en este punto el decisivo papel que tuvo el sindicalismo revolucionario, irracionalista, anti-materialista y anti-ilustrado de Georges Sorel en los orígenes ideológicos del fascismo<sup>57</sup>. Sindicalismo y fascismo son para Ortega dos formas de retroceso a la barbarie. El filósofo madrileño habla también de “primitivismo”. Primitivo es quien carece de, u olvida su, pasado<sup>58</sup>, quien vive un eterno *primer* día sin memoria donde se confunden pasado y futuro. Bolchevismo y fascismo –escribe– son dos alboradas, que “no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado muchas veces; son primitivismo”<sup>59</sup>. Los dirigentes bolcheviques y fascistas son “hombres mediocres, extemporáneos, sin larga memoria, sin conciencia histórica”<sup>60</sup>. Esta ruptura con el pasado es lo característico de toda revolución y lo que hace de estos movimientos revolucionarios algo no solo bárbaro y primitivo sino, lo que es aún peor: *inhumano*. Para Ortega, lo que hace humano al hombre es precisamente su memoria, y esa memoria es lo que niega en principio todo proyecto revolucionario.

La única diferencia radical entre la historia humana y la «historia natural» es que aquella no puede nunca comenzar de nuevo (...). 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 altitud de pretérito amontonado. Este es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal<sup>61</sup>.

Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo es recaer en la animalidad. El hombre-masa no es sólo un bárbaro y un primitivo, es alguien que renuncia a lo genuinamente humano y anhela retornar a ese presente eterno, desmemoriado y vertiginoso de la bestia.

### 3. NACIONAL PERO NO NACIONALISTA. LA CRÍTICA ORTEGUIANA AL ULTRANACIONALISMO.

La segunda parte de *La rebelión de las masas*, que Ortega titula con esta pregunta: “¿Quién manda en el mundo?”, es una crítica a lo que él denomina

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>57</sup> Véase Z. STERNHELL, M. SZNAJDER & M. ASHERI, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 47-133.

<sup>58</sup> *La rebelión de las masas*, O.C. IV, p. 431.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>61</sup> *Ibid.* Prólogo para franceses, pp. 369-370.

*hiper- o ultra-nacionalismo*. En ella propone además un nuevo nacionalismo europeísta. El nacionalismo extremado que critica Ortega surgió a finales del siglo XIX de la pluma de escritores franceses como Édouard Drumont (1844-1917), Maurice Barrès (1862-1923) y Charles Maurras (1868-1952). Consideraba la nación como algo comparable a un ser vivo, por lo que todo criterio de conducta había de estar dictado por el interés de este organismo más allá de la voluntad de los individuos componentes. Negaba además la existencia de “cualquier norma moral universal y abstracta: la justicia, el derecho solo existen para servir a las necesidades de la colectividad”<sup>62</sup>. Es difícil no evocar aquí la *grande y poderosa criatura (méga kai ischurón thrémma)* de la que habla Platón en su *Politeía*, tan fácilmente manipulable por demagogos sin escrúpulos que sepan halagar sus bajos instintos<sup>63</sup>.

Ortega asimila acertadamente este nacionalismo hiperbólico con el fascismo<sup>64</sup>. Por ejemplo, cuando en *La rebelión de las masas* se refiere a “la erupción «nacionalista» en los años que corren”<sup>65</sup> o cuando en la conferencia dictada en Berlín en 1949 titulada *De Europa meditatio quaedam* alude a la Alemania hitleriana como “hiper-nacionalismo”<sup>66</sup>. Por eso es injusto acusar a Ortega de desatender el fenómeno nazi en su obra. La crítica orteguiana al nazismo se inserta en su reflexión crítica de un concepto *ultra* de “nación”.

La concepción orteguiana de la nación se distancia desde su raíz del nacionalismo biologicista, tribal y excluyente del fascismo<sup>67</sup>. No está basada –como lo está este– en la raza, la lengua o el territorio<sup>68</sup>, sino en un proyecto o programa de vida en común<sup>69</sup>. Es decir, no en la *circunstancia*, sino en la *decisión* libre y consciente de la ciudadanía. Por eso el estado nacional orteguiano “es en su raíz misma democrático”<sup>70</sup>. Ortega, siguiendo a Ernest Renan, ve en el estado nacional “una estructura histórica de carácter plebiscitario”<sup>71</sup>.

<sup>62</sup> I, Z. STERNHELL, M. SZNAJDER & M. ASHERI, *op. cit.*, p. 11.

<sup>63</sup> Véase PLATO, *Res publica* 493 a-c.

<sup>64</sup> Z. Sternhell ha mostrado la importancia de este tipo de nacionalismo en los orígenes ideológicos del fascismo. Véase, por ejemplo, el ya citado *El nacimiento de la ideología fascista, passim*.

<sup>65</sup> *La rebelión de las masas*, OC IV, p. 493.

<sup>66</sup> OC X, p. 123.

<sup>67</sup> Ya en una fecha tan temprana como 1908 Ortega considera que el imperio alemán “está construido sobre lo culturalmente falso”, pues en él detecta “el vicio nacionalista de la intolerancia” añadiendo que todo nacionalismo le merece “exquisito desprecio” (“Meier-Graefe”, OC I, p. 180).

<sup>68</sup> *La rebelión de las masas*, OC IV, pp. 479 y 482-484.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 484 y 487-488.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 488. Sobre el concepto de nación de E. Renán, véase E. RENAN, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987, especialmente las pp. 82-83. Sobre la relación de Ortega con Renan véase J. MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación* 1, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 229-230.

En el texto donde aparece la expresión “los hipernacionalismos recientes”, que alude inequívocamente al nazismo, encontramos una reivindicación del nacionalismo humanista y universalista que Johann Gottlieb Fichte defiende en sus *Reden an die deutsche Nation* de 1807. Lo característico del pueblo alemán es, según Fichte, ser el “pueblo de la humanidad”<sup>72</sup>. “Nótese lo que esto significa –apostilla Ortega–. Fichte se siente hasta la médula patriota, «nacional». Pero su modo de sentirse nacional (...) es ver su nación proyectada sobre el porvenir como el mejor programa de ser hombre que cabe”, un programa, por lo tanto, humanista, universalista y cosmopolita. “Hay que ser alemán porque ser alemán significa ser la humanidad. Al revés, pues, que los hipernacionalismos recientes, que querían hacer alemana a la Humanidad”<sup>73</sup>. Hay pues dos modos diametralmente opuestos de entender la palabra “nación”. Uno es excluyente, antidemocrático, agresivo, racista, particularista y provinciano. Es el del ultranacionalismo fascista. El otro, el que abraza Ortega, es, por el contrario, incluyente, humanista, universalista, pacífico y democrático. Uno reduce la humanidad a la propia nación, el otro aspira a convertir a la propia nación en paradigma de la humanidad. Uno jibariza a la humanidad en una nación determinada, el otro hace de la nación paradigma universalista de la humanidad.

Quizás donde mejor se aprecia el carácter antinacionalista del concepto de nación orteguiano es en un artículo publicado en *El sol* el 5 de febrero de 1930 titulado “Organización de la decencia nacional”. Allí reclama un partido *nacional* pero no *nacionalista*<sup>74</sup>. Ortega rechaza el nacionalismo, con razón, porque es *excluyente*: “implica –escribe– un *frente a* y un *en contra de* otras naciones”<sup>75</sup>. No es posible, por consiguiente, un nacionalismo “sin agresión e imperialismo, sin batallas y sin conquistas”<sup>76</sup>. “Por eso el fascismo –añade Ortega– inevitablemente fracasará, cualesquiera sean o fueren sus otros aciertos y oportunidades”<sup>77</sup>.

Ortega, si bien rechaza el *nacionalismo*, propone una “nacionalización del estado español”. ¿Qué entiende Ortega por *nacionalizar el estado*? El nacionalismo y el principio nacionalizador son impulsos de dirección opuesta: aquél es excluyente, mientras que este es incluyente<sup>78</sup>. La nacionalización del estado

<sup>72</sup> “Sois vosotros –dice Fichte a los alemanes– de entre todos los pueblos, aquel en el que de una manera más decisiva radica el germen del perfeccionamiento humano y se le ha encomendado llevar adelante el desarrollo del mismo”. J.G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 265.

<sup>73</sup> *De Europa meditatio quaedam*, en OC X, p. 123.

<sup>74</sup> OC IV, p. 758. Esta distinción entre *nacional* y *nacionalista* ya la había hecho Ortega al final de su conferencia de 1914 *Vieja y nueva política*. Véase OC I, p. 737.

<sup>75</sup> OC IV, p. 758.

<sup>76</sup> *Id.*

<sup>77</sup> *Id.*

<sup>78</sup> Harold C. RALEY, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 156.

es la instauración de eso que Ortega llama “la plena decencia en la vida pública española”. Y esta decencia consiste en “la resolución de convivir radicalmente con el prójimo compatriota, aun dentro de la más enconada lucha”<sup>79</sup>. El enemigo ha de ser reconocido en sus derechos de español dentro un mismo espacio de convivencia y respeto mutuo llamado *nación*. A ese reconocimiento lo llama Ortega “decencia”. La plena decencia en la vida pública española consistirá, por lo tanto, en

imponer a todos los españoles la voluntad de convivir unos con otros, sean quienes sean unos y otros; que por encima y por debajo de todas las luchas propias de la natural disensión humana triunfe la resolución de nacional convivencia; por lo tanto, de respetar la vida pública del enemigo, de no escatimarle, ni discutirle ni sofisticarle sus derechos de español, sea él quien fuere: el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el patrón al obrero y el obrero al patrono (...). Pero mientras el obispo o el militar aspiren en el fondo de su alma, no solo a vencerme, deseo respetable, sino a suprimirme de la vida pública o yo aspire a lo mismo con respecto a ellos, nuestra existencia nacional ni será decente ni será nacional<sup>80</sup>.

Producen cierta melancolía estas palabras leídas desde la atalaya de nuestro presente al pensar en el matadero en el que se convirtió España pocos años después de ser escritas. Es, por consiguiente, harto injusto asimilar a Ortega a aquellos que propiciaron y alentaron la matanza denominando a sus adversarios “la anti-España”, aunque se llamaran a sí mismos “nacionales”.

Es relevante subrayar además que Ortega no propone, como sí lo hace el fascismo, la “nacionalización de las masas” (*die Nationalisierung der Massen* es la expresión que usa Hitler en su *Mein Kampf*)<sup>81</sup>, sino la del Estado. Aunque ambas fórmulas puedan parecer semejantes no expresan en absoluto lo mismo. Con la nacionalización de las masas el fascismo pretendía adecuar un pueblo convertido previamente en masa a una idea preconcebida de nación (en sentido *racial*, especialmente en el caso del fascismo alemán). La nacionalización que proponía Ortega es, como acabamos de ver, una cosa muy distinta: se trataba de hacer que un pueblo se percibiera a sí mismo, más allá de las diferencias y tensiones que lo traviesan, como una *nación*, es decir como *un proyecto de vida en común*. En el fascismo, de hecho, el pueblo se ha convertido en *masa* y, por consiguiente, se ha anulado en él toda diferencia interna. La masa es homogénea, uniforme, indiferenciada, gris. Los individuos que la componen son iguales, indistintos, intercambiables unos por otros. No cabe, por lo tanto, hablar de “lucha”, de “disensión” en su seno. La lucha en el

---

<sup>79</sup> OC IV, p. 758.

<sup>80</sup> *Id.*

<sup>81</sup> A. HITLER, *Mein Kampf*, Munich Eher Verlag, 1943, pp. 369 ss.

nacionalismo es *exterior*, por ser *excluyente*, es decir, *entre naciones*. Sin embargo, la lucha y la disensión *internas* son en la nación orteguiana, como en todo lo que está vivo, irrenunciables.

### Ortega y Heidegger; dos actitudes opuestas ante el fascismo

La confrontación entre Ortega y Heidegger es interesante en relación al fascismo, porque ambos pensadores encarnan dos actitudes opuestas ante este desde presupuestos teóricos análogos. Ortega, como hemos visto, mantuvo siempre una actitud hostil frente al fascismo. Heidegger, por el contrario, se adhirió con entusiasmo al nacionalsocialismo cuando este llegó al poder y probablemente siguió siendo un nazi convencido hasta el final de sus días<sup>82</sup>. La explicación de esta divergencia práctica ha de buscarse, a mi juicio, en la filosofía de ambos pensadores.

Ortega se preocupó de dejar constancia en varias ocasiones de su discrepancia teórica con Heidegger. Por ejemplo, en su *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, publicada póstumamente, escribe refiriéndose al pensador alemán: “no puedo aceptar casi ninguna de sus posiciones fuera de las que nos son comunes a cuantos partimos de la realidad viviente humana”<sup>83</sup>. Esa “realidad viviente humana” de la que parten ambos pensadores toca, sin embargo, al núcleo de sus filosofías. Es curioso, en efecto, que casi dos décadas antes, en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, el mismo Ortega se había preocupado de señalar, en relación a *Sein und Zeit*, que “apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años en mis libros”<sup>84</sup>. ¡No puede aceptar casi ninguna de las proposiciones de Heidegger, pero él se ha anticipado a ellas en más de una

<sup>82</sup> La bibliografía sobre Heidegger y el nazismo es hoy prácticamente inabarcable. Estas son algunas de las obras que a mi juicio son imprescindibles: H. OTT, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992; E. LÉVINAS, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, en M. BELTRÁN, J.M. MARDONES & R. MATE, (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 65-73; G. AGAMBEN, “Heidegger y el nazismo”, en G. AGAMBEN, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 333-343.

<sup>83</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* § 29, OC IX, p. 1121. Debemos a José Gaos, discípulo de Ortega y buen conocedor de la obra del primer Heidegger, un análisis detallado de esas posiciones discrepantes. Véase J. GAOS, “Ortega y Heidegger” en J. GAOS, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 201-242. Sobre la relación entre Ortega y Heidegger véase A. REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

<sup>84</sup> OC V, p. 127 n. Véase también la conferencia de 1951 “Pasado y porvenir para el hombre actual”, OC VI, p. 786. Véase una defensa de esta idea de la anticipación orteguiana respecto de las ideas de Heidegger en A. STERN, “¿Ortega existencialista o esencialista?”, en *La torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, n. 15-16 (1956), 385-399 y en Harold C. RALEX, *op. cit.*, pp. 33-34. Un punto de vista opuesto que, por ejemplo, subraya la influencia de *Ser y tiempo* en el curso orteguiano de 1929-30 ¿*Qué es filosofía?* puede verse en G. MORÁN, *op. cit.*, pp. 47-48. Sobre la reclamación orteguiana del carácter precursor de su filosofía respecto a la de *Ser y tiempo* véase F. GIL VILLEGAS M., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México FCE-El Colegio de México, 1996, pp. 31-46.

década! ¿En qué quedamos? ¿Es Ortega un precursor de Heidegger o bien su filosofía no tiene apenas puntos de contacto con él pensador alemán?

A esa “realidad viviente humana”, espacio teórico común a ambos pensadores, la denomina Ortega “vida”, la *realidad radical*, y Heidegger “*Dasein*”<sup>85</sup>. Los dos elementos estructurales (“elementos radicales” los llama el pensador madrileño) que la componen son, como hemos visto más arriba, *circunstancia* y *decisión*:

Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades– es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo –el mundo es siempre *este*, este de ahora– consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir<sup>86</sup>.

Esas circunstancia y decisión, es decir, ese mundo “determinado e incanjeable” en el que nos encontramos y ese “sentirse fatalmente forzados a ejercitar la libertad” decidiendo la trayectoria que ha de seguir nuestra vida son, *mutatis mutandis*, lo que Heidegger denomina en *Sein und Zeit*, respectivamente, *Geworfenheit* y *Entwurf*, *estado-de-yecto* y *proyecto* si seguimos la traducción de José Gaos.

Heidegger define al *Dasein* como *el ser en cuyo ser le va su ser* o, si se prefiere, *el ser que en su ser se juega su ser*<sup>87</sup>. Ese *ser* en el que *le va* o en el que *se juega* su ser es su existencia, es decir, el ser justamente *ahí* (*Da-sein*). El ser cuya esencia es puesta en juego en el trance de existir es lo que el *Dasein* finalmente *es*. No es lo mismo *ser* algo que el que ese algo *sea*. Ser algo es la respuesta a la pregunta *¿qué es?* (*quid est*). Decir de algo *que es* es afirmar, por el contrario, que *existe* (*quod est*). No es lo mismo, en definitiva, la *esencia* que la *existencia*.

<sup>85</sup> Ortega, en carta a su traductora alemana Helene Weyl fechada el 30 de enero de 1930, invita a su interlocutora a sustituir las palabras “vivir” o “vida” que aparecen en sus propios escritos, por el vocablo alemán “*Dasein*”, dando a entender así que tal concepto, en el sentido que le dio Heidegger, ya había sido anticipado por él. Véase G. MÄRTENS (ed.), *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2008, pp. 91-92.

<sup>86</sup> *La rebelión de las masas*, OC IV, pp. 400-1.

<sup>87</sup> “Das Dasein ist ein Seiendes... daß... in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen Max Niemeyer, § 4, 1986, pp. 41-42.



Lo que nos dice Heidegger es que la *esencia* del *Dasein* no es previa e independiente de su *existencia*, sino que se juega justamente en ese su existir. Dicho de otro modo: en el vivir mismo se juega la vida su sentido (es decir, *qué sea*). La esencia, el sentido, de la vida es algo que se dirime en el hecho de ser vivida. El nudo hecho de existir no lo elegimos, pero ese existir consiste sustancialmente en ir eligiendo entre distintas posibilidades vitales. De entrada, estamos ya *ahí* viviendo, y solo a partir de este hecho insoslayable cabe dar un sentido a nuestra vida, es decir, decidir *qué sea* esta. Y se lo damos eligiendo en cada caso (en cada tramo o circunstancia de nuestro vivir) el camino a seguir. Al hecho insoslayable de estar ya ahí viviendo, existiendo, lo denomina Heidegger *Geworfenheit*, vocablo que expresa la circunstancia de estar lanzado, arrojado o yecto, es decir, *geworfen* (participio de *werfen*, arrojar, lanzar). Por el contrario, al ir eligiendo qué haya de ser nuestra vida a partir de ese hecho insoslayable lo denomina *Entwurf*, proyecto. Vivir es un *Entwurf* a partir de un *geworfen sein*, es decir un *proyecto* a partir de un *estar yecto*, una voluntad de ser esto o aquello a partir del nudo hecho de estar ya ahí arrojado, lanzado, en el mundo.

Esta estructura dual de la realidad viviente humana es común a todas las denominadas *filosofías de la existencia* y podría tal vez remontarse, en última instancia, a la pareja maquiaveliana *Fortuna / Virtú*.

Maquiavelo	Ortega	Heidegger	Sartre
Fortuna	Circunstancia (mundo)	Geworfenheit	Situation
Virtú	Decisión (proyecto)	Entwurf	Projet

A pesar de ese aire de familia, de esa similitud “estructural”, hay algo que separa las filosofías de Ortega y Heidegger y que permite explicar su diferente actitud frente al fascismo. ¿Cuál ha de ser el objeto de nuestra decisión vital? Para el Heidegger nazi el objeto de elección genuino, auténtico, es lo que no se elige: las voces de la sangre y el suelo, es decir, la raza y el terruño donde nos hemos criado. Toda decisión que nos separe de esa sangre y ese suelo originario, nutricio, es *inauténtica*. El hombre genuino es el que elige su situación; en particular, su cuerpo y el paisaje que ese cuerpo habita. Esa sangre y ese suelo constituyen el fondo mismo de su ser. “Lo biológico –escribe Lèvinas en un decisivo ensayo sobre la filosofía del hitlerismo en el que arregla cuentas con su maestro Heidegger– con todo lo que comporta de fatalidad llega a ser algo

más que un objeto de la vida espiritual, llega a ser su corazón<sup>88</sup>. Lo sustancial en el hombre no está en la libertad, sino en una especie de ligazón con “las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado<sup>89</sup>. El hombre, en rigor, no elige sus ideas sino que está ya previamente vinculado con algunas de ellas en virtud de la tierra que pisa y la sangre que corre por sus venas. Eso es justamente lo que permite entender la lectura nazi que el propio Heidegger hizo de *Sein und Zeit*.

Por el contrario, un liberal como Ortega no podía dejar de poner el acento en la libertad: no somos lo que somos, sino lo que *decidimos* ser. También para Heidegger, pero mientras que para el filósofo alemán la única decisión genuinamente humana –*auténtica*, dice él– es la que nos liga radicalmente con aquello que no elegimos, –nuestra circunstancia–, para Ortega la decisión que elige la renuncia a elegir –que es la del hombre-masa– es una renuncia a la libertad. Lo humano del hombre es para Ortega la libertad y para el Heidegger nazi la sumisión a las voces de la sangre y de la tierra. El paso filosófico que Heidegger dio al comprometerse políticamente con el nazismo consistió en hacer del *Da* –del *ahí*–, el *proyecto* del *Dasein*. Recordemos que este *Da* tiene para el Heidegger nazi un sentido primordialmente *político*: alude a la comunidad *política*, la *pólis* a la que se pertenece. En su *Einführung in die Metaphysik*, texto publicado en 1953, pero que recoge un curso impartido en la Universidad de Friburgo en 1935, Heidegger escribe:

Se suele traducir *pólis* por estado [*Staat*] y ciudad-estado [*Stadtstaat*]; esta traducción no acierta con su pleno sentido. Más bien *pólis* quiere decir el lugar [*Stätte*], el *ahí* [*Da*], en el que y como lo que el ser *ahí* [*Dasein*] es en tanto que histórico. La *pólis* es el lugar-histórico [*Geschichtsstätte*], el *ahí*, *en* el que, *desde* el que y *para* el que la historia acontece. A este lugar-histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, los señores, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y los barcos<sup>90</sup>.

La *pólis* es el *Da*, es decir el lugar *en* el que y *desde* el que –pero, sobre todo *para* el que– el *Dasein* acontece históricamente. Por lo tanto, el Heidegger nazi entiende el *proyecto* vital que es el hombre, paradójicamente, como una renuncia al proyecto y un acatamiento sin fisuras de la comunidad política a la que uno está ligado por la sangre y la tierra. La *pólis* (es decir, la nación, la patria) no es sólo el lugar *en* el que uno está sino la comunidad *para* la que uno existe. La *decisión* (*Entschluss*) que constituye ontológicamente al *Dasein* consistirá

<sup>88</sup> E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris, Rivages, 1997, 18-19.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 19. Véase mi ensayo: “Clavado / evadido. A propósito de «quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme» de E. Lévinas”, *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea* 11 (2020), 139-148.

<sup>90</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1998, p. 117.

justamente en asumir y elegir su *Geworfenheit*, su *estado-de-yecto*, es decir, su pertenencia al ser histórico de un pueblo, a la sangre y la tierra que lo definen. El *Dasein* nazi elige no elegir; su libertad se agota en su renuncia a la libertad; su proyecto consiste en no proyectarse más allá de su *ahí*.

En su discurso de rectorado Heidegger concibe el *Espíritu* (*Geist*) de un pueblo no como la superestructura de una cultura y tampoco como un arsenal para conocimientos y valores utilizables sino como “el poder de la más profunda preservación de las fuerzas de su sangre y de su tierra”<sup>91</sup>.

Cuando en dicho discurso Heidegger señala a los estudiantes su misión espiritual (*geistigen Auftrag*) les está invitando a vincularse con la comunidad nacional (*Volksgemeinschaft*) en el sentido de afirmar *el poder que preserva las fuerzas de su sangre (es decir, su raza) y su tierra*. Dicho con el lenguaje de *Sein und Zeit*: el proyecto (*Entwurf*) del *Dasein* (proyecto que *es* el *Dasein*) ha de consistir en la afirmación por parte de este de su *Da*, su *Geworfenheit*. Este proyecto que niega el proyecto explica, a mi juicio, el compromiso de Heidegger con el nazismo.

El proyecto vital, el sentido de nuestra libertad, es lo que distingue a Ortega y Heidegger. La filosofía de Heidegger es clara expresión del *insider* rústico, conservador, sedentario, recluido en su *Hütte* de la Selva Negra, para quien ser es habitar la tierra. El pensamiento de Ortega, por el contrario, es la inequívoca manifestación del *outsider* urbano, nómada, cosmopolita e insatisfecho, que concibe, en consecuencia, al hombre como un extraño, un forastero, un desterrado, un náufrago<sup>92</sup>. Por consiguiente, para Heidegger el proyecto vital auténtico reside en la renuncia a trascender nuestra circunstancia, mientras que para Ortega la circunstancia nos obliga siempre a elegir, a ser libres. Heidegger orienta su mirada sobre todo hacia lo que la vida *presupone*, Ortega, por el contrario, hacia lo que la vida *propone*. Heidegger nos invita a reconciliarnos con *lo que somos*, Ortega a aventurarnos a ser *lo que no somos*. Heidegger nos propone encontrar nuestro lugar en el mundo, nuestro hogar, y quedarnos en él. Ortega nos invita a salir de casa y hacer de nosotros el producto de nuestro inquieto quehacer. Para el pensador alemán lo auténtico está en las raíces; para el autor de *La rebelión de las masas* en el caminar que, justamente, impide echar raíces. Heidegger se rinde a la *Fortuna* que nos clava en un lugar, Ortega la torea gallardamente con el capote de la *virtú*.

<sup>91</sup> M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, p. 14.

<sup>92</sup> Esta contraposición de las filosofías de Heidegger y Ortega a partir de la pareja de categorías *Insider / Outsider* la ha hecho Francisco Gil Villegas inspirado por la caracterización que hizo G. Simmel del *extranjero* (véase su *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, t. II, pp. 716-722). Véase su libro citado *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, especialmente las pp. 416-429.

## ORTEGA Y LA DICTADURA DE FRANCO

La actitud crítica de Ortega respecto al fascismo se compadece mal con su postura personal respecto al fascismo español<sup>93</sup>. Es necesario, por lo tanto, explicar la toma de partido del filósofo durante la guerra por el bando de los sublevados. También tras la guerra Ortega intentó congraciarse públicamente con los vencedores. En una conferencia pronunciada en el Ateneo en Madrid en 1946 llegó a decir que había encontrado a España, tras su regreso de su autoexilio portugués durante la guerra, “con una sorprendente, casi indecente salud”<sup>94</sup>. ¡La España de 1946! ¿A qué se debe que el español más lúcido de su época haga esta sorprendente (estoy tentado de utilizar también aquí el adjetivo orteguiano: *indecente*) declaración? Siete años más tarde, en 1953, reconocerá apesadumbrado: “también a mí, como a todos, me han comprado”<sup>95</sup>. ¿Por qué se vendió Ortega? ¿Por qué un antifascista como él tomó partido durante la guerra y la posguerra por el bando que defendía unas ideas tan contrarias a las suyas? ¿Por qué un patricio romano decide dar la bienvenida a los bárbaros y convivir con ellos? Gregorio Morán aventura en su libro una sugerente hipótesis: Ortega quiso ver en la dictadura del general Franco una suerte de reedición actualizada de las *dictaduras comisariales* de la antigua Roma republicana.

En este tipo de dictaduras se suspendía la legalidad republicana y se atribuían poderes extraordinarios a un magistrado atendiendo a una situación excepcional que requería medidas igualmente excepcionales. El dictador no era un tirano. No podía imponer ni derogar leyes. Nombrado por el cónsul a solicitud del senado en un momento en que las libertades de la república se hallaban en peligro, gozaba de un *imperium* lo suficientemente amplio como para que pudiera hacer frente a ese peligro sin verse obstaculizado por el veto de los tribunos de la plebe, como sucedía, por el contrario, con el poder consular. El dictador era nombrado por seis meses, pero antes del transcurso de ese plazo debía renunciar a su *imperium* si había ejecutado ya su misión. Con ello se pretendía evitar que el poder del dictador se convirtiera en un problema mayor que el peligro que debía conjurar. Por medio del dictador las libertades republicanas se ponían a sí mismas en suspenso con la finalidad de ser restituidas en toda su plenitud y fuerza. La legalidad republicana contemplaba así una situación de excepcionalidad de esa legalidad para protegerse a sí misma<sup>96</sup>. Vista a la luz de este tipo de dictadura adquiere sentido la siguiente afirmación que hace Ortega en 1938, en el *Epílogo para ingleses* que escribió

<sup>93</sup> Sobre cómo entender la expresión “fascismo español” me remito a Paul PRESTON, “La naturaleza del fascismo en España” en P. PRESTON, *Las derechas españolas en el siglo XX: autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid, Sistema, 1986, pp. 17-41.

<sup>94</sup> G. MORÁN, *op. cit.*, p. 151.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 485.

<sup>96</sup> Véase C. SCHMITT, *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 33 ss.

para su libro *La rebelión de las masas*: “el «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”<sup>97</sup>. En la época en que escribió este epílogo Ortega creía que el nazismo y el fascismo irían perdiendo progresivamente sus perfiles más agresivos. En una carta escrita desde París el 15 de abril de 1937 a su traductora alemana (de origen judío) Helene Weyl, encontramos estas desconcertantes predicciones:

Recordará usted, acaso, que en el verano de 1935 le dije: el nazismo no durará más que dos o tres años si por «no durar» se entiende no que vaya a desaparecer en esa fecha, sino que sufrirá modificaciones que lo irán haciendo menos insoportable. Aquí tenemos la impresión de que este pronóstico empieza a cumplirse [esto lo escribe Ortega a dos años y medio del inicio de la Segunda Guerra Mundial!]. Yo supongo que aún pasará por momentos de frenesí, pero la tendencia que se marca es la de una marca en descenso. En cuanto al fascismo puede decirse que ha dejado de ser problema en el mundo [esto lo escribe Ortega en plena Guerra Civil española!]. Ahora es preciso que pase lo mismo con el comunismo, verdadero causante de todas las grandes desdichas del planeta<sup>98</sup>.

La misión del nuevo dictador fascista consistiría por lo tanto, como escribe Gregorio Morán, en desembarazar a España de comunistas y afines “para luego volver a un régimen liberal sin riesgos socialistas”<sup>99</sup>. ¿Era incapaz Ortega de ver que si el levantamiento militar nos pudo librar –por decirlo con las palabras de Unamuno– de la “salvajería moscovita” fue al precio de traernos “la estupidez católico-tradicionista española”?<sup>100</sup>

Es conocida la intención de Franco tras la guerra de restaurar la monarquía. Una monarquía restituida y así “depurada” podría quizás volver a ser el marco político idóneo de ese nuevo liberalismo anhelado por Ortega<sup>101</sup>. El problema fue que Franco, una vez en el poder, decidió no renunciar a él. Como les dijo Salazar a los británicos, a pesar de estar listo para retirarse en favor de la monarquía, en la práctica le ocurría lo que a muchos católicos en relación al cielo: “quiere ir allí, pero todavía no”<sup>102</sup>. Ortega no quiso ver que Franco no tenía las hechuras de un dictador comisarial al estilo de la antigua

<sup>97</sup> OC IV, p. 528.

<sup>98</sup> Gesine MÄRTENS (ed.), *op. cit.*, pp. 218-9.

<sup>99</sup> G. MORÁN, *op. cit.*, pp. 64 y 68

<sup>100</sup> M. de UNAMUNO, *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, Madrid, Alianza, 1991, p. 47.

<sup>101</sup> “Sabemos que en los años 40 Ortega frecuentó el círculo de Estoril departiendo en ocasiones con Juan de Borbón en el golf del lugar. Véase J. GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014, p. 575.

<sup>102</sup> G. Morán, *op. cit.*, p. 138.

Roma republicana, sino que era un tirano mediocre y sanguinario que se creía providencial para su país<sup>103</sup>. Hoy sabemos que la restauración de las libertades en España tenía que pasar necesariamente por su desaparición.

La castrada y crepuscular coexistencia de Ortega con el nacional-catolicismo hispano acabó, sin embargo, con sus esperanzas de asistir al advenimiento de un nuevo liberalismo. Además, las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial hicieron la vista gorda ante el residuo fascista allende los Pirineos. Como escribe Javier Zamora Bonilla “el pseudo fascismo español parecía una rémora incapaz de incomodar a los aliados”<sup>104</sup>. El enemigo ahora era otro: Stalin y sus aliados.

Jesús Ezquerra Gómez  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Zaragoza  
Plaza San Francisco  
Edificio Interfacultades, planta 3, despacho 315  
50009 Zaragoza.  
jesusezq@unizar.es

<sup>103</sup> Esta miopía respecto a Franco no era privativa de Ortega. Recordemos cómo Unamuno, en una carta dirigida a su amigo bilbaíno Quintín de Torre fechada el 13 de diciembre de 1936, es decir, pocos días antes de morir, se refiere reiteradamente al general Franco como “el pobre Franco”. Unamuno creía que el “pobre” general se veía, a su pesar, incapaz de detener la salvaje represión nacionalista y no conseguía civilizar y humanizar a sus colaboradores, especialmente al “vesánico” general Mola, “monstruo de perversidad ponzoñoso y rencoroso”. Véase Luciano G. EGIDO, *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Barcelona, Tusquets, 2007 pp. 244-5

<sup>104</sup> J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002, p. 465.