

LA ARTICULACIÓN DE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN RAYMOND ARON Y ORTEGA Y GASSET

IGNACIO JOSÉ SANZ GARCÍA
UNED, Madrid

Resumen

En este artículo se analizan las diferentes formas de ver la relación entre democracia y liberalismo que tienen Raymond Aron y Ortega y Gasset. Las perspectivas de cada uno respecto a esa relación se encuentran determinadas por el contexto socio-histórico en el que ambos formularon sus teorías. Ortega en los años 30 observa el peligro que corren las democracias liberales por el auge de los movimientos fascistas y bolchevique y ve una deriva de los Estados hacia el totalitarismo, lo que le impulsa a formular una nueva idea de liberalismo. Aron se encuentra, después de la Segunda Guerra Mundial, con un panorama geopolítico en el que dominan dos bloques ideológicamente antagónicos, EEUU y la URSS, que le servirán para presentar dos modelos de democracia, en el primero hay libertad de partidos y en el segundo hay un partido único. Para el autor francés, será el primero el que mejor va a cumplir el ideal democrático.

Palabras clave: democracia, liberalismo, espíritu germano, acción indirecta, competencia pacífica.

Abstract

This article analyzes the different ways to see the relationship between democracy and liberalism that Raymond Aron and Ortega y Gasset have. Their visions about that relationship are determined by the socio-historical context in which both of them formulated their theories. Ortega in the 30's observes the danger that threatens the liberal democracies because of the increase of fascist and bolshevik movements and sees a trend of the States to totalitarianism, which impulse him to formulate a new idea of liberalism. Aron deals, after

Recibido: 21/01/2016. *Aceptado:* 16/03/2016.

de Second World War, with a geopolitical view that is dominated by two blocks ideologically opposed, USA and USSR, which he will use to propose two models of democracy, in the first there's freedom of parties and in the second there's a unique party. For the French author the democratic ideal is better fulfilled by the first model.

Keywords: democracy, liberalism, german spirit, indirect action, pacific competition.

1. Introducción

Comenzamos este artículo destacando la valoración que hace Raymond Aron de *La rebelión de las masas*, donde se hace eco de la importancia del conocimiento de la historia para fundamentar una sociedad dotada de una entramado institucional que facilite la convivencia de los diferentes grupos de interés que conforman una sociedad que ha llegado a un determinado nivel de desarrollo. Enlazando con esto, veremos cómo la sociedad europea es vista por Ortega como el producto de dos formas de ver la vida, una la del antiguo romano que representaría el poder de la colectividad estructurada alrededor de unas leyes que actúan prácticamente en todas las dimensiones de la vida, y otra la del germano medieval, de cuya cosmovisión nacería la idea de libertad personal. La primera forma de vida, el espíritu romano, sería inspiradora en cierto modo de la idea de soberanía popular, y por ende de la democracia, mientras que la segunda daría forma a un determinado tipo de libertad cuyo reflejo político sería el liberalismo.

A continuación analizaremos las diferentes formas que tienen Aron y Ortega de concebir la relación entre democracia y liberalismo. Tal relación se halla en ambos claramente determinada por el contexto socio-histórico en el que se encontraron inmersos. Ortega vive en primera persona el auge de los movimientos fascistas y marxistas que amenazan con acabar con las democracias liberales occidentales. No sólo ve Ortega un peligro de empobrecimiento «espiritual» con el predominio del criterio de las «masas» en las sociedades modernas, sino que también teme que esta dinámica se extienda a las instituciones estatales, dando como resultado regímenes políticos enemigos de la libertad personal. Aron parte de un contexto socio-histórico diferente caracterizado por el dominio de dos bloques ideológicos bien diferenciados, que le sirven para delinear dos modelos de democracia, sólo uno de ellos, el que permite la libertad de partidos, tendría posibilidades reales de progresar hacia una ampliación de la libertad individual y material. Si bien Aron, siguiendo a Tocqueville, coincide con Ortega en que la extensión de la idea democrática lleva a un cierto incremento de la

mediocridad de las sociedades industriales, no deducirá de este hecho una evolución necesaria hacia regímenes políticos totalitarios, esto en parte lo puede sostener a partir de la observación de las sociedades de su tiempo (si bien reconocerá una tendencia hacia un incremento de la intervención estatal en las sociedades basadas en la libertad de partidos). Por lo demás ambos estarán de acuerdo en que cualquier régimen político sólo se puede sostener si hay una creencia de fondo de la sociedad que es favorable a él. En el caso de la democracia liberal sería básica la idea de aceptar convivir con el «enemigo» ideológico y de permitirle expresarse políticamente en igualdad de condiciones.

2. El acercamiento de Aron a la razón histórica orteguiana y la concepción liberal del filósofo madrileño¹

En 1987, en el número 40 de la revista *Commentaire* apareció un artículo titulado «Ortega y Gasset et la “révolte des masses”» donde su autor, Raymond Aron, nos ofrecía su particular visión de *La rebelión de las masas* (1930), mostrándonos de paso la actualidad de los problemas tratados en dicha obra. En el siguiente fragmento del artículo acierta Aron (2006) al ver un vínculo estrecho entra la razón histórica tal como la concibe Ortega y la estabilidad de las civilizaciones², lo cual tiene además evidentes implicaciones políticas:

Si comprendo bien a Ortega, su respuesta, simplificada, se aproximaría a los siguientes términos: la razón histórica no es narración sino interpretación y discriminación. La acción indirecta es preferible a la acción directa porque esta última implica la violencia y transgrede las reglas elaboradas a través del tiempo y que se confunden con la civilización. A aquél que prefiera la violencia a la civilización, la razón histórica no puede imponerle su imperativo categórico, positivo o negativo, sino que se muestra a aquellos que la quieran ver donde están la vitalidad, la creación, la convivencia. [...] Habiendo descartado la ontología, los dogmas religiosos, los principios abstractos, la razón histórica ejerce su poder de discriminación sobre la propia realidad vivida (p. 238).

¹ Para mayor claridad, las citas de Ortega y Gasset irán con el volumen de las obras completas en números romanos seguido del número de página.

² En Ortega la razón histórica busca resaltar ante todo la historicidad de la vida humana donde «el hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual [...]» (VI, 32), por tanto «frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue del otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.» (VI, 40) (ambos fragmentos de *Historia como sistema* de 1935).

Conecta aquí Aron la idea de acción indirecta con la razón histórica, con buen criterio, pues son las normas que han ido sedimentando en las civilizaciones a lo largo del tiempo, forjando lenta pero sólidamente ciertos mecanismos institucionales, las que sirven para amortiguar las fricciones que inevitablemente se producen en una sociedad compleja en la que conviven diferentes grupos con intereses en muchos casos antagónicos. Por el contrario, la acción directa se puede asociar con las ideas «revolucionarias» que suelen venir delineadas por una razón «pura» y que sólo pueden ser impuestas haciendo uso de la violencia, en mayor o menor grado, pues no tienen raíces en la vida real de los pueblos³. No obstante, esto no implica, como interpreta Aron, «descartar» los principios abstractos sino más bien englobarlos dentro de una razón vital (que deviene histórica) más abarcadora que los conecta con la realidad vital del individuo (y por extensión, al añadir la historicidad de la vida humana, de la colectividad)⁴.

Por otro lado señala Aron (2006) que si la razón histórica «rechaza [...] la separación radical entre hechos y valores. La comprensión histórica contiene en sí misma, por decirlo de alguna manera, su lección» (p. 235). En este sentido podemos formular un modelo de organización política «desde abajo», con cimientos basados en la misma historia que es constitutiva de una vida auténticamente humana⁵. Desde esta perspectiva es posible sostener que, para Ortega, en la sociedad europea los ejes fundamentales alrededor de los cuales deberá ser articulado dicho entramado organizativo en sentido político son los espíritus romano y germano, como representantes

³ Así señala Ortega en *España invertebrada* (1921) que el vocablo, acción directa, «fue acuñado para denominar cierta táctica de la clase obrera. [...] Insolidarios de la sociedad actual, consideran que las demás clases sociales no tienen derecho a existir [...]. Dueños de la realidad pública, nadie puede impedirles que se apoderen directamente de lo que es suyo. La acción indirecta o parlamentarismo equivale a pactar con los usurpadores, es decir, con quienes no tienen legítima coexistencia social» (III, 81). Esta acción directa aparece vinculada en el *Tema de nuestro tiempo* (1923) con un tipo de hombre *revolucionario*, «al que las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. [...] No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura sino vital» (III, 161).

⁴ En el *Tema de nuestro tiempo* aparece ya claramente delineado el propósito orteguiano de «someter la razón a la vitalidad» (III, 178), aunque referido más bien a la vida humana individual, psicológica; una razón que, como decimos, más adelante adquiere una dimensión histórica como se puede ver en obras posteriores como *Historia como sistema* (1935) y *Del Imperio romano* (1940).

⁵ «El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia» (VI, 41) (cita de *Historia como sistema*).

de los modos de vida que nos precedieron y que, por tanto, han configurado nuestra visión del mundo; así, señala el filósofo madrileño en *España invertebrada* que

el espíritu romano, para organizar un pueblo, lo primero que hace es fundar un Estado. No concibe la existencia y la actuación de los individuos sino como miembros sumisos de ese Estado, de la *civitas*. El espíritu germano tiene un estilo contrapuesto. El pueblo consiste para él en unos cuantos hombres enérgicos que con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás y, haciéndose seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse «señores» de tierras. [...] Ahora bien, ¿quién debe mandar? La respuesta germánica es sencillísima: el que puede mandar. [...] Los derechos, por lo menos los superiores, son considerados como anejos a las calidades de la persona. La idea romana y moderna según la cual el hombre al nacer, tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contraponen con el espíritu germánico, que no fue, como suele decirse individualista, sino personalista (III, 113-116).

Este texto se puede complementar con otros de *Notas del vago estío* (1925) para obtener un cuadro que nos descubra las líneas maestras de la concepción liberal orteguiana, a saber, por una lado tenemos la igualdad de derechos *a priori* garantizada por el Estado, equiparable a la democracia, que responde a «esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos» (II, 425) –de lo que se deduce que la idea de soberanía popular se encontraría en el núcleo de la democracia. Por otro lado, del espíritu germano «personalista» nacerían unas libertades previas a «toda injerencia del Estado» (II, 425). Esta forma de entender el liberalismo, sin obviar la clásica voluntad de mantener la esfera privada del individuo a salvo de los poderes estatales, pone el énfasis en unas «calidades de la persona» que, lejos de ser reconocidas *a priori*, deben revalidarse y defenderse de forma permanente en la práctica. Este sesgo vital que tiene la idea de liberalismo⁶ en el filósofo madrileño constituirá un importante criterio para establecer una clara separación con la democracia, el siguiente fragmento resumiría esta visión:

Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal. [...] Las antiguas democracias eran poderes absolutos. [...] Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, [...] no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica. [...] Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo.

⁶ En *El tema de nuestro tiempo* se nos muestra la libertad como idea de la razón «pura» que tiene que ser también supeditada a la vida: «la libertad sigue pareciéndonos una cosa excelente: pero no es más que un esquema, una fórmula, un instrumento para la vida. Supeditar ésta a aquélla, divinizar la idea política, es idolatría» (III, 196).

Así cuando en Rusia se ha querido sustituir el absolutismo zarista, se ha impuesto una democracia no menos absolutista. El bolchevique es antiliberal. [...] El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. [...] Frente al Poder *público*, a la ley de Estado, el liberalismo significa un derecho privado, un *privilegio*. [...] Este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones. Cosa muy secundaria es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía (II, 425).

Este «principio de libertad» se puede entender como un temple espiritual que nos permite dirigir nuestras acciones en una determinada dirección, esto es precisamente la «franquía»; en otras palabras, según esto diremos que un hombre sólo puede ser libre en tanto en cuanto se halla en «franquía» para «construir» su libertad⁷. Desde esta posición podemos entender que en el «Prólogo para franceses» (1937) de *La rebelión de las masas* Ortega se pregunte si «pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal, [pues] acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona» (IV, 132). Además, si tomamos, con Ortega, el Poder público como algo que tiende siempre de forma irremediable a extenderse a todos los ámbitos de la sociedad (más abajo veremos porqué) obtenemos como resultado una tensión permanente entre el impulso liberal moldeado al calor del espíritu germano y el impulso totalitario de todo Poder público, incluido el que se basa en una creencia más o menos consolidada en la soberanía popular. Para completar este esbozo tenemos que acudir a obras más tardías del filósofo madrileño en las que se separa decididamente del liberalismo decimonónico, concretamente en *Del Imperio romano*, Ortega opondrá el concepto de *libertas* romana a las libertades del liberalismo clásico, así la primera «es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas» (VI, 75). La cuestión es que aquí se nos presenta la *libertas*, con una dimensión de profundidad de la que carecen las libertades políticas del liberalismo, pues

⁷ Este arraigo en la vida de la concepción liberal orteguiana permite a Cerezo Galán (1996) considerar el liberalismo de Ortega no como una doctrina sino como «un *ethos* y un método» (p. 127). En un sentido similar comenta Sánchez Cámara (1990) que «este liberalismo no se reduce a ser una mera posición política sino que hunde sus raíces en la propia filosofía orteguiana» (p. 72).

no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible. La libertad humana –y se trata solo de la política– no está, pues, adscrita a ninguna forma de ella. [...] La cuestión de la vida como libertad es más honda [...] (VI, 76).

Introduce aquí Ortega la idea de «vida como libertad», inspirándose en Roma, que podríamos entender como la libertad política pensada a través del paradigma de la razón histórica, así señalará el filósofo madrileño cómo Roma en cierto momento de su historia llegó a llevar una «vida como libertad», pues fue uno de esos pueblos que en cierta época *«han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*. [...] Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para estos mismos pueblos, la posibilidad de preferir unas instituciones a otras» (VI, 89). Por su arraigo en la vida, esta «vida como libertad» se postula como un modelo a seguir por las sociedades modernas. Si el Poder público tiende a imponerse coactivamente «desde arriba» a la sociedad, se trataría de invertir esta tendencia y moldear el Estado desde el suelo vital de la colectividad, para adaptarlo a su forma de vida. Ahora bien, desde que el paradigma de una forma de libertad de este tipo es Roma, donde el individuo se encuentra absolutamente supeditado al Estado (por mucho que así se sienta libre), vuelve a surgir el problema de hacer compatible esta libertad con el «principio de libertad» de inspiración germana que es genuinamente personal, lo cual llevará a Ortega a plantear una «vida como libertad» que incorpore este valioso «principio de libertad» que vino de la mano de los nobles germanos. En otras palabras, las instituciones moldeadas por una sociedad de este tipo deberán ser de tal forma que protejan este «principio de libertad» que no debemos confundir con la pluralidad de libertades del liberalismo clásico (que en otra coyuntura histórica podrían cambiar, aunque esto no quiere decir que estas libertades no posean una vigencia en nuestra época que las convertiría en elementos importantes para orientar dicho «principio de libertad»), porque contrariamente a lo que pensaban los liberales decimonónicos la sociedad «lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno» (VI, 72). En definitiva, a estas alturas de su obra Ortega se hace cargo de la necesidad de la sociedad pero a la vez de sus peligros, lo que le lleva a introducir, a través de la idea de Roma, un modelo de poder público adaptado a la sociedad europea liberal que debe separarse del ingenuo *laissez faire* del liberalismo clásico si quiere salvar el «principio de libertad» del que nace el liberalismo. Si Ortega quiere «salvar» el liberalismo europeo es porque en 1940, habiendo ya vivido la primera guerra mundial y la guerra civil y en

pleno ascenso de movimientos totalitarios como el fascismo y el bolchevismo, lo está viendo derrumbarse literalmente ante sus ojos. Esta coyuntura histórica permite también explicar la admiración orteguiana de Inglaterra que sería en este sentido un pueblo que ha sabido adaptar el Estado, la ley, a su forma de vida, de forma similar al romano; así en el «Prólogo para los franceses», señala Ortega cómo Inglaterra «frente a la turbulencia del continente ha querido afirmar las normas permanentes que regulan la vida» (IV, 137) y también en *El origen deportivo del Estado* (1924) resalta el celo de esta nación en conservar el pasado que se asemeja a Roma: «llega [el Estado] a su mayor solidez y perduración cuando un pueblo moderadamente inteligente posee cierto extraño y nativo don de mando. Este fue el caso de Roma, como hoy lo es de Inglaterra» (II, 620).

3. Discrepancias entre Aron y Ortega sobre los límites de la democracia.

Aron, por su parte, hallará inspiración en las figuras de Tocqueville y Marx, cuyas posturas muchas veces antagónicas son usadas por el sociólogo francés para desarrollar sus propios puntos de vista, así en su *Introducción a la filosofía política*, que recoge lecciones de 1952, llegará a señalar que

puede plantearse que el problema de Tocqueville es el siguiente: ¿la igualdad es compatible con el mantenimiento de las libertades políticas? De otra manera el problema de Marx era análogo, pero formulado de forma diferente. [...] En el fondo, el problema central que quiero abordar en el presente curso es exactamente el postulado por Tocqueville, a saber: siendo un hecho el camino hacia la igualdad, ¿conservan entonces nuestras sociedades la libertad política como un anacronismo o hay posibilidad de combinar una sociedad igualitaria con una liberal? (Aron, 1999, p. 42).

En esta línea, en *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (lecciones de 1955-56), Aron observa cómo Tocqueville y Marx parten en su reflexión del hecho histórico de la Revolución francesa, pero mientras que el primero, dando por hecha la tendencia igualitaria de las sociedades occidentales modernas, se pregunta por su naturaleza social y política, en el segundo encontramos como postulado una lucha de clases instalada en el corazón de las sociedades industriales debido al conflicto fundamental que enfrenta a los obreros con los poseedores de los medios de producción y el problema será así cómo hacer posible la unidad entre el orden económico y el social⁸.

⁸ «Marx prend également pour point de départ de sa réflexion la Révolution française. [...] Le problème de Tocqueville est: Toutes les sociétés occidentales modernes sont de

Marx y Tocqueville «creían en la libertad, ambos tenían por meta una sociedad ecuánime» (Aron, 2007, p.41), lo que sucede es que el primero no cree a las sociedades capitalistas capaces de alcanzar una igualdad que se traduzca en una libertad «real» y el segundo, siempre poniendo «por encima de todo, explícitamente la salvaguarda de las libertades personales y políticas», sí cree que la democracia liberal es «la protección más eficaz de la jerarquía social y de las desigualdades económicas» (Aron, 2007, p. 41), a este punto de vista, como veremos, se adhiere Aron cuya definición de libertad política —que no desagradaría a Tocqueville— sería la siguiente:

Llamo libertad política a aquella de las libertades formales que garantizan al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad (Aron, 2007, p. 123).

Así nos presenta el autor francés el esquema clásico de un sistema representativo o democracia de estilo liberal, donde la libertad aparece con un sentido negativo (el individuo «tiene la impresión de» ejercer influencia en la sociedad, pero ¿es esto cierto en la práctica?). Por el contrario, una libertad política «real» sería aquella capaz de asegurar supuestamente una participación positiva del ciudadano en el gobierno (esta situación correspondería a una democracia participativa «pura»). Sin embargo sin rechazar que esta diferenciación teórica entre libertades positivas y negativas pueda ser orientativa, a la hora de analizar acciones concretas observamos que ambos tipos de libertad se mezclan constantemente haciendo difícil delimitar donde acaba una y empieza la otra; este extremo no pasa desapercibido para Aron, que detectará en la libertad ejercida realmente por el individuo en su devenir vital tanto un componente positivo como uno negativo, así nos pide que

decretemos que la palabra «libertad» se aplica a una relación social, es decir, a una relación entre uno o varios individuos. Un actor es libre «en relación a otro actor» de hacer esto o aquello (esto indica cierta elección, no la elección de cualquier cosa): la libertad social a nivel microscópico implica, pues, al mismo tiempo, libertad *from* y libertad *to*. [...] Poder elegir entre dos acciones, sin que los otros puedan impedirlo, y sin verse castigado por la elección que se ha hecho, es sustraerse a la dependencia de los otros en un campo determinado (Aron, 2007, pp. 172-173).

tendance égalitaire, quelle en sera la nature sociale et politique? [...] Le problème de Marx est: La lutte de classes est installée au coeur de la société industrielle à cause du conflit fondamental qui oppose les ouvriers et les possesseurs de moyens de production; à quelles conditions est-il possible de reconstituer une unité dans l'ordre économique et social?» (Aron, 1962, p. 36-37).

Se inclinan estas reflexiones a pensar más bien la libertad *de* como una libertad formal circunscrita al ámbito legal o normativo correspondiente a cierta sociedad, que protege o ve como deseables ciertas libertades, así el autor francés cuando señala que «toda ley retira ciertas libertades a unos, pero al mismo tiempo confiere algunas libertades a otros o a todos» (Aron, 2007, p. 174) se está refiriendo a lo que sobre el papel nos está permitido o no hacer; otra cosa es que acatemos o no esas leyes, de lo cual somos también libres. Sería absurdo en este sentido decir que somos libres *de* hacer algo que no podemos hacer, pues «*ser libre de hacer una cosa y ser capaz de hacer una cosa* son dos nociones radicalmente diferentes. La incapacidad se convierte en no-libertad» y esto, a su vez, «atañe a la antinomia entre “libertades formales-libertades reales”» (Aron, 2007, p. 173), pues no basta con tener garantizada sobre el papel cierta libertad formal, sino también ha de existir la posibilidad real de ejercitarla para que sea auténtica libertad, hay que crear las condiciones sociales que permitan su ejercicio.

La cuestión planteada desde el punto de vista orteguiano exige partir de una libertad radical, de la que el individuo no se puede zafar aunque quiera —«por tanto soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no» (VI, 34)— y sobre ella se superpone otro tipo de libertad que, aunque ligada a aquélla, tiene más que ver con el carácter de nuestra elección, es personal e inspirada, como decíamos más arriba, en el germano medieval, además se encuentra siempre vinculada a las circunstancias que nos rodean— en tanto en cuanto ellas contribuyen a moldear nuestra propia vida, pues «toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y [...] toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio del contorno material» (V, 26^o). De manera que el abanico de opciones que posibilitarían nuestra libertad no sería infinito sino que estaría condicionado por el contexto socio-histórico: en cada época hay una forma de ser libre, un camino peculiar para llegar a la libertad que está en sintonía con la estructura de la vida de esa sociedad¹⁰. Aquí tendríamos las raíces «metafísicas» del liberalismo de Ortega; de lo que no dudará es de la necesidad de proteger la posibilidad de ejercitar la

⁹ *En torno a Galileo* (1933).

¹⁰ De esta forma el andamiaje de la estructura de la vida de una sociedad estará formado por una serie de creencias que «inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. [...] El hecho de que [...] aparezcan en estructura y jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo» (VI, 14-15) (texto de *Historia como sistema*).

libertad personal mediante un Poder público pero, teniendo en cuenta que parte de una tendencia inexorable de la democracia a coartar la libertad del individuo, el problema será cómo limitar o equilibrar el Poder público para que cumpla su función de forma efectiva. Así, encontramos en la conferencia pronunciada en Berlín en 1949 *Meditación de Europa* una visión de la democracia que no parece ajena a la influencia de la turbulenta coyuntura histórica europea, concretamente nos dice Ortega que Tocqueville revelaría en su definición de democracia «un radical desconocimiento de lo que es. [...] Pues es bien claro que la democracia por si es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario» (IX, p. 250).

No cabe pues, desde este punto de vista, una democracia que se limite «a sí misma» y si Tocqueville cree que la tendencia de la democracia es hacia una igualdad que protege a la vez las libertades individuales se equivoca. ¿Quién tiene razón? Introduzcamos aquí el punto de vista de Aron, cuya circunstancia histórica es sensiblemente diferente a la de Ortega, pues si bien su pensamiento, reflejado en sus obras de los años 50 y 60, se desarrolla también con una guerra de por medio se trata de una guerra «fría» en la que se enfrentan dos bloques que abanderan ideologías aparentemente opuestas, por un lado la Unión Soviética y por otro los Estados Unidos. Desde esta plataforma vendrá a dar la razón a Tocqueville frente a Marx cuando el primero predice que el movimiento democrático traerá como consecuencia una mayoría de gentes de clase media económicamente hablando, pero a la vez este hecho nos abocará a sociedades de masas sin ninguna profundidad (frente a Marx que predecía un aumento progresivo del conflicto social), concretamente la observación de la sociedad norteamericana le hará temer una tiranía que no vendrá de la mano de ningún déspota sino que será una tiranía de la mayoría¹¹. Pero precisamente en

¹¹ «D'autre part, Tocqueville, à la différence de Marx, et je pense qu'il avait raison, croit que le mouvement démocratique combiné avec la société industrielle multipliera les rangs intermédiaires. [...] Il y aura encore des gens très pauvres, mais le grand nombre sera au niveau moyen. [...] Il concevait une sorte de médiocrité tumultueuse et sans profondeur. [...] La société américaine lui paraissait courir le risque de devenir tyrannique non pas tant par la montée soudaine d'un despote, mais en raison d'une tyrannie qu'il craignait et qu'un siècle après nous avons toutes les raisons de craindre, la tyrannie de la majorité. [...] Il répugnait au conformisme intellectuel et moral, même si celui-ci est l'expression du grand nombre» (Aron, 1962, p. 40-41). Sobre esta cuestión señala también Mahoney (1992) que «Aron was fully aware [...] of a certain mediocrity attendant to liberal commercial societies but like Tocqueville he prized the political and personal liberties such an order protected as well as the prosperity it made possible for the many» (Aron, 1962, p. 40).

La Rebelión de las masas, encontramos un paralelismo entre aquella «tiranía de la mayoría» y un tipo de hombre cuyos rasgos están estrechamente ligados a las sociedades europeas modernas, es el hombre-masa, que se puede entender como el tipo opuesto a aquél en el que el «principio de libertad» de inspiración germano-medieval se hallaba activamente presente, desde aquí podemos llegar a la oposición minoría-masa, donde la minoría estaría formada por un hombre selecto que define Ortega, no como «el petulante que se cree superior a los demás» sino como «el que se exige más que los demás» (IV, 146). Si nos centramos en las implicaciones políticas de tal oposición (sin olvidar que la distinción minoría-masa se despliega en un ámbito más amplio, socio-histórico, en el que no podemos entrar aquí), hay que destacar cómo para Ortega la proliferación de este tipo de hombre-masa da forma a un modelo de Estado característico pues

el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo –vulgo–, cree que el Estado es cosa suya. [...] Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estratificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica. [...] La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno (IV, 225).

Es decir el peligro de tiranía de la mayoría en las sociedades occidentales, que en Tocqueville (con el que está de acuerdo Aron) tiene un sentido sociológico (mediocridad, falta de profundidad etc) se amplía en Ortega al ámbito político¹² desde el momento en el que alcanza a las instituciones políticas; en efecto, según la visión orteguiana el Estado, se está impregnando progresivamente de un sesgo, podríamos decir, «totalitario» por su tendencia a controlar todos los ámbitos de la vida del individuo. Además podemos deducir que el bolchevismo, la amenaza soviética, tiene un peso importante en estas conclusiones orteguianas, pues páginas más abajo nos dice Ortega: «me parece sobremanera posible que en los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo. Yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del “plan de cinco años”» (IV, 274-275). Por tanto este entusiasmo vendría dado más bien por el vacío o la ausencia de proyecto que existe en

¹² Teniendo en cuenta que en Ortega también hallamos la crítica de la democracia en un sentido social, similar al de Tocqueville, en escritos tempranos como *Democracia morbosa* (1917) donde señala, por ejemplo, que hay ciertas gentes que quisieran que «a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial» (II, 139).

Europa, el marxismo sería en este sentido la excusa de un pueblo «joven» como el ruso para expresar su vitalidad —«Rusia necesita siglos todavía para *optar al mando*. Porque carece de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx» y lo mismo le sucedería a Estados Unidos: es joven para *mandar* y los «mandamientos a los que obedece [...] se reducen a éste: la técnica» (IV, 239-240). Esto es explicable de nuevo si tenemos en cuenta la coyuntura histórica en la que Ortega se encuentra (años 30). Sobre esta cuestión Aron nos dirá en *Démocratie et totalitarisme* (recopilación de lecciones de 1957-58): «l'expérience des années 50 va dans un sens exactement opposé à l'expérience des années 30, il n'est nullement démontré que la tendance des partis à devenir totalitaires soit irrésistible» (Aron, 1965, p. 192). Además también llegará a señalar el autor francés que Ortega se equivocó respecto a su valoración de la Unión Soviética ya que, aunque probablemente «habría modificado su juicio acerca del papel del marxismo en la Unión Soviética», «ese papel es completamente diferente del que Ortega le reconocía. Joven o no, Rusia se ha entregado a una ideología que no ha perdido su capacidad de expansión, aunque en Europa occidental parece destinada a una decadencia irresistible»; en cuanto Estado Unidos también «Ortega, al menos en este libro, se equivoca» pues «estimaba a los Estados Unidos demasiado estrechamente utilitarios» (Aron, 2006, p. 238).

Según esto se puede sostener que tanto Aron como Ortega están, en líneas generales, hablando de lo mismo, del peligro de estatalización de la sociedad encarnado por el movimiento bolchevique¹³, sólo que Aron llegará a ver plenamente configurado este proyecto político en la Unión Soviética, en la que encontrará el modelo de un tipo de Estado genuinamente totalitario cuyos rasgos esenciales son para el autor francés «ou bien le monopole du parti, ou bien l'étatisation de la vie économique, ou bien la terreur idéo-

¹³ Hay que decir que tanto Aron como Ortega establecen una clara diferencia del bolchevismo con el fascismo que va en la misma línea: para el primero el fascismo es un totalitarismo «limitado», pues sólo se reserva el monopolio de la política, para lo cual necesita un Estado fuerte, dejando libertad en otros ámbitos de la sociedad; no desea por tanto dar la vuelta al orden social establecido guiado por una ideología como el bolchevismo (Aron, 1965, p. 92). Para el segundo el fascismo es «ilegitimista», pues cuando llega al poder no «tritura» como el bolchevismo y como todos los movimientos revolucionarios la legalidad vigente para instaurar otra basada en una cierta ideología. El fascismo se adueña de las instituciones por su puro empuje vital —frente a la inacción de las democracias liberales— de forma ilegítima sin pretender lograr una legitimidad basada en las ideas (II, 501-502; texto *Sobre el fascismo* de 1925). De ello se puede deducir que se trata de fenómenos efímeros, por su carencia de apoyo en una ideología sólida, que aparecen en momentos de aguda crisis social.

logique» (Aron, 1965, p. 285). Además, el panorama geopolítico (caída de fascismo y nacionalsocialismo y supremacía del modelo liberal estadounidense sosteniendo a las convalecientes democracias europeas) resultante de la Segunda Guerra Mundial permite a Aron sostener que la tendencia de las sociedades democráticas al totalitarismo es cuando menos muy dudosa. En definitiva, los dos bloques enfrentados en la guerra fría le servirán para delinear los rasgos de dos modelos políticos característicos, al menos, de las sociedades industriales, por un lado los regímenes constitucionales-pluralistas y por otro oligarquías comunistas, así:

Les régimes constitutionnels-pluralistes sont une traduction institutionnelle de la souveraineté populaire. Celle-ci s'exprime dans les élections, toujours influencées par des forces multiples; les électeurs choisissent plus ou moins librement des représentants et ceux-ci jouent le jeu parlementaire. Le pouvoir de l'oligarchie communiste peut être considéré comme une autre traduction de l'idée démocratique. La souveraineté du peuple ou du prolétariat est déléguée à un parti, avant-garde du prolétariat ou du peuple (Aron, 1965, p. 263).

Ambos tipos de regímenes vendrían dados por sus diferentes modos de traducir la idea de «soberanía», pero frente a esta definición ideológica, Aron nos presentará una definición «sociológica» en la que la democracia sería definida como

la organización de la competencia pacífica con miras al ejercicio del poder. [...] Esta definición se realizará a través de las instituciones y no de las ideas, lo que para mí es esencial. En efecto: si se dice que la democracia es la soberanía del pueblo, habría al menos dos palabras oscuras en la definición: las palabras «soberanía» y «pueblo». Los juristas discuten indefinidamente para saber con exactitud qué es la soberanía. A cambio, nosotros podemos ponernos de acuerdo sobre la idea de que en toda sociedad hay hombres que ejercen el poder. En ciertas sociedades es una realidad institucional que quienes ejercen el poder no están designados desde el inicio sino al término de un proceso de competencia pacífica (Aron, 1999, p. 42).

Cuestiona pues Aron la definición de democracia basada en la «soberanía popular»¹⁴, lo que le llevará a buscar otra más fundamentada en la realidad social. Tal definición tendrá como núcleo el «modo de acceso al poder», el cuál será siempre de carácter «pacífico» pero sin excluir la «competencia», es decir, para que haya democracia (en sentido sociológico) según

¹⁴ En este sentido Mahoney (2015) señala que Aron «acorde a lo mejor de la tradición liberal-conservadora, insistía en que la “soberanía del pueblo” no constituye una idea esencial, ya que puede conducir hacia el despotismo tan fácilmente como hacia la libertad. Lo que es esencial es la legalidad o el imperio de la ley» (p. 186). Sin embargo, sea más o menos esencial, es innegable la importancia para un régimen político, que quiera denominarse democrático, de que haya una creencia extendida en la «soberanía popular» que legitime las leyes, este extremo no será obviado por Aron como veremos.

Aron tiene que haber una competencia por el poder y ésta, a la vez, tiene que ser pacífica. Pero si tomamos simplemente esta definición sin tener en mente previamente las «democracias liberales» occidentales encontramos que no es difícil ajustarla, en teoría al menos, a otros tipos de gobierno alejados *a priori* del modelo democrático liberal; este detalle no es obviado por el autor francés, que se llega a preguntar si «ne pourrait-il pas y avoir une concurrence organisée et pacifique des individus ou des factions pour l'exercice du pouvoir dans le parti unique, donc simultanément pour l'exercice du pouvoir dans l'Etat partisan?» y reconoce que, al menos sobre el papel, existe «une légalité interne au parti unique» (Aron, 1965, p. 83), sin embargo al pasar a analizar la situación real de este tipo de regímenes observa obstáculos que hacen muy complicada una competencia pacífica por el poder derivados del control que por definición un partido de este tipo ejerce sobre todos sus elementos¹⁵. Lo que hay que tener en cuenta es que los dos regímenes opuestos que nos presenta Aron son modelos que se pueden plasmar en la realidad social de diferentes maneras, aunque en todo caso el autor francés, envuelto en una determinada coyuntura socio-histórica, observa una determinada tendencia al pluralismo democrático —lo que no quiere decir que no pueda haber democracias de partidos que se encuentren controladas por minorías de manera similar a los regímenes de partido único¹⁶.

Por otro lado, es preciso resaltar que el punto de partida de Aron (1999) para delinear teóricamente los rasgos de un sociedad basada en el pluralismo político es que cuenten con «un mínimo de libertades políticas» (p. 44), entre las que está la de que los ciudadanos sean libres para ofrecerse a ser elegidos para gobernar; por tanto contando inicialmente con la presencia de unas determinadas libertades individuales reconocidas se puede llegar a la conclusión de que

¹⁵ «Dans tous les régimes de parti unique, ceux qui devraient être élus, c'est-à-dire les chefs, désignent les électeurs, c'est-à-dire les secrétaires de cellules, de sections ou de fédérations, finalement les dirigeants aux différents échelons de la hiérarchie. Cette sorte de cercle vicieux dans l'organisation des partis monopolistiques n'exclut pas une certaine légalisation de la lutte pour le pouvoir [...] mais comporte le risque permanent de la substitution de la violence à la concurrence légale» (Aron, 1965, p. 84).

¹⁶ «Un régime de compétition entre partis n'implique pas l'ouverture de la minorité dirigeante et risque de consacrer le pouvoir d'une minorité anachronique. Ce que révèle l'expérience européenne depuis un siècle, c'est la transformation du régime dans un sens donné, du suffrage censitaire au suffrage universel, des parlements aristocratiques aux parlements peuplés d'élus du suffrage universel» (Aron, 1965, p.135).

a partir de la noción de competencia por el sufragio de los ciudadanos se pasa fácilmente a la existencia de los partidos, pues es normal que aquellos que quieren ejercer el poder se agrupen para obtener los votos de sus ciudadanos. Una competencia entre individuos aislados es casi inconcebible. [...] Es natural que se pueda hallar que los partidos son detestables, y es verdad que, como todas las instituciones humanas, están llenos de imperfecciones. Sencillamente lo que habría que explicarnos es cómo la competencia pacífica por el ejercicio del poder puede existir con la ausencia de los partidos (Aron, 1999, p. 45).

De esta manera se parte en este texto de la premisa de que ha de existir una determinada libertad política que es individual (además de la libertad de participar propiamente en los comicios para elegir libremente), es *libertad de* presentarse a título individual para optar a gobernar o de asociarse libremente con otros individuos con idénticos intereses para formar un partido político que luche pacíficamente por llegar al poder. Esta es otra razón que permite rechazar que pueda considerarse un régimen de partido «único» como «democrático» en este sentido, dada la inexistencia o la estricta limitación en él de una libertad de asociación con fines políticos que apunten directamente a lograr el poder; pero, a su vez, esto también nos obliga a definir la democracia en función de una libertad política (la de presentarse o no como candidato) que el individuo puede o no ejercitar, lo cual nos lleva a preguntar ¿cómo una libertad negativa puede ser parte constitutiva de la democracia? Para empezar deberemos contar evidentemente con individuos dispuestos a participar en el juego político voluntariamente; unos individuos participarán como candidatos mientras otros lo harán como electores, pues ¿cómo podría una sociedad en la que los individuos han decidido masivamente no ejercer su libertad política y dedicarse a otros menesteres ser llamada democrática según este criterio? Esto nos empuja a sostener que si Aron descarta para su definición, digamos «pragmática», de democracia los términos «soberanía» y «popular» por considerarlos acertadamente oscuros acaba necesiéndolos, no como ideas claramente delimitadas, sino como creencias que cumplen el papel de impulsar a la sociedad a la participación política¹⁷.

Por tanto una libertad política individual sólo puede llegar a plasmarse en la realidad si va acompañada de una creencia que la haga deseable o pieza imprescindible de toda una forma de vida¹⁸; de lo contrario existirá el

¹⁷ «Dans les pays où les citoyens jugent que le régime politique fondé sur l'élection et le Parlement est mauvais, un régime de cet ordre a peine à s'enraciner. Par définition, un régime en peut bien fonctionner qu'à condition d'être accepté par les citoyens» (Aron, 1965, p. 125).

¹⁸ También Ortega se expresa en esta línea cuando señala que en toda sociedad ha de haber una «concordia», entendida como «este consenso o unanimidad en el modo de

riesgo permanente de que una partido, apoyado por una mayoría suficientemente amplia, se sienta legitimado para eliminar el derecho de los otros partidos a gobernar, aduciendo, desde su particular ideología, que son un obstáculo para llevar a cabo ciertas políticas en nombre de determinados ideales de igualdad; es decir, para que una democracia «de partidos» funcione en la práctica es necesaria, como mínimo, la aceptación *a priori* y sin discusión de la libertad política de cualquier ciudadano para presentarse sin coacciones de ningún tipo como candidato a gobernar; en el momento que algún grupo de interés no acepte esto (porque, por ejemplo, considere que este tipo de libertad constituye una rémora para lograr ideales supuestamente superiores) y obtenga suficiente poder, es indudable que intentará suprimir la libertad política del adversario poniendo en peligro la democracia de partidos ¿dejaríamos en este caso de estar en una democracia? No desde un punto de vista ideológico, pues un régimen de partido único se presenta guiado también por la idea de soberanía popular, se presenta como una democracia y además más auténtica que la de las sociedades plurales; sin embargo como nos dice Aron (1965) «il est toujours nécessaire de confronter *idéologie et réalité*» (p. 241) ya que en la sociedad soviética «les gouvernés ont, en théorie et sur le papier, tous les droits fondamentaux, liberté de parole, liberté de presse, liberté de réunion» (p. 244). Ahora bien, todas estas libertades están supeditadas al ideal comunista, lo que significa en la práctica que se pueden suprimir si los dirigentes del partido consideran que aquél ideal es puesto en peligro¹⁹. En este sentido, en la confrontación de ideología y realidad, el autor francés observa que las sociedades industriales traducen mejor la idea de soberanía que las de partido único, es decir, hay en ellas mayor libertad política y respeto del resto de libertades: «el sistema de competición por el ejercicio del poder puede ser justificado perfectamente a partir de la idea de soberanía popular. [...] A mi juicio es una de las traducciones más fieles que se pueda concebir» (Aron, 1999, pp. 71-72).

pensar» (VI, 58). Pues de lo contrario, si «la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social [...] la sociedad entonces deja en absoluto de serlo» (VI, 58) (textos en *Del Imperio romano*).

¹⁹ «Ces droits doivent être exercés “conformément aux intérêts des travailleurs”, toute la question est de savoir qui définit l’intérêt des travailleurs. La deuxième limite c’est que, dans certaines périodes au moins du régime soviétique, le ministère de l’Intérieur et de la Police n’était pas soumis aux règles judiciaires ou aux règles constitutionnelles» (Aron, 1965, p. 245).

4. El liberalismo como voluntad de convivir con el enemigo

Dejando aparte la discrepancia de criterio entre Aron y Ortega en cuanto a la tendencia o no al totalitarismo de las democracias liberales, muy influenciada por la coyuntura histórica en la que se hallaron envueltos, ambos acaban coincidiendo en que una democracia liberal sólo es posible si hay una voluntad consciente de convivencia con el adversario político; así lo expresa Ortega en *La rebelión de las masas* en un párrafo, difícilmente superable, que Aron (véase 1987, p. 737) hace suyo:

La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es el prototipo de la «acción indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo –conviene recordar esto– es la suprema generosidad: 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 (IV, pp. 191-192).

La cuestión radica en cómo lograr la limitación del Poder público²⁰, lo cual sólo puede suceder si los que acceden en cada momento a gobernar las instituciones *creen* (o más bien están «envueltos» en la creencia) en la legitimidad del adversario político para arrebatárles el poder en las urnas si fuese el caso, aún teniendo ideologías políticas opuestas. Aunque la continuidad de una democracia liberal queda asegurada cuando hay al menos una aceptación mutua de las fuerzas políticas antagónicas que aspiran realmente a gobernar la nación, esto no es suficiente para poder hablar de auténtica libertad política, hay que dar cabida también a aquéllas minorías que no tienen la fuerza suficiente para alcanzar el poder. Sin embargo, como señala Aron (1965), hay que tener en cuenta que «*On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique. L'essence même de la politique est que des décisions soient prises pour, non par, la collectivité*» (p.131) y también en este sentido se expresa Ortega cuando señala en *España Invertebrada* que una nación «es una masa organizada, estructurada

²⁰ Si bien en el fragmento citado dice Ortega que el Poder público «se limita a sí mismo», hay que entender que lo hace gracias a que lleva en su seno un componente liberal, con las profundas raíces en la libertad humana que estamos viendo, que implica limitar el componente «democrático» al ámbito político (la democracia necesita ser limitada por fuerzas ajenas a ella). Por tanto cabe distinguir aquí una creencia en la soberanía popular (democracia) y otra en que el enemigo es libre de expresarse políticamente (liberalismo).

por una minoría de individuos selectos» (III, 93). Pero, a diferencia de Aron que está expresando un hecho observable en toda sociedad política, esta afirmación de Ortega desborda el ámbito político, como lo desborda su concepción liberal (no basta que se nos garanticen libertades formales para ser libres, hace falta que las acciones del individuo se encuentren animadas por un «principio de libertad» determinado), aunque tenga implicaciones políticas. La idea de «nación» aquí (dicho brevemente, sin entrar a analizar en profundidad esta idea tan compleja) estaría apuntando a un proyecto de sociedad política edificado «desde abajo», desde el «suelo vital» de la sociedad que moldea las instituciones («vida como libertad»). En todo caso la cuestión es, en el caso de Aron, de qué forma se puede lograr que esa oligarquía gobierne en beneficio de los ciudadanos protegiendo sus libertades individuales²¹ —esto dando por hecho que «aucun régime d'économie industrielle, quelles que soient les folies des gouvernements, n'empêche la traduction de l'augmentation de la productivité en élévation du niveau de vie» (Aron, 1965, p.325)— y la respuesta es, como estamos viendo, que son las democracias liberales las que mejor logran este objetivo. Otra cosa es que tales sociedades «libres» se hallen invadidas por una «mediocridad» generalizada, con lo cual tanto Aron (en la línea de Tocqueville), como Ortega se encontrarían en general de acuerdo. La diferencia es que en Ortega esta generalización de la mediocridad tiene implicaciones políticas, pues si la democracia sólo puede ser limitada por fuerzas «ajenas» a ella (con hombres que han «despertado» a la vida personal, minorías «excelentes»), desde el momento en el que no existen estas fuerzas o son muy débiles (pues hay una supremacía del hombre-masa) el resultado es una democracia ilimitada que acaba traducándose en un Estado totalitario. Sin embargo, la evolución histórica ha mostrado, de momento, que esto no ha sucedido de esta forma. Es decir, las sociedades liberales «resisten» de momento a pesar de la tendencia a la «masificación» de todas las áreas de la vida. En este punto acierta Aron (2007), contando con el contexto socio-histórico, y llega a la conclusión de que «la democracia es el resultado lógico de la filosofía liberal» (p. 107), siguiendo a Tocqueville que veía en la democracia «la expresión normal de una sociedad sin aristocracia hereditaria y la condición más necesaria a las libertades políticas» (p. 108). Además, Aron (2007) se

²¹ En este sentido señala Aguilar (1999) que «lo importante, más bien, para la plena vigencia de la libertad política es que los partidos, verdaderos garantes de la Constitución, ofrezcan, por su diversidad (argumento que es aplicable a los sistemas bipartidistas en tanto no quede huérfana una importante minoría), una expresión suficientemente fiel de las diversas opiniones» (p. 10).

servirá, a su vez, del pensamiento de Marx para destacar el acierto de las reflexiones toquevillianas que giran en torno a la extensión inexorable de la democracia, así señalará que

es tentador [...] ver en los mismos éxitos de la doctrina de Marx la confirmación de la alternativa propuesta por Tocqueville. [...] Pensador probabilista, este último dejaba dos vías abiertas al porvenir de la humanidad: democracia liberal o democracia despótica. ¿Los regímenes soviéticos no representan uno de los términos de la alternativa y los regímenes occidentales el otro, de tal forma que la persistencia del capitalismo en Occidente refuta las teorías marxistas, mientras que los despotismos que reivindicaban el marxismo confirman, antes que refutarla, la teoría de Tocqueville? (p. 46).

Es decir, la extensión de la democracia en sentido ideológico es un hecho, otra cosa es su expresión, su «traducción» en la realidad que tiene dos versiones encarnadas por los dos grandes bloques que protagonizaron la «guerra fría». Ciertamente la influencia de Tocqueville sobre Aron (2007) queda patente en textos como el que sigue:

Las sociedades occidentales, la sociedad americana, demuestran que no solamente las libertades formales y las libertades reales no son contradictorias, sino también que en nuestra época es precisamente en esas sociedades donde unas y otras se logran menos imperfectamente (p. 61).

Así pues, la sociedad americana, cree también Aron como Tocqueville, sería un ejemplo de sociedad en funcionamiento que ha logrado hasta cierto punto conciliar libertades formales y reales²². Por su parte Ortega encontrará prematuro aventurarse a dar una valoración profunda de la civilización norteamericana, pues considera que este «joven» pueblo es una gran incógnita, «un hecho humano todavía intelectualmente virgen [...] o lo que es igual, [...] es una inmensa y originalísima realidad humana» (IX, 114). Teniendo en cuenta la perspectiva de la razón histórica habrá que concluir que para que sedimente verdaderamente en la colectividad del pueblo norteamericano una creencia como la que es necesaria para consolidar una de-

²² Para Tocqueville (2007) el paradigma de democracia que ha segregado completamente el componente hereditario habría que buscarlo en el pueblo norteamericano, que es para él un «espectáculo extraordinario» porque «no es imposible concebir la inmensa libertad de que gozan los americanos, y también es posible hacerse una idea de su extrema igualdad, pero lo que no se puede comprender, sin haber sido testigo de ello, es la actividad política que reina en los Estados-Unidos. [...] En ciertos países, el habitante no acepta más que con cierta forma de repugnancia los derechos políticos que le otorga la ley, parece que ocupar en los intereses comunes fuese como robarle su tiempo. [...] La democracia no otorga al pueblo el gobierno más eficaz, pero hace lo que a menudo el gobierno más hábil no puede crear: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza superabundante [...]» (pp. 298-301).

mocracia liberal que posibilite una verdadera libertad política, hace falta un recorrido histórico que dicho pueblo, por su juventud, aún no tiene según el filósofo madrileño. Todo ello gira en torno a una crisis europea²³ que es para Ortega indiscutible y cuya superación depende de formular un nuevo liberalismo enraizado en la historia, que no es sino la substancia de la vida humana pues

Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo. [...] Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella (IV, 206).

Lo que está pidiendo Ortega, en la coyuntura histórica en la que se encuentra Europa, no es sino un «giro» hacia una razón que eche sus raíces en la historia para constituir una nueva estructura de la vida humana que nos impulse, desde un profundo conocimiento de nuestro pasado, hacia un futuro diáfano para desplegar una auténtica libertad personal. Aron, partiendo de otro contexto socio-histórico, ve en la democracia liberal la mejor «traducción» de la idea de soberanía, con la libertad individual, sobre todo la libertad política, como ingrediente fundamental; mientras que la democracia de «partido único» acaba en un despotismo que no es «verdadera» democracia porque jamás alcanzará los ideales de igualdad que se propone, ni mejorará el grado de libertad real que han logrado las democracias representativas occidentales²⁴. Incluso el régimen pluralista será más eficaz que el de partido único para ir atenuando las desigualdades sociales, especialmente económicas, pues, nos dice Aron (1965), que

²³ Ortega considera que «hay crisis histórica cuando el cambio del mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe» (V, 69-70). Esto precisamente es lo que observa Ortega en la sociedad europea de su tiempo y la cuestión es saber «por qué se ha volatilizado el sistema tradicional de “vigencias colectivas”» (IX, 305; comillas del autor).

²⁴ «Ciertamente el régimen del partido único, en abstracto, sigue siendo, con respecto a la idea democrática que reivindica, inferior al régimen constitucional pluralista; prohíbe poner en duda la ideología en la que se funda y, por ahora, no justifica la negación de la pluralidad social e ideológica más que por la creación del hombre y del orden nuevos. [...] Pero la democracia liberal no escapa tampoco a la crítica. La participación en los asuntos públicos por la elección entre varios partidos no es tal vez más que una caricatura de la auténtica libertad, argumento que no aceptamos, pero que no es visiblemente absurdo» (Aron, 2007, p. 90).

le régime de compétition politique suscite, de la part des individus et de groupes, des protestations contre les répercussions de la concurrence économique. Lorsque ces répercussions sont trop douloureuses, le régime de compétitions politiques tend à amortir les effets de la concurrence économique. Autrement dit, le régime constitutionnel-pluraliste favorise l'évolution de l'économie vers un régime à demi socialiste, vers un régime de demi-planification où l'on s'efforce d'empêcher que les mécanismes du marché en frappent, de manière trop brutale, tel ou tel groupe particulier» (p. 195).

Así, la protección de las libertades permite que los individuos mediante sus protestas saquen a la luz las injusticias del sistema, lo que acaba desembocando en una intervención parcial de la economía para amortiguar las anomalías de la economía de mercado. Esta es la tendencia que parece haberse cumplido de momento en las sociedades democráticas, el derrumbamiento del bloque soviético ha ido paralelo a un progresivo aumento del control de los Estados sobre la economía (otra cosa es determinar en qué medida esto se ha producido por las razones que aduce Aron), pero también sobre otras áreas de la vida de los individuos se observan injerencias del Poder público, por ejemplo en nombre de la seguridad nacional es habitual la intervención de comunicaciones privadas. Por tanto la tendencia que observa Ortega en los años 30 y que moldea en gran parte su concepción liberal y su idea de democracia se invierte, por así decirlo, después de la Segunda Guerra Mundial (posiblemente aquí la influencia de EEUU promoviendo una Unión Europea para hacer frente a la amenaza soviética fue un elemento decisivo). Este hecho es perfectamente observado por Aron, que combina las perspectivas de Marx y Tocqueville para delinear un cuadro que reproduce de forma bastante fiel el panorama geopolítico de las sociedades industriales modernas y sus peculiaridades.

5. Conclusiones

Comencemos por destacar un punto en el que tanto Aron como Ortega coinciden y es que la extensión inexorable de la idea de democracia, de la idea de que la soberanía popular reside en el pueblo (democracia en sentido ideológico), nos conduce a una extensión generalizada de la mediocridad en las sociedades democráticas. Esta es también la idea de Tocqueville, cuando avanza la inevitable expansión de la democracia después de la caída de los regímenes aristocráticos, del *ancien régime*. El punto de discrepancia entre ambos autores se puede fijar a la hora de analizar las implicaciones políticas (es decir, para las instituciones que determinan el régimen político de una sociedad) que esta extensión del ideal democrático tiene para las sociedades

modernas. Ortega, discrepando con Tocqueville (y por extensión con Aron que está en líneas generales de acuerdo con éste), piensa que la democracia es inherentemente enemiga de la libertad, es decir, que la extensión de la democracia derivará en una mengua de las libertades individuales y que sólo «fuerzas» ajenas a la democracia pueden ponerle límite. La explicación de esta postura hemos de buscarla en el contexto histórico en el que Ortega se halla inmerso (años 30 y 40), que le lleva a plantear la posibilidad, especialmente en *La rebelión de las masas* (véase el capítulo XIII, «El mayor peligro, el Estado» en IV, 221), de que la proliferación del hombre-masa, que «no ha despertado a la vida personal», se extienda a las instituciones políticas derivando en la configuración de un Estado de corte totalitario. Se puede sostener que Ortega ve en el bolchevismo el paradigma de un proceso de este tipo y si en ese momento de la historia lo considera como un peligro no será tanto por la amenaza militar que supone como por lo que tiene de «proyecto», de idea, que puede calar en las sociedades europeas occidentales en crisis, es el proyecto marxista de alcanzar una libertad «real», donde reinaría supuestamente una «auténtica» democracia (aunque sin olvidar que para Ortega el éxito de la idea marxista vendría dado más bien por la ausencia de proyecto en Europa que por su propio valor intrínseco). Desde aquí podemos entender los esfuerzos orteguianos por presentarnos una nueva concepción del liberalismo que se separe de la ingenuidad del liberalismo decimonónico (las sociedades no marchan «solas») y que pueda pensarse como independiente de unas libertades formales que han acabado cristalizando en ideas a priori que están presentes en todas las legislaciones europeas pero que determinan escasamente la vida de los individuos. Se trata en definitiva de presentar una concepción del liberalismo que pueda arraigar en la vida individual y que se presente como una fuerza real (alimentada por hombres que han «despertado» a la vida personal) que sea capaz de limitar los excesos a los que tiende siempre, según Ortega, el Poder público. Podemos hablar en este sentido de un proyecto de configuración de una sociedad civil que sea independiente del Poder político que permita mantener a raya los excesos del Estado influyendo sobre la política pero desde ámbitos sociales externos a ella (por ejemplo desde el ámbito de la intelectualidad española y europea).

Aron por el contrario observa una tendencia diferente en las sociedades occidentales. A la luz del panorama geopolítico que ha resultado de la Segunda Guerra Mundial, como señalábamos, las dos potencias dominantes a partir de los años 50 le sirven al autor francés para delinear dos modelos políticos característicos de las sociedades industriales, un modelo de partido

único basado en la Unión Soviética, que sería una *ideocracia* (Aron, 1965, p. 240), pues estaría guiado por la idea democrática de lograr la igualdad «real» de todos los individuos, y un modelo en el que diversos partidos concurrirían libremente en la lucha por el poder político. La observación histórica lleva a Aron a dudar que haya una tendencia de los partidos a hacerse totalitarios, contrariamente a lo que temía Ortega. Es decir, el «peligro» bolchevique pudo ser conjurado en gran parte por la oposición militar, pero también ideológica de los Estados Unidos. Para Aron la democracia de partidos, el pluralismo político, es el único sistema que ha aumentado las libertades «reales» de los individuos (aunque en términos puramente económicos el régimen político no tendría gran influencia en las nuevas sociedades industriales, pues se observa un aumento generalizado del bienestar material), fundamentalmente la libertad política, que será clave para mantener este progreso. Además, precisamente este incremento de libertad está permitiendo sacar a la luz las desigualdades e injusticias sociales, lo que deriva, a su vez, en un incremento del intervencionismo estatal. Hay pues una tendencia hacia el «socialismo» en las sociedades occidentales que parece mantener un equilibrio inestable con el ideal liberal. Ambos autores coinciden en que una democracia liberal sólo puede sostenerse si hay una voluntad de «convivencia» con el enemigo, es decir, si hay una creencia social subyacente al sistema de pluralidad política. Desde el momento en el que esta creencia se debilita tal sistema corre el riesgo de resquebrajarse, esta fue una de las posibles razones que llevaron a Ortega a postular un nuevo proyecto liberal para Europa en la circunstancia histórica en la que se vio inmerso.

Para terminar, podríamos decir, de forma esquemática, que la idea que plantea Aron, a partir de la observación socio-histórica, es la de un Estado que pone por delante la ley para proteger las libertades individuales. Esta será la situación más favorable para que se produzca un aumento progresivo de la igualdad efectiva. Esto teniendo en cuenta el fracaso de los movimientos que han puesto por delante la ideología como guía de actuación y han supeditado la ley al fin de lograr una igualdad absoluta y real de todos los individuos. Por ello hay que apartar del primer plano, al menos, ideas oscuras como la de «soberanía popular». El resultado sería un Estado «desideologizado», donde se dejan de lado las grandes ideologías que conducen a decisiones políticas dogmáticas que muchas veces son ajenas a la realidad social (y por ello son equivocadas) y se va a lo pragmático, se comienza dando libertad política y se interviene según lo requieren las circunstancias sociales. Sin duda el peligro permanente de un régimen de este tipo es el de

no lograr unos objetivos de igualdad suficiente dejando fuera del sistema a grandes masas de población, por ello parece inevitable una tendencia más o menos acusada al socialismo, como ya vio Aron, de lo contrario se corre el riesgo de que la sociedad acabe no creyendo en un régimen político de este tipo. Por otro lado, si el movimiento de Aron es del Estado, de la ley, a la sociedad, el de Ortega pretende ir en dirección contraria, la idea de «vida como libertad» así lo indica; ha de ser la sociedad la que legitime las instituciones, moldeándolas según sus creencias, según su modo de vida, por ello si queremos un régimen liberal consistente necesitamos que esté apoyado en una idea de libertad personal que se encuentre bien arraigada en la sociedad, después de esto se «hará la ley». En este sentido garantizar las libertades formales no basta (o no lo vio así Ortega bajo la influencia de la turbulenta coyuntura histórica que le tocó vivir) cuando éstas han quedado «desconectadas» de la vida real de la sociedad. Por esto ve Ortega en peligro la sociedad europea, el liberalismo decimonónico debe ser superado, pues no puede hacer frente a los totalitarismos en auge. La democracia que viene de la mano de los bolcheviques sólo puede ser frenada por otra ideología externa a ella suficientemente arraigada en la sociedad europea.

Bibliografía

- Aguilar, Enrique (1999). Democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron. *Revista Libertas*, nº 31, Octubre, pp. 1-23.
- Aron, Raymond (1962). *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. París: Gallimard.
- Aron, Raymond (1965). *Démocratie et totalitarisme*. París: Gallimard.
- Aron, Raymond (1987). Ortega y Gasset et la «révolte des masses». *Commentaire*, Hiver 1987-1988, Volume 10/Numéro 40, pp. 733-740.
- Aron, Raymond (1999). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*. Barcelona: Paidós. [lecciones de 1952]
- Aron, Raymond (2006). Una lectura crítica de «La rebelión de las masas». *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, noviembre, pp. 231-242.
- Aron, Raymond (2007). *Ensayo sobre las libertades* [1965]. Madrid: Alianza editorial.
- Cerezo Galán, Pedro (1996). Ideología y mito en España invertebrada (pp. 115-132). En *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- Mahoney, Daniel J. (1992). *The liberal political science of Raymond Aron*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

- Mahoney, Daniel J. (2015). *Los fundamentos conservadores del orden liberal*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Obras Completas, tomo I*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1963). *Obras Completas, tomo II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Obras Completas, tomo III*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Obras Completas, tomo IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1964). *Obras Completas, tomo V*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1964). *Obras Completas, tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1964). *Obras Completas, tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1965). *Obras Completas, tomo VIII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1965). *Obras Completas, tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1994). *Obras Completas, tomo X*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1988). *Obras Completas, tomo XI*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1988). *Obras Completas, tomo XII*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- Sánchez Cámara, Ignacio (1990). El liberalismo de Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, nº 108. pp. 71-84.
- Tocqueville, Alexis (2007). *La Democracia en América*. Madrid: Akal. [1835 Tomo I, 1840 Tomo II].