



Laberintos del liberalismo

Jorge Novella
J. L. Mora García
Xavier Agenjo
(Editores)

XII Jornadas Internacionales
de Hispanismo Filosófico

Universidad de Murcia
11-13 de marzo de 2015

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• MADRID, 2017 •

Jorge Novella Suárez
José Luis Mora García
Xavier Agenjo Bullón
(Eds.)

LABERINTOS DEL LIBERALISMO

XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico
Universidad de Murcia
11-13 de marzo de 2015

Fundación Ignacio Larramendi
Asociación de Hispanismo Filosófico
MADRID, 2017

Jornadas de Hispanismo Filosófico (XII, 2015. Murcia)

Laberintos del liberalismo. Libro de las XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico. Universidad de Murcia, 11-13 de marzo de 2015/ Jorge Novella, José Luis Mora y Xavier Ajenjo, editores. – Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/ Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2017.

528 p. ; 23,5 cm.

D.L.: M-34310-2017. – ISBN: 978-84-697-8276-7.

1. Filosofía–Española–Historia–Congresos y asambleas. 2. Filosofía–Historia–Congresos y asambleas I. Mora García, José Luis, ed. lit. I. Novella Suárez, Jorge, ed. lit. II. Ajenjo Bullón, Xavier, ed. lit. III.

1(460)(091)(063)

Han sido secretarios técnicos de esta edición:

Rafael Pérez Baquero, Laura García Sánchez, Manuel López Forjas.

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

Coordinación: Patricia Juez García.

Ilustración de la cubierta: Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Diseño de cubiertas y compaginación:

Antonio Otiñano Martínez, director de Arte de DIGIBÍS.

ISBN: 978-84-697-8276-7.

Depósito Legal: M-34310-2017

— ÍNDICE —

PRÓLOGO

- Luis H. de Larramendi
Presidente de la Fundación Ignacio Larramendi 11

PRESENTACIÓN

- Xavier Agenjo
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi 13

INTRODUCCIÓN A *LABERINTOS DEL LIBERALISMO*

- Jorge Novella
Coordinador General
de las XIII Jornadas de Hispanismo Filosófico 17

El liberalismo entre dos siglos

BREVE EXAMEN SOBRE LA GÉNESIS Y EL DESARROLLO DE LOS

- LABERINTOS DEL LIBERALISMO. DE LAS CORTES DE CÁDIZ*
AL OCASO DEL SIGLO XIX
Francisco Javier Fernández Curtiella 25

DEL *SPALTUNG* A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA:

- EL LIBERALISMO DE JOSÉ BLANCO WHITE
Juan Bagur Taltavull 35

Liberalismo, krausismo e institucionismo ante la cuestión religiosa

UNA REVISIÓN KRAUSISTA DEL LIBERALISMO

- Delia Manzanero 55

LOS PECADOS DEL LIBERALISMO: LA IGLESIA ANTE

- LOS RETOS DEL LIBERALISMO Y DE LA MODERNIDAD
Solange Hibbs 77

¿*MATER DOLOROSA?*, ¿*MATER ADMIRABILIS?*...

- LA METAMORFOSIS DE LA «CUESTIÓN RELIGIOSA»
Aurelio de Prada García..... 95

LA CONCEPCIÓN DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI EN FERNANDO DE LOS RÍOS Francisco Castilla.....	109
El liberalismo educador	
ENTRE EL <i>LAISSEZ FAIRE</i> Y EL ESTADO: LIBERALISMOS Y EDUCACIÓN EN ESPAÑA (SIGLOS XIX-XXI) Antonio Viñao.....	125
EL PROGRAMA CIENTÍFICO DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO Y LA CONTRIBUCIÓN DE GINER DE LOS RÍOS A LA CIENCIA Carlos Nieto.....	149
ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL LEGADO PEDAGÓGICO DE F. GINER DE LOS RÍOS MARÍA Cristina Pascerini.....	171
FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS. FILOSOFÍA Y DEPORTE AL SERVICIO DE LA NATURALEZA Jorge Gutiérrez de Cabiedes Sánchez.....	187
EDUCACIÓN Y LIBERTAD: SOBRE LA IDEA GINERIANA DE FILOSOFÍA Ricardo Pinilla.....	197
Liberalismo, sociedad y cultura	
¿HACIA UN LIBERALISMO SOCIALISTA? MIGUEL DE UNAMUNO Y SU CRÍTICA DEL LIBERALISMO DECIMONÓNICO Stephen G. H. Roberts.....	217
EL LIBERALISMO DE UNAMUNO EN NOVELA Y DISCURSO. ANÁLISIS INTERDISCURSIVO Y RETÓRICA CULTURAL: LA NOVELA <i>PAZ EN LA GUERRA</i> Y LA CONFERENCIA «LA CONCIENCIA LIBERAL Y ESPAÑOLA DE BILBAO» Tomás Albaladejo y Manuel Cifo.....	237
ANTONIO MACHADO, FILÓSOFO DEL PUEBLO. José Martínez Hernández.....	255
NOTAS SOBRE EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA Gerardo Bolado.....	281

LIBERALISMO Y LAICISMO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Miguel Ángel López	293
VINCULACIÓN ENTRE EL LIBERALISMO Y LA TEORÍA DE LA MINORÍA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET Dezső Csejtei-Anikó Juhász.....	313
MIRADAS ENTRECRUZADAS: LIBERALISMO Y MASAS EN ORTEGA Y ARENDT Agustina Varela Manograsso.....	327
LA ENCRUCIJADA DEL LIBERALISMO EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS (1919-1939): LAS APORTACIONES DE LIPPMANN Y ORTEGA Hugo Aznar	343
Liberalismo y exilio	
LA CRISIS DEL LIBERALISMO EN MARÍA ZAMBRANO Julieta Lizaola	361
LIBERALISMO E INSTITUCIONISMO EN MARÍA ZAMBRANO Juana Sánchez-Gey	371
UN LUGAR DE LA PALABRA: LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA DE MARÍA ZAMBRANO Álvaro Garrido	383
EL LIBERALISMO (NIETSCHIANO) DE MARÍA ZAMBRANO Elena Nájera.....	399
TEATRO Y LIBERTAD EN RAFAEL DIESTE Elena Trapanese.....	409
EL LIBERALISMO HUMANISTA DE MARIANO RUIZ-FUNES GARCÍA Beatriz Gracia Arce	421
CATALANIDAD Y CUESTIÓN CATALANA EN LA OBRA DE JOSÉ FERRATER MORA Roberto Dalla Mora	433
FRANCISCO AYALA: ENTRE TEORÍA Y PRAXIS. LIBERALISMO, PODER, POLÍTICA PÚBLICA Y EXILIO EN LA OBRA DEL PENSADOR GRANADINO Iliaris A. Avilés-Ortiz.....	453

Un reto del liberalismo: educación para la ciudadanía

LIBERALISMO Y SOCIEDAD CIVIL: UN APUNTE A LA EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA MARÍA DEL Carmen Lara Nieto y Fernando Lara Lara.....	467
REFLEXIONES SOBRE LOS CONDICIONANTES Y EXIGENCIAS DE LA OPINIÓN PÚBLICA EN EL MODELO LIBERAL Cristina Hermida	489

Anexo

LA BIBLIOTECA VIRTUAL DE POLÍGRAFOS Y LAS HUMANIDADES DIGITALES: LA APLICACIÓN DE LINKED OPEN DATA Y EL MERCADO DE TEXTOS Xavier Agenjo Bullón y Patricia Juez García	509
--	-----

MIRADAS ENTRECruzADAS: LIBERALISMO Y MASAS EN ORTEGA Y ARENDT

AGUSTINA VARELA MANOGRASSO¹

Universidad de Murcia

agustinabelen.varela@um.es

1. Introducción: contextos, miradas, obras

Antes que una cuestión política, Ortega y Gasset vio en el liberalismo «una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino»². Por su parte, Hannah Arendt no solo no fue liberal, sino que se esforzó por repensar lo político sin adherirse a ningún «ismo» que pudiera encasillar su pensamiento filosófico-político. De ahí que llegase a afirmar: «nunca fui socialista, ni tampoco comunista [...] ni nunca fui liberal. Cuando dije que lo era olvidé [mencionar] que jamás he creído en el liberalismo»³. A pesar de esta diferencia básica, las reflexiones del filósofo español y las de la alemana comparten la preocupación por la intromisión del Estado en la esfera privada de la vida, en un contexto de proliferación del hombre-masa como un novedoso modo

1 Becaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia AP2012/00635. Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

2 ORTEGA Y GASSET, J., «Socialización del Hombre», *El Espectador*, Madrid, Salvat, 1969, p. 188.

3 Se trata de parte de la respuesta que Arendt dio a la famosa pregunta que Hans Morgenthau le hizo en un Congreso de 1972 dedicado a su trayectoria intelectual («The Work of Hannah Arendt») y organizado por la *Toronto Society for the Study of Social and Political Thought*: «¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?». ARENDT, H., «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 167.

de ser humano, caracterizado por su estandarización y vacío existencial. De modo que, si bien no es tarea fácil vincular dos pensadores tan dispares en sus estilos, tratamientos filosóficos y propuestas políticas, este texto tiene como propósito enfatizar el punto en que se encuentran sus miradas críticas de la Europa moderna, basadas en ciertas inquietudes comunes y atentas a los procesos de masificación, la pérdida de lo privado y estatización de la vida, y que, a su vez, nos permitirá enlazar con sus respectivas reflexiones sobre el liberalismo.

Desde una perspectiva histórica, la proliferación de las masas obedece a la modernización de las sociedades europeas, como resultado del proceso de industrialización e innovación tecnológica, de mejoras en la higiene y la salud social, de incremento de derechos laborales y políticos, entre otros muchos avances que, en principio, parecían estar ligados exclusivamente a mayores cotas de bienestar y libertad. Sin embargo, las primeras exploraciones del comportamiento de las masas revelaron el carácter sumamente complejo de este fenómeno que había derivado en la configuración de un nuevo sujeto socio-político con un potencial insospechado y la consecuente aparición de peligros, igualmente insospechados, que requerían un análisis cualitativo.

La publicación de *La rebelión de las masas* en 1930⁴ responde a esta necesidad, y lo hace estableciendo una ruptura con los múltiples estudios que habían aplicado la categoría de «masa» al estado concreto de un determinado grupo de la sociedad o a ésta en su totalidad. Como novedad, el análisis de Ortega introduce la figura del hombre-masa y la sitúa en el centro de su exploración que, como afirma Heliodoro Carpintero:

[...] no es sin más comparable con el «hombre de una masa o muchedumbre»; ni se ha originado en situaciones de agitación colectiva, sino, por el contrario, en un deficiente proceso de educación y socialización⁵.

El contexto en que el filósofo estudia al hombre-masa era el de una Europa, según él, completamente desmoralizada, que había dejado de ser la solución al «problema español», precisamente porque comenzaban a compartir la misma

⁴ Tendré en cuenta la edición final de 1947, que es la que ha llegado a nuestros días. En ésta, Ortega modifica algunos párrafos y añade «Prólogo para Franceses» (1937) y «Epílogo para ingleses» (1938), con la finalidad de matizar ciertas ideas que habían sido mal interpretadas y también poder perfilar su reflexión sobre el avance del fascismo en Europa.

⁵ CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *Cuenta y razón*, 11, 1983, p. 151.

«atmósfera irrespirable» de una sociedad colapsada por el advenimiento de las masas que ya habían ascendido al «pleno poderío social»⁶. La crisis europea era clara para Ortega: la rebelión de las masas suponía el ascenso de la «personalidad antiliberal»⁷, esto es, de un modo de ser hombre y de ser mujer que diluye su singularidad en lo común y, en idéntica uniformidad con los demás, se desprende de todo espacio propio e individual.

Es en este ámbito de homogeneización social y de crisis de los valores liberales en el que se inscribe su crítica al fascismo y al bolchevismo como las dos grandes fuerzas políticas antiliberales que, a su vez, habían desarrollado sus propios mecanismos para acelerar el proceso de masificación. No obstante, si bien Ortega avistó el peligro que suponía la estandarización de los hombres, la realidad superó con creces su previsión, como veinte años después pudo precisar el análisis de Hannah Arendt.

Los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951, muestra un claro esfuerzo por comprender esta forma de gobierno sin precedentes, así como a los individuos que componían las sociedades en las que pudo cristalizar. Basados en la doble pretensión de dominación universal y dominación total de los humanos, los regímenes totalitarios trascienden toda lógica utilitarista y el objetivo despótico de sumisión de los hombres, con el fin de eliminar por completo su libertad, así como toda espontaneidad, incluso aquella que emana de las reacciones e instintos más básicos. Y esto es así porque desde la óptica arendtiana, el totalitarismo no se contenta con reducir a los humanos a un «haz de reacciones», sino que además pretende uniformarlas, hacerlas idénticas. Solamente erradicando hasta el último resquicio que pueda singularizar a los sujetos, puede aspirarse a dominarlos en su totalidad.

Aunque Arendt recupera la larga tradición de investigaciones sobre el comportamiento de las masas, reconoce un nuevo condicionante que parece trascender este fenómeno tal como había sido previsto, adquiriendo una peligrosa originalidad:

Eminentes investigadores y políticos europeos habían predicho desde comienzos del siglo XIX la aparición del hombre-masa y la llegada de una época de las masas. [...] Sin embargo, aunque todas las predicciones llegaron a cum-

6 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 122.

7 El estudio de Heliodoro Carpintero sobre la psicología del hombre-masa, sostiene que el tema principal del libro de Ortega es la exploración de una personalidad social, en concreto, la personalidad antiliberal, que se ha rebelado. Véase CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *O. C.*, p. 143.

plirse en algún sentido, perdieron mucho de su significado a la vista de fenómenos tan inesperados como la pérdida de interés por sí mismo de cada uno, la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte o catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías para la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común⁸.

Si bien no hay constancia de que en la literatura sobre las masas que la filósofa considera, tuviese en cuenta a *La rebelión de las masas* –traducida al inglés mucho antes que la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*–, se pueden percibir algunas similitudes entre la categoría orteguiana de «hombre-masa» y la que ella misma utiliza⁹. Y si bien cada uno emprende diferentes vías de análisis, ambos enfatizan que al deterioro de la vida público-política se suma el deterioro de la vida privada y el abandono de la individualidad.

2. Perspectivas diversas de la configuración del hombre-masa, temores comunes

Tanto Ortega como Arendt consideran que el hombre-masa está enraizado en la encrucijada de luces y sombras del proceso civilizador moderno¹⁰. Sin embargo, al explorar su surgimiento y la configuración de sus principales rasgos, toman puntos de partida y perspectivas de análisis distintos. Si, por un lado, Ortega enfatiza el reverso que supuso al progreso la «sensación de omnipotencia» y la «indocilidad» de estos «hombres no cualificados» que, según afirma en su estudio, recibieron los beneficios de la civilización sin ha-

8 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 444-445.

9 Tomo este dato del último trabajo sobre Hannah Arendt de la profesora Neus Campillo de la Universitat de València, en el que dedica dos apartados al estudio del totalitarismo y la cultura de masas desde la vinculación entre los análisis de Arendt y Ortega. Fundamentalmente, se centra en la relación entre masas y minorías, en la crisis de la cultura como cultura de masas y en la vindicación de una cultura crítica. Véase CAMPILLO, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 229-249.

10 Para Ortega, el hombre-masa es un producto patológico del proceso civilizador, mientras que para Arendt, más que un resultado con sus causas concretas, se trata de una cristalización con diversos orígenes. Y aunque ambos coinciden en que su surgimiento pone en evidencia que no hay progreso positivo e indefinido, una nueva diferencia cobra preeminencia: si Ortega consideró que todo progreso puede tener regresión, Arendt, por su parte, rechazó la misma idea de progreso y de historia lineal. En su lugar vindicó una noción de historia en términos de ruptura.

ber educado sus espíritus en el cuidado de ésta¹¹; Arendt, por su parte, acentúa la «sensación de desarraigo» y la «docilidad» de estas masas compuestas de individuos incapaces de establecer relaciones normales con los otros¹² y que salen a la luz tras la ruptura del sistema de clases moderno.

El hombre-masa orteguiano emerge como consecuencia del desarrollo de la democracia liberal, el industrialismo y la experimentación científica, en un contexto de confort social, político y económico, e incremento aparentemente ilimitado de las posibilidades técnico-científicas. La vida es más fácil para este sujeto carente de un proyecto vital individual y que no reconoce su limitación de espíritu. Se trata del «hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que se repite en sí un tipo genérico»¹³.

Frente a la «vida vulgar» de las masas, Ortega sitúa la «vida noble» y auténtica de las minorías. Pero esta distinción no alude a las diferentes clases sociales, sino a una cuestión moral e intelectual. La vida noble es aquella basada en el esfuerzo y la exigencia personal. En este sentido, el concepto de «hombre-masa» es de «tipo ideal», aplicable a un modo específico de ser y comportarse que podemos encontrar en todas las clases. La rebelión de las masas consiste precisamente en que este modo de ser hombre y de ser mujer —según Ortega incapaz de dirigirse a sí mismo y mucho menos a la sociedad en general— deja de obedecer a las minorías expertas y comienza a ocupar sus ámbitos de actuación. Sin esfuerzo ni preparación y considerándose plenamente capaces de liderar la sociedad, las masas se rebelan. Pero ello viene acompañado de la desafortunada actitud de una minoría que, en lugar de resistir el ascenso de las masas, desertan. Y es esta confluencia de rebelión de las masas y deserción de las minorías, la que favorece un mayor alcance del proceso de masificación, que llega tanto al hombre medio como al cualificado.

11 «Esta explosión humana, positiva en muchos sentidos, había de tener también limitaciones [...]. Los nuevos hombres han podido sentir el orgullo que proporcionan los múltiples modos de dominio de la naturaleza, pero no han sido educados en su correspondiente responsabilidad». CARPINTERO, H., «Ortega y su psicología del hombre-masa», *o. c.*, p. 147.

12 «La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y falta de relaciones normales. Procedentes de la sociedad estructurada en clases de la nación-estado, cuyas grietas habían sido colmadas por el sentimiento nacionalista, era solo natural que estas masas, en el primer momento de desamparado de su nueva experiencia tendieran hacia el nacionalismo especialmente violento». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, *o. c.*, p. 445.

13 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, *o. c.*, pp. 125-126.

De ahí, pues, que «la altitud del tiempo» en la que Ortega reflexiona, venga acompañada de lo que concibió como la mayor crisis de una Europa plenamente desmoralizada por estar bajo el dominio de una clase de hombre que es «niño mimado», «primitivo rebelde» y «señorito satisfecho». Es «niño mimado» porque solo exige los beneficios de la civilización al mismo tiempo que se desentiende de todo esfuerzo por mantener los valores de la cultura. Es «primitivo rebelde» porque, si bien él mismo es producto de la civilización, hace uso de ésta como si de naturaleza se tratase, es decir, sin ser consciente de que, al ser un producto cultural, no se sostiene a sí misma y requiere protección. Y es «señorito satisfecho» porque en el desequilibrio entre los avances de la civilización de los que se beneficia y su desinterés por el proceso con que han sido alcanzados, pierde contacto con el carácter complejo de la vida humana, abocándolo a reafirmarse tal cual es. Satisfecho con su sí mismo, se trata, en realidad, de un sí mismo sin contenido. Es así como el incremento de sus posibilidades coincide con la peligrosa fusión entre su carencia de ánimo de superación y la sensación de omnipotencia.

También Arendt concibe que el advenimiento de las masas modernas tiene su origen en el impacto de la revolución industrial, el proceso de urbanización y, en un principio, el consecuente aumento del nivel de vida. Sin embargo, sostiene que crecen exponencialmente con la quiebra del sistema de clases moderno y cristalizan con fuerza durante la Primera Guerra Mundial y el período de entreguerras. A diferencia de Ortega, enfatiza el contexto de inestabilidad que deriva de la disolución de este modelo de estratificación socio-política y se remonta a la tradicional apatía burguesa hacia los asuntos políticos y al desarrollo del imperialismo decimonónico que supuso la subordinación de los intereses políticos del Estado-nación a los económicos de la burguesía. La ruptura de este sistema que sustentaba los intereses de los individuos de una clase concreta, supuso la pérdida del sentido de pertenencia a un grupo y el incremento de la sensación de desarraigo generalizado de las masas¹⁴.

14 La ruptura del sistema de clases supuso, asimismo, la ruptura del sistema de partidos que, al fin y al cabo, velaban por los intereses de clases: «La idea de «ausencia de clases» en la sociedad masa constituye, sin duda, un punto esencial de esta concepción (...) Ya no se trata tan solo de los refugiados de nuestras guerras, de los exiliados políticos, de los emigrantes no integrables, etc. (...) sino de aquellos individuos cuya identidad de clase se ha esfumado en virtud de los mecanismos del capitalismo (...) Es decir, que el capitalismo y el desarrollo del estado moderno producen una continua y creciente erosión de todas las estructuras tradicionales de

Ahora bien, esto no significa que Arendt vindique esta forma de estratificación social como único modo de contener el fenómeno de masas. Al contrario, considera que los resultados adversos de la quiebra del sistema de clases estaban, en cierto sentido, implícitos en sus intrínsecas deficiencias. Estructurado en función de delimitaciones predeterminadas por el rango social de individuos movidos por intereses particulares, y basado en una esfera política restringida a los sujetos de una clase social específica, era incapaz de fomentar el desarrollo de una auténtica ciudadanía y, en lugar de evitar la emergencia de las masas, funcionaba como productor de las condiciones propicias para su proliferación. Por ello, tan pronto como se desploman sus tabiques, salen a la luz las masas desamparadas y, con ellas, las nefastas consecuencias del aislamiento y la indiferencia hacia los asuntos políticos. Sin intereses comunes, los individuos se atomizan aún más. Pero en este marco de erupción de las masas se introduce una novedad a la que Arendt presta especial atención: el aislamiento ya no preserva la individualidad sino que supone su pérdida total¹⁵, abriendo, de este modo, una vía por la que se abandona tanto lo público como lo privado.

El hombre-masa arendtiano tiene su origen en esta doble pérdida como preludio de lo que Margaret Canovan denominó «el abandono del yo a fuerzas inhumanas»¹⁶, que no son otras que las totalitarias. Lo que sorprende a la alemana es que «nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas»¹⁷. Lo que le horroriza es que este hombre corriente, centrado en su familia, profesión y el cumplimiento de las normas, se convertirá en el auténtico hombre-masa dispuesto a perpetrar la violencia totalitaria¹⁸.

la sociedad civil, y la van reduciendo así a simple y amorfa masa solitaria». GINER, S., *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979, pp. 88-89.

15 «Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser (aunque no lo sea) la condición preliminar de la soledad» ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 636.

16 CANOVAN M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, nota nº 30, p. 24.

17 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 471.

18 Bauman sigue en esto a Arendt: «Sabemos que las personas pertenecientes a las organizaciones más directamente involucradas con el asesinato en masa no eran ni anormalmente sádicas ni anormalmente fanáticas (...) Los dirigentes de las SS contaban con la rutina organizativa y

Habiendo perdido todo interés individual, por carecer más fundamentalmente de un sentido de sí mismo e identidad personal, pierde también la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico y de elaborar juicios –sobre los acontecimientos y el sistema en que se encuentra inmerso, sobre las acciones de los otros y de las suyas propias–, que le permitan distinguir entre el bien y el mal, y así poder asumir algún tipo de responsabilidad individual.

En este análisis de las masas, hay una dura crítica a la teoría liberal y el capitalismo moderno, concebidos como introductores de valores económicos en las relaciones interhumanas. Toda la propuesta política de Hannah Arendt puede ser analizada desde la distinción entre lo público-político y lo privado-prepolítico, así como la primacía del primero sobre el segundo y en clara contraposición al liberalismo, el cual, según ella, había priorizado la «felicidad privada» a la «felicidad pública»¹⁹, lo individual a la pluralidad y lo económico a «lo político», que en términos arendtianos:

[...] no se concentra en la esfera de lo que llamamos «la» política, la esfera de los representantes y de los gobernantes. Por el contrario, aceptar esta delegación es el principio del fin de lo político. Y las leyes no lo garantizan, sino que son simplemente su condición previa. Es, en todo caso, en lo que hoy llamamos sociedad civil donde se dirime la suerte de la democracia, que nunca puede ser una adquisición sino un actuar²⁰.

Aparece, así, una primera acepción de «lo privado» en términos de «privación» que la filósofa toma de la Grecia Antigua. Se trataría de un ámbito carente de dimensión intersubjetiva en el que los humanos permanecen ligados a la coerción de las necesidades vitales, a diferencia del espacio político de acción y discurso en que son auténticamente libres²¹. Su confrontación al liberalismo se apoya en un rechazo a la despolitización de la vida y privatización de la libertad, que para ella pervirtió el sentido genuino tanto de la libertad, al desvincularla del terreno político, como

no así con el celo individual, con la disciplina y no con la entrega ideológica». BAUMAN Z., *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2011, pp. 41-42.

19 Para la distinción entre «felicidad pública» (aquella que emana de participar en el poder público) y la «felicidad privada» (meramente atenta al bienestar privado), véase ARENDT, H., «La búsqueda de la felicidad», *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 115-141.

20 COLLIN, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 137.

21 Véase ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?», *Entre el pasado y el Futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003 p. 167.

el de la política, al reducirla a mera protección de la vida en manos del Estado burocratizado. En este sentido, su crítica se dirige a una determinada concepción de la libertad y de la política, y es en este punto donde radica su diferencia básica con la filosofía política de Ortega.

Si, por un lado, Arendt pretende recuperar un sentido de lo político contrapuesto a la noción de dominio y concebido como una esfera plural en que los hombres y las mujeres pueden realizarse plenamente, para Ortega no es propiamente un ámbito de realización personal, sino una actividad secundaria, aunque imprescindible, para satisfacer eficazmente las necesidades y garantizar la libertad individual. De este modo, no duda en afirmar que:

La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así, la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral²².

Por eso, el filósofo pone el acento en la necesidad de superar las condiciones de desingularización que ha impuesto la «fuerza impersonal de lo colectivo»²³ y que, a diferencia de lo que Arendt pretende, no requiere defender ningún sentido superior de la esfera política.

De modo que sus respectivos análisis del hombre-masa presuponen distintas percepciones de la política y la libertad, pero también del liberalismo y el sentido de la individualidad. Mientras que el español considera que la configuración del hombre-masa está enraizada en la pérdida de los valores liberales, la filósofa encuentra su base psicológica en la mentalidad liberal, esto es, en la primacía de lo privado entendiendo por éste el sentido de una privación. Y este sentido se debe a que no sólo se trata de un ámbito prepolítico que ata a los humanos a la compulsión de sus necesidades biológicas, sino que, además, les priva del encuentro con los otros, requerido para constituir-revelar la identidad personal, es decir, la individualidad no intercambiable que hace a cada sujeto, único. Por su parte, y sin perder de vista relación con los otros en la constitución del individuo (así como en

22 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., pp. 194-195.

23 «La despersonalización y desindividualización del hombre por la fuerza impersonal de lo colectivo deja en evidencia la tensión entre individuo y sociedad que se presenta en el pensamiento político de Ortega [...]». MERMALL, T., *Introducción biográfica y crítica a «La rebelión de las masas»*, Madrid, Castalia, 1998, p. 24.

los procesos de desindividuación), Ortega no enfatiza tanto esta dimensión intersubjetiva de la subjetividad, como la lucha contra la decadencia moral y una forma de vida impersonal.

Ahora bien, con la mirada puesta en la experiencia totalitaria de indistinción y destrucción tanto de lo público como de lo privado, Arendt recupera otro significado de lo privado que no se presenta ya como privación sino como refugio, espacio protector y ámbito infranqueable de libertad individual que debe ser salvaguardado de la luz de lo público –sobre todo, cuando ésta busca una visibilización total, exponiendo a los hombres a una vigilancia exhaustiva–. Y es ciertamente este segundo significado el que permite ampliar sus reflexiones sobre el liberalismo y establecer un diálogo con Ortega. Desde este punto, el hombre-masa orteguiano, «sin entrañas de pasado» y carente «de un «dentro», de una intimidad suya»²⁴, se acerca al hombre-masa arendtiano que no solo ha perdido radicalmente el interés por el «mundo común» sino que, incluso carece, del «interés por sí mismo de cada uno»²⁵. Sus diferentes posturas respecto al liberalismo confluyen en la preocupación por la pérdida del valor de lo privado y del sí mismo, basada en el temor a una doble amenaza: el peligro del conformismo y la inadvertida intromisión del Estado en el ámbito privado, que pone en peligro su integridad.

3. La dignidad de lo privado y los límites del Estado

Esta preocupación compartida se apoya en la convicción de que la dignidad de lo público-político no puede sustentarse sin recuperar cierto sentido de la dignidad de lo privado. Tanto Ortega como Arendt pretenden salvaguardar «lo privado del individuo» que se pierde siempre que los hombres y las mujeres se convierten en masa.

En el caso de Ortega, la defensa de la dignidad de este ámbito íntimo está enraizada en su crítica a la personalidad antiliberal de los hombres masificados, precisamente porque la disolución de sus vidas privadas en la abstracción de lo homogéneo-colectivo favorece la intromisión del Estado burocrático que las administra. El pensador español no duda en clasificar a la

24 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 87.

25 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., pp. 444-445.

democracia liberal²⁶ como «la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia»²⁷ ya que, si bien considera al liberalismo, en primer lugar, una «idea radical sobre la vida» es, asimismo,

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 [...]²⁸.

Preocupado por los límites cada vez más borrosos del Estado, prioriza el liberalismo a la democracia, especialmente en el contexto de «hiperdemocracia» en que las masas se han impuesto a las minorías. Sin embargo, no por ello debe ser considerado un pensador antidemocrático, sino defensor de la forma liberal de democracia, en contraposición a su forma pervertida antiliberal y predominante con el avance del fascismo que, desde su punto de vista, no es sino la movilización de los hombres masificados. El «hermetismo del hombre-masa» consiste, según Ortega, en que se reafirma en su sí mismo sin apelar a instancias superiores y, en general, a nada externo a él. Pero precisamente porque su sí mismo es pura abstracción, puede ser movilizado políticamente sin el más mínimo indicio de pensamiento crítico. Indiferente, vacío y desmoralizado, «[...] más que un hombre, es solo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro» [...] inalienable, de un *yo* que no se pueda revocar»²⁹.

La misma inquietud perturba a Hannah Arendt, y ello queda claramente patente cuando analiza los movimientos totalitarios. No obstante, en su caso, la dignidad de lo privado aparece siempre como reverso de la dignidad de la esfera pública y únicamente en aquellos momentos de su obra en que no es presentado en términos de privación, sino como las «cuatro paredes»³⁰

26 «Lo que Ortega entiende por democracia liberal no es lo que hoy día nosotros llamamos comúnmente democracia, sino una forma de convivencia que Ortega entiende como un proyecto moral, como un programa de vida en común que sabe articular adecuadamente lo público y lo privado como un programa colectivo de existencia». FLÓREZ, C., «Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad», LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona, Anthropos, p. 132.

27 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 207.

28 *Ib.*, p. 207.

29 *Ib.*, p. 87.

30 «(...) las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo público, no sólo de todo lo que ocurra en él sino también de su publicidad, de ser visto

protectoras dentro de las que podemos desplazarnos libremente y requisito imprescindible para el desarrollo tanto de una auténtica vida privada como de una vida política sana.

Arendt, que en ningún momento llevó a cabo una distinción clara entre liberalismo político y liberalismo económico –pues, como afirma Simona Forti, para ella ambos suponen la reducción de la política a mero medio³¹–, presenta en la defensa de lo privado como refugio, el punto más liberal de su argumentación³². Desde esta otra perspectiva, ya no se trata de lo privado en el sentido de vida despolitizada y monopolizada por un individualismo posesivo, sino de un espacio que funciona como reverso desde el cual poder saltar al terreno político y al que se debe poder retornar. Esta posibilidad de retiro y ocultamiento es fundamental porque es lo que permite al individuo decidir cuándo aparecer. Para la alemana, tan destructor de la esfera política es la absoluta privatización de la vida humana como su plena publicación, porque:

una vida que transcurre en público [...] se hace superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar más oscuro, que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad³³.

El totalitarismo pulveriza los espacios públicos de la vida, pero al haber descubierto los «medios de dominar [...] a los individuos [también] desde dentro»³⁴, destruye asimismo los espacios más íntimos de la vida de cada sujeto singular. Sin duda, la fusión entre ideología y terror de esta forma de gobierno fue la forma más extrema de un sistema capaz de invadir por completo el ámbito de lo privado. Pero, precisamente porque el abandono de la esfera política y los procesos de atomización social emergen en la

y oído». ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 76.

31 «Hay que decir que Arendt parece ignorar de manera intencionada la diferencia entre liberalismo político y liberalismo económico [...] Todas indistintamente comparten el punto de vista social según el cual la naturaleza crucial de la política consiste en favorecer la actividad de la producción y del consumo, es decir, –en la terminología arendtiana– el proceso vital». FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001.

32 Concretamente, cierto acercamiento al liberalismo político, pero en ningún caso al liberalismo económico que Arendt rechazaría por completo al priorizar lo económico a lo político.

33 ARENDT, H., *La condición humana*, o. c., pp. 76-77.

34 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, o. c., p. 455.

sociedad moderna no totalitaria, Arendt amplía su estudio de las masas a las sociedades de consumo pretotalitarias y posttotalitarias.

Como pudo observar de cerca en el marco de postguerra de la sociedad norteamericana, el hombre-masa, indiferente y conformista, aparece en contextos de fragmentación social, ya sea por escasez o por abundancia. Por ello, no duda en afirmar que «el peligro del conformismo y su amenaza a la libertad es inherente a *toda* sociedad de masas»³⁵ y que, en todo caso, la tipología del hombre-masa cobrará preeminencia siempre que los humanos abandonen la esfera política y se centren exclusivamente en las actividades económicas de producción y de consumo. En este sentido, para Arendt el conformismo social está enraizado en la uniformidad que emana de las necesidades comunes del cuerpo humano³⁶, o mejor, un sentido pervertido de «necesidad» que trasciende una dimensión propiamente biológica.

Además, absortos en la satisfacción de sus necesidades privadas que el Estado burocratizado administra, pueden pasar por alto los excesos de los límites de este Estado, que deja ser garante del espacio privado para convertirse en su dominador. Ambos, conformismo e inadvertida estatificación de la vida, son la evidencia de que no hace falta vivir en una sociedad totalitaria de terror y violencia para erradicar la libertad. La amenaza del conformismo de la sociedad de masas consiste, en definitiva, en que la libertad, tanto la pública como la privada, bien «puede ir desapareciendo a través de alguna especie de acuerdo general, en algún proceso casi intangible de adaptación mutua»³⁷.

Por su parte, el liberalismo político de Ortega no puede comprenderse sin esta preocupación por los límites del Estado, unido al proceso de masificación. Desde su perspectiva, si bien hombre-masa y Estado comparten un carácter anónimo y burocrático, son esencialmente distintos. No obstante, desde el punto de vista del hombre masificado, el Estado no es reconocido

35 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 511 (la cursiva es mía).

36 «La sociedad es uniforme, conformista y homogénea, porque en el fondo las necesidades materiales son iguales a todos los individuos, ya que todo ser humano tiene en común con los otros la misma urgencia de proveer las mismas necesidades vitales. El deseo de distinción, que había sido uno de los motores más eficaces de la acción política, se satisface ahora [...] apelando a la cultura de lo efímero». FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 352.

37 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, o. c., p. 511. Para este tema véase también PALOMAR TORRALBO, A., «Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt» en *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 11, 2011, pp. 349-358.

como un resultado de la civilización, sino como un producto natural con el que él mismo se identifica y al que recurre continuamente. El problema fundamental que Ortega advierte en esta percepción distorsionada, consiste en que el hombre-masa «tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe [...]»³⁸. Por eso mismo, el filósofo sostenía que la mayor amenaza a la civilización que debían confrontar los hombres de su tiempo era «el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir la anulación de la espontaneidad histórica que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos»³⁹. El resultado «paradójico y trágico del estatismo» es, para Ortega, que siendo el Estado una construcción humana creada para facilitar la vida de la sociedad, solo puede subsistir invadiendo su espacio y convirtiéndola en alimento de la máquina estatal⁴⁰.

Conclusión

Aunque Ortega y Arendt tuvieron distintas posturas sobre el liberalismo y defendieron distintas nociones de «lo político» y «lo privado», ambos vieron en el marco de proliferación del hombre-masa conformista la disolución de lo singular en la abstracción de lo impersonal y la anulación de toda espontaneidad, que favorecen la extralimitación del poder estatal. Tanto uno como otro rechazaron la estatización de la vida, y si Arendt defendió su politización, se debe a que para ella lo político no es un ámbito reservado a «políticos profesionales», sino el auténtico espacio de interacción humana y de genuina libertad en el que todos podemos (o deberíamos poder) participar.

«¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agotar así definitivamente el porvenir?»⁴¹, se preguntaba Ortega con la mirada puesta en el fascismo y el bolchevismo, como las más claras manifestaciones de la devastadora correlación

38 Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, o. c., p. 263.

39 *Ib.*, p. 263.

40 La paradoja se amplifica si consideramos que: «Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo». *Ib.*, p. 264.

41 *Ib.*, p. 267.

entre masificación de los hombres y estatización de la vida. Una pregunta similar podría haber formulado Arendt que vio en el Estado totalitario la confirmación de su potencial para destruir todo porvenir. Pero, si bien la caída de los regímenes totalitarios impidió el desarrollo pleno de este potencial, ella sabía muy bien que ello no significaba la eliminación total de los elementos que permitieron su cristalización ni, por tanto, de un posible resurgimiento. De ahí que considerase a «la organización política de las sociedades de masas»⁴² uno de los problemas centrales también de las sociedades de consumo posttotalitarias y, podríamos decir, continúa siendo uno de los mayores problemas actuales. La dignidad de lo privado como refugio resurge con fuerza cuando está en peligro. En contextos de perversión total de la esfera política y de amenaza de invasión de lo privado, aparece como una esfera no ya de intereses particulares desenfrenados, sino protectora de la libertad individual que puede preservar el desarrollo de un pensamiento crítico. Cuando los «tiempos son oscuros», como es el tiempo de los hombres masificados, la vida privada puede ser espacio no de conformismo, sino de resistencia. Aquella que, en «situaciones-límite», permite salvaguardar la integridad del sí mismo.

Aun así, Arendt, a diferencia de Ortega, en ningún momento perdió de vista la primacía del «mundo común» que ella hacía corresponder con la esfera política. De hecho, consideraba que era en este espacio de encuentro intersubjetivo donde podía configurarse y desarrollarse un genuino sentido de individualidad. Esta diferencia básica entre ambos pensadores llevará a Hannah Arendt a cuestionarse: «¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él o nos hemos retirado de éste?»⁴³. Una pregunta que invita a reflexionar sobre los propios límites de esta forma de resistencia individual que, si por un lado permite salvaguardar la integridad personal, por otro, corre el riesgo de olvidar la responsabilidad de actuar en el mundo⁴⁴.

42 ARENDT, H., «La amenaza del conformismo», *Ensayos de comprensión 1930-1954*, o. c., p. 513.

43 ARENDT, H., «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing», *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 32.

44 Arendt reconoció que este espacio privado puede ser refugio para el desarrollo de una moralidad personal (el diálogo con uno mismo) en un contexto de completa desmoralización social, sin embargo, vindicó la necesidad de armarse de valor para «actuar», es decir a recuperar el espacio político. «Arendt sostiene que aunque la integridad personal consciente puede detener a su poseedor de estar implicado con el mal, es improbable que tome alguna acción política positiva, si es un individuo aislado y no está suficientemente ligado al mundo público, al mundo político, al mundo común, al ámbito de la libertad y al reconocimiento de los otros». GARCÍA GONZÁLEZ, D., *Del poder político al amor al Mundo*, México, Porrúa, p. 93.