

El pensamiento político de José Ortega y Gasset

The political thought of José Ortega y Gasset

Alejandro DE HARO HONRUBIA¹
Universidad de Castilla-La Mancha
Alejandro.Haro@uclm.es

Resumen

Las siguientes páginas versan sobre el pensamiento político de José Ortega y Gasset, mostrando –entre otras cosas– su evolución desde lo que sería el neokantismo de mocedad de Ortega hasta su madurez. Para cumplir con nuestro objetivo se ha recurrido a los escritos de Ortega, así como a autores especializados en su pensamiento. La historia del pensamiento político contemporáneo tiene una deuda contraída con Ortega que desde sus primeros escritos manifestó un claro interés por la política concebida ésta como pedagogía social y cuyo fin debía ser, en primer lugar, solventar los problemas de la vida pública nacional. El pensamiento político de Ortega se define asimismo por la defensa de los valores liberales (liberalismo) compatibles con los principios socialistas (socialismo), que en una primera época de juventud idealista neokantiana adquieren un significado eminentemente cultural aunque también moral, que no se perderá completamente en su madurez o época de plenitud vital, aunque bien es verdad que aquellos dos conceptos (liberalismo y socialismo), así como también su idea de democracia, irán respondiendo a la evolución de su pensamiento.

Palabras clave: democracia, ética, liberalismo, pedagogía social, política, socialismo.

Abstract

The following pages deal with the political thought of José Ortega y Gasset, showing, between other things, its evolution from the neokantism to his maturity. We will try to carry out our main goal paying attention Ortega's work and other

¹ Agradezco las facilidades y ayuda prestadas por los miembros de la Fundación José Ortega y Gasset/ Gregorio Marañón de Madrid, con quienes asiduamente colaboro. Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación, “Redes intelectuales y de socialización y transferencia culturales. Ortega y Gasset como catalizador cultural en España, Europa y América”, que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia FFI2013-48725-C2-1-P.

authors interested in Ortega's thought. The history of contemporary political thought owes a lot to Ortega. From his first writings, Ortega demonstrated a great interest for politics as a great part of social life and especially as social pedagogy, trying first to sort out the problems of public national life. Ortega y Gasset's political theory is also based on the following idea: liberal values are compatible with socialist ones, which acquired an eminently cultural and moral meaning when Ortega stayed in Germany close to the neokantiano movement. That meaning will not get lost in the future, but those two concepts (liberalism and socialism), and also his idea of democracy, will have to answer to the evolution of his thought.

Keywords: democracy, ethics, liberalism, social pedagogy, politics, socialism.

Sumario:

1. Presentación y justificación del tema.
Fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ortega.
2. Actitud de Ortega ante la política. Algunas claves de su pensamiento.
3. Individuo y comunidad en la filosofía política de Ortega.
4. Libertad individual y libertad colectiva en la obra política de Ortega.
5. A modo de conclusión. Liberalismo y democracia en la reflexión política de Ortega.
6. Referencias bibliográficas.

1. Presentación y justificación del tema

Fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ortega

Las siguientes páginas versan sobre el pensamiento político de José Ortega y Gasset (1883-1955), mostrando –entre otras cosas– la evolución del mismo, desde lo que sería el neokantismo de mocedad de Ortega hasta su madurez. Pensamiento que, a efectos de claridad expositiva, hemos dividido en etapas. Ante todo, me parece necesario señalar que periodizar el pensamiento de un autor no equivale en modo alguno a dividirlo en compartimentos estancos. Mi investigación sobre la obra de Ortega me ha conducido a la siguiente convicción: tres son los periodos de su pensamiento a grandes rasgos: el idealista/objetivista neokantiano de su mocedad (1902/1911/12), el fenomenológico/perspectivista raciovitalista (1912/13-1928)² y uno con estilo propio que recoge su idea de la vida humana como realidad radical (1929-1955), que expone oficialmente y por extenso en *Qué es filosofía* (1929), obra en que Ortega comienza a desarrollar su

² En 1924 Ortega completa su doctrina de la razón vital con la idea del sentido histórico de la vida.

metafísica de la vida humana que es también razón vital e histórica³. Partiendo de esta periodización, trataremos de analizar las ideas políticas de Ortega.

Para cumplir con nuestro objetivo se ha recurrido a los escritos de Ortega, a la nueva edición de sus *Obras completas* en diez tomos (2004-2010)⁴, así como a autores especializados en su pensamiento político⁵. Aun cuando sobre la obra política de Ortega se han escrito gran cantidad de trabajos, algunos de los cuales aquí mencionamos, ninguno de ellos recorre de forma completa la evolución de su pensamiento político –desde la mocedad de Ortega hasta su madurez– atendiendo a sus raíces filosóficas. Este trabajo se justifica en el hecho de que trata de cubrir esta laguna en los estudios orteguianos derivando el pensamiento político de Ortega a sus fuentes filosóficas las cuales son de radical importancia –siendo ésta mi hipótesis de trabajo– para entender las ideas políticas del filósofo. Como resultado del estudio de la obra de Ortega, podemos decir que las raíces filosóficas de su pensamiento las encontramos en un primer momento en el movimiento idealista/culturalista neokantiano y en una segunda fase de su obra en la corriente fenomenológica, sin descuidar la importancia que otros muchos autores y

³ Su teoría de la vida humana la desarrolla Ortega, entre otras obras, es *¿Qué es filosofía?* (1929), *Principios de metafísica según la razón vital* (1933) o *La razón histórica* (*Curso de 1940*). En *La razón histórica* (*curso de 1940*), Ortega dice, aun cuando esta su opinión ha generado no poca controversia entre los que nos dedicamos al estudio de su pensamiento, que su teoría de la vida humana como realidad radical, núcleo rector de su metafísica, se encuentra ya –digamos que de alguna manera– en 1914: “la realidad radical soy yo y mi circunstancia –como dije en *Las Meditaciones del Quijote* de 1914” (*La razón histórica* (*Curso de 1940*), OC, IX: 526). Lo que está claro es que hasta 1929 no acuña la expresión que dice que la vida humana es la realidad radical, primera y primordial, ni tampoco desarrolla entonces –en 1914–, siendo esto lo más importante, esta fórmula filosófica como lo hará a partir de 1929.

⁴ En este artículo las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s).

⁵ En este ámbito de su pensamiento encontramos multitud de trabajos, algunos ya clásicos como por ejemplo el libro de Antonio Elorza. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama, 1984; o también la obra de Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza y Janés, 2001. Otros ensayos que analizan las ideas políticas de Ortega y que merecen ser destacados son los siguientes: Vicente Cacho Viu. *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz Manjón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; José María Hernández Rubio. *Sociología y política en Ortega y Gasset*. Barcelona, Bosch, 1956; Fernando Ariel del Val, *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984; Gregorio Morán. *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets, 1998; María Teresa López de la Vieja (Editora). *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona, Anthropos, 1997; María Teresa López de la Vieja (Editora). *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1996; Francisco López Frías. *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

corrientes han tenido en el devenir de su quehacer filosófico⁶. Ortega, como se dijo, acabará diseñando una teoría filosófica con estilo propio: el raciovitalismo o teoría de la vida humana como principio del razonar o razón vital. Con respecto al neokantismo, su primer refugio filosófico, huelga decir que a través del mismo Ortega también encontró una vía de acceso directa hacia los estudios clásicos, por ejemplo la obra de Platón, auténtica cantera de ideas para el joven Ortega idealista y objetivista. La base de todo su idealismo objetivo la encontramos, pues, en el neokantismo y el platonismo: salvémonos en las cosas con las ideas⁷. Podemos concluir, por tanto, que la reflexión política del joven Ortega se inscribe pues en un contexto idealista/racionalista (digamos que Ortega en un primer momento aspira a una política de ideales y no de realidades)⁸ buscando consecuentemente el *deber ser*, cuya materialización ética Ortega la encuentra en el socialismo liderado en España por Pablo Iglesias⁹, a pesar de sus manifiestos desacuerdos con el P.S.O.E (el socialismo en España era un socialismo de clase y no de intelectuales dirá Ortega)¹⁰. El socialismo moral del joven Ortega¹¹, cuyo referente ético es Pablo Iglesias, pero que sin embargo aparece sustentado filosóficamente en el neokantismo con su idea

⁶ Como es lógico, no podemos desarrollar aquí la relación de Ortega con algunas otras corrientes filosóficas como la hermenéutica, el historicismo o el existencialismo, así como con muchos otros autores contemporáneos de aquél.

⁷ Dice Ortega que “¡es nuestro espíritu lo peor que tenemos! El cuerpo de España es pobre y enteco; ¡pero mucho más el alma! Tenemos poco dinero; pero ¡muchas menos ideas! (José Ortega y Gasset. *Cartas de un joven español*. Edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1990, p. 553).

⁸ Ortega en su mocedad concibe la vida como el Ideal, la realización de la cultura como imperativo de índole moral.

⁹ Pablo Iglesias fue para Ortega, “uno de los hombres más probos que ha habido nunca en nuestro país [...], alma ejemplar” (*¿Qué opina usted de Pablo Iglesias?*, O.C, I, 926). Teniendo como referente moral a Pablo Iglesias, Ortega dice en 1910 que es hoy una verdad científica adquirida *in aeternum* que “el único estado moralmente admisible es el estado socialista” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 99).

¹⁰ Dice Ortega: “El socialismo español –escribe Ortega– ha llegado a plena existencia sin la intervención de intelectuales (...), es innegable que un día fue el intelecto europeo socialista. Ese día pasó; hoy ya es tarde: el intelecto ya no es hoy simplemente socialista. Es socialista y algunas cosas más. Ahora bien; el partido no puede, por ahora, aceptar a quien no reduzca su interpretación histórica y política del mundo al socialismo. He aquí que gentes que somos también socialistas no podemos pertenecer a ese partido” (*Miscelánea socialista*, O.C, I, 564). Ortega rechazó la dimensión marxista del partido socialista. Se opuso a algunos de sus postulados doctrinales e ideológicos (lucha de clases, internacionalismo, o interpretación economicista de la historia).

¹¹ Aparte del neokantismo –sin olvidar las referencias de Ortega al socialismo español representado en la figura de Pablo Iglesias–, existen otros dos movimientos que influyen, aunque en menor medida, en la configuración del socialismo ético orteguiano: el fabianismo anglosajón y la socialdemocracia alemana o el socialismo nacional/nacionalizador y democrático alemán de Fernando Lasalle, (Véase para todo lo relacionado con la importancia e influencia del fabianismo anglosajón en Ortega, Inman Fox. “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)”. en AA.VV: *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 343 y ss.

ética del deber ser, entra en crisis en torno a 1912/13, época en que Ortega comienza a estudiar en serio fenomenología. La crisis no afecta al socialismo de Ortega sino a su vertiente ética¹². A partir de entonces Ortega, afanado en superar la Modernidad, abandona el mundo de idealidades o del deber ser y se preocupa por lo que es, cuya búsqueda caracteriza el segundo periodo de su pensamiento. Para llevar a cabo esta propuesta, esta política de realidades (*política fenomenológica*), Ortega creó *La Liga de Educación Política* en el seno de la que posteriormente se denominó *Generación del 14*¹³. Los miembros de la *Liga de Educación Política* compartían muchos caracteres que eran extensibles al conjunto global de la *Generación del 14*: ampliación de estudios en el extranjero, principalmente en Alemania; mayoritariamente becados por la Junta de Ampliación de Estudios; cambio de actitud ante la política y los políticos compatibilizando totalmente la función política y la creación intelectual; carácter plenamente universitario. Fue la primera generación intelectual y política del panorama español que contó con un verdadero filósofo: Ortega y Gasset¹⁴. El proyecto fundacional de la *Liga de Educación Política* fue presentado por Ortega en su Conferencia *Vieja y nueva Política* en el teatro de la Comedia de Madrid, el 23 de marzo de 1914. El líder espiritual de la *Liga* fue Ortega¹⁵. Se trataba de un grupo de intelectuales comprometidos con la realidad nacional y “apartados” de la política profesional, pero decididos a influir en el ámbito político para mostrar entre otras cosas la importancia del liberalismo y la nacionalización en el devenir socio-político del Estado español. Se aproximarán todos ellos al nuevo partido que había surgido en la vida política española, a saber: el Partido Republicano Reformista, liderado por Melquíades Álvarez y a Gumersindo de Azcarate. El compromiso de todos ellos era contribuir al nacimiento de una nueva política (una política vital o vitalista),

¹² De mayo de 1913 es un artículo titulado “Socialismo y aristocracia”. En él, Ortega afirma que es socialista por amor a la aristocracia, donde aristocracia quiere decir estado social donde influyen necesariamente los mejores: “La Humanidad no puede vivir sin aristocracias, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el socialismo carecería de sentido. La misión histórica del socialismo es la producción de aristocracias verdaderas y si ha nacido en esta época débese a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristocracias” (*Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 622).

¹³ Véase la edición de Pedro Cerezo Galán de la obra de José Ortega Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

¹⁴ Véase Juan Ernesto Pflüger Samper. “La Generación política de 1914”. *Revista de Estudios Políticos*, nº 112, Madrid, 2001, p. 183.

¹⁵ La *Liga* es un grupo de signo liberal avanzado que intenta superar la tradicional bipolarización de la política española (Véase Andrés Ortega Klein. “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”. En *Historia 16*, nº 48, 1980, p. 68). Los miembros de la *Liga* constituyen un grupo nacional de talante liberal formado por gente de oficio conocido, libres de apresuramientos personales y de toda traba dogmática en el sentido más amplio de esta palabra, que adoptan una actitud distante respecto de la monarquía. Son monárquicos sin lealismo. La monarquía, afirma de forma contundente Ortega, no puede pedimos que adscribamos a ella nuestro fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay dos cosas, a saber: la justicia y España: “Necesario es nacionalizar la monarquía” (*Vieja y nueva política*, OC, I, 730).

que había de partir de este hecho: “cuanto ocupa la superficie y es la apariencia y caparazón de la España de hoy, la España oficial, está muerto. La nueva política no necesita, en consecuencia, criticar la vieja ni darle grandes batallas; necesita sólo tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos, obligarla a ocupar su sepulcro en todos los lugares y formas donde la encuentre y pensar en nuevos principios afirmativos y constructores”¹⁶. La nueva política impulsaría, según Ortega, la España vital sobre la España legal¹⁷.

La España vital es la España del *mundo de la vida*. Y es que en un segundo momento, a partir de 1912/13 aproximadamente (aunque se ha discutido bastante sobre ello), Ortega, que ya ha abandonado el neokantismo, encuentra en la fenomenología una filosofía mundana (descubre el mundo de la vida o “Lebenswelt”) que no solamente se centra en el yo, sino también en las cosas o circunstancias en que se despliega ese yo perspectivista¹⁸ (“Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, sentencia el filósofo en 1914). La fenomenología con su lema de “vuelta a las cosas mismas” redefine la política realista y vitalista de Ortega de aquí en adelante¹⁹. Se trata de una política de racionalidad al servicio de la vida pero no racionalista como era la política restauracionista²⁰. Esa política raciovitalista que se inspira en la fenomenología le facilitará a Ortega el camino que finalmente desembocará en su teoría de la vida humana como realidad radical en, como dijimos, el año 1929. A partir de este año las ideas políticas de Ortega reproducen más encarecidamente aún sus ideas vitalistas que tenemos que ubicar en el seno de su metafísica de la vida humana. Ahora sí que Ortega defenderá con más énfasis si cabe la importancia de que la política sea para la vida, al servicio de ésta y no a la inversa, oponiéndose al *politicismo integral* o la absorción de todas las cosas por la política²¹. Ortega

¹⁶ *Vieja y nueva política*, O.C, I, 716.

¹⁷ Ortega aspiraba al logro de una España imperante, una España en buena salud, “una España vertebrada y en pie” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 737).

¹⁸ En *Verdad y perspectiva* (1916), dice Ortega que “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad (...). La verdad, lo real, el universo, la vida (...) se quiebra en facetas innumerables (...), cada una de las cuales da hacia el individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, lo que ve será un aspecto real del mundo (...). La realidad, pues, se ofrece en múltiples perspectivas” (*Verdad y perspectiva*, OC, II, 162 y s.)

¹⁹ No voy a entrar en los obstáculos que Ortega encontró primero con la dictadura de Primo de Rivera y posteriormente con el régimen franquista para llevar a cabo su política vitalista. Resulta evidente la imposibilidad de tal empresa entre tanta irracionalidad.

²⁰ Son célebres las críticas de Ortega al régimen de la Restauración, a la política restauracionista, racionalista, obsoleta y anclada en el pasado. La vieja política restauracionista es descrita por Ortega de la siguiente manera: “La desautorización del Poder público, el anquilosamiento e ineficacia de las instituciones que son los órganos de la vida colectiva ordenada, la inutilización progresiva de todos los partidos políticos, la desagregación de los grupos sociales, la anarquía espiritual, han llegado a todos los extremos imaginables” (*Del momento político*, O.C, III, 375).

²¹ Como es bien sabido, al menos entre todos aquellos conocedores de la obra de Ortega, éste se opuso al *politicismo integral*, es decir, a que todo quedara absorbido bajo el espectro político, situación por

encuentra en la *Agrupación al Servicio de la República (ASR)* que funda en 1931 junto a Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala la posibilidad de materializar sus ideas filosóficas orientadas a la revitalización de España como nación (Política vitalista de nación)²². Los miembros de la *ASR* no eran políticos, sino intelectuales que actuaban en la vida social y pública del país, porque comprendían que era su deber. No se trataba pues de un partido político, aun cuando estaban en contacto con los partidos o grupos que se mostraban favorables a la República. La *ASR* se decantó por la europeización de España: “conquistar para España el nivel de los tiempos”²³, que España ascendiera en la escala histórica. Ortega, desde la *ASR*, hizo de nuevo, como ya hiciera en 1914 y en 1922, un llamamiento a los hombres más destacados de cada actividad social como agentes pedagógicos cuya misión era lograr la revitalización social y nacional²⁴. El nuevo Estado nacional republicano tendría que encabezar un gran proyecto de organización nacional, es decir, debería organizar la vida social y pública española con vistas a lograr el despertar de nuestro pueblo a una existencia social más enérgica. Sin embargo, el proyecto de construcción del nuevo Estado nacional republicano fracasó²⁵. Se produce entonces un cierto distanciamiento de Ortega frente a la República; de ahí, su famoso discurso de rectificación de la República el 6 de diciembre de 1931. Con anterioridad a este mes de diciembre, el teórico español ya se había percatado del tortuoso camino que había tomado la República: “el tono que se ha dado a la vida republicana (...), no responde a su origen ni a la realidad profunda de la nación”²⁶.

La política republicana fue, en opinión de Ortega, una reencarnación del particularismo, antítesis de la nacionalización del Estado republicano español²⁷. El 6

otra parte característica de lo que el filósofo denominó la rebelión de las masas.

²² Tres son los grandes pilares que le acompañan desde sus primeros escritos: Nación, Moral y Trabajo.

²³ *La redención de las provincias*, O.C, IV, 689.

²⁴ La educación política de las masas siempre ocupará un lugar destacado en el discurso político de Ortega. Éste nunca abandonará su idea de la pedagogía social como programa político que ya anunciara en 1910 por primera vez.

²⁵ Sobre el fracaso de la *ASR*, puede consultarse el artículo de Andrés Ortega Klein, “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”. *Historia 16*, nº 48, 1980. En el contexto de este fracaso también hay que destacar lo siguiente, como dice Javier Zamora Bonilla: “Ortega había sido durante la República un símbolo del acatolicismo moderado, nada anticlerical, y había intentado poner una cierta coherencia en las medidas anticlericales de los primeros gobiernos republicanos, claro está, sin éxito. Eso no parecía suficiente para que toda su filosofía se echase por tierra al no estar fundada en el vértice verdadero de la divina creación y de la doctrina católica. El clima era tan anormal y patológico que algunos de sus propios discípulos y amigos hacían ejercicios espirituales para rezar por la conversión de Ortega y contribuir así a la salvación de su alma” (Javier Zamora Bonilla. *Ortega y Gasset*. Madrid, Plaza y Janés, 2001. p. 451).

²⁶ *Rectificación de la República*, O.C, IV, 806.

²⁷ Nuevamente Ortega hace hincapié, como ya hiciera en 1914 y en 1922, en la importancia de su idea nacionalizadora, pues supone la congregación de todos los grupos e individuos en un proyecto común de construcción nacional, para que “nuestro pueblo vaque libremente a su destino (...), que viva a su

de diciembre de 1931 afirma Ortega que “los republicanos han hecho una República triste y agria”²⁸. Los hombres que han gobernado estos dos años, afirmará Ortega en 1933 (ya retirado de la vida pública o política nacional), “y que querían para ellos solos la República, no eran en verdad republicanos, no tenían fe republicana”, como lo prueba el hecho de que fueron incapaces de comprender que la verdadera misión del régimen republicano era realizar las transformaciones verdaderamente profundas y sustantivas de la vida española que pudieran hacer de este pueblo caído un pueblo ejemplar²⁹. En esta misma fecha de 1933, Ortega seguía manteniendo, a pesar de todo, la misma idea que en 1931 y 1932, a saber: que la República se debería nacionalizar, es decir, que la República, o expresaba una realidad nacional, o no podía vivir: “Tenemos, pues, la obligación de hacer esa gran experiencia (...), estamos dispuestos a defender la República”³⁰. Ortega seguía empeñado en la construcción de un gran Partido Nacional Republicano. Había que hacer posible un enorme partido nacionalizador, por encima de derechas e izquierdas:

“Un enorme partido arrollador, tan grande y tan sin manías, que casi no pudiese llamársele partido y que excluye el nacionalismo (...). En Europa hoy carece de sentido el nacionalismo. Por la sencilla razón de que no es posible un nacionalismo sin agresión ni imperialismo (...). Por eso el fascismo fracasará (...). Vayamos a un gigantesco partido nacional que se proponga nacionalizar el Estado español (...), que se proponga instaurar la plena decencia en la vida pública española”³¹.

Un partido de “rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista”³². Un gran partido de amplitud nacional tendente, principalmente, a la educación política de las masas: “La victoria del Estado docente”³³, como elemento clave en el devenir histórico del país. Desgraciadamente, sus propuestas políticas no tuvieron otra salida que el fracaso, viéndose Ortega obligado al exilio hasta que regresó a España en el año 1945³⁴.

modo y según su interna aspiración” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 848).

²⁸ *Rectificación de la República*, O.C, IV, 841.

²⁹ Véase *Viva la República*, O.C, V, 284.

³⁰ *Ibid.*, p. 284.

³¹ *Organización de la decencia nacional*, O.C, IV, 758.

³² *Rectificación de la República*, O.C, IV, 854.

³³ *Agrupación al Servicio de la República. –Circular*, O.C, V, 105.

³⁴ El proyecto político de Ortega fracasó; de ahí, su rechazo radical del sistema republicano. A partir de aquí al filósofo, como dice Antonio Elorza, no le queda otra baza que el silencio (Véase Antonio Elorza. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona. Anagrama, 1984, p. 232). En 1945 Ortega retorna a España con la esperanza de que caiga el régimen de Franco. Así lo afirma José Luis Abellán que dice que Ortega sustituyó el destierro a que había estado sometido “por un semidestierro en que la residencia oficial seguía siendo Lisboa, con incursiones que la prudencia irá dictando en España. Estas incursiones no tenía otro carácter que el de repetidos sondeos a la situación” (José Luis Abellán. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 2005, p. 149). Su residencia oficial, por tanto, quedará en Lisboa, por lo que podemos

Una vez que hemos realizado la presentación del tema, justificando la elección del mismo, así como hemos mostrado el impacto de las ideas filosóficas de Ortega en lo que serían sus principales propuestas políticas desde su juventud hasta su madurez, en el siguiente apartado analizamos la actitud de Ortega ante la política, ofreciendo al mismo tiempo algunas claves de su pensamiento.

2. Actitud de Ortega ante la política. Algunas claves de su pensamiento

La historia del pensamiento político contemporáneo tiene una deuda contraída con la filosofía de Ortega que desde sus primeros escritos, como descubrimos en el apartado anterior, manifestó un claro interés por la política que entendía como pedagogía social y cuyo objetivo debía ser, en un primer lugar, solventar los problemas de la vida pública nacional: “España es el problema y Europa la solución”, sentencia Ortega en su primera época de mocedad neokantiana, cuando marcha a estudiar a Alemania, país que para Ortega simbolizaba ciencia superior y educación. En Alemania va a encontrar Ortega la cultura que busca, en el neokantismo, auténtico icono del europeísmo filosófico por él defendido. Desde la morada filosófica neokantiana, Ortega piensa que de lo que se trata es de echar raíces en aquello que nos distanciaba de Europa, a saber, ciencia y teoría: “Europa –dice Ortega en 1908– es igual a ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta”³⁵. Los neokantianos eran los últimos herederos del ideal ilustrado que era lo que en España no había cuajado. El problema de España radicaba en la ausencia de Edad Moderna, es decir, de ilustración, como suele recordar con cierta asiduidad el profesor Javier San Martín cuando habla de Ortega. Es la española, dice Ortega, una raza que se ha negado a realizar en sí misma “aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna”. La historia moderna de España, dice Ortega en 1912, “se reduce probablemente a la historia de su resistencia a la cultura moderna”³⁶ que es la cultura ilustrada europea. España es, resume Ortega, la única raza europea “que ha resistido a Europa”³⁷. Una Europa filosófica que para Ortega, según piensa en sus primeros años, representa el neokantismo alemán que era filosofía de la cultura –la cultura tiene primacía en este periodo–. Pero, sobre todo, lo que va a seducir a Ortega en el país germano es la idea del socialismo pedagógico y ético o moral (socialismo ilustrado) de sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul

hablar, en efecto, de un semidestierro. Ortega defiende la llegada de una monarquía –apoyó, dice José Luis Abellán, “la operación monárquica para sustituir a Franco” (Ibíd., p. 153)– frente al régimen franquista, si bien es cierto que lo que en última instancia deseaba Ortega era acabar con el anquilosamiento en que se encontraba España.

³⁵ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186.

³⁶ *Una visita Zuloaga*, O.C, I, 534.

³⁷ *Una visita Zuloaga*, O.C, I, 534.

Natorp. Bajo la estela de estos dos, pero especialmente de Natorp³⁸, Ortega concibe la actividad política como pedagogía social cuyo objetivo primordial ha de ser ilustrar al ciudadano medio o *masa* nacional con el fin último de formar una comunidad *científico ilustrada* jalonada por la idea de trabajo en la cultura y en la moral³⁹. La política como pedagogía social se resume, dice Ortega en 1908, en la “labor por la cual la parte más culta de una nación determina y concreta la incertidumbre del querer y pensar populares”⁴⁰. El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *ánthropos*, sin al hombre interior, al hombre, afirma Ortega en 1910, que “piensa, siente y quiere”⁴¹. No quedaba, para Ortega, otra salida que recurrir a una auténtica minoría ilustrada que anticipara ideales y educara con ellos los corazones. Una misión impuesta “por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso –escribe Ortega en 1908– no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas”⁴². Es indudable que Ortega en estos momentos de su vida siente predilección por una aristocracia o élite cultural cuyo deber no es otro que educar al pueblo para la cultura, pero para la cultura superior, científica y de altos estudios cuyo paradigma Ortega encuentra en Europa, concretamente en Alemania. De ahí, que la idea de la pedagogía social, que Ortega recibe principalmente del neokantismo⁴³, barnice, entre otros motivos, su europeísmo (que Ortega asocia al neokantismo con su racionalismo e idealismo), que en estos momentos, entre 1905 (primer viaje de Ortega a Alemania, en concreto a Leipzig) y 1911/1912 (cuando

³⁸ El *Curso de Pedagogía social* de Paul Natorp (verdadero epítome de la famosa obra de éste: *Pedagogía Social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*, aparecida en 1889, en Stuttgart, bajo la firma de la casa editora de Fromman (E. Hauff)), es el trasfondo teórico o principal punto de referencia de la conferencia de Ortega, impartida en 1910 en la Sociedad *El Sitio* de Bilbao, *La pedagogía social como programa político*. Pero a Ortega también le inspiran otras fuentes mucho más lejanas en su idea de la pedagogía social: la misma Grecia, la *paideia* socrática y la *politeia* platónica, “magisterios ambos de relevante importancia en la formación orteguiana. Sin olvidar el propio movimiento regeneracionista español, especialmente Costa y la Institución Libre, etc.”. (Antonio Rodríguez Huéscar. “Reflexiones sobre Ortega y la política”. *Revista de Occidente*, nº 72, Madrid, 1987, pp. 8-9).

³⁹ La idea de comunidad sustentada en el principio del trabajo jalona el pensamiento político de Ortega en su totalidad. Véase al respecto los siguientes escritos: *Ante el movimiento social*, O.C, III, 268, 272, 277; *Reflexiones sobre el momento social*, O.C, III, 341; *Rectificación de la República*, O.C, IV, 802 y 824.

⁴⁰ *Disciplina, jefe, energía*, O.C, I, 206.

⁴¹ *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 94.

⁴² *La conservación de la cultura*, O.C, I, 152.

⁴³ Dice Ortega en 1910: “En estos años que corren el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. El concepto de la pedagogía social –escribe en uno de sus libros– significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras que por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 97).

comienza Ortega a dejar atrás la *prisión* del neokantismo⁴⁴) aproximadamente, es “germanismo”, el deseo de que España se abra a Alemania (que aúna filosofía y ciencia moderna superiores) como símbolo de una gran Europa: “Alemania es precisamente la nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual nuestra habrá de sernos más fecunda”⁴⁵. Su europeísmo germanófilo y filosófico de primera época es también sinónimo de regeneracionismo moral, científico y cultural. Regeneración –afirma Ortega en 1910 y recordando la figura de Joaquín Costa– es inseparable de europeización:

“Por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio desde el principio que España era el problema y Europa la solución”⁴⁶.

De la ciencia y de la cultura europea moderna debe salir la nueva España. La europeización logrará la “restauración de los últimos tejidos de nuestra raza”⁴⁷. El programa europeísta de Ortega en sus primeros años es de carácter filosófico (apertura al espíritu de la Modernidad filosófica europea), pero también de carácter político como sinónimo de pedagógico. Política con mayúsculas como pedagogía social para enderezar el rumbo de España en la historia, reflexionando sobre nuestro pasado, sobre el lugar en que nos encontramos y hacia dónde caminamos o queremos caminar (La vida, individual o colectiva (nacional) es proyecto de futuro). La preocupación de Ortega por el devenir de España, que en su obra adquiere, entre otros, tintes políticos-pedagógicos, se acaba reduciendo en su

⁴⁴ En 1914 Ortega ha dejado atrás completamente el idealismo neokantiano, aun cuando haga referencias, como en el caso de *Meditaciones del Quijote*, a su maestro marburgués Hermann Cohen.

⁴⁵ *Notas de Berlín*, O.C, I, 51. En su segunda época, a partir de 1912/13 y en adelante, cuando Ortega asume la fenomenología como filosofía rectora, y aun cuando considera que España debe salvarse desde ella misma, creyendo en ella misma, sigue apostando por la europeización, pero no por la *modernización* en el sentido de incorporar los principios epistemológicos y gnoseológicos de la cultura moderna (racionalismo, idealismo moral o práctico, etc.). Europeizar no es otra cosa que abrir el espíritu español a las corrientes intelectuales, científicas, artísticas e innovadoras de fuera, para que nos sirvan de fuente de inspiración, adaptándolas a la realidad nacional (*nacionalizarlas*). Alemania seguirá siendo un referente, aun cuando Ortega haya dejado atrás el neokantismo y la modernidad filosófica que este representaba. No se confunda –afirma Ortega en 1915– la cuestión de “una influencia intelectual de Alemania sobre España con la de una alianza política. Aquélla me parecía y me sigue pareciendo la única esperanza de restauración étnica de España, ésta me parecía una cosa sin sentido” (*Una manera de pensar*, O.C, I, 913)

⁴⁶ *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 102. Sólo mirada desde Europa “es posible España” (*España como posibilidad*, O.C, I, 337). Sin olvidar que nuestra nación también aparece a los ojos del filósofo español como una posibilidad europea.

⁴⁷ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186.

pensamiento a una preocupación de carácter filosófico⁴⁸, pues no en vano dice Ortega –en concreto en 1908– que por el alma de España “no han pasado ni Platón ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”⁴⁹.

Sin embargo, en Ortega política y filosofía son, como yo y mundo en su metafísica, inseparables aunque irreductibles. Es por ello, que entre lo más granado del pensamiento filosófico de Ortega está su teoría política. Ésta se define, al margen de su dimensión pedagógica, por la defensa de los valores liberales compatibles con los principios socialistas, que en una primera época de juventud neokantiana (cuando más fuerza manifiesta el socialismo de Ortega) adquieren un significado eminentemente cultural pero también moral, que no se perderá completamente en su madurez o época de plenitud vital, aunque bien es verdad que esos dos conceptos (liberalismo y socialismo), así como el término democracia –que, como aquéllos, de imperativo o ley moral (por la influencia temprana del idealismo ético neokantiano)⁵⁰ pasa a considerarse más adelante una norma del derecho político–, irán respondiendo a la evolución de su pensamiento. Nos encontramos, afirma Enrique Aguilar, ante un pensamiento socialista y liberal-nacionalizador⁵¹. Ortega, que simpatizó con el socialismo desde joven, fue un demócrata liberal durante toda su vida⁵² –aunque haya algunos momentos de ofuscación por las adversas circunstancias que se vivieron en España sobre todo a mediados de los años 30 del pasado siglo XX⁵³–, un defensor

⁴⁸ En *Cartas de un joven español*, que responden a la mocedad de Ortega, éste se lamenta de nuestra pobreza de energías espirituales, de nuestro achabacamiento y de nuestra falta de independencia intelectual, “este es el núcleo de nuestra desdicha” (José Ortega y Gasset. *Cartas de un joven español*. Edición de Soledad Ortega, Ediciones El Arquero, Madrid, 1990, p. 566).

⁴⁹ *La conservación de la cultura*, O.C, I, 152.

⁵⁰ En su defensa de la ley de la moralidad se observa la impronta de Kant y su idealismo. En *La Crítica de la razón práctica* y en *La Metafísica de las costumbres*, ambas obras de Kant, Ortega, quien las menciona expresamente, halla la fundamentación científica de la única y verdadera democracia, a saber: la democracia como ley de la moralidad o la democracia como producto y fórmula de la moral autónoma. Dice Ortega en 1910: “La democracia (...) es idealismo (...). La democracia es sólo una idea, un ideal, y, por consiguiente, hay que tomarse el trabajo de pensarla” (*Imperialismo y democracia*, O.C, I, 318).

⁵¹ Véase Enrique Aguilar. “Ortega y la tradición liberal”. *Libertas*, Buenos Aires, nº17, 1992, p. 27.

⁵² La democracia liberal ha representado, en opinión de Ortega, la más alta voluntad de convivencia. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la acción indirecta (Véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 420).

⁵³ No voy a entrar a valorar las distintas discusiones que existen acerca de la posible simpatía de Ortega por la derecha e incluso por la derecha más radical (el conservadurismo de Ortega por algunos proclamado) como remedio a los problemas de España en momentos de crisis social y política como fueron sobre todo aquellos que se vivieron en tiempos de Guerra Civil, antes, durante y después. Véase para esta cuestión por ejemplo el trabajo de Antonio Elorza. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama, 1984; O también libro de Fernando Ariel del Val. *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*. Madrid,

acérrimo de la libertad, y así dice que “he renunciado a demasiadas cosas durante mi vida por defender en mí y en mi derredor la libertad –una de las cosas espléndidas creadas por el hombre”⁵⁴. Política en mi vocabulario, afirma Ortega, “es liberalismo y revolución, cultura contra materia”⁵⁵. Ortega se movía en sus primeros años, como afirma el profesor Pedro Cerezo Galán, “hacia una conjunción entre liberalismo y

Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984. Sin olvidar la polémica obra de Gregorio Morán. *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets, 1998. O también el artículo de Pedro C. González Cuevas. “En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas”. En *Razón Española*, Madrid, nº133, 2005, pp. 135-180. Sin intención alguna de valorar directamente lo que dice, solamente comentar que Pedro González Cuevas considera que José Ortega y Gasset fue un hombre de derecha. González Cuevas entiende por derecha un estilo de pensamiento político que tiene por base una visión restringida o trágica de la vida social, caracterizada por el pesimismo antropológico, la defensa de la diversidad social y cultural, de las desigualdades, de la continuidad, del elitismo; y del reformismo frente a la revolución. Sin la aportación orteguiana no puede entenderse, según este autor, la ulterior trayectoria de amplios sectores de la intelectualidad de la derecha española; ni la emergencia de nuevas tradiciones en su seno. José Ortega y Gasset ha sido, afirma Pedro González Cuevas, una de las figuras más eminentes del doctrinarismo conservador de España (Véase *ibid.* pp. 136 y ss). Ortega, al margen de los posibles momentos de ofuscación que vivió y de los que antes he hablado en el cuerpo del texto, que como se sabe le abocaron al silencio durante años, considero que fue un pensador moderado que evitó los extremos por ambos lados, políticamente hablando. Rehuyó de los –ismos por su radicalismo (léase marxismo o fascismo). En el siglo XX aparecen algunos ejemplos históricos de radicalismo o, como dice el filósofo, de primitivismo muy preocupantes, a saber, el bolchevismo y el fascismo. Dos movimientos típicos de hombres masa. Dos claros ejemplos de neurosis étnica y de regresión sustancial. Dos callejones sin salida que en Europa y sus alledaños aparecen en el primer tercio del siglo XX. Dos intentos nuevos de política regresiva que responden al imperio o subversión de las masas en el campo político. Dos formas de organización política dirigidas por hombres mediocres, extemporáneos, sin larga memoria o sin conciencia histórica. Ni uno ni otro ensayo, fascismo y bolchevismo, están a la altura de los tiempos: “no llevan dentro de sí escorzado todo el pretérito, condición irremisible para superarlo. Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir lo vence porque se lo traga. Como deje algo fuera, está perdido. Uno y otro –bolchevismo y fascismo– son dos pseudoalboradas; no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una o muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de proceder a su digestión” (*La rebelión de las masas*, OC, IV, 432). Fascismo y comunismo son, al menos para el europeo, dos de esas posibilidades sin autenticidad “que hoy encuentra el hombre ante sí y en que puede instalarse como en una fábula convenida, a sabiendas de que defrauda su riguroso destino vital” (¿Quién manda en el mundo? IV, O.C, IV, 300). En *Una interpretación de la historia universal* Ortega se ocupa de señalar la hora extremada y extremista del ultra o hipernacionalismo de la Alemania de Hitler (Véase *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*, OC, IX, 1220).

⁵⁴ *Una carta*, O.C, III, 353. Cuando Ortega utiliza el término genérico “hombre” se está refiriendo, según él mismo dice, “a una vida humana individual; y ésta consiste en cuanto un sujeto único y exclusivo hace y padece por su cuenta y riesgo, en vista de sus finalidades individualísimas, en virtud de sus convicciones propias y mediante resoluciones que él toma por sí y nadie puede tomar en su lugar” (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX, 378).

⁵⁵ Laureano Robles. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, p.73.

socialismo, que pudiera corregir a uno y a otro, en una nueva forma de integración”⁵⁶. Atendamos a lo que dice Ortega en sus años de mocedad:

“Hoy el liberalismo tiene que ser más que liberal, mucho más: por ej. Socialista. Esto soy no por las razones que suelen llevar el pensamiento al socialismo sino porque creo que sólo en él serán posibles de un lado las libertades íntimas, de otro las virtudes viriles”⁵⁷.

Ortega, dice el profesor Carvajal Cordón, nos reta a reflexionar y buscar una solución al problema de conjugar liberalismo y socialismo:

“Una manera sola se nos alcanza –afirma el profesor Carvajal Cordón– de afrontar esta cuestión: aristar debidamente los conceptos de socialismo y liberalismo, y analizar su modo de articulación en el seno de la actividad política tal como la entiende Ortega. En efecto, sospechamos que es justamente el modo en que Ortega entiende la política, como una actividad rica y compleja, lo que permitirá esa articulación de dos doctrinas –liberalismo y socialismo–, a primera vista contrapuestas e incompatibles en un mismo proyecto político”⁵⁸.

⁵⁶ Pedro Cerezo Galán. “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”. En Llanos Alonso, F.H., y Castro Sáenz, A. (coord.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Editorial Tébar, 2005, p. 629. Otras obras de Pedro Cerezo Galán que nos sirven para diseccionar el pensamiento político de Ortega son, “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M.T. (coord.). *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 101-120; “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”. En *Revista de Occidente*, nº 156, Madrid, 1994, pp. 5-32; “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”. En *Endoxa, Series filosóficas*, nº 12, Madrid, UNED, 2000, pp. 313-340; “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”. En San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D., 1992, pp. 223-240. También se puede consultar de este autor su edición, ya mencionada, de la obra de Ortega, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Madrid, Biblioteca Nueva (Colección Biblioteca del 14), 2007.

⁵⁷ José Ortega y Gasset. *Cartas de un joven español*. Edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 476. En *Cartas de un joven español* encontramos algunas de las primeras aportaciones de Ortega al pensamiento político. Cartas que fueron escritas cuando aquél sólo tenía entre 21 y 22 años.

⁵⁸ Julián Carvajal Cordón. “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez, A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coords.): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 79. El socialismo tiene para Ortega un valor incalculable “como teoría socialista, como proyecto ideal de reforma humana”, dice aquél en 1913 (*Socialismo y aristocracia*, O.C, I, 621). Ortega apostó siempre –podemos encontrar muestras de ello en toda su obra, aunque por cuestión de espacio no podemos mencionarlas todas aquí– por una idea del socialismo como instrumento capaz de aportar una mayor justicia social y distribución (socialización) de la riqueza. Ortega deseaba la socialización de la sociedad, lo que suponía la equiparación del obrero con las demás clases sociales, “no sólo en el orden jurídico, dice Ortega en 1918, sino en el orden económico, en el moral y en el intelectual. El llamado

Un proyecto político, como apunta el profesor Carvajal, que no resulta comprensible sin su filosofía. Como afirma el profesor Javier San Martín, debemos mirar a su filosofía “para entender su política; deberemos por tanto atender los posibles cambios en la filosofía para explicar los cambios en su concepción política”⁵⁹. Y esto en los diferentes periodos que comprende su pensamiento. La política de Ortega requiere del conocimiento de su filosofía para entenderla, pero no basta conocer únicamente su pensamiento filosófico para entender su concepción de la política⁶⁰. La diversidad de acontecimientos y situaciones que Ortega experimentó directa e indirectamente influyeron de manera decisiva en su concepción del fenómeno político. También es pertinente señalar que el pensamiento político de Ortega goza de unidad, aun cuando sufrió la lógica evolución inherente al desarrollo de la propia personalidad y a los mismos acontecimientos políticos⁶¹. De Ortega podríamos decir que fue un auténtico analista político y social. No fue un político profesional, aunque participara activamente en política: “Siempre he hecho constar la escasez de mis dotes políticas y mi poca vocación para el ejercicio del Gobierno”⁶². Como diría Max Weber, Ortega fue un político ocasional y no profesional:

“Políticos ocasionales lo somos todos nosotros cuando depositamos nuestro voto, aplaudimos o protestamos en una reunión política, hacemos un discurso político o realizamos cualquier otra manifestación de voluntad de género análogo, y para muchos hombres la relación con la política se reduce a esto (...). Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive para la política o se vive de la política. La oposición no es en absoluto excluyente. Por el contrario, generalmente se hacen las dos cosas, al menos idealmente (...). Quien vive para la política hace de ello su vida en un sentido íntimo”⁶³.

movimiento obrero [...] trata de conseguir esa equiparación integral. Pero lo hace con pocos medios y graves dificultades. Pues bien, que el Estado organice esa progresiva elevación de la clase obrera” (*Los momentos supremos*, O.C, III, 144).

⁵⁹ Javier San Martín. *Ensayos sobre Ortega* Madrid. U.N.E.D. 1994, p. 285. Véase también de Javier San Martín. “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.

⁶⁰ Víctor Ouimette afirma que “la filosofía d’Ortega avrebe poco senso senza la sua azione política (la filosofía de Ortega tiene poco sentido sin su acción política)” (Víctor Ouimette. “Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset”. *Mondopedario*, vol. 42, n° 11, 1989, pp. 45 s). El pensamiento político de Ortega en clave biográfica ha sido perfectamente expuesto por Javier Zamora Bonilla, en su trabajo *Ortega y Gasset*. Madrid, Plaza y Janés, 2001.

⁶¹ Ignacio Sánchez Cámara. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 225.

⁶² *Rectificación de la República*, O.C, IV, 785.

⁶³ Max Weber. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1987, pp. 93-94.

No podemos en ningún caso decir que Ortega vivió para ni de la política, pero consideraba que “todos tenemos que ser un poco políticos”⁶⁴, es decir, ciudadanos comprometidos con la vida pública, siendo como es nuestra circunstancia más inmediata. Pero también afirma Ortega que el político, “en el sentido perfecto del vocablo, no existe nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del Político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes”⁶⁵. Ortega actuó en la política y teorizó sobre ella, pues la política es esa “cosa terrible pero inexorable e inexcusable”⁶⁶. Su participación en la vida política se caracteriza por una doble mezcla de pensamiento y actuación, o, como dice sus discípulo José Gaos, de lo teórico y lo práctico⁶⁷. El pensamiento político es sólo una dimensión de la política. La otra es la actuación: “La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo. (La política es analfabetismo)”⁶⁸. Pero en ninguna ocasión manifestó Ortega vocación de político, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que los atributos que confiere a la actividad política no son nada positivos o halagüeños: la política como “pensar utilitario” o el imperio de la política como imperio de la mentira. La vocación de Ortega era una vocación filosófica o, como él mismo dice, “de oficio y vocación intelectual”⁶⁹; por tanto, algo individual y auténtico, todo lo contrario al quehacer político. Al intelectual español le parece inmoral el político, porque sus palabras son inexactas, insinceras y contradictorias. El político

⁶⁴ *Libros de andar y ver*, O.C, I, 421.

⁶⁵ *Mirabeau o el político*, O.C, IV, 215.

⁶⁶ *El hombre y la gente (curso de 1939-1940)*, O.C, IX: 343. En junio de 1931 hubo elecciones a Cortes Constituyentes, siendo Ortega elegido diputado por la circunscripción de León. Ortega actuó en política porque su conciencia le instó a ello ante la situación de desconcierto que vivía su país, si bien es verdad que “hartas veces he escrito en mi vida que el ideal de un pueblo es que no se vea obligado a que intervengan en su política los intelectuales, pues eso quiere decir que en ese pueblo marchan bien las cosas” (*Rectificación de la República*, O.C, IV, 819). Véase el trabajo de Vicente Cacho Viu. *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz Manjón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

⁶⁷ José Gaos. “Ortega en la política”, en AA.VV: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México, Ed. Imprenta Universitaria, 1957, p.56. Por su parte, Antonio Rodríguez Huéscar, interpreta la relación de Ortega con la política en los siguientes términos: “la pura teoría y el comentario del momento que brota al paso de la vida política cotidiana. Algunos de sus escritos poseen una dimensión de acción política y constituyen algunos de ellos un híbrido de pensamiento y acción” (Antonio Rodríguez Huéscar. “Reflexiones sobre Ortega y la política”. *Revista de Occidente*, Madrid, nº 72, 1987, pp. 5-6).

⁶⁸ *Sobre los Estados Unidos*, O.C, V, 371. En agosto de 1932 Ortega suspende, como él mismo dice, su actuación política, interrumpe su ejercicio político. Pero también es cierto que el 23 de noviembre de 1933, Ortega afirma que no está desinteresado de la política.

⁶⁹ *En el centenario de una Universidad*, O.C, V, 739. Bien es cierto que Ortega dijo en una ocasión que compartía con el resto de individuos, “una vocación general política” (*En torno a Galileo*, O.C, VI, 484). Sin embargo, esa *vocación* para nada se corresponde con algo personal (auténtico) o individualísimo.

aspira únicamente “a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidad. La mentira es para él un deber”⁷⁰. El político, tanto el bueno como el malo, es político precisamente porque es torpe, “la política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera”⁷¹. La política es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que “es mera consecuencia de todo lo demás. Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las funciones del organismo histórico”⁷². Las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta, dice Ortega, que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, dirá el filósofo, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido. Con el fin de saber nuevamente a qué atenernos, enderezando el rumbo de esa razón que tienen todos y nadie, y que nos aboca a un estado no solo de relativismo sino de nihilismo destructivo, Ortega hace en su obra un llamamiento a los intelectuales, que contraponen a los políticos que más que aclarar, manipulan la realidad⁷³. Los intelectuales auténticos destacan por su destreza intelectual y fortaleza vital a la hora de afrontar problemas, digamos por su nobleza, que en el lenguaje orteguiano remite a aquellos individuos (élites o minorías selectas) con un claro compromiso hacia el esfuerzo, así como con un exceso o altas dosis de vitalidad (con un sentimiento o tonalidad vital ascendente, tal y como Ortega leyó en la filosofía de Nietzsche)⁷⁴ e individualidad que es lo que Ortega reivindicó hasta la saciedad y que deseaba transmitir a nivel de comunidad.

En el siguiente apartado, nos ocupamos de lo que sería una de las lecturas que a nivel social y político podemos discernir de su famosa sentencia de 1914: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Me refiero al binomio individuo-comunidad en el pensamiento político de Ortega.

3. Individuo y comunidad en la filosofía política de Ortega

El binomio individuo-comunidad atraviesa la obra de Ortega, desde su juventud hasta su época de plenitud vital, si bien es verdad que el tratamiento que Ortega le da responde

⁷⁰ *Conversación en el golf o la idea del dharma*, O.C., II, 525.

⁷¹ *A veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*, O.C., VI, 337.

⁷² *El tema de nuestro tiempo*, O.C., III, 570.

⁷³ Véase para ampliar esta cuestión, el trabajo de Ortega titulado *Mirabeau o el político*, OC, IV, 193-223. Ortega tiene claro que el político no ve ninguna situación con la claridad necesaria. Tiende a confundir las cosas. El político “tiene que ser un poco bruto, un poco ciego”. De ahí por qué “la política es sonambulismo y semitontería”. El político “se caracteriza por su inconsciencia” (*Sensaciones parlamentarias*, O.C., V, 25).

⁷⁴ La dialéctica existente entre los mejores o *vita* máxima y los peores o *vita* mínima responde a dos modos de vida que ocupan un lugar preferente tanto en la ética nietzscheana como en la orteguiana. La relación entre Ortega y Nietzsche ha sido estudiada, entre otros, por Gonzalo Sobejano. *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos, 1967.

a la evolución de su pensamiento. En su época de juventud, Ortega confiere primacía a lo social-universal o comunitario por encima de lo privado, individual y concreto⁷⁵. El individuo, para Ortega, se diviniza en la colectividad, es decir, en comunión o comunidad con el resto de hombres que conjuntamente trabajan en la gran tarea humana que suponen la cultura y la moral. Según Ortega, hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social. Censura aquél todo lo privado o particular. Exige que todo sea público, popular y laico. La moral privada es una moral estéril y subjetiva. La vida privada misma no tiene muy buen sentido: el hombre es todo él social y no se pertenece; “la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo”⁷⁶. En el pensamiento de juventud de Ortega, la componente social-cultural (comunitaria) adquiere, como vemos, un valor superior. Esto responde indudablemente a las directrices que le marca su idealismo socializante y pedagógico-comunitario. La mocedad, dice Ortega en 1906, “es siempre idealista”⁷⁷. Sin embargo, la primacía otorgada a lo social no es razón para concluir que Ortega, como afirma, entre otros, Pablo Cepeda Calzada⁷⁸, desprecia al individuo⁷⁹. El valor de lo individual se mantiene, aun cuando Ortega nos diga en su primera época que releguemos al último plano de nuestras consideraciones o preocupaciones cuanto atañe a los individuos y a las personalidades; “salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas”⁸⁰. En 1916, refiriéndose al valor de lo individual, Ortega parece reconocer el error que comete en su juventud. Es la primera vez en toda su obra que Ortega se rectifica a sí mismo, al menos tan explícitamente:

“Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal”⁸¹.

⁷⁵ Ortega en sus primeros años se encuentra, como ya dijimos, en la órbita del movimiento racionalista y culturalista neokantiano de sus maestros Hermann Cohen y Paul Natorp. La corriente de pensamiento neokantiana valora en mayor medida la vida reflexiva o culta, racional-universal, es decir, valora aquélla por encima de la vida individual, espontánea y concreta.

⁷⁶ *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 100.

⁷⁷ *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I, 107.

⁷⁸ Pablo Cepeda Calzada. *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1968, pp. 86-87.

⁷⁹ Éste afirma en 1910 que “por definición lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual (...). Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo” (*Adán en el paraíso*, O.C, II, 66).

⁸⁰ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 185.

⁸¹ *Personas, obras, cosas*, O.C, II, 9.

Aun cuando en esta primera época Ortega niega los derechos de lo individual y subjetivo, no por ello deja de valorar la importancia de lo individual, sobre todo de las individualidades egregias, en los destinos colectivos, aun cuando refiriéndose a España dice Ortega que es el país “más pobre en hombres geniales”⁸². El individuo y la sociedad comparten destino. Se necesitan, pues, mutuamente:

“El individuo humano, a diferencia del animal, necesita de la sociedad: lo que tiene de humano es lo que tiene de social. Por esta razón, el individuo sumido en una sociedad inorganizada, en una sociedad que propiamente aún no lo es, está forzado a ocuparse de la organización de ésta, para poder gozar de su propia individualidad. El español se halla en este caso”⁸³.

Para Ortega, el valor del individuo se manifiesta y justifica en lo social o colectivo. El valor de la vida individual depende directamente, amén de la propia disposición ante la vida, del grado de participación en el pueblo, raza o nación en que desarrolle cada cual su actividad. Todo esto recuerda la tesis de Hegel –salvando, lógicamente, las distancias– de que el valor de los individuos descansa en que sean conformes al espíritu del pueblo, representantes de ese espíritu. Todo individuo, afirma Hegel, es hijo de su pueblo y se encuentra en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra⁸⁴. La magnífica obra de Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es citada por Ortega en 1910, a propósito de su reflexión sobre el espíritu o alma del pueblo en que se diluye el alma individual. Nuestro pueblo de hoy, afirma Ortega en 1910,

“es un momento de la historia de nuestro pueblo. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera. ¿No habéis leído la *Filosofía de la historia de Hegel?* (...), nos enseña a buscar en nuestros actos más íntimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad (...), el respeto a nosotros mismos (...). El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad”⁸⁵.

⁸² *El cabilismo, teoría conservadora*, O.C, I, 173.

⁸³ *De puerta de tierra*, O.C, I, 554. Ciertamente es que Ortega se opone tanto al individualismo ilusorio y edénico del siglo XVIII, como al colectivismo farisaico y frenético del XIX (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, O.C, IX, 357 y 386).

⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 89-90. El influjo de Hegel en Ortega es palpable. Éste encomia en el *Prólogo para alemanes* (1934) la figura del eminente filósofo alemán.

⁸⁵ *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 96.

A partir de 1914, Ortega, aun cuando seguirá manteniendo (como al principio) que todo hombre es hijo de su pueblo y que su disposición ante la vida obedece a los dictados del contorno social en que mora, cambia sensiblemente de actitud. A partir de su segunda época que situamos en torno a la programática fecha de 1914 –el pensamiento de Ortega goza de unidad, si bien, como dijimos, a efectos de claridad expositiva lo dividimos en periodos o épocas⁸⁶–, Ortega conferirá primacía al individuo en todas sus dimensiones por encima de la sociedad y el Estado, que para Ortega tampoco valdrán lo mismo. Su teoría política a partir de *Vieja y nueva política* (1914)⁸⁷, concede prioridad a la sociedad por delante del Estado⁸⁸. La vertebración de España como nación o de la sociedad civil frente al poder público o Estado delata el “ethos” liberal de Ortega, quien proclama asimismo una política de nación y no una política de Estado –liberalismo y nacionalización serán dos de las proclamas de Ortega a partir de 1914–, muy al contrario de lo que ocurría en su primera época cuando aquél abogaba por un Estado educador y social/socialista. Ahora, a partir de 1914 y en adelante, Ortega considera que es el Estado el que tiene que obrar enérgicamente sobre los últimos restos de vitalidad nacional. El Estado es una máquina o instrumento al servicio de la nación. La realidad histórica efectiva es la nación: “quien vive –dice Ortega en 1927– es la nación. El Estado mismo se nutre, a la larga, de sus jugos (...). En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados –es preferible una nación vigorosa y saludable que un Estado perfecto–”⁸⁹. Su política de nación consiste en *declarar lo que es* –no lo que deber ser–, donde *por lo que es* se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”⁹⁰. En relación a los políticos, Ortega dice igualmente que su misión, como establece Fichte, consiste en *declarar lo que es*. Para ello tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”⁹¹. Ortega desconfía a partir de 1914 y en lo sucesivo de todo imperativo intelectual o idealismo (=pecado), cuyo fundamento responde a lo que deben ser las cosas: “Le ha llegado al idealismo la

⁸⁶ Periodos descritos al comienzo de este artículo.

⁸⁷ Destaca a partir de aquí su crítica a la política caciquil del régimen restauracionista que Ortega asocia a su idea de vieja política, frente a una política vital o vitalista que recoge su idea de la nueva política.

⁸⁸ El Estado español y la sociedad española, dice Ortega en 1914, “no pueden valerlos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester –afirma Ortega– que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida (...): No es para nosotros lo más importante el orden público (...), antes del orden público hay la vitalidad nacional” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 717).

⁸⁹ *Mirabeau o el político*, O.C, IV, 218 s.

⁹⁰ *Vieja y nueva política*, O.C, I, 711.

⁹¹ *Vieja y nueva política*, O.C, I, 711.

hora de ausentarse de la política. El idealismo político, dirá Ortega en 1925, no es ya más que la forma laica de la beatería⁹². Ortega se decanta por una política realista que atienda a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es. La única política estimable a partir de entonces será la política realista y el verdadero sentido de ésta consistirá, más que en aceptar la realidad, en hacerla. La realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina: “El realismo nos invita, dice Ortega en 1925, a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas”⁹³.

Ortega se distancia del idealismo racionalista o constructivista de la época moderna que ejemplifica, a nivel político, la España restauracionista y se aproxima a la fenomenología, que salva la vida personal inmediata⁹⁴. La España oficial obedece a esquemas ideales abstractos. Estos últimos marginan la vida esencial inmediata en favor de unas instituciones oficiales sin prestigio que se desmarcan de la cotidianeidad vital mundanal de los ciudadanos⁹⁵. El viraje del idealismo de la etapa neokantiana al realismo fenomenológico impacta en el campo de la política en lo que también sería la defensa de una concepción de la vida en la que las instituciones, los partidos oficiales y el Estado han de estar al servicio de la nación como entidad compuesta de individuos y no al revés, éstos al servicio de aquéllos. La importancia que progresivamente va confirmando Ortega al valor de las individualidades y a la vida privada responde a sus manifiestas convicciones liberales. Nuestro autor, sin embargo, se opone al individualismo radical o excesivo, tanto por ser incapaz de aceptar los principios normativo-prescriptivos que de la sociedad emanan, como por ser reacio a participar en empresas colectivas. Su “individualismo” se decanta por el libre desarrollo individual o personal en un ineludible contexto o marco social donde encontramos a los demás⁹⁶. La realidad concreta humana es el individuo socializado, es

⁹² *Entreacto polémico*, O.C, III, 800.

⁹³ *Entreacto polémico*, O.C, III, 800.

⁹⁴ La función política de la fenomenología ha sido estudiada por el profesor Javier San Martín. Véase Javier San Martín. “Ortega, política y fenomenología”. En *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 273 y ss.

⁹⁵ Véase Julián Carvajal Cordon. “La autodisolución de la vieja política en Ortega”. En López de la Vieja, M.T. (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a Vieja y nueva política*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 195-209.

⁹⁶ Ortega se opone de raíz tanto a un individualismo radical, como a un comunitarismo desmedido, holista u omniabarcador. Ortega se opondría a una, como la llama Carlos Thiebaut, concepción homogénea de comunidad moral fuerte (Carlos Thiebaut. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 58). El término comunidad es empleado por Ortega en su primera época como sinónimo de sociedad, no así posteriormente, cuando separe ambos términos, infligiendo a lo social o colectivo, aun siendo necesario para ser uno mismo, atributos negativos: lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano desalmado, es decir, algo “deshumanizado, mecanizado, ma-

decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señero, absolutamente solitario, es —afirma Ortega— el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, “la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente”⁹⁷. Podríamos recordar, a tenor de lo ya dicho, la tesis del viejo Aristóteles de que el hombre, en cuanto animal político o social, logrará su más completa perfección o *entelequia* en sociedad o comunidad, pero nunca aislado o fuera del todo social. Es evidente, pues, que la ciudad, afirma Aristóteles, es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, puesto que el todo es necesariamente anterior a la parte. Así pues, está claro que la ciudad:

“es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios”⁹⁸.

El pensamiento político de Ortega se encuentra en la línea del modelo aristotélico, plural y abierto, del hombre como ser social o animal político (*naturaliter social*) que llegó hasta la época moderna (Hugo Grocio), cuando es sustituido por el modelo dicotómico, cerrado, individualista y metodológico hobbesiano. Éste sustituye la tesis aristotélica del hombre como animal social o político, por aquella otra que predica que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*)⁹⁹. En el

terializado” (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, O.C, IX, 307). Ortega se muestra favorable a un comunitarismo limitado, es decir, a una con un liberalismo también comedido que en su primera época piensa básicamente como ideal e imperativo moral, y más adelante como fórmula política tendente a la salvaguarda de la vida individual frente a toda posible injerencia estatal. Ortega rechaza de lleno todo liberalismo individualista radical o excesivo, es decir, todo individualismo asocial, en la medida en que éste mantiene una concepción desencarnada o desarraigada de los sujetos morales. Sin introducir a Ortega en ningún caso en el debate actual entre comunitaristas y liberales, podemos decir que como Stephen Mulhall y Adam Swift, Ortega consideraría que el “liberalismo y el comunitarismo no se excluyen entre sí en un sentido tan radical como a veces se piensa” (Stephen Mulhall, y Adam Swift. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 257). La verdad del comunitarismo debe contrastarse con la verdad del programa liberal. Esto es lo que Ortega se propone a su manera en su primera época, donde se afana por conjugar, en mi opinión, a Aristóteles y a Kant, es decir, lo social y la autonomía del sujeto moral. Considero que Ortega se desmarca, incluso en su primera época juvenil, donde confiere primacía a lo social por encima de lo individual, tanto del liberalismo más agresivo como del comunitarismo o colectivismo más radical y conservador, buscando un punto de integración o de unión.

⁹⁷ *La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 95.

⁹⁸ Aristóteles. *La Política*. Libro I, cap. 13, 1253a-1253b, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Planeta de Agostini, 1996, pp. 17-18.

⁹⁹ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, F.C.E., 1986, pp.51-52. Por cuestiones obvias de espacio, no me es posible desarrollar más detenidamente esta cuestión relativa a la mayor afinidad

siguiente apartado abordamos el tema de la libertad individual frente a la libertad colectiva en el pensamiento político de Ortega.

4.-Libertad individual y libertad colectiva en la obra política de Ortega

El pensamiento aristotélico –como también el platónico– constituyó una gran cantera de ideas para Ortega¹⁰⁰. Por ejemplo, el tema de la libertad cuyo significado, si atendemos en primer lugar a los escritos de Ortega en una primera época, es social o forjado en comunidad. No así posteriormente, cuando emerge en su pensamiento la libertad individual que aunque referida a lo social tendrá prioridad sobre este último dominio. El tema de la libertad es por tanto un tema recurrente en la obra de Ortega ya desde sus primeros escritos. Desde entonces, allá por el año 1902, cuando Ortega publica su primer artículo titulado “Glosas”, el filósofo se interesa por todos aquellos desafíos a la libertad del individuo, si bien es cierto que en una primera época la libertad individual queda hasta cierto punto enmascarada por la libertad social. Ortega llegará a pensar que la libertad de cada miembro de la comunidad es social. La libertad es conciencia de la ley y “la ley –dice Ortega en 1908– es social”¹⁰¹. Hay, como ya dijimos, una primacía de lo social o colectivo en un primer momento. Sin embargo, es indudable que Ortega no niega nunca todo valor a los individuos que son fuente de energía vital. Pero se trata de una individualidad referida, que no subyugada (estrictamente hablando), al todo social que es el que prima en su época de mocedad. Una época en la que Ortega se inspira en el mundo clásico griego. En Grecia, dice Ortega, “el individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana”¹⁰². El griego y el romano sentían así: “El individuo no tiene valor como ente privado. Por lo mismo no tiene derechos. El Estado los asume todos”¹⁰³. Recordemos que en su época de juventud Ortega negaba los derechos al individuo y que le reconoce posteriormente. Sin embargo, lo que Ortega deseaba era aunar lo mejor de la libertad de los antiguos o colectiva, y lo más encomiable de la libertad de los modernos o individual. Las dos libertades, aun siendo diferentes e independientes la una de la otra, no son incompatibles. Pueden integrarse recíprocamente, como afirma Norberto Bobbio:

“En la esfera política, una sociedad o un Estado libres son una sociedad o un Estado en los que a la libertad negativa de los individuos o de los grupos se une la libertad

del pensamiento de Ortega con el pensamiento aristotélico, sobre todo por ser éste más aperturista y socializador.

¹⁰⁰ Ortega hace suya la propuesta de Aristóteles, emblema a su vez de la filosofía orteguiana, de que seamos como arqueros que tienen un blanco.

¹⁰¹ *Glosas a un discurso*, O.C, I, 217.

¹⁰² *Notas del vago estío*, O.C, II, 539.

¹⁰³ *Destinos diferentes*, O.C, II, 618.

positiva de la colectividad en su conjunto, en la que un amplio margen de libertad negativa de los individuos o de los grupos (las llamadas libertades civiles) es la condición para el ejercicio de la libertad positiva del conjunto (la llamada libertad política)¹⁰⁴.

Pero muchos pensadores niegan que la libertad de los antiguos sea auténticamente libertad, pues no reconoce los valores o principios individuales o personales. La libertad de los antiguos se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. Una libertad que aparecía como tal en el momento en que el individuo formaba parte y participaba en el poder colectivo o político¹⁰⁵. El pensamiento griego era sabedor de la libertad individual, pero no la reconocía ni la protegía. El hecho, dice Sartori, de que un prepotente instinto individualista atravesase toda la experiencia de la democracia de tipo ateniense, no desmiente que el individuo quedara ahí indefenso y a merced de la colectividad. Aquella democracia no tenía respeto por los individuos, más bien se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos¹⁰⁶. La importancia del individuo, en la época griega, radicaba en su participación en el ejercicio colectivo del poder. El mundo antiguo no *conocía* al individuo-persona como tal y no podía valorar lo privado como esfera moral y jurídica liberadora o promotora de autonomía o de autorrealización:

“Para el romano –afirma Ortega– el poder público no tiene límites: el romano es totalitario. No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos. Como individuo y directamente, no puede hacer nada. Vivir era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Norberto Bobbio. *Igualdad y libertad*. Introducción de Gregorio Peces Barba, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 104-105.

¹⁰⁵ El Estado antiguo “se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para su uso particular. Nos repugna en no se sabe qué subterráneas raíces de nuestra personalidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de la *Polis* o *Civitas*” (*Notas del vago estío*, O.C., II, 541).

¹⁰⁶ Giovanni Sartori. *¿Qué es la democracia?*. Madrid, Taurus, 2003, p. 206.

¹⁰⁷ *Del Imperio Romano*, O.C., VI, 109 s. Las antiguas democracias, dice Ortega, eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada *absolutista*. Griegos y romanos “desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos. Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo (...). El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal” (*Notas del vago estío*, OC, II, 542-543).

Esta forma extrema o radical de considerar lo social no interesa a Ortega. Éste, aun cuando en un primer momento otorga primacía a lo público o social/colectivo, se inclina por aunar lo mejor de antiguos y modernos en un nuevo concepto de libertad que evite todo extremismo o radicalismo tanto individual como social. El individuo, como sujeto social obligado desarrollar su existencia en lo que sería un todo social mundanal o circunstancial, no puede perder nunca su íntima libertad. Ortega reconoce, ya desde su juventud, la importancia de las libertades íntimas. Considera que nada hemos hecho con las libertades políticas mientras no tengamos las íntimas libertades¹⁰⁸. Éstas se predicán de todos los individuos, cuya condición es reconocida por Ortega. Éste afirma en 1910 que “por definición lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual (...). Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo”¹⁰⁹.

Frente al comunitarismo radical de los antiguos, donde lo privado e individual se diluía en el ente social o colectivo (esfera pública), y frente al individualismo radical de los modernos, que sacralizaban al individuo (esfera privada) instándole a una retirada de los asuntos públicos, con el riesgo que esto conlleva, Ortega muestra una posición moderada con su defensa de un tipo de libertad que aúne lo mejor de lo individual y lo mejor de lo social. Intenta construir una concepción de la vida como libertad, sirviéndose de la idea de libertad de los antiguos y del modelo *solipsista* de libertad surgido en la Modernidad. Pretende un equilibrio entre lo individual y lo social, aun cuando este polo obtenga cierta primacía en su periodo de juventud, no así posteriormente, cuando la vida individual tenga prioridad frente a la temible sociedad de la que Ortega llegará a afirmar que, aunque ineludible y necesaria, es la gran desalmada. El pensamiento político Ortega, ya desde su mocedad, suma, por tanto, a la libertad de los antiguos o colectiva lo mejor de la libertad negativa e individual de los modernos. A partir de aquí, Ortega se propone construir una comunidad liberal y democrática en que impere la ley de la moralidad que en un primer momento recibe la impronta de Kant. Como dijimos, Ortega, mientras está sumido en el pensamiento alemán, entiende la democracia como ley de la moralidad o la democracia como producto y fórmula de la moral autónoma. Esta idea de la democracia se fusiona con su idea de la vida como libertad (en la que acaban confluyendo tanto la libertad de los antiguos como la libertad de los modernos). Una idea de la vida como libertad que aparece, en sus primeros años, como imperativo o exigencia moral. La vida como libertad se concreta en primer lugar en un liberalismo de juventud del que Ortega dice —en concreto en el año 1908— que “es aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción

¹⁰⁸ También nos dice Ortega en 1910 que el hombre se caracteriza por el lirismo, esto es, por una potencia radical y distintiva que se resume en su intimidad o en su yo: “Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo” (*El lirismo en Montjuich*, O.C. I, 374).

¹⁰⁹ *Adán en el paraíso*, O.C. II, 66.

humana, sea ésta una casta, una clase o una nación”¹¹⁰. Tanto su liberalismo juvenil, que aparece como idea o imperativo moral, como también su liberalismo de madurez (de índole política, como veremos), corrigen el liberalismo inglés o manchesteriano (individualista, formal o abstracto) con su fundamentación positivista o utilitaria¹¹¹. Del liberalismo del siglo XIX a Ortega le interesa especialmente su defensa de la libertad personal contra toda injerencia estatal –mejor el *Estado como piel* o “vida como libertad” y no como *aparato ortopédico* o “vida como adaptación”, que dirá Ortega en su obra tardía¹¹²–. Esta manera de entender el liberalismo (como instrumento político destinado a limitar el poder del Estado), parte en sus escritos de aproximadamente 1914, cuando el liberalismo (y con él la idea de libertad) pasa de ser ley de la moralidad a convertirse en norma de derecho político, aunque finaliza siendo para Ortega un sentimiento vital necesario para realizar con éxito nuestro proyecto personal vocacional¹¹³. Más afín al liberalismo que a la democracia¹¹⁴, en tanto le atrae más la libertad que la igualdad (el valor que ésta representa también es defendido, aunque a otro nivel, por Ortega)¹¹⁵, sobre todo al comprobar cómo el igualitarismo radical que predica el *alma vulgar* –para quien ser diferente es indecente– se ha instalado en la vida occidental, Ortega considera que el liberalismo ha de ser, en última instancia, más que un instrumento político, a saber: un sentimiento vital favorable a la vida individual o personal. Pero al abordar el liberalismo y la idea de libertad (en sus dos formas, individual y colectiva) en Ortega, no podemos olvidarnos de su idea o concepción de la democracia, a cuyo mejor conocimiento contribuyó Ortega, como nuestro en el siguiente apartado de este trabajo y con el cual finalizamos.

¹¹⁰ *La reforma liberal*, O.C, I, 143.

¹¹¹ Fernando Salmerón. *Las mocedades de Ortega y Ortega*, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1993, p. 138. Béatrice Fonck apunta a “la preocupación plenamente liberal del joven Ortega, quien quiere evitar los descuidos del liberalismo de los hombres del siglo XIX, sin perder el entusiasmo que pusieron en su instauración” (Beatriz Fonck. “Tres textos olvidados de Ortega sobre el intelectual y la política”. *Revista de Occidente*, nº 156, Madrid, 1994, pp. 117-118).

¹¹² El hombre, dirá Ortega en 1941, puede adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Esto es la vida como libertad y no la vida como adaptación, que supone la pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado: “En las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico” (*Del Imperio Romano*, OC. VI, 126).

¹¹³ Lo que no debe extrañar, pues Ortega fue un filósofo interesado en la vida humana que concibe, como ya dijimos, como realidad radical, como principio del razonar o como razón vital. La vida es proyecto y *quehacer*. La vida da mucho que hacer, siendo lo más importante de todo, nos dirá Ortega, que este hacer de la vida no sea caprichoso.

¹¹⁴ Sin ser obviamente anti demócrata, Ortega dice que lleva “en el alma entusiasmo liberal” (*La copla de la rabalera*, O.C, III, 316).

¹¹⁵ Ortega, por ejemplo, estaría de acuerdo con Scheler en que la exigencia de igualdad, basada en la idéntica dignidad personal, no puede reivindicarse al precio de negar ciegamente las diferencias reales de calidad axiológica entre los hombres (Véase J.M. Vegas. “Introducción” a Scheler, M.: *El resentimiento en la moral*. Traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 10 y s).

5. A modo de conclusión

Liberalismo y democracia en la reflexión política de Ortega

En este artículo hemos desarrollado el pensamiento político de Ortega, mostrando cómo éste se gesta en el contexto de su pensamiento filosófico (desde sus inicios neokantianos hasta su madurez en que desarrolla su metafísica de la vida humana como realidad radical que es, a su vez, vida individual y concreta). A lo largo de este escrito, hemos ido poniendo de relieve las principales ideas políticas de Ortega así como su fundamento filosófico, desde su socialismo de juventud –Ortega nunca perderá de vista su idea socialista, aunque ésta vaya perdiendo relevancia en su pensamiento político tardío– hasta su liberalismo de madurez. Hemos expuesto su concepción de la política y también hemos desarrollado la dialéctica individuo-comunidad en su pensamiento, así como hemos atendido a la relación entre libertad individual y colectiva en el seno de su obra. El tema de la libertad es, como vimos, esencial en su pensamiento. En su obra madura, Ortega introduce en algunos puntos el tema de la libertad junto a la idea de igualdad y justicia social lo que delata que en sus escritos políticos uno de los asuntos que más le preocuparon es también aquel que gira en torno a la articulación entre liberalismo y democracia¹¹⁶. Liberalismo y democracia, que comienzan teniendo un significado de índole moral acaban en su pensamiento como ideas políticas. Ortega entiende que liberalismo y democracia son cosas distintas y de rango desigual (pero ambas necesarias), sobre todo en su época de plenitud vital que es cuando más teoriza sobre las mismas. Ortega, sin embargo, como también afirma el profesor Ignacio Sánchez Cámara, es más liberal que demócrata¹¹⁷, presumiblemente porque el filósofo español advierte que Europa se encamina hacia el “éxtasis” democrático o, como también él mismo dice, hacia un

¹¹⁶ La distinción entre liberalismo y democracia ha llamado la atención, como afirma Giovanni Sartori, de Tocqueville, de Ortega, de Rugiero, de Kelsen y de Raymond Aron (Véase Giovanni Sartori. *Elementos de teoría política*. Madrid, Alianza. 1992, p. 125).

¹¹⁷ No queremos decir, y queremos dejar claro este asunto, que Ortega no admire la democracia, sino que muestra más simpatía por la libertad que por la igualdad (a que responde el principio democrático) –que también, como decimos, Ortega defiende, aunque sujeta a unos términos–, sobre todo al comprobar que el igualitarismo (consecuencia de la *tiranía de la mayoría* y de la rebelión de las *masas*, que las hay en toda clase o grupo), se ha extendido por toda Europa occidental (Véase la obra del profesor Alejandro De Haro Honrubia. *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, Colección El Arquero, 2008). Ignacio Sánchez Cámara considera que la democracia liberal era –para Ortega– la más alta forma de organización política ideada por los hombres y que cualquier otra que pudiera ser concebida tendría que partir de ella y perfeccionarla, nunca ir contra ella (Ignacio Sánchez Cámara. “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Domínguez, A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coords.). *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, 1997, p. 73).

estadio de *plebeyismo* – el más insufrible de los tiranos– o “democracia morbosa” que nivela donde son legítimas las diferencias¹¹⁸. Dice Ortega en 1917 en su trabajo “Democracia morbosa”: “La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”¹¹⁹. La democracia por sí sola no asegura la libertad, sino que puede atentar contra ella en su forma *exasperada* o

¹¹⁸ El alma democrática se ha vuelto morbosa y tiránica, al erigir la opinión de la mayoría en canon de todo valor. Tanto Ortega como Unamuno, afirma Cerezo, constatan la existencia de un Estado liberal en una sociedad no liberal (Véase Pedro Cerezo Galán. “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”, en *Endoxa, Series filosóficas*, Madrid, UNED, nº 12, 2000, pp. 318 y ss). Se trata de una preocupación que Ortega comparte con teóricos liberales de la talla de Humboldt, Tocqueville o J. S. Mill, a quienes cita Ortega en alguna que otra ocasión en sus escritos. Según John Stuart Mill, al igual que las demás tiranías, la de la mayoría es igualmente temida. A veces el tirano es la propia sociedad. La sociedad puede llegar al punto de esclavizar el alma. Es preciso defenderse contra la tiranía de las opiniones y los sentimientos comunes; contra la tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas. También afirma Stuart Mill que hay un límite a la intromisión legítima de la opinión colectiva en la independencia del individuo (Véase John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. Prólogo de Agustín Izquierdo, Madrid, Edaf, 2004, pp. 43 y s).

¹¹⁹ *Democracia morbosa*, O.C, II, 271. Ortega habla de “democracia morbosa”, Karl Mannheim de “democratización negativa” y Max Scheler de “Democracia de humores” esto es: “que no da expresión a los intereses bien entendidos de los grupos que conforman la Sociedad, sino a los repentinos arrebatos de humor de las masas dominadas por *fabricadores de humores* (...). Las erupciones brutales de los humores instintivos de las masas puestas en actividad significan una catástrofe de todas las capas y de todo el mundo” (Max Scheler. *El resentimiento en la moral*. Traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 29 y s). Por otro lado, no comparto la tesis de Fernando Ariel del Val de que el liberalismo de Ortega es de índole solipsista y desemboca en un antidemocratismo profundo (Véase Fernando Ariel del Val. *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*. Madrid, Ediciones de la UCM, 1984, p. 180). El liberalismo de Ortega es personalista y no solipsista. El individuo como persona está abocado, quiera o no, a vivir en una circunstancia que en ocasiones le favorece y en otras le oprime. Ortega sitúa los orígenes del liberalismo en el medioevo, en los castillos, pues sólo “los castillos parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones que coinciden exactamente con lo más hondo en nosotros. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado. Señores: ¡Viva la libertad!” (*Notas del vago estío*, O.C, II, 541). Por otro lado, hay que hacer hincapié en que Ortega es receloso de los excesos democráticos y no de la democracia como forma o norma de derecho político. Al igual que la libertad no debe degenerar libertinaje, Ortega tiene claro que el principal ámbito de la igualdad es el jurídico, aproximándose así al concepto clásico de *isonomía* (iguales leyes), que es un concepto fundamental, además de ideal primario, del pensamiento político griego. Se trata, como dice Norberto Bobbio, de una igualdad reducida al ámbito jurídico (igualdad o ley igual para todos), es decir, la igualdad de todo miembro que en cuanto sujeto jurídico está dotado de capacidad jurídica (Véase Norberto Bobbio. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 71). Sobre el liberalismo de Ortega véase también Ángel Peris Suay. “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”. En *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, nº6, 2003, pp. 169-198.

radical¹²⁰. Así de claro lo deja en su obra *La rebelión de las masas* (1930), cuando dice lo siguiente reflexionado sobre el liberalismo y la democracia:

“Nadie, creo yo, deplorará que las gentes gocen hoy en mayor medida y número que antes, ya que tienen para ello el apetito y los medios. Lo malo es que esta decisión tomada por las masas de asumir las actividades propias de las minorías, no se manifiesta, ni puede manifestarse, sólo en el orden de los placeres, sino que es una manera general del tiempo. Así —anticipando lo que luego veremos—, creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia. Lo propio acaece en los demás órdenes, muy especialmente en el intelectual. Tal vez padezco un error; pero el escritor, al tomar la pluma para escribir sobre un tema que ha estudiado largamente, debe pensar que el lector medio, que nunca se ha ocupado del asunto, si le lee, no es con el fin de aprender algo de él, sino, al revés, para sentenciar sobre él cuando no coincide con las vulgaridades que este lector tiene en la cabeza. Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del*

¹²⁰ Ortega tenía claro que la democracia o un gobierno democrático no garantiza necesariamente la libertad. La libertad se pone en peligro por la mera existencia de una autoridad absoluta. Ésta puede ser democrática y no sólo dictatorial. Por ejemplo, las antiguas democracias, dice Ortega, eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada *absolutista*. Griegos y romanos “desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos. Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo (...). El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal” (*Notas del vago estío*, OC, II, 542-543).

momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese «todo el mundo» no es «todo el mundo». «Todo el mundo» era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa. Éste es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia»¹²¹

Sin embargo, más allá de su crítica tenaz a los posibles desvaríos democráticos, Ortega considera que democracia y libertad no son cosas sobre que quepa reñir ásperamente. Todo el mundo “presiente que cierta dosis de ellas constituye el subsuelo de las sociedades europeas”. Aunque el europeo no ve en la democracia un ideal, al menos siente “que algo en ella es ineluctable necesidad”. La democracia es “una condición ineludible de nuestra época”. Un *mínimum* de democracia es necesario e inevitable, a juicio de Ortega. Como con la democracia acontece con el liberalismo: “Dudo mucho –dice Ortega– que exista hoy nadie sinceramente antiliberal. Lo será, a lo sumo, una temporada”¹²². Liberalismo y democracia, según nos dice Ortega en *Notas del vago estío* (1925), donde teoriza ampliamente sobre ambas

¹²¹ *La rebelión de las masas*, O.C., IV, 379-380. La *hiperdemocracia* (democracia moribunda) decía Ortega en 1917, como vimos, responde a un periodo de tiranía de la mayoría y/o rebelión de las masas. La rebelión de las masas responde a su vez a un periodo de crisis e ilegitimidad en tanto que se produce, como dice Ariel del Val, la quiebra del Estado liberal (Véase Ariel del Val, F.: *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 153). A esa crisis o quiebra han contribuido, si echamos un vistazo a la época en que Ortega vivió, toda una serie de regímenes totalitarios y dictatoriales liderados por una personalidad autoritaria e irracional, despótica, que responde a la figura del *hombre masa*. Hitler, Stalin o Mussolini son tres típicos representantes de estos movimientos de masas que sólo obedecen a la acción directa en el marco de un Estado portentoso (Véase la completa reflexión de Ortega sobre el fascismo en *Sobre el fascismo, sine ira et studio*, O.C., II, 608 y ss). Dice Ortega en *La rebelión de las masas*: “Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres masa (...). Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construido –no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. Él se limita a usarlo incontinentemente, y (...) es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal” (*La rebelión de las masas*, O.C., IV, 451). La solución a todo este fenómeno político radica en iniciar una política absolutamente limpia y sin anacronismos: “La política de halago a las masas, a cualquier masa, está terminando en el mundo. El fascismo y el nacionalsocialismo son su última manifestación, y a la par, el tránsito a otro estilo de organización popular”. Hay que ir más allá de ellos y evitar su imitación. Un pueblo que imita es, en opinión de Ortega, un pueblo vil” (*Viva la República*, OC, V, 286).

¹²² *Dislocación y restauración de España*, O.C., IV, 30-31.

ideas, son conceptos que se nos confunden en las cabezas, y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro. Por esta razón, conviene pulimentar de vez en cuando las dos nociones, para reducir cada una a su estricto sentido, puesto que “liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener que ver nada entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico”¹²³. Son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. En tanto que se resuelve esta cuestión, Ortega afirma que necesita saber que, mande quien mande—el Príncipe o el pueblo—, “nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable”. La democracia 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. Pero en esta pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público (gobierne quien gobierne). Solamente se trata de determinar el sujeto a quien el mando compete”. La democracia propone, dice Ortega, que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: “ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérgalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia por parte de la autoridad pública”. El liberalismo es, pues, “la tendencia a limitar la intervención del Poder público”¹²⁴. El liberalismo es, según

¹²³ *Notas del vago estío*, O.C., II, 541.

¹²⁴ *Notas del vago estío*, O.C., II, 541-542. Sobre el poder y su legitimidad Ortega reflexiona en su magnífico ensayo de madurez titulado *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History* (1948). En esta obra Ortega deja claro que alguien ejerce el poder de forma legítima, e incluso jurídicamente legítima, cuando ese su ejercicio está fundado en la creencia social compacta que abraza todo el pueblo de que, en efecto, es esa persona en particular “quien tiene derecho a ejercerlo”. Esa creencia existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo; en suma, “el *consensus*”. Esa concepción, dijimos, es, tiene que ser, religiosa [No vale, pues, hablar de legitimidad pretendiendo tratar la cuestión como si fuera exclusivamente jurídica. La legitimidad no es más que uno de los efectos de una común y total creencia]. De aquí que cuando—por unas u otras causas— esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece, con ella se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad”. Aquí no se está hablando, dice Ortega, “de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda legitimidad”. Ortega se refiere a “una creencia colectiva (...), *consensus* general que posee plena vigencia en el cuerpo social” (Véase *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*, OC IX, 1293-1294). La legitimidad de la autoridad o del mando reside en tener derecho a él. Este derecho proviene de la creencia social de que es una determinada persona quien debe mandar. Esta creencia es en su origen religiosa. La legitimidad, en opinión de Hierro Pescador, es anterior a la Ley como tal, pero no es anterior al Derecho. El “derecho” (subjetivo, según la terminología consagrada) al mando descansa en la existencia de unas creencias religiosas que lo fundamentan, pero en estas se apoyan también, por ejemplo, los usos religiosos. En la medida en que esos usos son vividos como indispensables para la supervivencia colectiva y para la realización del proyecto de vida social propio, conllevarán sin duda una coacción especialmente violenta y rígida, serán usos fuertes, por

Ortega, el principio de derecho político según el cual el Poder público, aun siendo omnipotente, se limita a sí mismo y procura 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, dice también Ortega, es “la suprema generosidad: es el derecho que las mayorías otorgan 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”¹²⁵. Son dos cuestiones –liberalismo y democracia– completamente diferentes, a saber, una, *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quien quiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites de ese mismo poder, es decir, sobre los límites del mando político. Se trata de democracia y liberalismo como dos formas de derecho político, donde este último se resuelve en una doctrina sobre las limitaciones del agente del poder público. No admitió nunca el europeo –afirma Ortega en 1941– “que el poder público invadiese su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo *privilegio*”¹²⁶. La democracia como pura forma jurídica se refiere a quién debe gobernar y el liberalismo hasta dónde puede llegar el poder de la autoridad, los límites morales y políticos del poder público. Éste, dice Ortega, 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. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz, afirma Ortega, que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal “mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por así decirlo, se limita a sí mismo. Frente al Poder público (...), el liberalismo significa un derecho privado, un *privilegio*”¹²⁷.

tanto, Derecho (objetivo). Resumiendo, la legitimidad descansa para Ortega en la creencia acerca de qué determinada persona debe mandar. Esta concepción pone en inmediata referencia la legitimidad a la ley (a lo jurídico), aun cuando carece del sentido *legalista* que pudiera tener en el positivismo jurídico y en los mantenedores del *Derecho coactivo*, por cuanto la ley es en Ortega un uso, una vigencia, y como tal se asienta últimamente en el subsuelo de las creencias, y específicamente en la creencia de quién debe determinadamente mandar. Su sentido es más bien sociológico (Véase José Hierro Pescador, *El derecho en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 250 y ss). Ignacio Sánchez Cámara destaca la aproximación de Ortega a la teoría weberiana de las clases de legitimidad. Ortega, afirma Sánchez Cámara, parece establecer un híbrido entre la racional-legal (propriadamente democrática pues descansa en la creencia en la legitimidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad) y la carismática (descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas) (Véase Ignacio Sánchez Cámara. “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”. En *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Madrid, 1986, p. 94).

¹²⁵ *La rebelión de las masas*, O.C, IV, 420.

¹²⁶ *Del Imperio Romano*, O.C, VI, 108.

¹²⁷ *Notas del vago estío*, O.C, II, 542. Ortega tiene claro que una persona puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal.

Resumiendo, Ortega entiende que el liberalismo—que es uno de los conceptos clave tanto en el desarrollo del pensamiento político de Ortega como en el pensamiento político contemporáneo—, es la más noble expresión política de Occidente, pues tiende a contrarrestar el poder del Estado o poder público y sobre todo posibilita que el individuo o ser humano se desarrolle como persona, que no es sino proyecto o programa vocacional de vida individual como dicta la metafísica de la vida humana como realidad radical que Ortega regaló al pensamiento filosófico occidental.

6. Referencias bibliográficas

- Abellán, J.L. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 2005.
- Aguilar, E. “Ortega y la tradición liberal”. *Libertas*, nº17, 1992, pp. 25-43.
- Ariel del Val, F. *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1984.
- Aristóteles. *La Política*. Libro I, cap. 13, 1253a-1253b, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Planeta de Agostini, 1996.
- Bobbio, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Bobbio, N. y Bovero, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, F.C.E., 1986.
- Cacho Viu, V. *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz Manjón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Carvajal Cordón, J. “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, pp. 79-90.
- Carvajal Cordón, J. “La autodisolución de la vieja política en Ortega”, en López de la Vieja, M.T (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp.195-209.
- Cerezo Galán, P. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel, 1984.
- Cerezo Galán, P.: “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (coord.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Editorial Tébar, 2005, pp. 625-646.

- Cerezo Galán, P. “Experimentos de nueva España”, en López de la Vieja, M.T. (coord.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 101-120.
- Cerezo Galán, P. “Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración”. *Revista de Occidente*, nº 156, 1994, pp. 5-32.
- Cerezo Galán, P. “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”. *Endoxa, Series filosóficas*, nº 12, 2000, pp. 313-340.
- Cerezo Galán, P. “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, en San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D, 1992, pp. 223-240.
- De Haro Honrubia, A. *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva. Colección El Arquero, 2008.
- Elorza, A. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama, 1984.
- Fonck, B. “Tres textos olvidados de Ortega sobre el intelectual y la política”. *Revista de Occidente*, nº 156, 1994, pp. 117-141.
- Fox, I. “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915), en *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 50-68.
- Gaos, J. “Ortega en la política”, en AA.VV: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia e las ideas en España y la América española*. México, Ed. Imprenta Universitaria, 1957, pp. 56-98.
- González Cuevas, P.C. “En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas”. *Razón Española*, nº133, 2005, pp. 135-180.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Hernández Rubio J. M. *Sociología y política en Ortega y Gasset*. Barcelona, Bosch, 1956.
- López de la Vieja, M.T. (Editora). *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona, Anthropos, 1997; López de la Vieja, M.T. (Editora). *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1996.
- López Frías, F. *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.
- MILL, J. S. *Sobre la libertad*, prólogo de Agustín Izquierdo, Madrid, Edaf, 2004.

- Morán, G. *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets, 1998;
- Mulhall, S. y Swift, A. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid, Temas de hoy, 1996.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Ortega y Gasset, J. *Cartas de un joven español*. Edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones el Arquero, 1990.
- Ortega y Gasset, J. *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, edición de Pedro Cerezo Galán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Ortega Klein, A. “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la *Agrupación al Servicio de la República*?”. *Historia 16*, nº 48, 1980, pp. 67-78.
- Ouimette, V. “Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset”. *Mondopedario*, vol. 42, nº 11, 1989, pp. 45-58.
- Peris Suay, A. “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº6, 2003, pp. 169-198.
- Pflüger Samper, J. E. “La Generación política de 1914”. *Revista de Estudios Políticos*, nº 112, 2001, pp. 179-197.
- Robles, L. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid, Ediciones El Arquero, 1987.
- Rodríguez Huéscar, A. “Reflexiones sobre Ortega y la política”. *Revista de Occidente*, nº72, 1987, pp. 5-29.
- Salmerón, F. *Las mocedades de Ortega y Ortega*. Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1993.
- Sánchez Cámara, I. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1986.
- Sánchez Cámara, I. “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Domínguez, A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coords.). *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997.
- Sánchez Cámara, I. “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”. En *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Instituto de Filosofía Luis Vives, 2ª Serie, IX, 1986, pp. 75-98.
- San Martín, J. *Ensayos sobre Ortega*. Madrid, U.N.E.D. 1994.

- San Martín, J. *Ortega y la fenomenología*. Actas de la Primera Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992.
- San Martín, J. “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.
- Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*. Madrid, Taurus, 2003.
- Sartori, G. *Elementos de teoría política*. Madrid, Alianza, 1992.
- SCHELER, M. *El resentimiento en la moral*. Traducción de José Gaos, Madrid, Caparrós Editores, 1998.
- Sobejano, G. *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos, 1967.
- Thiebaut, C. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Weber, M. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1987.
- Zamora Bonilla, J. *Ortega y Gasset*. Madrid, Plaza y Janés, 2001.