



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – EL PARADIGMA DEL POLÍTICO Y SU
FRACASO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CHRISTIAN EDUARDO DÍAZ SOSA PRESENTA:

TUTOR
DOCTORA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS – UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. AMBROSIO FRANCISCO JAVIER VELASCO GÓMEZ
DRA. ERIKA LINDIG CISNEROS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

CD.MX., MARZO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Hannia, el amor de mi vida y a mi hijo que pronto llegará...

A mi familia que me da todo sin pedir nada a cambio...

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, mis palabras no alcanzan para agradecer ni para mostrar mi orgullo de ser universitario.

Al Proyecto Papiit: *Crisis de la escolástica, el humanismo del siglo de oro español y su influencia en México*, que me dio la oportunidad de discutir varios aspectos de esta investigación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para realizar esta investigación.

A la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, sus palabras han sido vitales para mi formación académica y personal. Muchas gracias por la confianza y sobre todo, por la amistad.

Al Dr. Ambrosio Velasco Gómez, una guía imprescindible en mi formación profesional.

A la Dra. Erika Lindig Cisneros, gracias por todo el apoyo recibido en casi 10 años de conocerme en pasillos, pláticas y clases.

A la Dra. Greta Rivara Kamaji, gracias por leer con tanta dedicación este trabajo y por el apoyo que me brindas.

Al Dr. Pablo González Ulloa Aguirre, mi amigo de tantos años y un académico reconocido que ha seguido paso a paso, con recomendaciones y comentarios, el avance de esta investigación.

Al Dr. José Luis Mora García, un enorme agradecimiento por recibirme en la Universidad Autónoma de Madrid. Todo fue sumamente importante para la culminación de esta tesis.

Al Dr. Francisco Rivas, mi gran amigo. Gracias por creer en mí, gracias por todas las oportunidades, gracias por la amistad de tantos años.

Al Observatorio Nacional Ciudadano, por permitirme ser parte de su equipo de investigación durante poco más de 5 años.

A todos mis amigos, son muchos en verdad, gracias totales, sin ustedes esto no tendría sentido.

A mi Buju, gracias totales.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – EL PARADIGMA DEL POLÍTICO Y SU FRACASO

Introducción.....	1
Capítulo I – Etapas del pensamiento de Ortega.....	11
1.1 Etapas – contexto histórico y teórico.....	13
1) Etapa neokantiana 1902 – 1910.....	13
2) Perspectivismo 1910 – 1923.....	21
3) Raciovitalismo 1923 – 1955.....	38
Capítulo II – Diagnóstico de la génesis del problema de España.....	60
2.1 Raíces del liberalismo español.....	74
2.2 Liberalismo y socialismo.....	85
2.3 Liberalismo y democracia.....	95
2.4 Democracia.....	98
2.5 Limitación del poder público.....	101
2.6 La teoría de las élites.....	104
2.7 La Nación como el objetivo fundamental.....	115
Capítulo III – El paradigma del político.....	135
3.1 El arquetipo del político.....	138
3.2 La construcción del paradigma del político.....	145
3.3 El fracaso del político paradigmático.....	161
Conclusiones.....	185
Fuentes.....	190

INTRODUCCIÓN

Tenemos con José Ortega y Gasset varios compromisos; uno ineludible, tal vez el principal, consiste en juzgarle críticamente, exponer sus aciertos y al mismo tiempo, polemizar en sus errores y fracasos, así nos lo exige nuestra circunstancia en donde los orteguianos ya no abundan. Nos esforzamos por entender los alcances de aquella hipótesis que lanzamos en el inicio de la investigación y que hasta hace poco, parecía inalcanzable, a saber, si el paradigma del político esbozado por Ortega es un planteamiento filosóficamente sólido y consecuente, por qué motivo su aparición en la vida política fracasó rotundamente.

Alrededor de esta sentencia, fue que se construyó el objetivo general de esta investigación que ha consistido en reconstruir el paradigma del político, cuyas características, por lo menos las intelectuales que requerían que el político encargado de dirigir las energías de la nación supiera que debía ser un proyecto político liberal, elitista y democrático, correspondían a José Ortega y Gasset. Asimismo, el curso de la investigación y el objetivo central nos exigía abarcar y comprender el fracaso del político paradigmático, provocado en buena medida por el desfase entre la actividad intelectual a la que nunca renunció Ortega, y la vida de la práctica política que exigía mayor dinamismo, mayor adaptabilidad, en choque directo con la rigidez de los planteamientos filosófico políticos de Ortega.

Para lograr dicho objetivo general, se tuvieron que salvar algunos objetivos específicos como:

- 1) Identificar filosófica e históricamente el circunstancialismo como método de investigación, utilizado por Ortega a partir de su segunda etapa como base de sus propuestas filosófico políticas.
- 2) Exponer la manera en la que el método circunstancialista se relacionaba con las propuestas filosófico políticas como el liberalismo, la relación entre liberalismo y socialismo, entre liberalismo y democracia, las limitaciones al poder público, la teoría de las élites, y la Nación como el objetivo

fundamental, conceptos, temas y categorías a partir de las cuales se esbozaba la figura de un político capaz de comprender el sentido de la Nación.

- 3) Plantear el fracaso político de Ortega, el cual se presentó varias veces en su vida. El filósofo de acción que pretendía ser, no embonaba con su circunstancia política en donde las masas eran protagonistas. El fracaso radicó en que Ortega no pudo comunicarse con las masas atendiendo a su circunstancia.

Leopoldo Zea decía que “La historia de las ideas filosóficas es la historia del hombre de carne y hueso, en lucha con sus circunstancias. Lo más abstracto de las ideas, oculta siempre actitudes vitales concretas. (...) en donde el filósofo debe ser una especie de ojos de la sociedad”. La cita aplica perfectamente a José Ortega y Gasset, que es una de las figuras más complejas y fecundas de la España moderna. Ortega resume en su obra, buena parte de los problemas y preocupaciones de su época. Es indudable que su pensamiento removió profundamente la conciencia española e hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX.

Me resulta necesario mencionar en este punto, algunas de las que considero, son las principales aportaciones de esta investigación:

- La exposición que las ideas tuvieron con la actividad política de Ortega, mismas que provocaron, por un lado, una obra intelectual fuerte y consecuente, y por otro, un fracaso en la actividad política del intelectual.
- El planteamiento del político paradigmático, el cual me obligó a reconstruirlo, con base en el estudio de la filosofía política y la biografía política de Ortega, campo de investigación poco abordado hasta nuestros días.
- Problematización del fracaso del político paradigmático, provocado en buena medida por el desfase entre la actividad intelectual y la vida de la práctica política que exigía mayor dinamismo, en conflicto directo con el rigor de los planteamientos filosófico políticos de Ortega.

A modo de justificación

Después del esbozo del objetivo general y de las principales aportaciones de esta investigación, me surge la necesidad de responder a esas cinco preguntas que la metodología de investigación afirma que toda tesis que se jacte de serlo, debe contener, a saber: qué se ha investigado, por qué se ha investigado, cómo se ha investigado, qué conocimiento añade y a quién beneficia. Sin embargo, antes de adentrarnos en cada respuesta, resulta necesario narrar brevemente cómo es que se ha llegado a la realización de esta investigación, que si bien, sigue una aspiración, es evidente que se ha alejado de la investigación de maestría que se ocupó del pensamiento político de Miguel de Unamuno, y de la investigación de licenciatura que versó sobre la política y el método en el pensamiento de María Zambrano.

Ahora, al estar escribiendo esta introducción me queda una sensación de fracaso, de un fracasado intento consciente de este ejercicio a contrapelo que consiste en mirar hacia atrás e intentar juntar las piezas de esta investigación que se me presenta como arena que se filtra entre los dedos. Lo que en algún momento fue una base sólida a la cual podía aferrarme, se disuelve en un anhelo en donde esta investigación es una muestra. Al mismo tiempo, esto abre la posibilidad de creación de nuevos marcos desde donde interpretar o reinterpretar la vida, permite nuevas formas de exegesis de la circunstancia y de creación de uno mismo.

En el año 2010 comencé una investigación que pretendía analizar las diferencias o correspondencias entre José Ortega y Gasset y Jesús Reyes Heróles en cuanto a la idea del paradigma del político esbozado en un texto titulado *Dos ensayos sobre Mirabeau*. La intención radicaba en comprender la manera en que los cambios históricos habían formado una visión distinta del político en ambos pensadores que atendían a circunstancias distintas, uno en la España convulsionada de 1929, y el otro en el México del partido hegemónico. Muy pronto comprendí la complejidad de Ortega. Cada que profundizaba más sobre su planteamiento político me salían al paso innumerables complicaciones

que debía tomar en cuenta, discutir e incluir en la investigación, lo cual me obligó a optar por la reformulación del proyecto y enfocarme únicamente en el paradigma del político de Ortega.

La lectura sistemática de sus textos, así como de varios de sus intérpretes me mostró a un Ortega con varias fases en su ejercicio intelectual, las cuales respondían a las circunstancias históricas. Para engarzar el planteamiento del paradigma del político de Ortega era necesario estudiar las fases en su pensamiento para situar dicho planteamiento en un contexto histórico, intelectual y discursivo específico. De allí la necesidad de exponer en el primer capítulo las diferentes fases¹ de su pensamiento, y posteriormente centrarnos en su segunda y tercera etapa, lo que nos permitió comprender la categoría de la circunstancia que se sustenta en la idea de que existen tantas perspectivas, como hombres sean capaces de dar orientación a su vida. Ya que el hombre se encuentra determinado por su circunstancia, éste debe ser fiel a su perspectiva ya que no tiene otra. En este sentido, la perspectiva de cada hombre es absoluta y parcial al mismo tiempo, ya que si bien, el punto de vista individual constituye el origen del conocimiento, sólo es una entre las incontables perspectivas que componen la verdad.

El estudio de los textos publicados de 1910 a 1927 abrieron un campo argumentativo lleno de conceptos filosóficos y teóricos que debían ser abordados a fin de poder entender a cabalidad el planteamiento político. Temas importantes como las raíces del liberalismo español, la relación entre liberalismo y socialismo, entre el liberalismo y la democracia, las limitaciones al poder público, la teoría de las élites, y la Nación como el objetivo fundamental, fueron abordados para poder reconstruir la propuesta del gran político o político paradigmático de Ortega.

El tercer capítulo de esta investigación expone que el político paradigmático de Ortega es aquél que surge de una élite política-intelectual, que

¹ 1) Etapa neokantiana 1902 – 1910; 2) Perspectivismo 1910 – 1923; 3) Raciovitalismo 1923 – 1955

puede interpretar la realidad a partir del circunstancialismo, que tiene un gran conocimiento de la historia de la Nación española y de su lugar en el contexto europeo, que es capaz de realizar diagnósticos fidedignos y profundos sobre los principales problemas que agobian a su pueblo, que tiene la posibilidad de apoyarse en el Estado a fin de llevar a cabo proyectos que potencien en la colectividad el deseo de regeneración, que entiende la democracia liberal como salvaguarda de los derechos colectivos e individuales, y que tiene una labor pedagógica y de difusión de los proyectos para que llegue al gran público.

En esta parte de la investigación, tuve la oportunidad de tener la guía del Dr. José Luis Mora de la Universidad Autónoma de Madrid, experiencia que me permitió problematizar la propuesta del político paradigmático, y entender que aquel político que reunía las características que para Ortega debían poseer los grandes políticos, no son otras, sino las características que el propio Ortega creía poseer. En esta misma estancia de investigación, y en un trabajo de archivo en diversas bibliotecas, encontré algunos textos que me llevaron a reformular nuevamente el proyecto y la comprensión de la propuesta política.

Me enfrenté a algo que no había considerado ya que creía que el político paradigmático era un planteamiento consecuente y filosóficamente sólido, y es que únicamente había estimado la vocación intelectual de Ortega, desdeñado de entrada su tentación política. Varios textos sobre su actividad política me hicieron evidente el desfase que había entre ambas actividades.

José Gaos afirmaba que en Ortega, la actividad política era una falsa vocación, ya que únicamente podía aparecer como “tentativa”, lo cual nos da ciertas pistas sobre las ocasiones en que Ortega se acercó y se alejó de la actividad política². Es decir, la forma en la que Ortega se relacionaría con la política sería a partir de la tentación, la cual le llegaría de su circunstancia y sería algo diferente y en lucha permanente con su fondo personal, la filosofía.

² “El filósofo como tal, sólo podría tener la vocación de la política práctica, de la actuación política, como tentación y tentativa —de que desistiría a cada decepción, aunque, atenuada cada una por el tiempo (...) para volver a caer en la tentación”. Gaos, José, “Ortega en política”, en *Obras Completas*, Tomo IX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 180.

Por otro lado, Julián Marías enfatiza que en “Ortega conviven dos vocaciones bien definidas: la vocación teórica y la vocación política”³. Para Marías, no hay contrariedad intelectual ya que las ideas no nacen de otras ideas, sino de situaciones vitales, por lo que Ortega podría ir y venir del ámbito intelectual al ámbito político.

Sin embargo, por lo menos en dos puntos, y aquí seguimos a José Lasaga, la filosofía y la política entraban en conflicto por su pretendida proximidad en la vida de Ortega. La primera consiste en que el tiempo que se le dedica a una, se le quita, inevitablemente, a la otra actividad. La segunda, cuya raíz es más profunda, consiste en la incompatibilidad de puntos de vista sobre las interpretaciones que se desprenden del ojo político anclado en la utilidad, y del filosófico dirigido al deber ser.

Un ejemplo más de esa tensión entre filosofía y política radica en las complejidades y diferencias en los enfoques sobre problemas políticos; una lucha entre filosofía y política que no le permitió que sus mensajes fuesen eficaces en el momento histórico preciso en que las masas comenzaban a desplazar a las minorías. A pesar de la tensión y de la presión por actuar eficazmente en el terreno político, Ortega nunca confundió el apremio de los asuntos públicos con la serenidad imperiosa de su análisis. Por ello, en un texto publicado en 1930, titulado “Misión de la Universidad”, otorga a las universidades la tarea fundamental de reflexionar sobre los asuntos públicos y políticos, exhibiendo que medios como el periódico, debido a su actualidad, son insuficientes para profundizar en estos temas. En rigor, la filosofía y la política no son contrarias e incompatibles, pero sin duda, lo fueron en la circunstancia histórica del siglo XX. Ortega esperaba que las tendencias de la filosofía y la política que se venían arrastrando desde el siglo XIX quedaran superadas, pero esto no fue así, “...es preciso resolverse contra el siglo XIX”, afirmaba en *La rebelión de las masas*. Y es que en la forma en que Ortega comprende la

³ Marías, Julián, “Vocación teórica y vocación política en Ortega”, en *Obras completas*, Tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 610.

filosofía, existen cuestiones incompatibles con la política tal como era practicada por las élites intelectuales de los que denunció su tendencia demagoga.

El análisis del desfase entre su vida intelectual y su vida política me permitió comprender que si bien, el paradigma del político es un planteamiento filosóficamente consecuente, en la práctica experimentó el fracaso que se evidenció en su salida de la política y en su silencio en tiempos que necesitaban de un Ortega activo y vital. Allí se encuentra precisamente el fracaso, en el desfase que sufrió Ortega, entre la construcción del político paradigmático y las circunstancias que lo hacían inviable. Ortega no aceptó la fragilidad y diversidad de la cosa pública, sino que se movió, en la práctica, en una perspectiva moral rígida, racionalmente consecuente, pero ignorante o desdeñosa de la diversidad de la vida pública. Si bien es un caso excepcional, ya que siempre intentó entender las circunstancias desde su centro, analizarlas desde sus componentes, diagnosticarlas y posteriormente juzgarlas.

Considero que no hay armonía entre filosofía y política como lo proponía Julián Marías, aunque a su favor, pudiesen ser nombrados varios eventos en los que Ortega regresó a la actividad política, entre ellos, podemos mencionar algunos de los más importantes, tales como la publicación de “El tema de nuestro tiempo” en 1923, ensayo por demás profundo en donde analiza la intervención de los intelectuales en la plaza pública. Tres años después, en 1926 publica “Reforma de la inteligencia”, artículo en donde se expone la discordancia sin posibilidad de síntesis que existe entre la política y la filosofía, y afirma que “siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar, se le ha obturado la mente. Por eso era tan discreto el lema principal de la República platónica según el cual el Estado sólo marcha bien cuando <cara cual hace lo suyo>. Y nos sorprende que luego, con brusca inconsecuencia, se anticipe a las brujas de Macbeth e insufla a los filósofos el apetito de gobernar, pues nada esteriliza tanto una función orgánica como que no actúe según el régimen que le es peculiar”⁴.

⁴ Ortega y Gasset, José, “Reforma de la inteligencia”, en *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 496.

Ortega lanzaba duras palabras contra el intelectual que intentaba intervenir en política, sin embargo, él mismo volvería, unos años después a participar intensamente en la plaza pública. No creemos que Ortega fuese partidario del gobierno del filósofo. El supuesto platonismo de *Meditaciones del Quijote*, como lo llama Rodríguez Huéscar, lo llevaría a convertirse en un platónico casi aristotélico, que considera y acepta que en la *polis* se da una multiplicidad de voces que al mismo tiempo exigen discusión, considerando que hay perspectivas más enriquecedoras que otras. Hacia 1910, creía en la política como pedagogía, aunque poco a poco se fue alejando de este ideal, hasta que desarrolló un diagnóstico sobre lo que pasaba en el mundo en *La rebelión de las masas*. El diagnóstico, terminaría por destruir el ideal primigenio que Ortega concedía a la política, ya que, confirmado por los hechos, afirma que no hay pedagogía política ante masas indóciles. Esto lo conocía Ortega, pero no lo aceptó y volvió a aventurarse en la arena pública durante los años treinta. La exigencia de su participación política pesó más, y los reclamos no tardaron en aparecer de entre algunos de sus más cercanos discípulos, como María Zambrano.

La estancia de investigación que pude llevar a cabo en la Universidad de Madrid completó mi perspectiva, ya que pude tomar en cuenta la actuación concreta de Ortega en la política. Ambos aspectos, la propuesta filosófica y la acción política me sirvieron para comprender de qué manera las articuló en su obra. Y es que sus diagnósticos o juicios políticos tenían siempre un sustento filosófico circunstancialista que se preocupaba por conocer los detalles. Se valía de una relación, una especie de elevador entre los grandes conceptos filosóficos que se mantenían en los pisos elevados, y luego descendían a niveles en donde Ortega los articulaba con términos meta-políticos y desde ese plano, realizaba juicios de carácter político.

Aquí seguimos a José Lasaga con su análisis sobre los términos de “minoría” y “masa” en el marco de *La rebelión de las masas*. Tenemos pues, en los grandes conceptos filosóficos orteguianos, radica la doctrina del yo como proyecto, vocación y libertad de su acción en una circunstancia dada. Los

términos de “minoría” y “masa” radicarían en los pisos inferiores del edificio, sin embargo, su raíz se encontraría en los grandes conceptos filosóficos, de tal manera que por minoría se entendería, una forma de asumir la propia existencia dirigida a cumplir el objetivo personal, y ser masa consistiría en conformarse con una forma de existir determinada por los usos sociales. El juicio político acontecería cuando Ortega ve en la tendencia moderna, un campo en donde las masas pueden intervenir políticamente, asumiendo el control del Estado, eliminando a las minorías, homogenizando la vida pública y por consecuencia, prohibiendo la mediación parlamentaria en pos de la acción revolucionaria.

Esta gran complejidad en el pensamiento orteguiano representó uno de los grandes desfases en su actividad política. José Lasaga cuenta sobre la fascinación que causaban los comentarios de Ortega, sin embargo, también resaltaba la inaplicabilidad de sus propuestas. Ortega fue consciente de que sus opiniones, más allá de generar euforia entre las personas, no eran tomados en cuenta por las élites políticas, y en 1933, antes de tomar un silencio político que mantendría hasta el final de sus días, envió una carta al diario Luz en donde decía: “En una conferencia dada en diciembre de 1931 [Rectificación de la República, pronunciada en el cine de la Ópera] reclamé un deslinde de responsabilidades y me hice insolidario de la manera como se entendía por los gobernantes la República. Hice un llamamiento a la opinión pública y a ciertos grupos políticos, apoyando la apelación en que mi carácter semiinválido excluía por mi parte toda pretensión de mando. Pero ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio”⁵.

Ocurrió que los adversarios políticos e intelectuales de Ortega, tomaron los temas políticos que atraviesan su obra y los juzgaron, con ignorancia o con dolo, a partir de la pragmática lucha por el poder, desestimando el fondo intelectual del que Ortega se nutría para dar claridad a las cuestiones de gran complejidad. Conocedor del riesgo, Ortega padeció el no ser entendido, o mejor

⁵ Ortega y Gasset, José, “Carta”, *Obras Completas*, Tomo V, *op. cit.*, p. 266.

dicho, ser malentendido por sus adversarios políticos para contrarrestar sus propuestas, que desde la praxis política, fueron entendidos como instrumentos de poder y no como guías de comprensión.

Ortega nunca renunció a su profundidad intelectual, desde la que analizaba las cuestiones públicas, y fue esto, al mismo tiempo, de lo que se valieron sus adversarios para remarcar la aparente contradicción que había en sus propuestas. Sin duda, en su obra existen tensiones entre diversos conceptos contradictorios, como el rechazo al nacionalismo, y la apuesta por nacionalizar la política española. Su crítica radical al liberalismo político y económico nacido a finales del siglo XVIII y una defensa por el liberalismo de la tradición española, derivada de la Constitución de Cádiz. Su crítica hacia el capitalismo como un sistema que produce hombres masa, y su defensa del capitalismo como –sin aclararlo- productor de riquezas materiales que ayudarían al desarrollo de España. Sólo por citar algunos ejemplos.

Capítulo I – Etapas del pensamiento de Ortega.

Cuando nos enfrentamos ante la obra de un autor tan complejo e importante para una cultura y una época como lo fue Ortega, se suele recurrir a la sistematización de su obra, con el objetivo de establecer ciertos requisitos formales que nos den un sustento teórico, histórico y metodológico sobre sus planteamientos. La tarea se complica debido a los cambios que experimentó la filosofía de Ortega, así como por la unión de dos problemas que deben ser estudiados al mismo tiempo, nos referimos a las etapas de su pensamiento y a las influencias, cuestión que es necesario salvar para que “el estudio de Ortega pasase de la fase mítica a la fase científica”⁶. Después de múltiples trabajos hermenéuticos, se ha llegado a un acuerdo sobre la periodización de su obra en tres etapas.

En 1966, José Luis Abellán⁷ criticaba el descuido en el que los discípulos e investigadores de la obra de Ortega caían al no considerar las etapas y las influencias como algo indisociable. En nuestros días a fuerza de pruebas, se ha tenido que reconocer lo evidente. Todavía en 2007 Jaime de Salas, decía “que generalmente, se acepta que el pensamiento de Ortega tiene una evolución, si bien las posiciones entre los intérpretes difieren sobre el sentido y alcance de la misma”⁸.

Consideramos que existen múltiples influencias de primer orden y secundarias, tanto de pensadores que son mencionados recurrentemente por el propio Ortega, como de otros tantos que quedan de alguna manera relegados entre líneas. Si bien el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora fue el primero en hacer una sistematización sobre las etapas de su pensamiento, fue José Luis Abellán en *Ortega y Gasset en la filosofía española* el primero en profundizar y sumergirse en el amplio abanico de sus influencias.

⁶ Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, p. 433.

⁷ Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966, p. 67.

⁸ Salas, Jaime de, “Práctica teórica, perspectiva y reflexividad en Ortega”, en Lasaga, J, *et al.*, *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 156-163.

Siguiendo a Ferrater Mora⁹, encontramos una secuencia sobre los tres estadios o etapas de la obra de Ortega, en donde se puede identificar una fractura y una evolución que impulsa un avance teórico metodológico. Es indudable que cada etapa se encuentra interconectada con una influencia decisiva. Javier San Martín establece en *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, tres etapas, aunque con diferente denominación: Neokantiana, fenomenológica y existencialista¹⁰. Por su parte José Gaos sostiene que sólo cabría aceptar tres fases en el pensamiento de Ortega, en cuya primera etapa no aporta nada propio, y que va de 1905 fecha en la que inicia sus estudios en Alemania, a 1913, año en que comienza a publicar sus primeros ensayos fenomenológicos; la segunda que comienza después de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, y la tercera hasta el final de sus días.

Mencionamos lo anterior con el objetivo de hacer notar que aún en nuestros días, se continúa debatiendo sobre las etapas, las influencias, las verdaderas aportaciones del pensador español y los hechos que marcaron los cambios en su pensamiento. A continuación, haremos un breve recorrido por la vida y obra de Ortega, resaltando los hechos históricos que motivaron los cambios en sus posturas filosófico-políticas a fin de hacer más claro el proceso que lo llevó a plantear un paradigma del político fundado en la categoría de la circunstancia¹¹ y el concepto de Nación.

⁹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

¹⁰ San Martín, Javier, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 239-240.

¹¹ Consideramos que “la circunstancia” tiene un rango de categoría en el pensamiento de Ortega, ya que es el punto nodal a través del cual las entidades o conceptos aleatorios son reconocidos, diferenciados, jerarquizados o clasificados.

1.1 Etapas – contexto histórico y teórico.

- **Etapa “objetivista”¹² o neokantiana 1902 – 1910.**

En varios pasajes de la obra de Ortega, él mismo se refiere y se suscribe a dos fuentes primarias claramente identificadas, por un lado, la filosofía griega y por otro la filosofía europea que da inicio con Descartes y después con influencias de Kant y los neokantianos –Cohen y Natorp- de Marburgo, además de las lecturas que realiza de Nietzsche, Husserl, Dilthey y Scheler. Es indudable el peso que la filosofía alemana tiene en la formación filosófica y en la configuración de los planteamientos de su primera etapa.

Así mismo, durante su formación como estudiante en la Universidad de Madrid, recibe una gran influencia del Krausismo¹³ español¹⁴ que hacía una férrea apología de la libertad académica y de la tolerancia en la exposición de ideas, y pugnaba también por una doctrina política que se enfocara en la regeneración del país mediante un elemento espiritual basado¹⁵ -en la obra de Krause de 1811 *Ideal de la humanidad para la vida*- en la laicidad y en la creencia en un Dios liberado de reglamentaciones u orientaciones de cualquier tipo. El krausismo fue más que un sistema filosófico, era más bien una disciplina, una especie de actitud frente a la vida, ya que no se oponía a ninguna idea si ésta era sincera y claramente pensada, así mismo, rechazaba los restos

¹² Debemos ser cuidadosos en la manera en que entendemos el término objetivismo utilizado por Ferrater Mora para designar la primera etapa, ya que cabría preguntarnos si ¿no es el idealismo, la filosofía según la cual el sujeto crea la realidad? Por tanto, consideramos que el idealismo no es objetivista sino subjetivista. De esta manera, proponemos nombrar a la primera etapa como neokantiana.

¹³ El Krausismo es una corriente inspirada en los planteamientos de Karl Christian Friedrich Krause que se sustenta e intenta conciliar el teísmo y el panteísmo, en la idea de que Dios, sin ser el mundo ni estar fuera de él, lo contiene y lo trasciende.

¹⁴ Esta empresa fue iniciada por unas minorías en torno a las grandes figuras de Julián Sans del Río, Francisco Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío, así como Llorens, de Milá y Fontanals.

¹⁵ Después de la traducción al español del *Curso de Derecho Natural, o Filosofía del Derecho* de Heinrich Ahrens, se tomó al conjunto de condiciones exteriores de las cuales depende el destino racional de los hombres, como un método universalizable de piedad, abnegación y altruismo, lo cual podemos encontrar en la obra de Krause, Karl Christian, *Ideal de la humanidad para la vida*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, URL: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89759.pdf>, consultado el 25 de julio de 2012.

anquilosados de la escolástica decadente dominante en los centros de educación y a esto, oponía la libertad de investigación. Si bien muchas personas discrepaban del contenido doctrinal del krausismo, ninguno rechazaba el método, ni la libertad de pensamiento y de investigación. Joaquín Xirau sostenía que todos los hombres de la España moderna pertenecían en una u otra forma al Krausismo.

Este cambio esencial de actitud se manifiesta inmediatamente en la transformación de los métodos de enseñanza. (...) Todas sus enseñanzas –de Sanz- y especialmente el admirable discurso pronunciado en la apertura de curso de 1857-58 se hallan impregnadas del mismo espíritu. La filosofía es considerada como una fuerza moral y educadora. Más que su contenido concreto importa el vigor con que pueda contribuir a la formación del carácter y al desarrollo de una ley autónoma y de una disciplina independiente. De ella espera Sanz del Río la redención espiritual de España. A ella consagró su vida entera con modesto y silencioso heroísmo. La filosofía eleva al hombre del mundo de los sentidos a la plenitud del mundo espiritual. En ella halla el hombre un oasis central de serenidad donde pueda rehacer sus cansadas fuerzas, aquilata sus medios de acción ajustándolos a las necesidades del momento histórico y se hace apto para levantar los ojos hacia la contemplación de los fines de la existencia, oscurecidos y olvidados bajo la presión de las necesidades inmediatas de la vida. De allí que su filosofía se halle impregnada de un sentido ético y religioso. Porque toda obra útil que da luz o trae un bien, es, en el sentido más alto y en sus últimas consecuencias, una obra religiosa¹⁶.

Sin embargo, aunque coincidía en varios aspectos, y primordialmente con la necesidad de la regeneración de España, Ortega mantenía una actitud elitista con respecto a los encargados que debían avocarse a consolidar los cambios, lo cual lo distanciaba de los krausistas.

El desarrollo del carácter objetivista de su primera etapa se da a partir de lo que él mismo consideraba como el atraso o desfase de la vida intelectual

¹⁶ Xirau, Joaquín, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, Barcelona, El Colegio de México, 1969, p. 19.

española con respecto a la europea. En España se defendían dos actitudes contrapuestas:

- La intrahistoria que era defendida por los integrantes de la generación del 98, encabezados por Unamuno, Ganivet y Machado, y en donde se consideraba que todo lo que se puede decir de un individuo, es aplicable a la personalidad de un pueblo, es decir, existe en él un elemento corpóreo que contribuye a definir a dicho pueblo. Consideraba también que en cada pueblo hay un ideal, un proyecto común, una vocación que es necesario discutir porque sólo siendo fiel a ella puede el pueblo alcanzar su grandeza y su felicidad. Unamuno distingue entre historia e intrahistoria, la primera es una expresión de sucesos, y la segunda constata hechos permanentes que informan la cultura de un pueblo.
- El europeísmo de la generación del 14 cuyo principal representante fue Ortega y Gasset, el cual planteaba que se debían buscar en Europa las claves para la regeneración de España, ya que el individualismo, la subjetividad y la ensoñación literaria de los españoles los había llevado a perder la referencia de la realidad y del mundo que los rodea, y al no contar con un sistema o método con rigor científico que sostenga e impulse el desarrollo, resulta necesario imponer una exigencia de objetividad¹⁷.

“España es el problema, Europa la solución” afirmaba Ortega, así que el camino consistía en europeizar a España, para lo cual era imprescindible aplicar la ciencia europea, objetiva y rigurosa que supera el nivel de la *doxa* y llegar a una

¹⁷ Al respecto, resultan reveladores los artículos escritos entre 1902 y 1910 –entre los que destacan: *El poeta del misterio*; *Notas de Alemania*; *Notas de Berlín*; *La universidad española y la universidad alemana*; *La ciencia romántica*; *Reforma del carácter, no reforma de costumbres*; *La solidaridad alemana*; *Asamblea para el progreso de las ciencias*; *Sobre una apología de la inexactitud*; *Pidiendo una biblioteca*; *Unamuno y Europa*, *Fábula*; *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*; etc- en donde la principal preocupación de Ortega se da en torno al atraso de la cultura española respecto de la europea, y que se pueden revisar en el primer tomo de *Obras Completas*. Sin embargo, debemos ser cuidadosos con entender el europeísmo basándonos únicamente en los datos que tenemos sobre la primera etapa de su pensamiento. Más adelante veremos que Ortega continuó desarrollando su propuesta, hasta llegar a plantear el europeísmo sólo como una fase en la construcción de un Estado ultranacional europeo.

postura teórica sobre el ser de las cosas. “Lo subjetivo es el error. Tienen mayor valor significativo un teorema algebraico o una vieja piedra del Guadalquivir que todos los empleados del Ministerio”¹⁸. Ortega creía que para que las cosas se presenten en toda su realidad, debían pasar por un proceso intelectual que le permite al hombre tomar distancia de las cosas y poder objetivar aquéllas de las que quiere hacer ciencia. No basta con separar las cosas del resto, sino que se debe pensarlas de forma abstracta para poder capturar un saber racional sobre ellas. Sin embargo, esto sólo constituye el inicio de todo el proceso, ya que la teoría no basta para pensar las cosas, debido a que ésta sólo representa la medida en que un pensamiento sistemático tiene la posibilidad de ser; en otras palabras, resulta necesario desarrollar un sistema teórico que permita situarnos dentro de él y así orientar el pensamiento.

Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema. (...) De aquí la enorme dificultad que encuentra lo verdadero para resplandecer en un artículo o en un discurso parlamentario¹⁹.

El sistema teórico representaría la condición de posibilidad para que se dé la verdad, lo cual lo lleva a plantear la unidad de lo real como la única vía de acceso al saber; idea que retoma de la metáfora del *árbol del conocimiento*²⁰ de Descartes, en donde al hablar de un método matemático universal, no quiere

¹⁸ García Moreno, Francisco, *Ortega y Gasset*, Ies Vistazul, URL: <http://profefblog.es/blog/fgarcia/files/2009/05/apuntes-de-ortega.pdf>, consultado el 04 de noviembre de 2012.

¹⁹ Ortega y Gasset, José, “¿Hombres o ideas?”, en *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ La sabiduría humana es el conjunto de todas las ciencias, es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física o filosofía natural, y las ramas las otras ciencias, principalmente la medicina, la mecánica y la moral. Todas las ciencias son consecuencia del uso de la razón, que es una y la misma con independencia del campo al que se aplique. El conocimiento es siempre y en todo momento conocimiento cierto y evidente, en caso contrario no es conocimiento. Esta evidencia se obtiene mediante las dos “acciones” del entendimiento legítimas: la intuición y la deducción. La intuición para el descubrimiento de las primeras verdades, que serán precisamente las raíces del árbol del conocimiento; la deducción para la fundamentación del resto de verdades. Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002, p. 103.

decir que sea un sistema aplicable sólo a las matemáticas, sino sólo en cuanto a la unidad del saber, así que no se separa a la filosofía de la ciencia y se considera a todas las ciencias como un sistema orgánico, en donde la metafísica son las raíces del árbol, el tronco es la física y las ramas son las demás ciencias. Por lo tanto, “lo matemático del sistema es el sentido más general de *mathesis universalis*, y nos lleva a la unidad de la ciencia, con sus contenidos universales y necesarios”²¹. En este sistema orgánico, la totalidad de las ciencias –sea física o moral- deben ceñirse a la perspectiva de la unidad; el conocimiento debe estar construido sistemáticamente para que pueda dar razón al mismo tiempo y a través del mismo sistema de nuestro conocimiento de la naturaleza y de nuestro comportamiento moral.

El neokantismo de la primera etapa pretende disciplinar intelectualmente a sus contemporáneos españoles y sentar las bases para el desarrollo de la ciencia española, la cual serviría para sostener y dar cauce a la regeneración de España²². La primera etapa está marcada por la intensa estimación hacia los procesos científicos que es lo que distingue a los europeos de los españoles; y por un cierto desprecio hacia el subjetivismo que, según él, impregnaba todos los órdenes de la vida española. El subjetivismo queda relegado ante el proceso sistemático del pensamiento que nos lleva a la construcción teórica en donde las cosas se encuentran dentro de un gran edificio y están plenamente dotadas de significado.

Sin embargo, mientras Ortega seguía con sus estudios, fue evidente que la pauta marcada por sus maestros era insuficiente²³. Así que comenzó a desarrollar un camino propio que pudiera resolver el problema más importante que hasta ese momento le había salido al paso, a saber, de qué manera superar

²¹ Morillo Velarde, Diego, *René Descartes*, Madrid, Edaf, 2001, p. 44.

²² En esta etapa, Ortega no tenía muy clara la manera en que España debía regenerarse, pero el sentimiento que heredó de la generación del 98 lo impulsó desde muy joven a enfocar su atención en este problema.

²³ En 1910 escribía: “Europa se hace angosta. (...) Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta cultura, (...) España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España”. Ortega y Gasset, José, “España como posibilidad”, en *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 336-337.

el racionalismo radical neokantiano que se perdía en el exceso puro de las muy elevadas razones puras²⁴, sin desistir por estos motivos de la búsqueda de la disciplina de la cultura filosófica germana que seguía constituyendo para él, “la única introducción a la vida esencial”, y cómo hacer que esto fuese compatible con la tradición española de atender lo concreto, dar importancia a las impresiones y quedar admirado por las cosas, o como lo planteaba Unamuno, de tomar interés por “el hombre de carne y hueso” que defendía tan impetuosamente en *Del sentimiento trágico de la vida*. En 1924 declaraba:

(...) durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano; lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones, Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería (...). Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico (...). De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego por digestión, reconocer a nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá²⁵.

²⁴ Recordemos los títulos de los textos más conocidos de Cohen: *Lógica del conocimiento puro*, *Ética de la voluntad pura*, *Estética del sentimiento puro*, y que en 1912, Unamuno le había criticado con gran ironía de la siguiente manera: “Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un seduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana *pneumática* y hacerme el vacío.” En una carta XXVII, enviada a Ortega en marzo de 1912. Ortega y Gasset, José, *et al.*, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, El Arquero, 1987, p. 104.

²⁵ Ortega y Gasset, José, “Reflexiones del centenario (1724-1924)”, *Kant-Hegel-Scheler*, Librodot.com, URL: <http://es.scribd.com/doc/7182984/Gasset-Ortega-Y-Kant-Hegel-Scheler>, consultado el 07 de octubre de 2012.

Más allá de la negativa de Julián Marías por aceptar la existencia de esta etapa, consideramos que hay elementos suficientes que la sustentan aún por encima del supuesto “error de táctica” de Ortega que Jesús Ruiz Fernández expone en *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, y que lo único que intenta es quitarle la importancia que merece. José Luis Abellán y posteriormente Rodríguez Huéscar matizan y dan luz a esta interpretación al afirmar que “Ortega nunca llegó a creérsela”, refiriéndose a que la escritura tan poética y llena de imágenes que inundaban cada idea del trabajo de Ortega, no coincide con los requerimientos tan técnicos del neokantismo²⁶.

(...) porque, a tenor de lo que llegaría a pensar sobre esas filosofías que van precedidas por un ‘neo’, es posible que incluso llegara a dudar de que los propios neokantianos marburgueses se creyeran de verdad una filosofía tan extemporánea. Ortega justificó el neokantismo sobre la base de que, tras la desolación filosófica de la segunda mitad del XIX, no se podía hacer otra cosa sino volver a aprender las primeras letras, volver a los clásicos: ‘agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica (...) hubo que volver a la escuela’²⁷.

Por este motivo se considera que la principal ruptura se da entre esta etapa y la que le sigue. Entre la divinización de la cultura, la razón, el método, el sistema, y entender el pensamiento como una función vital y por lo tanto básica. “Al cristianismo sucede el culturalismo. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. (...) No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en *Marburg* hacia 1910”²⁸. Ciriaco Morón, afirmaba en un texto titulado *El sistema de Ortega y Gasset*, al percatarse de ciertas contradicciones en los primeros escritos de Ortega:

²⁶ Ortega escribía que aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano, refiriéndose a él y a sus compañeros marburgianos de generación. Ortega y Gasset, José, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 42.

²⁷ Ruiz Fernández, Jesús, *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Madrid, Universidad Complutense, 2009, p. 43.

²⁸ Ortega y Gasset, José, “Sobre un Goethe bicentenario”, en *Obras Completas*, Tomo VI, *op. cit.*, pp. 554-555.

¡Cómo no, si lo que se produce en 1913 es la encarnación en Ortega de la 'crisis de fin de siglo', ya con retraso, por lo menos con respecto a la Generación del 98! Que Ortega volviera a Alemania y nos trajera la fenomenología, eso sí que fue una 'buena suerte', él, que obtuvo la cátedra a título de neokantiano, y que podía haber vuelto a cometer el error krausista de traerse una filosofía obsoleta, que ya no servía para nada. Recién obtenida la cátedra y recién casado, rápidamente retorna a Alemania: ¿cómo no pensar que presintió que estaba cometiendo el mismo error que Sanz del Río?²⁹

Debemos tomar esta afirmación con mucho cuidado, ya que sí bien en este año Ortega ya está experimentando un cambio en el continente filosófico, esto no se debió a que intuyó que estaba errando como lo hizo Sanz del Río, que por otra parte es un tema mal planteado por Ciriaco Morón.

El que Sanz del Río hubiera optado por Krause en una época en donde dominaba Hegel, Fichte o Shelling, ha causado la sorpresa de muchos, sin embargo, el diagnóstico realizado por Sanz le mostró que la situación espiritual de España siempre fue hostil a la elucubración puramente abstracta, además siempre fue cristiano y hasta católico. "Se trataba de renovar el viejo espíritu. No de destruirlo. Y el viejo espíritu se halla en la *Philosophia Christi*, en las elucubraciones de Luis Vives, en la gran tradición mística. El racionalismo puro repugna al alma española. Mucho más si se halla doblado de un panteísmo radical. Era preciso conciliar la tradición con la renovación. Nada más propio para ello que el racionalismo armónico de Krause y el panteísmo de su doctrina metafísica y religiosa"³⁰.

²⁹ Morón Arroyo, Ciriaco, *op. cit.*, p. 16.

³⁰ Xirau, Joaquín, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, Barcelona, El Colegio de México, 1969, p. 22.

- **Perspectivismo o etapa fenomenológica 1910 – 1923.**

El principal objetivo de la generación del 14 a la cual pertenecía Ortega era sin duda el regeneracionismo³¹. La reconstitución sólo podía llevarse a cabo, a partir de la idea de la *vitalidad* que nace de la propuesta regeneracionista y del institucionismo, pero que también recibió grandes influencias de corrientes europeas y estadounidenses con gran presencia durante esos años. De un lado el eje Bruselas-Ginebra cuya propuesta radicaba en proponer que la educación puede llegar a transformar la cultura propia, y que de la misma manera, debe contribuir a transformar a las personas, individual y socialmente. De tal manera que la educación pasa de un papel pasivo y conformador del orden, a otro nivel en donde ha de proyectarse sobre la sociedad más inmediata y sobre la humanidad entera³². Esto sin pasar por alto las influencias alemanas del neokantismo, que llegaron a España aún antes de que Ortega las desarrollara durante su primera etapa, pero que a la vez fueron sustituidas rápidamente a comienzos de la segunda década del siglo, por la gran influencia francesa en donde regían las ideas del positivismo de Durkheim sobre la civilización y la socialización, así como el influjo de las nuevas ciencias médicas, impulsadas por el rápido desarrollo de la biología y la psiquiatría. Al mismo tiempo, llegaban influencias transatlánticas de la mano del pragmatismo de Dewey³³, cuyas propuestas habían dado a la educación un dinamismo desconocido hasta entonces, y le asignaba un protagonismo social que impactó en el ánimo de los españoles de esa generación.

³¹ Que había dado lugar a un concurso promovido por *El Imparcial* bajo el título “Bases de reconstitución” en 1905, anterior, pues, a las propuestas orteguianas, y en el que debieron participar un buen número de personas.

³² Por decirlo con más concreción valga el título y, sobre todo, el subtítulo del libro emblemático de Ferrière (1879-1960): *La educación autónoma. Arte de formar ciudadanos para la nación y para la humanidad*. Este libro de 1921 maduraba ideas de otros publicados a lo largo de la década anterior y dejaba marcado el camino: la escuela activa. Junto a Ferrière, recordemos a otros educadores, profundamente convencidos del poder transformador de la escuela, que conformaron este gran movimiento europeo: Claparède (1873-1940); Montessori (1870-1952); Decroly (1871-1932) (...) herederos de las ideas de Rousseau, Pestalozzi y Froebel, conocidos en España por obra del institucionismo. Tomado de: Mora García, José Luis, *Educadores en España: 1914*, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, p. 8.

³³ Dewey (1859-1952). La pujanza del nuevo gran país que debía conformarse a partir de los grandes procesos migratorios, conformó un proyecto pedagógico que comenzó a configurarse en su *Ethics* (1908) y, sobre todo, en su obra más conocida: *Escuela y Democracia* (1921). Tomado de Mora García, José Luis, *Educadores en España: 1914, op., cit.*, p. 9.

Estas nuevas pedagogías que tenían una fuerte base en las ciencias biológicas, también en la psicología y hasta en la psiquiatría, como sucedía con Montessori, aceleraron el debate acerca de la educación misma y su función social que aquí adquirió un verdadero interés por la “reconstitución” de la nación española, en la idea de corregir su “invertebración” y proceder a construir una España vertebrada y cubista, según la excelente metáfora de Luis Bello. Sin duda, los viajes por las escuelas de España, impulsados por Bello, fueron fundamentales para adquirir esta visión³⁴. Bastantes maestros continuaron esta labor, con apoyo de la Junta para Ampliación de Estudios y Diputaciones Provinciales³⁵, algunos de los cuales continuaron su viaje por escuelas europeas y tuvieron ocasión de visitar la *École de l’Ermitage* cerca de la capital belga donde trabajaba Decroly y el Instituto Rousseau de Ginebra, fundado como extensión de la cátedra de Claparède, donde tuvieron ocasión de escuchar a Piaget. En Alemania había estado un joven José Ortega y Gasset y, años después, un más joven aún Lorenzo Luzuriaga. María de Maeztu tuvo también pronta experiencia internacional; igual debe decirse de Luis de Zulueta y, en general, esto vale para todos los miembros de este grupo generacional.³⁶

De esta manera, junto a la propuesta intrahistórica española de la generación del 98, la europeísta o cosmopolita constituye el núcleo de la propuesta político-pedagógica de la generación del 14 encabezada por Ortega, en el cual, se daba a la ciencia una posición privilegiada frente a las viejas fórmulas extraídas de la tradición escolástica. La generación del 14 estaba convencida de que la solución era la europeización, “si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino

³⁴ Los trabajos de Agustín Escolano son fundamentales para adquirir una visión justa del valor que estos viajes adquirieron. V. su estudio introductorio a L. Bello, *Viaje por las escuelas de Castilla y León*, Valladolid, Ámbito, 1995. “¡Cuántas Españas hay! ¡Qué gimnasia tan brusca la del funcionario –juez, sacerdote o maestro– que salta de una a otra, llevando debajo el mismo código!” “Cada una de estas Españas tiene su color. Sin embargo, superpuestos estos colores en la Gaceta, nos dan un tono gris, o pardo.” “Pero hay otro punto de mira –además del geográfico– y lo tenemos en nosotros mismos, en la memoria.” “Al unir las perspectivas, obtenemos una visión a un tiempo panorámico y cubista.” (Luis Bello, 1926). Son frases entresacadas por Agustín Escolano como presentación de la exposición permanente en el CEINCE (v. nota 20) en su sede de Berlanga de Duero (Soria): *Papeles del CEINCE*, 10, 2011, p.1. En 2009 se celebró un encuentro con este tema: “La España cubista, entre la diversidad y la armonía según la traducción que del ideal de Bello hacía Luis de Zulueta: “elogio de la diversidad” y “banquete de la armonía” (*Papeles del CEINCE*, 05, 2009, p. 1).

³⁵ Solamente la Diputación de Segovia que presidía el médico Segundo Gila becó a seis maestros que nos han dejado espléndidas memorias.

³⁶ Mora García, José Luis, *Educadores en España: 1914*, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, p. 10.

social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico” (...) “Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea la europeización”³⁷.

Recordemos que para 1911 Ortega ya se estaba alejando de la escuela neokantiana y comenzaba a cuestionar seriamente los presupuestos fundamentales en los que sus maestros se movían. Para Ortega “la cultura germánica es la única introducción a la vida esencial”, sin embargo, inmediatamente matizaba con la siguiente frase “Pero esto no basta”³⁸, cuestión a la que muchos estudiosos no dan la importancia merecida. Para este año, la cultura germánica que había sido fundamental para la primera formación del filósofo español, comenzaba a evidenciar sus carencias e impotencias para resolver no sólo el problema de España sino también su insuficiencia para mantener las energías de Europa³⁹. Ortega sentía la necesidad de encontrar una nueva filosofía, otra forma de interpretar el mundo, una razón que no girara solamente en los límites de la razón pura germánica, llena de conceptos y abstracciones, ni tampoco dentro de la “impura” tradición española, llena de las impresiones, sensaciones y preocupaciones más inmediatas de la vida, sino un

³⁷ J. Ortega y Gasset, “La pedagogía social...”, *o. c.* Cito por la edición de Pedro Cerezo, pp. 253 y 262. Sobre la idea de identificar Europa con la ciencia más explícito había sido en la conferencia “Los problemas nacionales y la juventud” (1909) donde había afirmado enfáticamente: “Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad!”. *Ib.*, p. 217. Y sobre su posición acerca de la escuela confesional tampoco deja lugar a dudas en su conferencia bilbaína: “La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora”. *Ib.*, 259.

³⁸ Ortega y Gasset, José, “Alemán, latín y griego”, en *Obras completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 454.

³⁹ Esa Europa era considerada como la respuesta a los problemas de España, la misma de la que el pueblo español se sentía tan alejado. Pero en 1914 la Europa heredera de la modernidad ilustrada que parecía haberse fundido con el respeto y promoción de los derechos fundamentales del hombre, explota al impacto de las bombas y al ruido de las armas. La Europa Ilustrada se desgarró, se pierde en la guerra que además de tomar millones de vidas, arruinó al mismo tiempo toda tradición ilustrada. ¿Para qué sirvieron tantas ideas, tanta filosofía, tantos escritos proclamando la dignidad del hombre y atribuyéndoles derechos inalienables, si ante el primer gran problema, toda la convivencia necesaria para que esto se pudiera dar, revienta al impacto de las bombas? Si España era el problema y la Europa ilustrada la solución, la Primera Guerra Mundial de 1914 representó un amargo despertar para la juventud española que había puesto en Europa sus anhelos e ilusiones.

pensamiento que eliminara la dicotomía entre ambos extremos, fundiéndolas dentro de un nuevo pensamiento filosófico.

Hacia finales de 1915 y comienzos de 1916, el joven español planteó por primera vez la idea del perspectivismo⁴⁰ que representaría para los estudiosos de su obra, el primer esbozo de la Razón Vital⁴¹, e intentaba fundir dos conceptos opuestos en uno que superara la dicotomía, de tal manera que se pudiera unir en un mismo planteamiento el yo y su circunstancia, la razón y la vida, la ciencia y el hombre concreto. Lo cual era considerado por el propio Ortega como el surgimiento de “la vía española” en la filosofía, afirmación, por cierto, equivocada y desproporcionada. En 1909, en un artículo titulado “Los problemas nacionales y la juventud”⁴², Ortega decía: “la generación anterior no nos ha dejado en herencia ninguna virtud moderna, (...) acaso en el privado recinto personal hayan cumplido espléndidamente con sus obligaciones, pero como generación han fracasado”. El texto vuelve una y otra vez sobre este punto, resaltando que el mayor problema que se había experimentado fue la falta de continuidad cultural⁴³ cuyas raíces se habían extendido por más de tres siglos.

Ortega le autoasigna a su filosofía un carácter fundacional que se evidencia en el discurso pronunciado en el teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914 y titulado *Vieja y nueva política*⁴⁴. En dicho discurso se plantea un programa de un partido de la Cultura que se sustentaría sobre la idea de un

⁴⁰ El perspectivismo es un planteamiento de la filosofía de Ortega que radica en afirmar que todo conocimiento está anclado siempre en un punto de vista, y que la realidad misma es multiforme y depende de varios puntos de vista.

⁴¹ Entre 1915-1916 Ortega publicó un texto titulado, *Investigaciones psicológicas*, que tiene una gran importancia, ya que es equiparable a *Meditaciones del Quijote*. En este texto expone temas centrales para la fenomenología como son: la exención de supuestos, la actitud natural, la intuición, la evidencia, la filosofía como “ciencia eidética de la vida”. Julián Marías, destaca la novedad y la riqueza filosófica que este texto tiene para el futuro pensamiento del joven español que supera las aportaciones hechas en las *Meditaciones*. En este texto define su filosofía como una ciencia fenomenológica.

⁴² Conferencia pronunciada en el Ateneo el 15 de octubre de 1909. Cito por la edición de Pedro Cerezo: J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 195-218.

⁴³ *Ibidem.*, p. 191. Pedro Cerezo ya matiza, en la introducción, estas palabras de Ortega.

⁴⁴ En octubre de 1913 había comenzado a circular el prospecto de La Liga de la Educación Política española, tras el homenaje a Melquiades Álvarez. Para un estudio del proceso de esta propuesta orteguiana es imprescindible el estudio de Santos Juliá: “Protesta, liga y partido, tres maneras de ser intelectuales”, *Ayer*, 28, 1997, pp. 163-192. Es también muy útil el artículo de Javier Zamora Bonilla: “El impulso orteguiano de la ciencia española”, *Circunstancia*, 6, 2005 (he tenido acceso a la versión electrónica sin paginar).

momento originario en la creación o regeneración de la nación española, el cual lleva implícito la negación de todo lo anterior, de lo inservible u obsoleto, criticando monolíticamente a todos sus antecesores, lo que terminó por afectarle a él mismo, años después⁴⁵.

El planteamiento perspectivista transitó por un proceso que se nutrió de varios elementos, pero aquí resaltaremos tres eventos de gran importancia que ayudaron en su consolidación.

El primer hecho suele ser desatendido por los estudiosos, ya que no consideran que su influencia haya sido determinante. En 1905 Navarro Ledesma publicó un texto titulado *El ingenioso hidalgo Don Miguel de Cervantes Saavedra*, obra fundamental que siembra en Ortega la idea germinal sobre la importancia de la figura de Cervantes, la cual será una piedra angular en el desarrollo de la “vía española” que posteriormente madurará y se consolidará en la propuesta de la Razón Vital.

Para 1911, ocurre el segundo evento cuando descubre la fenomenología, la cual le abrirá la posibilidad para reconciliar filosóficamente la tradición europea –germánica- con la mediterránea –española-. En la fenomenología, Ortega encontró que se podía unir la idea y la impresión, la búsqueda del conocimiento concreto de la existencia a partir del empirismo –la parte española- y la búsqueda del conocimiento esencial –la parte germánica-. Para Javier San Martín, la filosofía española entra con *Meditaciones del Quijote* en el continente de la fenomenología ¡nada menos que en 1914!⁴⁶

Ortega es consciente de que la fenomenología abre una nueva fase en la modernidad, ya que, si bien esta época encuentra su fundamento en la razón,

⁴⁵ Será labor de otras investigaciones el desentrañar este periodo para hacer justicia a todas aquellas personas que contribuyeron a poner las bases imprescindibles, sin las que la generación del 14 no hubiera podido existir. Será necesario mostrar el error en el que varias veces cayó Ortega al colocarse como el punto inicial de la “vía española en la filosofía”, como si todo lo anterior a él fuese prescindible u obsoleto. Sí bien, a lo largo de su obra, planteó un proyecto de regeneración nacional, sin duda, lo hizo desde la herencia de realizaciones que ya habían sido puestas en marcha y no careció de maestros.

⁴⁶ San Martín, Javier, *op cit.*, pp. 74-76.

es a finales del siglo XIX que surge una nueva necesidad orientada por la sensibilidad del descubrimiento de la vida. Ortega decía que hacia 1860 Dilthey hizo el hallazgo de una nueva realidad: la vida humana, y que es sobremanera cómico que esta realidad tan próxima al hombre y tan importante para él haya tardado tanto en ser descubierta⁴⁷. Sin embargo, para dar este paso decisivo era necesario que la razón totalizadora que envolvía, determinaba y obsesionaba a la humanidad, evidenciara su fracaso. A finales del siglo XIX e inicios del XX, era común problematizar sobre la relación dicotómica entre razón y vida.

En *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Ruiz Fernández profundiza sobre este tema y nos brinda una interpretación que nos da una mejor comprensión del paso que Ortega intentaba dar con la fenomenología. Se sostiene que la posmodernidad debería ser un sinónimo de filosofía contemporánea, precisamente, aquella filosofía posterior a la crisis del fin del siglo XIX. Si aceptamos esta afirmación, entonces la modernización de España, que era el principal objetivo del joven Ortega, ya no tendría sentido, lo cual lo obligaría a ir más allá, a posmodernizarla para posteriormente, hacerlo con la Europa que después del fracaso de la razón que le dio auge, poder y dominio, quedó huérfana, perdida y violenta. España pasó de ser el problema, a ser una posibilidad en la solución de los grandes males que aquejaban a Europa. En ese momento, Ortega ya se encontraba más cerca de la fenomenología de Husserl que del neokantismo.

Difícilmente reconoce la gran influencia que recibe de Husserl, pero en un texto titulado *La voluntad de aventura*⁴⁸ publicado en 1984, Pedro Cerezo Galán expone los temas, conceptos y problemáticas de las que se nutrió el joven Ortega, entre las que sobresalen el concepto de perspectiva y la categoría de circunstancia. “Ortega nos enseñó que llegó a su filosofía de la razón vital poniendo boca abajo a Husserl, o más bien poniéndolo boca arriba porque estaba boca abajo. Es decir, que su filosofía resultó de la interpretación de la

⁴⁷ Ortega y Gasset, José, “Aurora de la razón histórica”, en *Obras Completas*, Tomo XII, Alianza-Revista de Occidente, 1983, p. 326.

⁴⁸ Cerezo Galán, Pedro, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.

fenomenología en sentido opuesto al idealismo. No hay *epojé*, no hay conciencia, abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla, decía Ortega”⁴⁹.

Jesús Ruiz lanza una pregunta que sin duda resulta problemática, sin embargo, nos ayuda a alejarnos de la discusión sobre si comprendió o no a Husserl. ¿Y si resultara que Husserl no fue idealista? Si bien, aún en nuestros días no se agota la discusión de los estudiosos sobre las etapas de Husserl, si fue una o dos o tres, que si Husserl experimentó una transformación en los años 30's por influencia de Heidegger y Dilthey, que si las ideas del último Husserl ya se encontraban en el primero. Sin embargo, Javier San Martín sostiene que “Ortega no entendió a Husserl, pero fue porque nadie lo entendió, ni Max Scheler ni nadie. Más aún, ni Husserl se entendía a sí mismo. Confuso como estaba, apenas publicó nada de lo que escribió, por lo que casi nadie pudo conocer su auténtico pensamiento. Y, sin embargo, Ortega se dio cuenta rápidamente de lo bueno que había en la fenomenología, separando el metal de la ganga idealista. Es decir, que ¡Ortega entendió a Husserl mejor de lo que él mismo se entendía!”⁵⁰.

En realidad, la discusión sobre los padres de la fenomenología carece de importancia, lo verdaderamente sobresaliente es que Ortega encontró el germen de la fenomenología⁵¹ en las obras publicadas de Husserl y las fundió con la tradición española, a partir de lo cual nació la filosofía de la Razón Vital.

El tercer acontecimiento fue la publicación en 1913 de la obra cumbre del pensamiento unamuniano *Del sentimiento trágico de la vida*, y que pegó hondamente en el orgullo de Ortega, debido a que Unamuno la autodefinía pretenciosamente como una obra de la filosofía española⁵², lo cual motivó en

⁴⁹ Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁵¹ Morón Arroyo y W. Silver consideran que fue Max Scheler y no Husserl la principal influencia para Ortega, ya que éste reconoce haber seguido a Scheler en varios puntos como la cuestión de las cosas cercanas y de la vida cotidiana como el primer fundamento de la filosofía, sin embargo, algunas consideraciones fundamentales de Ortega como la circunstancia y la perspectiva aparecen en su obra, justo después de haber declarado que se encomendó a profundas lecturas de la obra de Husserl.

⁵² Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, p. 235.

Ortega la publicación precipitada de las *Meditaciones del Quijote* ya que fue editada sin estar completado el proyecto. Es preciso que nos detengamos en la relación polémica entre estos dos pensadores españoles, y que analicemos tanto sus principales diferencias como convergencias, para tener un panorama más claro sobre la influencia que Unamuno tuvo en el joven Ortega.

Ortega afirmaba que toda filosofía tiene un adversario contra el cual está dirigida, de tal manera, podemos entender a la Razón Vital como un planteamiento filosófico dirigido contra dos adversarios, de un lado el idealismo, la razón pura germánica; y del otro a Unamuno al cual consideraba como el representante del irracionalismo. Pedro Cerezo, Julián Marías, José Luis Abellán, entre otros, han establecido las diferencias y han llegado a considerar a Unamuno y a Ortega como adversarios que defienden posturas dicotómicas, sin embargo, consideramos que las convergencias son aún más importantes ya que evidencian la influencia que el salmantino ejerció sobre Ortega.

No podemos obviar las críticas que Ortega hacía no sólo a Unamuno, sino a todos los miembros de la generación del 98, decía que no eran filósofos, sino meros literatos, los primeros españoles en acercarse a las ideas, pero únicamente para hacer literatura. “Niños que juegan con las ideas, en busca del aplauso del público a sus gracias de juglares”⁵³. Sin embargo, también Ortega recibió este tipo de críticas, como la realizada por Patricio Canto “el *snob*, entretenedor de señoritos ricos a cambio de adulación”, o por Vicente Marrero quien lo calificaba de *filósofo mondain*. Así como estas críticas suenan injustas, apresuradas y fuera de contexto, también las que Ortega lanzaba sobre Unamuno lo eran, pero esto nos coloca en la pista para tejer puentes y demostrar que no estaban tan distanciados como comúnmente se señala.

Nada más equivocado que afirmar que Unamuno fuese un “parroquiano, agarbanzado, o achabacanado”. Como evidencia de este enorme error, basta leer el excelente trabajo de Gemma Gordo titulado *Miguel de Unamuno y México*:

⁵³ Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, p. 51.

*Relación y recepción*⁵⁴, en el cual se realiza una investigación a fondo sobre la correspondencia epistolar que Unamuno sostenía con los intelectuales más destacados de los países americanos y europeos, centrándose específicamente en su correspondencia con los mexicanos, y de los cuales cuenta que fueron más de 300, lo cual echa por tierra las acusaciones sobre el parroquianismo a ultranza del Vasco. Él siempre se mostró muy interesado por los avatares internacionales, siempre estuvo dispuesto a enterarse sobre los avances científicos, hechos políticos y tendencias filosóficas del momento. Así mismo, Ortega, y muchos más después de él lo definían como un irracionalista, como un pensador que ha desestimado las cuestiones mundanas debido a su “obsesión religiosa”. Le critican su argumentación no racional en problemas sociales que requieren soluciones prácticas. Se ha llegado a afirmar que la religión y la política son dos temas de los que no pudo salvar su dicotomía intrínseca, y que posteriormente a la crisis religiosa de 1897, se volcó sobre la fe, relegando la razón a un segundo plano. Así, se crea, según algunos intérpretes, una separación radical entre un mundo espiritual-religioso y uno material, y una primacía del primero sobre el segundo. De esta manera, resulta fácil soslayar cualquier propuesta que Unamuno pudiese hacer sobre temas políticos o realidades humanas.

Al respecto, Elías Díaz decía que el carácter absoluto de la religión en su pensamiento, provocaba que en el campo de las realidades sociales, las aportaciones o críticas que pudiese hacer, estuvieran casi completamente desfasadas. Por el contrario, consideramos que en su pensamiento no hay una dualidad metafísica ni epistémica, no existe como tal el mundo espiritual-religioso ni el mundo material, sino que son uno y el mismo. Su propuesta filosófica consistía en una lucha agónica y sin posibilidad de victoria ni de conciliación entre la vida y la razón, consistía en querer vivir siempre, “no a conocer siempre como el gnóstico alejandrino. Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo

⁵⁴ Gordo, Piñar, Gemma, *Miguel de Unamuno y México: Relación y recepción*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral, Madrid, 2013.

vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida”⁵⁵.

Por su parte, Ortega desestimaba el carácter filosófico de la propuesta unamuniana y decía que “esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”⁵⁶. Hasta ahora pareciera que las diferencias son insalvables, pero consideramos junto con José Luis Abellán, que se suelen exaltar sus diferencias a tal grado de considerarlos simplemente como adversarios monolíticos. Para entenderlos en su justa dimensión, es necesario hacer una revisión histórica que nos permita ver de dónde venía Ortega, y hacia dónde se encaminó con la *Meditaciones del Quijote*.

Tenemos pues, que en ese momento Ortega estaba saliendo de la etapa neokantiana, se estaba alejando de la razón pura e intentaba vitalizarla, el resultado fue *Meditaciones del Quijote*; paradójicamente Unamuno ya se encontraba allí desde mucho tiempo antes. Podemos ver claramente, que el verdadero enfrentamiento se da entre el Unamuno que criticaba el neokantismo por su racionalismo pretencioso y ciego, y el primer Ortega que no soportaba el irracionalismo, “africanismo y energumenismo” del salmantino. Por lo tanto, *Meditaciones*, más allá de ser un mero ajuste de cuentas con *Del sentimiento*, es, por el contrario, un ajuste de cuentas con el primer Ortega. Aunque consideramos que existen coincidencias entre ambos pensadores, no compartimos la exaltación de José Sánchez Villaseñor cuando “pone admiración en la identidad ideológica de Unamuno y Ortega en los temas centrales”⁵⁷, como si ambos fuesen partícipes de una misma corriente filosófica.

En una carta dirigida a Unamuno en 1912, Ortega le dice “Pasemos por alto nuestras pequeñas diferencias; usted y yo estamos sobre ellas (...) ambos

⁵⁵ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 56.

⁵⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Residencia de estudiantes, 1914, p. 114.

⁵⁷ Sánchez Villaseñor, José, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 221.

coincidimos en lo fundamental y nos estimamos y queremos"⁵⁸. Pero ¿qué es aquello en lo que coinciden? Sin duda, ambos luchan por la regeneración de España, ambos intentan crear y consolidar una filosofía española que impulse la revitalización de la Europa devastada por el fracaso de la razón positiva.

Ante la destitución en 1914 de Unamuno como rector de la Universidad de Salamanca⁵⁹, Ortega sale en su defensa con las siguientes palabras:

Soy enemigo extremo del señor Unamuno y él me devuelve con creces esta hostilidad intelectual. Desde hace años vivimos en una incesante contienda, áspera en ocasiones y no creo que el ex rector de Salamanca haya escrito contra nadie mayor número de párrafos que contra mí. Por consiguiente, el acudir yo ahora presuroso a su defensa hace evidente que con su destitución no ha sido él solo herido sino algo de tal amplitud e importancia que yendo más allá de nuestras divergencias lo encontramos formando aquello que en nosotros había de común. Reñíamos un combate cuerpo a cuerpo, pero en toda lucha cuerpo a cuerpo hay siempre un momento que hace de ella un abrazo (...) yo diría que competíamos el uno contra el otro pero ambos por unas mismas cosas: por el triunfo del espíritu y por las altas esperanzas españolas⁶⁰.

Meditaciones del Quijote no debe ser entendido como un texto motivado por preocupaciones exclusivamente filosóficas. No está dirigido contra Unamuno, sino que busca la reivindicación de una cultura española autóctona. Para Unamuno, el punto de partida de la filosofía española radica en el hombre y su anhelo de inmortalidad, su ansia de no morir; no es Dios el que da fundamento a la realidad, tampoco a la vida del hombre, ni a su sentimiento religioso, sino

⁵⁸ Ortega y Gasset, José, *et al.*, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, *op cit.*, p. 106.

⁵⁹ En 1914, en un pasaje memorable de la vida de Unamuno, aún se recuerdan las palabras que dijo ante el discurso del General Millán Astray en la Universidad de Salamanca: "Acabo de oír el necrófilo e insensato grito de '¡Viva la muerte!', una ridícula paradoja que me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero desgraciadamente en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta el pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un terrible alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor. (...) Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaréis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil el pedir os que penséis en España", texto tomado de Rueda, Andrés, *Vengo a salvar a España*, Madrid, Nowtilus, 2005, p. 195.

⁶⁰ Ruiz Fernández, Jesús, *op cit.*, p. 54.

que es el hombre mismo el que se auto-fundamenta. Su ansia de inmortalidad, su anhelo de vida eterna, su desesperación ante la duda de la salvación es lo que lo lleva a crear a Dios, para después buscar en ÉL o en la historia, su salvación⁶¹. Por su parte, Ortega también intentaba crear una filosofía española que tomara como base la sensibilidad mediterránea, que confrontara la vida frente a la razón, la filosofía frente a la poesía, lo uno frente a lo múltiple, sin embargo, creía que la parte española no bastaba para hacer una filosofía, por lo que era necesaria la parte germánica.

Cuando yo hablo de europeización, empero, no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura: ¿para qué? Ya hay ahí cuarenta millones de alemanes. Pero esa forma de la cultura es susceptible de que se la supere o, por lo menos, de que se enriquezca la amplitud humana poniendo otra al lado tan enérgica, tan fecunda, tan progresiva como ella. Yo ambiciono, yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido⁶².

El resultado fue la publicación en 1914 de *Meditaciones del Quijote*, cuyo desarrollo muestra que Ortega fue un filósofo unido al destino de su pueblo que venía arrastrando desde fines del siglo XVI una decadencia secular que llegó a su punto cumbre en 1898⁶³ con la pérdida de las últimas colonias. La generación del desastre, la del 98, hereda a la siguiente encabezada por Ortega, la conciencia de la crisis en la que estaba hundida España y que se resume en la frase “España como problema”. La obra filosófica de nuestro pensador a partir de las *Meditaciones* constituye el esfuerzo por responder a la angustiosa pregunta “Dios mío, ¿qué es España? (...) ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?”, y líneas

⁶¹ Cfr., Díaz Sosa, Christian Eduardo, *Política y religión en el pensamiento de Miguel de Unamuno*, México, UNAM-FFyL, Tesis de Maestría, 2010, p. 27.

⁶² Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, p. 52.

⁶³ La fecha de 1898 marca para varios historiadores, el momento de mayor decadencia de España, que tras la pérdida definitiva del gran imperio español que había representado hasta esos días, el símbolo de la grandeza y poderío por cuatro siglos, ahora se veía como la posibilidad de una historia que pudo ser pero que no había sido. En 1898 Ortega y Gasset tenía 15 años. Para su generación España era un verdadero dolor, y como muchos otros pensadores interesados en la regeneración del país, también creía en la necesidad ineludible de salvar a España.

más adelante dice: “¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España? ¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!”⁶⁴.

Así, la Razón Vital no sólo era un método necesario y efectivo para resolver el gran problema español, sino que en él radicaba el germen que podría ayudar a resolver el enorme “problema de Europa”, reanimando su vieja cultura que había evidenciado su incapacidad de preservar la vida ante el hecho evidente de la Primera Guerra Mundial en 1914. Ante este acontecimiento de gran repercusión para el pensamiento orteguiano, éste sintió la necesidad de salvar a Europa, primeramente, entendiendo sus graves problemas para poder responder a las urgentes necesidades de su coyuntura.

Para 1914 experimenta un giro epistemológico que radica en el descubrimiento de la categoría de la circunstancia que lo lleva a no poder separar el “yo” de su entorno, con lo cual refuta sus primeras ideas que veían en el pensamiento sistemático y la teoría, la única vía de acceso al verdadero conocimiento, desechando las ideas y experiencias subjetivas derivadas del entorno de las personas.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus est*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: salvar las apariencias, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea⁶⁵.

⁶⁴ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 129. La pregunta obligada entre los españoles era ¿Qué hacer? Ortega tenía 31 años en 1914 cuando se encomienda a analizar la génesis del fracaso de Europa y la manera en que la definición de España podía convertirse en una posibilidad para la revitalización de Europa.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 43 - 44. *Benefac loco illi quo natus est* se traduce como: “Bienaventurado el lugar en el que se ha nacido”.

Este núcleo o eje teórico que descubre un año antes de la publicación de las *Meditaciones*, lo lleva a plantear que la vida de los hombres se encuentra interrelacionada inevitablemente con un conjunto incontable de elementos que componen sus circunstancias. Sin embargo, el circunstancialismo no se limita a la perspectiva histórica, cultural o social, sino que además incluye los elementos de la vida cotidiana de los hombres, cuestiones que le afectan directamente, lo envuelven y constituyen su individualidad radical. La propuesta es sumamente interesante, ya que bajo este planteamiento, ningún hecho de la vida por insignificante que parezca, queda relegado de la reflexión filosófica. Podemos ver claramente la transición que Ortega experimenta de la etapa neokantiana al circunstancialismo en donde la vida cotidiana es y debe ser el origen y la finalidad de la filosofía, así que es necesario partir de las cosas y las experiencias más próximas y comunes, para que posteriormente puedan ser comprendidos dentro de las reflexiones filosóficas tradicionales.

El circunstancialismo va más allá de la comprensión del “yo” y los hechos –históricos, sociales, culturales- en los que el hombre se encuentra inmerso, y llega a considerar a la acción de los hombres de dar sentido o interpretación a los eventos de su vida cotidiana como parte fundamental de la circunstancia. Y es precisamente la búsqueda del sentido de todo aquello que nos hace ser lo que somos, lo que lo lleva a plantear el nacimiento de Occidente en el encuentro de dos tradiciones: la griega y la judeo-cristiana, además de las circunstancias particulares y específicas de la vida del yo que, a pesar de ser desestimadas, otorgan sentido a la vida de los hombres con tanto peso como las tradiciones mencionadas.

El método circunstancialista consiste entonces en, “dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor- llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado”⁶⁶, es decir, se parte de las cosas más comunes y cercanas con las que constantemente lidiamos para alcanzar las más lejanas que se encuentran dentro de los problemas filosóficos más complejos.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 14.

De tal manera que se establece una prioridad epistemológica en donde las circunstancias cambiantes e incontables se ordenan por su cercanía. Las circunstancias más cercanas al “yo” son primarias y las más lejanas secundarias, así que la reflexión filosófica debe comenzar por lo que se encuentra más próximo al “yo”.

En este punto nos salta un problema fundamental e imposible de eludir, nos referimos a la existencia de la verdad. Los anhelos de que la razón lograra aprehender una verdad absoluta por medio de un método sistemático, fueron eliminados para dar paso a una verdad que siempre se encuentra inmersa en lo temporal. De tal manera que la verdad siempre se da desde las circunstancias del yo, y consiste en saber dar cuenta de esa realidad desde la circunstancia que nos determina.

La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces. Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y la geometría donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista. La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Dónde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios (...). Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles. La realidad,

pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real⁶⁷.

Esta cita nos sirve para ilustrar una idea con la que Ortega da un paso más en el planteamiento de la circunstancia para transitar hacia el perspectivismo y posteriormente, de éste, al racio-vitalismo. Lo que se intenta es que las dos interpretaciones, la objetiva⁶⁸ y la subjetiva⁶⁹ se complementen ocupando un lugar insustituible, esto es esencialmente lo que diferencia y distancia al perspectivismo orteguiano del objetivismo y del subjetivismo.

En el subjetivismo –escepticismo-, Ortega veía la futilidad de las cosas, la fugacidad de lo concreto, lo cual niega la posibilidad de conocer algo verdaderamente debido a que la experiencia de los hombres –comúnmente contrapuestas- sobre las consideraciones de la verdad se disputan el lugar preponderante y dan explicaciones de lo real muchas veces contradictorias, lo que ocasiona que la verdad sea infinitamente interpretada y por lo tanto sea inalcanzable. Por otra parte, Ortega consideraba que el objetivismo –racionalismo- intenta aprehender una verdad absoluta, atemporal, que no esté ligada a las determinaciones sociales, personales, culturales de los hombres, es decir, busca una verdad esencial de la realidad y por lo tanto, alejada de lo vital. Así, mientras el racionalismo se avoca a la búsqueda de teorías abstractas, universales y eternas, alejadas de lo humano; el escepticismo renuncia al

⁶⁷ José Ortega y Gasset, “El Espectador”, en *Obras completas*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁶⁸ Para Ortega el objetivismo también es una forma de dogmatismo, ya que considera que, si existe la verdad, ésta tiene que ser una y la misma para todo individuo, para toda cultura y época, por lo cual, únicamente eliminando las particularidades del individuo que busca el conocimiento, es que se puede alcanzar el conocimiento verdadero. Para el objetivismo, la perspectiva es un error, ya que, si la verdad tiene que estar más allá de cualquier perspectiva, debe ser inmutable y universal.

⁶⁹ Para Ortega, el subjetivismo es una doctrina contraria al objetivismo, ya que la epistemología se construye a partir de la idiosincrasia que determina todo tipo de conocimiento que el individuo pueda alcanzar. Para el subjetivismo, la verdad universal no es posible, ya que toda verdad está determinada por el modo de ser del sujeto. Para Ortega el subjetivismo es sinónimo de relativismo y escepticismo.

establecimiento de las teorías absolutas, bajo el supuesto de que no podemos conocer la verdad.

El perspectivismo se adentra en esta dicotomía e intenta mediar admitiendo que la realidad tiene un carácter múltiple y cambiante, dependiendo de las perspectivas con las que se le identifique; pero avanza un nivel más al plantear que a pesar de la imposibilidad de tener una verdad unitaria, universal e inmutable; la multiplicidad tiene un principio unificador derivado de la complementariedad de las perspectivas, es decir, la verdad resulta de la unificación de perspectivas. Tal argumento resulta sumamente problemático, ya que nos lleva a pensar en qué momento se da dicha unidad, cuáles son los parámetros para la unificación de perspectivas y cuáles son las implicaciones sociales generadas de un supuesto gran acuerdo a partir del cual se sientan las bases para lograr el conocimiento verdadero.

El supuesto de la unificación o síntesis es interesante, ya que si son válidas todas las perspectivas, esto nos lleva a reconocer que los demás hombres también son partícipes en la construcción de la verdad, debido a que sus perspectivas, aunque fuesen radicalmente opuestas a la mía, son completamente necesarias para lograr el conocimiento de una verdad objetiva. Aquí encontramos una dimensión moral y social, ya que en la teoría perspectivista se muestra la necesidad de la tolerancia como un principio fundamental para la convivencia de los hombres, siempre y cuando cada cual reconozca el carácter complementario de las perspectivas de los demás, y por lo tanto de las diferencias en el entendimiento de la realidad y la individualidad, como la base sobre la cual es posible la convivencia social, evidenciando de esta manera, el carácter inacabado y complementario de toda perspectiva.

- **Raciovitalismo⁷⁰ o etapa existencialista 1923 – 1955.**

Morón Arroyo sostiene en *El sistema de Ortega y Gasset*⁷¹, que después de la publicación de *Ser y tiempo*, el filósofo español comenzó a hablar otro lenguaje, ya que había empezado a fundir el existencialismo con la fenomenología, y es hasta entonces que tiene claro qué hacer con la filosofía, porque allí entiende la noción de vida como realidad radical. Es indudable la gran influencia que Heidegger ejerce sobre Ortega, a lo cual, éste último responde con una “operación de enmascaramiento” como dice Pedro Cerezo Galán⁷².

Ortega no acepta dicha influencia, y llega a maquillar algunos conceptos para que parezca que él ya había descubierto el “ser en el mundo”⁷³. Las críticas a favor y en contra sobre la influencia que Heidegger ejerció son variadas. Julián Marías dice que ambos pensamientos son afines ya que son contemporáneos y que van por la misma vía filosófica⁷⁴; Garagorri dice que Ortega anticipa a Heidegger aunque su filosofía aún se encuentra en formación⁷⁵; Antonio Regalado afirma que Ortega repite a Heidegger⁷⁶; y Pedro Cerezo, José Luis Abellán y José Gaos sostienen que Ortega se desvela a sí mismo gracias a Heidegger.

Aquí es importante ser cuidadosos y apegarnos al análisis histórico de los textos. Ortega no había desarrollado una filosofía existencialista desde que en *Meditaciones del Quijote* desentrañó la fenomenología, sino hasta después de la

⁷⁰ El vitalismo es una teoría filosófica que hace de la vida el centro de la realidad y el objetivo de la filosofía. Sin embargo, debemos ser cuidadosos, ya que Ortega establece una variante que queda comprendida en el método de la Razón Vital que a continuación expondremos.

⁷¹ Morón Arroyo, Ciriaco, *op. cit.*, p. 166.

⁷² Cerezo Galán, Pedro, *op. cit.*, p. 319.

⁷³ En *¿Qué es filosofía?* de 1929 Ortega enlaza sus fórmulas sobre la vida <<heideggeriana>> con la famosa expresión <<Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo>> de *Meditaciones del Quijote* de 1914, y ésta a su vez nada menos que con el <<¡salvémonos en las cosas!>> de sus 22 años. En primer lugar, las cosas del <<¡salvémonos en las cosas!>> son las ideas neokantianas, no la circunstancia, y, en segundo lugar, el salvarse de *Meditaciones* es meramente <<teórico>>, un salvar a base de comprender. Pero, ¿comprender para qué? Esto es lo que no sabe Ortega en 1914. (...) Lo dicho por Ortega antes de Heidegger no tiene nada que ver con el ser-en-el-mundo. Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁴ Marías, Julián, “Acerca de Ortega”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1971, p. 77.

⁷⁵ Garagorri, Paulino, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970, p. 45.

⁷⁶ Regalado, Antonio, *El laberinto de la razón Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 134.

publicación de *Ser y tiempo*, las múltiples conexiones y similitudes entre Ortega y Heidegger, evidencian el apego filosófico de uno sobre otro.

Otra gran influencia que Ortega experimentó durante esta etapa es el pragmatismo, o mejor dicho, la “impronta pragmática” como señalan acertadamente Jesús Ruiz y Eduardo Armenteros⁷⁷. Ortega tenía posturas diferentes ante el pragmatismo, algunas veces lo denostaba por carecer de seriedad científica y otras veces lo defendía, “al lado de su audacia y su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado”⁷⁸. Armenteros pone un peso especial en el término “centrifugado”, ya que considera que la filosofía de Ortega consiste en una integración de muchas corrientes filosóficas de su tiempo. Por lo tanto, su filosofía, principalmente en la etapa existencialista o racio-vitalista, tiene una impronta pragmática, pero en rigor, su filosofía no es pragmática. Dentro del pragmatismo, Jesús Ruiz identifica la corriente a la que se apega Ortega: “(...) se dan las dos corrientes a las que nos venimos refiriendo, la moderada y la radical. Por un lado Peirce y Hilary Putnam; por otro James, Dewey y Richard Rorty. Ortega estaría con los primeros en aceptar el fundamento pragmático de la filosofía –<<saber para hacer>>, en lugar del fenomenológico <<saber por saber>>-, pero no con el relativismo de los segundos”⁷⁹.

Jesús Ruiz resalta otra influencia que Ortega experimentó en esta etapa, que si bien no fue tan determinante como la de Husserl o Heidegger, sí le ayudó a clarificar ciertos aspectos de su filosofía. Dilthey ya se encontraba presente en las propuestas orteguianas por lo menos desde 1915 cuando Ortega publica *Investigaciones psicológicas*, en donde plantea tres temas de gran importancia: 1) El hombre no tiene naturaleza, sino historia; 2) El principio de autonomía⁸⁰; 3)

⁷⁷ Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, y Armenteros, Eduardo, *El pragmatismo de Ortega. Una “impronta” de su filosofía*, Sevilla, Universidad de Sevilla-Facultad de Filosofía, Tesis doctoral, 2004.

⁷⁸ Ruiz Fernández, Jesús, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁰ Tanto Pedro Cerezo como Javier San Martín, han insistido en que el principio de autonomía evidencia la influencia que Ortega recibió de Husserl tempranamente -1913 en un texto titulado *Sensación, construcción e intuición-*, pero que desarrolló durante la segunda y tercera etapas. Es un principio inherente a la filosofía, al igual que el de pautonomía, sin embargo, no ha sido abordado ni se le ha dado la misma importancia en todas las épocas. Para Ortega, la autonomía es la radicalización de la epojé, es decir, renunciar a apoyarse

El principio de pantonomía⁸¹. También es importante resaltar los conceptos que Ortega utiliza después de sus estudios de Dilthey, tales como: vocación, creencia, razón histórica, generación.

Después de 1932 –año en el que se aleja de la política-, y hasta el día de su muerte, Ortega emprendió una “segunda navegación”, un segundo intento por conquistar Europa. Mucho se ha estudiado y criticado sobre el valor e innovación de su producción filosófica en estos años. José Gaos afirma que la filosofía de Ortega no tenía gran nivel por su afán de imitar a Heidegger. Para Julián Marías los años del Instituto de Humanidades fueron los mejores de Ortega. Lo cierto, es que los pilares del pensamiento orteguiano ya se encontraban desarrollados antes de 1930.

Ahora, resulta necesario profundizar en la propuesta raciovitalista que desarrolla en esta etapa. Este concepto intenta englobar y condensar un objetivo fundamental que se dirige a superar críticamente las consideraciones filosóficas tanto del racionalismo como del vitalismo, al repensarlos y corregirlos mediante un método que rompa las barreras y salga de los parámetros marcados por el realismo y el idealismo. Claramente no se trata de una simple mezcla de ambos conceptos, por el contrario, la apuesta intenta lograr que lo propiamente humano no quede reducido a un simple fenómeno biológico, y que la razón no subyugue arbitrariamente reemplazando a la vida y colocándola a sus servicios. La Razón

en algo anterior a la filosofía que se esté desarrollando. De esta manera, la filosofía se basa en proposiciones que no probamos, pero damos por probadas para derivar de ellas otras proposiciones, sin embargo, precisa, dice que se puede suponer lo que se desee, siempre y cuando no se haga pasar por verdad probada lo que es una suposición.

⁸¹ Para Ortega, la *pantonomía* es el afán intelectual hacia el todo, o ley de la totalidad, lo cual constituye el objeto de la filosofía –utiliza tres términos para referirse esto: *universo, esencia, raíz y principio*-. Este principio tiene dos significados: 1) que la filosofía no tiene un objeto de estudio, sino que su objeto son todos los objetos de estudio; 2) que de cualquier tema, lo que le interesa es su relación con todos los demás, “(...) lo que de cada tema da hacia el todo de los temas –o lo que cada tema es en el sistema de ellos, su papel en el mundo” –afirma en *Notas de trabajo. Epílogo...-*. Ciertamente las ciencias delimitan su objeto de estudio acotando la realidad, y aún sin conocer el contenido de su campo de estudio, sí conocen sus límites, son acumulativas, crecen horizontalmente. La filosofía por su parte, intenta llegar por el camino más corto a los principios últimos, no es solamente conocimiento desde principios, sino que es un viaje al descubrimiento de los principios, de aquí que para Ortega, los filósofos sean los “hombres de los principios”, se extiende hacia abajo, se aventura a las profundidades, es una “*Anábasis*” –retirada, descenso, bajada a las profundidades-. El cometido de la filosofía es encontrar mejores principios, mejor fundamentados, que brinden mejores respuestas.

Vital es capaz de adentrarse en esta realidad radical que es la vida, reinterpretando, priorizando y replanteando para lograr un conocimiento objetivo.

El método consiste en que todo quede comprendido dentro del estudio radical de la vida, es decir, que la ciencia, la moral, lo social, lo biológico, lo matemático, lo cultural, lo litúrgico, lo artístico etc., se encuentre dentro del estudio general de la vida, con lo cual se elimina la idea de que las cosas sean *en sí*, ya que las cosas sólo existen en relación con todo lo demás que comprende sus circunstancias. Claramente, Ortega subordina la razón a la vida, considerándola como una parte importante pero insuficiente para lograr un conocimiento objetivo, no se pretende que la razón sea despreciada, sino que no pretenda poseer un carácter absoluto. El raciovitalismo hace que la razón tenga su origen y su finalidad en las necesidades vitales de los hombres que constituyen la realidad más radical. Así que como constantemente se menciona en *Unas lecciones de metafísica*, “Mi vida” es el origen radical de donde parte toda filosofía.

Ortega consideraba que el error cometido por el proceso racionalista del positivismo que intentaba lograr el conocimiento de una verdad plenamente objetiva, universal, inmutable, etc., radicaba en separarse e intentar dominar la dimensión radical que representa la vida humana como si fuese un sujeto ajeno a la realidad concreta e histórica de la vida en general.

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo -soy frente a este teatro, soy con el mundo-, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí -sino que es lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una substancia tras de esa apariencia -ni a buscarla en un cosmos *sub-stante*, como los antiguos, ni a

hacer de mí mismo substancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino⁸².

En este punto es necesario hacer un alto y exponer las implicaciones epistemológicas del desarrollo del perspectivismo al raciovitalismo, ya que posteriormente, esto nos facilitará comprender de mejor manera la dimensión política del planteamiento orteguiano.

En el texto “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”⁸³, Ortega aborda dos puntos que son de suma importancia para comprender el giro epistemológico que propone y que al final, deviene en una forma novedosa de entender y abordar la política. El primer planteamiento arremete contra la idea tradicional de que el hombre se encuentra naturalmente inclinado a conocer, y a partir de la cual, se le consideró por más de dos mil años como un ser racional. En el mismo texto, Ortega puntualiza su desacuerdo con la idea de que “las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante (...) una realidad latente a la cual llamamos su ser”⁸⁴.

El segundo planteamiento arremete contra lo que se deriva de que las cosas tengan un ser velado, y es que si el uso de la razón le permitía al hombre desvelar el ser oculto de las cosas, eso sólo era posible si las cosas tenían un ser oculto que esperara ser descubierto. El método consiste entonces en que la forma en la que los hombres intentan conocer sea cuestionada y reformulada desde su fundamento más básico.

Desde 1923 y específicamente en un trabajo titulado *El tema de nuestro tiempo*⁸⁵, Ortega exponía la idea de la relación entre racionalismo y relativismo, criticando sus características particulares e intentando desarrollar un concepto

⁸² Ortega y Gasset, José, “¿Qué es filosofía?”, *Obras Completas*, Tomo VII, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1969, p. 401-402.

⁸³ Ortega y Gasset, José, “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1980.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁵ Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, El Arquero-Revista de Occidente-, 1976.

que los englobara y eliminara su dicotomía. El racionalismo era entendido como el uso de la razón que se lanza al descubrimiento de verdades absolutas y abstractas sobre el ser de los entes y pretende aprehender a la verdad como *adequatio* –adecuación- entre el pensamiento y la realidad, lo que supondría que la perfección del hombre radicaría en su nivel de desarrollo de esa supuesta esencia racional que conoce el ser de las cosas y con lo cual, la razón tendría dentro de la prioridad epistémica el lugar preponderante, más allá de la vida y de las formas sensibles que se presentan ante nosotros.

Por otro lado, el relativismo – pragmatismo⁸⁶ constituye la negación de todo lo que planteaba el racionalismo. Y su principal sustento radicaba en que el fracaso del racionalismo y la imposibilidad de sus planteamientos únicamente nos dejaba una vía de investigación que consistía en situar el qué y el por qué se conoce, en la utilidad, colocando en las cosas el dominio preponderante desde el momento en que se fije la conveniencia⁸⁷. El relativismo niega la existencia de verdades absolutas y universales, así como la creencia en que la razón pura tiene la facultad para desvelar el ser de las cosas. En este punto es en donde radicaba lo que para Ortega era el tema de nuestro tiempo, es decir, conocer cuál es el lugar que la razón debe tener dentro de la vida humana.

Las implicaciones del relativismo – pragmatismo son graves, ya que en la subordinación del conocimiento a la utilidad queda expuesta la actitud vital de la época, debido a que el pensamiento queda sometido a la mera operación para encontrar los mejores medios que satisfagan los fines, perdiendo de vista los fines mismos. Es claro que Ortega está en contra de estos planteamientos, aunque habría que matizar, ya que no siempre lo útil es trivial. El error consistiría entonces en intentar colocar esa actividad utilitaria enfocada en encontrar los mejores medios, a un nivel de justificación del hacer y del conocer de los hombres. Así, para Ortega, no podríamos entender en qué radica conocer la

⁸⁶ En este concepto, quedaban comprendidos los empiristas, pragmatistas y escépticos.

⁸⁷ Ortega y Gasset, José, “Verdad y perspectiva”, en *El espectador*, Madrid, Biblioteca EDAF, 2007, pp. 45-55.

realidad si la base de interpretación fuese lo útil, y al sobreponer lo útil a lo verdadero, la existencia humana puede volverse falsa.

Ortega intenta redirigir lo útil hacia el lugar que debe ocupar dentro del entramado infinito que es la vida humana, quitándole el privilegio de ser sentido o fin de la vida. El método consiste en modificar el pensamiento utilitario por uno desinteresado o puro como la única vía en que podemos tener nociones claras sobre cuestiones últimas. Evitando de la misma manera, recurrir a teorías intelectualistas del conocimiento y buscando su fundamentación en la vida humana entendida como realidad radical. La propuesta es muy interesante, ya que sí se parte de un intelectualismo, pero no a la manera de una *res cogitans*, sino de la vida humana que se encuentra radicalmente desorientada y en busca su fundamentación.

Aquí resulta necesario comprender por qué el empirismo, de la misma manera que el pragmatismo, son insuficientes para la comprensión de la vida humana. En el texto “Verdad y perspectiva” Ortega relaciona al escepticismo con el empirismo, y aunque de alguna manera lo opone al dogmatismo derivado del racionalismo, afirma que ambos coinciden en un punto, aunque con objetivos distintos, a saber, la imposibilidad de encontrar la verdad en el punto de vista individual.

La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas; es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad -escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual –racionalismo. (...) se intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio⁸⁸.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 50-51.

Sin embargo, debemos ser cuidadosos de no caer en el exceso de dejarnos llevar sin mayores reservas por lo que Ortega nos dice sobre el empirismo, al cual descalifica cargándole el lastre del escepticismo. Por otro lado, lo que aquí nos interesa es el desarrollo y construcción de la *doxa* o punto de vista individual como origen y fundamento del conocimiento, así como de toda construcción cultural. Ortega considera que únicamente a partir de la mirada particular, puede encontrarse la verdad, por lo cual intenta separarse de la tradición marcada por el empirismo y el racionalismo cartesianos que colocan al yo como el origen. El planteamiento orteguiano va por un camino diferente, no piensa en un sujeto cartesiano, sino en la vida del ser humano individual que se encuentra vinculado infinitamente con su circunstancia, y con la cual tiene que vivir. “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”⁸⁹.

Pero ¿en qué sentido la vida humana como realidad radical, da fundamento y sentido al conocimiento? ¿Cuál es el lugar que para Ortega, debe ocupar la razón y cuál debe ser su objetivo en la búsqueda de conocimiento? ¿Si bajo el planteamiento orteguiano, la realidad ya no es entendida como el ser que se puede desvelar y que da realidad a las cosas, y la verdad ya no puede ser determinada por la razón, ni debe ser entendida como *adequatio*, entonces cómo debemos entenderlas?

El conocimiento y la realidad son entendidos por Ortega como conceptos unitarios que condensan y dirigen los puntos de vista individuales, pero no superan el nivel de ser meras abstracciones o ficciones que nacen desde las perspectivas individuales que son, para el pensador español, lo único verdaderamente real y existente. Sin duda, no cae en el extremo de negar la existencia de la realidad y de la verdad por depender de las diversas perspectivas e interpretaciones, por el contrario, afirma que “la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces”⁹⁰. Resulta claro

⁸⁹ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 42.

⁹⁰ Ortega y Gasset, José, “Verdad y perspectiva”, *El espectador*, op. cit., p. 51.

entonces que la realidad es entendida como algo que excede las perspectivas, pero en este punto debemos ser muy cuidadosos, ya que son precisamente las perspectivas particulares lo que se considera como la realidad radical, originaria, la forma más básica de interpretación a partir de la cual el mundo se nos hace patente.

Por lo tanto, no es posible entender el mundo como *sub specie aeternitatis*⁹¹ –recordemos la crítica que hace Spinoza contra el anhelo de infinitud del hombre, ni a partir del ansia racionalista de encontrar una razón universal o espíritu absoluto. Para Ortega, no hay otra manera de entender la realidad que no sea a través de las perspectivas individuales. Son claras las fronteras que levanta esta teoría y los riesgos a los que nos enfrentamos si caemos en la idea de que la realidad sólo es asequible a partir de las diversas perspectivas que muchas veces confluyen y otras tantas son polémicas. De esta manera, pareciera que la teoría perspectivista generaría una realidad infinitamente multiforme y fragmentada que nos llevaría al extremo del relativismo y finalmente al irracionalismo.

El método de Ortega identifica claramente estos riesgos y propone un realismo pluralista, es decir, pensar que existen tantos mundos como hombres sean capaces de crear su propio mundo y cuya necesidad de orientación racional les exige colocar la razón al servicio de la vida. Podría parecer contradictorio, pero debemos avanzar un poco más sobre el planteamiento para entender que no hay contraposición.

Para Ortega, la verdad está íntimamente relacionada con la idea de la fidelidad que cada hombre tiene para con su perspectiva. Así que si el hombre quiere entender verdaderamente la realidad, debe por tanto ser fiel a su perspectiva, y no intentar interpretar la realidad desde cualquier otra, ya que siempre se encuentra determinado por su circunstancia. Ortega da un paso más

⁹¹ El tercer género de conocimiento propuesto por Spinoza es la Ciencia Intuitiva que plantea la posibilidad de que la conciencia humana –finita-, pueda conocer la naturaleza –infinita- “*sub specie aeternitatis*”. Afirma que podemos concebir intelectual e intuitivamente la eternidad cuando somos conscientes de la unidad de las cosas.

al exponer la necesidad de que cada hombre entienda que su perspectiva es absoluta y parcial al mismo tiempo, ya que a pesar de que el punto de vista individual constituye el origen del conocimiento, únicamente en la complementariedad de las perspectivas de la comunidad es como puede acercarse a la verdad, y esto porque el hombre no es un ser aislado, tiene un carácter histórico y social que lo determinan a vivir en comunidad y entenderse en la complementariedad. “Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. `Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano` -dice Goethe-”⁹².

Por lo tanto, la fidelidad va más allá de la dimensión epistemológica; ya que tiene primeramente una dimensión vital, es decir, aún antes del objetivo de que la fidelidad nos abra el conocimiento de la realidad, se enfoca en hacer coincidir la conciencia del hombre consigo mismo y con su perspectiva, por medio de la salvación de las circunstancias que lo determinan. En *Unas lecciones de metafísica*, Ortega señala su oposición a la idea de que las cosas tienen un ser oculto que espera ser revelado por una sustancia que el hombre debe desarrollar, y en “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, señala que “las cosas no tienen ellas por sí un ser y precisamente como no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo”⁹³.

Resulta claro en tal teoría que el hombre mediante su trabajo pueda dar sentido a su existencia y crear el ser de las cosas a partir de su enfrentamiento con las circunstancias que lo determinan. “En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber”⁹⁴. Sin duda Ortega no intenta exponer cómo es o qué es la realidad en *sí misma*, sino establecer qué es ser realidad.

⁹² *Ibidem*, p. 52.

⁹³ Ortega y Gasset, José, “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, *En torno a Galileo*, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 42.

A lo largo de *Unas lecciones de metafísica*, se expone que el hombre es un ser desorientado que intenta dar sentido a su vida y crear el ser de la realidad salvando su circunstancia y al mismo tiempo salvándose a sí mismo. El problema de la vida como realidad radical no puede tener una solución abstracta que mediante el pensamiento se intente ordenar o establecer el sentido de la misma, ya que no hay vida en abstracto, sino vida que se da entre circunstancias determinadas y se desenvuelve entre perspectivas específicas dentro de las cuales el hombre se encuentra desorientado y debe, mediante su trabajo, orientarse y dar sentido a su vida. No hay otra opción para el hombre que hacer algo para orientarse, incluso optar por no hacer nada, representa para Ortega un *hacer tiempo*. Así que el hacer es existir, ésta es la forma primigenia del existir del hombre, y consiste en ocuparse de la circunstancia propia manteniendo la fidelidad a la perspectiva particular. Y que sólo representa una de tantas formas históricas en las que el trabajo o el quehacer se ha manifestado.

En el texto *Meditaciones del Quijote*, Ortega eleva al quehacer del hombre a una dimensión existencial en donde las “salvaciones” consisten en que los hombres realicen un quehacer intelectual que se dirija a salvar las circunstancias otorgándoles un sentido, y al hacerlo les otorga un ser y significado que al mismo tiempo salva al yo que se encuentra originariamente perdido entre ellas. Así, el hombre es el que da sentido a la realidad, el que llena de significado e inventa, construye esquemas intelectuales para interpretar, establece creencias, identifica problemas y da soluciones para saber a qué atenerse. Por lo tanto, la verdad del conocimiento⁹⁵ no radica en el descubrimiento de verdades *en sí*, sino en la creación o construcción de verdades que surjan de la necesidad de orientación de los hombres, es decir, radica en las interpretaciones intelectuales que los hombres realizan desde determinadas perspectivas y condiciones.

Resulta claro bajo esta teoría del conocimiento, que tanto las impresiones sensibles como los conceptos constituyen el ser de la realidad. Sin embargo, lo hacen en diferentes niveles que ayudan a Ortega a distinguirlos y a incorporarlos.

⁹⁵ Entiéndase como un concepto general que abarca tanto las ciencias positivas y formales, como las disciplinas y quehaceres empíricos.

Primeramente, una parte de la realidad nos llega sin oponer resistencia, simplemente se nos ofrece y la captamos a través de los sentidos; son las impresiones, el mundo patente o mundo sensible que no requiere un trabajo deliberativo. Pero la realidad va más allá de lo meramente sensible, ya que “hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél, no es por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo, pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.”⁹⁶. Pero no hay que confundirlo con alguna realidad oculta de las cosas, sino que es el trasfondo creado por el entramado de conceptos que nos vienen tradicionalmente, y Ortega lo entiende como el conocimiento recibido.

El carácter histórico y cultural del hombre lo hacen un ser desvinculado, más no totalmente, de las determinaciones de la naturaleza. Resulta evidente que el hombre no sólo vive inmerso entre las cosas, sino también entre los hombres, y por lo tanto, entre innumerables entramados de ideas, creencias, costumbres, convenciones, instituciones, etc., que forman parte de nuestras circunstancias. Por lo tanto, el hombre como un ser histórico y cultural, nace ya dentro de una tradición histórica que lo envuelve –esencial preexistencia-, y es sobre estos entramados es donde la vida acontece y representa el lugar en donde el quehacer da sentido a lo que para nosotros es la realidad.

Parecería que lo sensible y lo conceptual pueden estar desvinculados, o que con base en la teoría orteguiana se crea una preeminencia epistemológica en donde lo conceptual domina y dirige lo sensible. Sin embargo, para Ortega, lo sensible y lo conceptual son inseparables y deben ser entendidos al mismo nivel, ya que no hay visiones puras de las cosas, por el contrario, la interpretación es inevitable y nos pueden llegar desde las tradiciones heredadas o desde las

⁹⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 79.

posibles innovaciones que los hombres van proponiendo, sin embargo, el hombre nunca empieza de cero.

Si bien las impresiones sensibles son la base del conocimiento, éstas pasan por un proceso en donde “son filiadas y sometidas a civilidad, pensada y de ese modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad”⁹⁷. Así se reconstruyen intelectualmente todos esos puntos luminosos que en palabras de Ortega son todas las cosas sensibles que nos llegan sin oponer resistencia y se les da una orientación que es el principio del conocimiento.

De esta manera, las cosas que nos llegan sin oponer resistencia –lo dado–, son la materia amorfa, sin sentido, desestructurada en donde los conceptos –órganos del meditar– dan sentido, y al hacerlo, les brindan un ser. Así, las cosas que antes se nos presentaban como redes de facilidades / dificultades, después de ese proceso en donde el concepto trabaja sobre ellas, son precisadas como conjuntos de aspectos sensoriales, pero dotados de ordenaciones fundadas por los conceptos bajo estructuraciones determinadas.

Cuando abrimos los ojos —se habrá observado— hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual. Parece que se ensanchan, se estiran, se descoyuntan como si fueran de una corporeidad gaseosa a quien una ráfaga de viento atormenta. Más poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras. Si seguimos atendiendo a un objeto este se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del universo.⁹⁸

Las cosas inconexas y aisladas se nos presentan carentes de sentido, y es únicamente por su conexión e interrelación con las demás cosas mediante los

⁹⁷ *Ibídem*, p. 107.

⁹⁸ *Ibídem*, pp. 109-110.

conceptos que adquieren plenitud de sentido y significado, de tal manera que las cosas interconexas pueden formar estructuras, mundos, y entre ellos, nuestra concepción cultural de naturaleza. La conceptualización da significación, sentido, orienta y salva a las impresiones sensibles en cosas, y a las cosas en estructuras. La confirmación de que el concepto nos da una visión más completa, significa que este nos puede revelar a la cosa en su profundidad.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el «sentido» que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.⁹⁹

El hombre es el encargado de dar sentido mediante el meditar. Pero veamos con cuidado lo siguiente. La cosa aislada no es aprehendida por el concepto, sin que éste al mismo tiempo la aprehenda en el contexto de las demás cosas con las que establece relación, es decir, se aprehende a la cosa establecida en el mundo. Por lo tanto, la tarea del hombre se dirige a dar claridad, ésta es una misión que no puede soslayar porque no tiene otra opción ya que su situación de estar perdido en la incertidumbre y en la desorientación entre las circunstancias, le obliga a cumplir con esta tarea. La claridad que propone aquí Ortega, es la plenitud de vida, la autenticidad y coincidencia del hombre consigo mismo.

La plenitud de vida se da a partir de un proceso en el cual la toma de conciencia de las circunstancias se fundamenta en los conceptos. Ahora, debemos comprender que los conceptos que nos llegan de la tradición, como legado histórico y constitutivo de nuestra cultura, no son absolutos y eternos ya que el conocimiento no descansa en una esfera superior y desvinculada de la vida. Para Ortega, los conceptos no se limitan a interpretar o a crear ser, sino que también se dirigen a ampliar el mundo, ensanchar la realidad, acrecentar la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 110.

vida. “Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. ¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos. Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro”¹⁰⁰. El mundo entendido como un entramado de problemas y soluciones, como conjunto de creencias y conceptos, tiene siempre la posibilidad de ser ampliado, esto constituye la raíz histórica del conocimiento y de la verdad. “La fidelidad consigo mismo no consiste en decir sino en un hacer (...) Y la palabra ‘yo’ que antes sugería algo quieto, comienza a significar algo activo. ‘Yo’, es decir, un ensayo de aumentar la realidad”¹⁰¹.

Pero ¿de qué manera la realidad puede aumentar con el conocimiento humano? ¿cómo se desarrolla este proceso en donde los conceptos ensanchan la realidad? Ortega antepone un presupuesto sin el cual, el eje rector de su propuesta filosófica no tendría sentido, es una especie de encomienda a que nos desliguemos del concepto tradicional y parmenídeo de Ser. No entenderlo como algo imperecedero, inmóvil, absoluto, uno, eterno, etc., sino como algo que el hombre construye a partir de la realidad viviente de los sentidos, y su constante reformulación, replanteamiento o reestructuración lo llevaría a una oscilación en sus límites.

En un texto titulado *La idea de principio en Leibniz*¹⁰², Ortega sostiene que es completamente necesario dejar de pensar que el hombre tiene y es una naturaleza, y pensar la condición humana “como algo a raja tabla histórico”, ya que todo hombre nace inmerso en un entramado de creencias, por lo que el problema de la verdad sólo se puede esbozar “cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. Lo que

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 123-124.

¹⁰¹ Ortega y Gasset, José “Variaciones sobre la circum-stantia”, en *Obras Completas*, Tomo IX, *op. cit.*, p. 431.

¹⁰² Obra póstuma escrita en 1947 y publicada en 1958. Es la más extensa de su producción filosófica, en donde expone conceptos centrales como: principio, historia, verdad, teoría, filosofía, metafísica, etc. Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Revista de Occidente-Emecé, 1958, URL: http://www.un-click.com.ar/libros_sociales.htm, consultado el 06 de diciembre de 2012.

importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una «vida como creencia» para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico. La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en el Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada cual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impassibilidad en sus dogmas divergentes”¹⁰³.

Por lo tanto, la existencia de la verdad depende de que el hombre tome conciencia de que es posible que ante sus creencias existan otras igualmente dignas de ser tomadas en cuenta, en ese momento surge en el hombre una necesidad que para Ortega es “la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos «verdad»¹⁰⁴. Mientras el hombre vive absolutamente imbuido en la creencia, le es imposible entender la complejidad de la verdad, ya que nuestras creencias se nos muestran siendo la completa realidad. Las creencias, dice Ortega, “actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las «ideas que tenemos», sino entre las «cosas con que contamos». La forma de conciencia que en nosotros tienen las «creencias», no es un «darse cuenta», una *noésis*, sino un simple y directo «contar con»¹⁰⁵. Es claro en este sentido, que este problema de encontrarse en la creencia constituye la esencia de la vida humana, Ortega lo planteaba con una frase recurrente: “la vida es perplejidad¹⁰⁶”.

Se ha acusado a Ortega recurrentemente de ser intelectualista, y con esto se le descalifica porque sus propuestas se encuentran desvinculadas de la

¹⁰³ *Ibidem*, p. 133.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 134.

¹⁰⁵ *Ídem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 135.

acción humana, pero nada más equivocado que esto, ya que si bien sí parte de conceptos centrales como Incertidumbre, desorientación, circunstancia, claridad, realidad radical, vida, saber a qué atenerse; su intelectualismo se encuentra muy alejado de una esencia intelectual del hombre al estilo cartesiano y establece su fundamento en la idea de la radical desorientación en la que vive el hombre y en el pensamiento para poder lograr la plenitud de lo humano. “Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no podemos nada con plenitud”¹⁰⁷.

La apuesta es evidente, colocar a la razón al servicio de la vida y no reemplazar la vida por la razón, ya que la cultura, el conocimiento y la razón dependen del carácter histórico de la vida. Para Ortega el hombre es un ser que se encuentra forzosamente llamado a realizar una labor intelectual relacionada íntimamente al cumplimiento de una vida auténtica, y que lleve a la coincidencia del hombre consigo mismo.

Ortega avanza un paso más cuando manifiesta que el hombre se enfrenta a las cosas, pero que de éstas sólo se le manifiesta el conjunto de interpretaciones congruentes con las creencias que se usan en su circunstancia histórica. Así, el hombre puede optar por dos actitudes contrapuestas: de autenticidad, cuando las creencias las vive como suyas, le dan una interpretación que le satisface y lo protege; o de falsedad, cuando de sus creencias no puede obtener una interpretación de la vida que le satisfaga y por tanto, no encuentra soluciones a los problemas que le aquejan. Sin embargo, en el segundo caso, el hombre se instala en la duda y al mismo tiempo, en el camino de la verdad, ya que el hombre no puede permanecer eternamente en ese estado de indeterminación e incertidumbre. Vayamos con cuidado en el siguiente punto, ya que el camino al planteamiento epistemológico de Ortega tiende a desvirtuarse. El camino hacia la verdad que tiene su origen en el no saber a qué atenerse, debe pasar por una desinterpretación de la realidad, pero no para llegar al conocimiento de las cosas en *sí mismas* –no existen en el pensamiento de

¹⁰⁷ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 116.

Ortega las cosas sin interpretación, ni las verdades puras-, sino para redirigir las cosas hacia su solución, ya que se les ve como problemas a los que el hombre se enfrenta, y llevarlas a la perspectiva particular. Con esto se intenta pasar de estar perdido entre las cosas y las interpretaciones ajenas, a la construcción de soluciones que se asumen como propias.

El intelectualista tradicional sostenía que el hombre debe pensar, pero reconocía que de hecho puede el hombre vivir sin ejercitar su inteligencia, que entendía en un sentido muy estrecho y parcial. La idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien encaja en sí mismo -y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad.¹⁰⁸

Como podemos observar, la definición de verdad que propone Ortega se dirige a la anterioridad ontológica existencial de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo, y se enfrenta –no se rechaza, sino que se somete la *adequatio* a la verdad vital- a la idea tradicional de verdad como *adequatio*, como correspondencia entre pensamiento y realidad. De tal manera que anterior a la verdad, o mejor dicho, en el subsuelo de la verdad se encuentra la necesidad vital, es decir, el hombre solamente se lanza a la búsqueda de aquella verdad que se necesita con exigencia vital. Así, la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo, se encuentra al servicio de la verdad como coincidencia del hombre con las soluciones que éste mismo crea ante los problemas que le salen a cada paso de su vida y cuyo objetivo es salvarlo del desconcierto y la indeterminación.

El conocimiento es pues, una manera en que la vida humana muestra históricamente su aspiración de autenticidad. Pero precisamente por esto, el conocimiento representa solamente una de las múltiples formas en que el hombre realiza este quehacer ineludible. “Pues conviene recordar que antes que del «modo de pensar» perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía,

¹⁰⁸ Ortega y Gasset, José, “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, *En torno a Galileo*, *op. cit.*, p. 44.

usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» emotivo-imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el «modo de pensar» visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del norte de Asia”¹⁰⁹.

El carácter histórico del conocimiento tiene como resultado que el hombre pueda preguntarse si las creencias racionales o científicas propias de su contexto, son definitivas. “¿Será definitivo este tipo de hombre, esta forma de la vida que vive de la razón? (...) comienzan a surgir en el horizonte europeo grupos de hombres los cuales, aunque nos parezca paradójico, no quieren tener razón. ¿Se trata de fenómenos superficiales y transitorios o se inicia con ello un nuevo tipo de hombre y de vida que está dispuesto a vivir de la sinrazón? ¿Cabe en lo humano substantiva y formalmente la sinrazón como autenticidad o es no más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso? He ahí una gigantesca interrogación dentro de la cual se halla a estas horas prisionero el porvenir concreto de todos los que estamos aquí”¹¹⁰.

La respuesta a estos grandes cuestionamientos se deriva de la relación entre razón y vida. Como vimos anteriormente, la razón no descansa sobre una esfera superior o desvinculada de la vida, sino todo lo contrario, ya que el planteamiento postula que la vida es *praxis* y no teoría, y que la verdad, el conocimiento y los conceptos están al servicio de la vida de los hombres en tanto que estos se encuentran en una recurrente desorientación en su circunstancia. Éste es el quehacer por medio del cual el hombre se salva orientándose, y al hacerlo salva su circunstancia logrando conseguir una vida auténtica.

Sin duda el concepto de autenticidad al que se recurre, es muy resbaladizo, sin embargo, ineludible en el planteamiento de Ortega. Lo cual nos invita a reconstruir el argumento que sustente la importancia del concepto y la

¹⁰⁹ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., pp. 133-134.

¹¹⁰ Ortega y Gasset, José, “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, *En torno a Galileo*, op. cit., p. 44.

centralidad de su significado. Para comenzar, debemos tener en cuenta una de las tendencias progresistas de la modernidad que es el individualismo, más precisamente la creación o toma de postura social e histórica de individuos que se reconocen a sí mismos como únicos e irremplazables, y se encuentran separados, aunque no totalmente de los valores de la comunidad en la que viven. En la filosofía, este proceso tuvo repercusiones específicas en la aparición de una novedosa manera de abordar el problema de la identidad personal, que sustentaba la identidad en la autodeterminación de los hombres.

Es evidente que junto con una nueva forma de entender al hombre y a la construcción de su identidad, se desarrollen al mismo tiempo nuevas interpretaciones sobre la realidad, nuevas maneras de pensar, abordar y tomar posición frente a los problemas epistemológicos y ontológicos. Tenemos pues que este proceso logró que el hombre entendiera que el conocimiento tiene un carácter histórico, que es una construcción humana, que el ser de la realidad es resultado de esa misma acción, que no existen los conceptos puros, ni la realidad en sí misma, que el conocimiento no es un proceso de descubrimiento de la realidad en sí misma, que la identidad personal no tiene que ser entendida como algo dado, ya hecho y terminado que solamente requeriría de explicación, sino que es una construcción constante, como autodeterminación, y con esto había sido originado el problema de la autenticidad.

Sea suficiente entender que el planteamiento de Ortega también se inserta y responde a un contexto histórico ubicado en el proceso antes descrito que propone una nueva manera de entender la vida, como se podrá apreciar en todo lo que hasta ahora se ha expuesto. Sin embargo, esto sólo es un intento general por explicar la importancia de la autenticidad y aún se dejan muchos cabos sueltos sobre la forma en que era concebida por Ortega. Y es que el problema radica en que el autor español no lo deja claro, cuando más, da explicaciones alegóricas –de la misma manera que con otros conceptos como: la fidelidad a la perspectiva particular, la coincidencia consigo mismo, la salvación de las circunstancias-. Sin embargo, esta falta de claridad en el

concepto de la autenticidad no es totalmente achacable a Ortega, ya que la contrariedad reside en el mismo concepto de autenticidad.

En 1979 se publicó un texto titulado *Autoconciencia y Autodeterminación*¹¹¹, en donde se expone el uso que Heidegger hace del concepto de autenticidad, el cual no es objetivo ni racionalmente controlable, no se conoce el verdadero significado ni cuáles son los límites entre lo auténtico e inauténtico, ya que pareciera que toda posible explicación depende de la interpretación particular del individuo.

Más allá de las referencias o recuerdos que nos produce tal concepto, tenemos que la autenticidad nos lleva a algo que para muchos hombres insertos en sociedades occidentales, es de suma importancia. Nos referimos al ansia del hombre moderno por hacerse cargo de su propia historia, por construir su identidad y su existencia, por edificar su individualidad y al hacerlo ser uno mismo. Pero más allá de la importancia existencial, son respetables las críticas que cuestionan que el concepto de autenticidad sirva, de la manera que pretende Ortega, para ofrecer una explicación epistemológica satisfactoria.

Sin duda, Ortega realiza una reinterpretación del intelectualismo y una reformulación sustentada en: la fidelidad de la perspectiva, la vida como realidad radical, la circunstancia y su salvación, la autenticidad, entre otros, que son expuestos como frutos de la razón y del conocimiento, pero que al mismo tiempo, son exigencias de la desorientación y del hambre de autenticidad propias de la vida humana. Sin embargo, el más grande problema radica en que el intelectualismo de Ortega parece fundamentarse en una interpretación reduccionista de la vida humana que convierte en esencia de lo propiamente humano, lo que sólo es un fenómeno que ocurre en la historia. Ya que el ansia o anhelo de autenticidad no ha existido como constante en todas las culturas, ni cuando ha existido, ha tenido el carácter de fundamento ontológico de la vida humana, ni del conocimiento que Ortega pretende.

¹¹¹ Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y determiNación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 155 y 182.

De aquí en adelante deberemos tener en cuenta las ideas que Ortega desarrolla a lo largo de su segunda y tercera etapa, ya que esto nos dará la posibilidad de explicar que son consecuentes con las propuestas políticas como el nacionalismo, el europeísmo, la democracia liberal, el elitismo, etc.

Capítulo II – Diagnóstico de la génesis del problema de España.

Dos fechas marcaron definitivamente el pensamiento de Ortega, e hicieron que el centro de sus reflexiones estuviera enfocado en resolver el problema de España y el problema de Europa. 1898¹¹², el año del desastre y 1914¹¹³, el estallido de la Primera Guerra Mundial y el año decisivo en el giro epistemológico en el pensamiento de Ortega, en donde escribe dos textos de gran relevancia – *Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política*- para realizar un diagnóstico sobre el problema de España y desarrollar un plan político que se encaminara a resolver las enormes necesidades coyunturales del pueblo español en una primera fase, y posteriormente revitalizar las energías de Europa a través de la vía española. Primeramente, reconstruiremos el diagnóstico que Ortega realiza sobre la génesis del atraso de España y su conjunción con el fracaso de Europa ante el hecho de la Primera Guerra Mundial.

Es innegable la relación indisoluble que el pensamiento de Ortega tenía con las circunstancias históricas, estéticas, políticas, económicas, sociales en las que vivió. Era un hombre que tenía un gran interés por conocer los hechos y los problemas de su tiempo y reflexionar sobre estos, cumpliendo con el quehacer filosófico de elevar a concepto lo vivido. La costumbre de estar siempre enterado de lo que pasaba en el mundo, de los avances científicos, de los problemas bélicos, políticos, económicos, y de las discusiones filosóficas, es resultado del ambiente familiar, se lo debe a la vocación periodística de su abuelo

¹¹² El 10 de diciembre de 1898 es una fecha emblemática en la historia española, conocido como el “año del desastre”, ya que, tras la firma de la paz en París, España perdía las últimas colonias de ultramar –Cuba, Puerto Rico y Filipinas-. España parecía paralizada e indiferente ante un hecho que anunciaba el ocaso del sistema monárquico. Solamente un grupo de intelectuales discutió públicamente la necesidad de hacer frente a la derrota militar y a las inevitables consecuencias que se avecinaban. Los integrantes de la Generación del 98 se alzaron para combatir la pobreza, el subdesarrollo y la injusticia social desde una postura teórica y filosófica. Este evento generó una catarsis en la élite intelectual, no una rebelión ni un cambio en el sistema político, sino un movimiento espiritual que la literatura del “desastre” y el ansia regeneracionista heredaron a las siguientes generaciones.

¹¹³ Para 1914, España era un país atrasado económicamente, con pequeñas industrias en el norte del país, y con graves problemas sociales que la llevaron tras la crisis de 98 y el tratado con Alemania, a perder todas sus colonias de ultramar. España se encontraba aislada del resto de Europa, y se mantenía alejada tanto de la *Entente Cordiale*, como de la Triple Alianza. Ante el inminente inicio de la Primera Guerra Mundial, El Rey Alfonso XIII decretó el 7 de agosto de 1911 que España se mantendría neutral en la guerra.

y de su padre¹¹⁴. “Yo he nacido sobre una rotativa”, le gustaba repetir a Ortega para resaltar el gusto que siempre tuvo por la labor periodística, que en aquellos tiempos, también representaba un importante escaparate para la producción literaria.

Desde su juventud pudo comprender que para poder penetrar en el gran público y mostrarles lo que estaba ocurriendo en el mundo, en la política, en el arte, en la filosofía, era necesario que su estilo literario se valiese de todas las cosas *sub specie publicitatis*, para que los temas presentados tuviesen la suficiente gracia, coherencia, y despertaran la simpatía de los lectores para conquistar su atención¹¹⁵. Ortega estaba convencido, al igual que los intelectuales de la generación del 98, que debían exponer sus ideas bajo una seductora apariencia¹¹⁶, llenas de valor estético y que pudiera penetrar en las conciencias de la gran población española para sacarla de la postración en la que estaba después de décadas de crisis económicas y guerras intestinas.

En un texto titulado “El quehacer del hombre”, Ortega finaliza con una frase que le gustaba repetir constantemente: “En España para persuadir es menester antes seducir”¹¹⁷. Era pues necesaria, una estrategia que privilegiara

¹¹⁴ Su padre, Don José Ortega y Munilla (1856-1922) logró tener cierta fama como novelista, sin embargo, en donde mejor se desempeñaba y por lo que era realmente conocido era por su labor periodística, pues fundó y dirigió *Los Lunes del Imparcial*, publicación de gran relevancia en el campo de la literatura, vinculada al periódico *El Imparcial*, que también dirigía, y que era uno de los más influyentes de ese tiempo, propiedad de la familia de los Gasset, pues había sido fundado por Eduardo Gasset, padre de Ortega y Munilla.

¹¹⁵ El estilo periodístico le valió a Ortega ser menospreciado como filósofo. Salvador Madariaga escribía: “Parece ser que Bergson decía de Ortega: ‘*Il se croit philosophe; mais il n’est qu’un journaliste de génie*’. Descontemos el filo acerado de la lengua y reconozcamos en el epigrama no pocas verdades que realzan esta gran figura de nuestro siglo. No es filósofo; es periodista; es genial. (...) Porque hay periodista y periodista; ni al mismo Bergson se le ocurriría considerar a Ortega como un cazador de noticias. Pero es que el periodista a lo grande, como lo era él, es una profesión que en la historia de la cultura no tiene por qué cederle paso al filósofo”. Madariaga, Salvador de, “Notas sobre Ortega”, *Sur*, Buenos Aires, 1956, Julio-agosto, Número 241, p. 13.

¹¹⁶ En un artículo titulado “Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset”, María Zambrano defendía el estilo con el que Ortega escribía y que muchos criticaban. Afirmaba: “La claridad y la belleza de la forma son uno de los mayores peligros que amenazan la comprensión de un pensamiento filosófico. Proviene ello, sin duda, de una desvaloración de la belleza y de una singular, inconsciente modestia de quienes incurren en poner en tela de juicio la calidad estrictamente filosófica de un autor o de un texto a causa de la belleza que la envuelve y de la claridad que irradia”. Zambrano, María, “Unidad y sistema en la Filosofía de Ortega y Gasset”, *Sur*, Buenos Aires, 1956, Julio-Agosto, Número 241, p. 40.

¹¹⁷ Ortega y Gasset, José, “El Quehacer del hombre”, *Archivo de la Palabra*, Madrid, Centro de Estudios Históricos de Madrid, 1931-1933, URL: <http://www.e->

el valor estético del discurso para que la persuasión tuviera un impacto en la sociedad. “(...) todo lo que entre nosotros, desde entonces, ha sido auténtico incluso la ciencia y la teoría más estricta se ha realizado encarnándose en forma literarias de singular eficacia”¹¹⁸. La estética en el discurso era entonces un asunto nacional, que debía interesar a toda la sociedad, así pues, era necesario otorgar al discurso un valor literario de fácil acceso y aceptación, como sin duda, había sido hasta esos días, el artículo periodístico¹¹⁹, la charla, la conferencia, la plática de café.

Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental –el *lumen naturale*– había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y lo vulgar. Las formas de aristocratismo ‘aparte’ han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia– tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello¹²⁰.

El artículo periodístico fue un recurso del que casi todos los intelectuales de ese tiempo se valieron para intervenir en los asuntos nacionales. Sin embargo, para Ortega había una gran diferencia entre el esteticismo de su prosa, y el esteticismo que enmascaraba la irracionalidad, la falta de rigor lógico en la argumentación, y daba como resultado un discurso arbitrario, que abusaba de recursos retóricos y que impactaban en la emoción del lector, de lo cual recurrentemente acusaba los integrantes de la generación del 98.

torredabel.com/OrtegayGasset/Grabaciones/Grabacion-ElQuehacerDelHombre.htm, consultado el 05 de febrero de 2013.

¹¹⁸ Marías, Julián, “Ortega. Circunstancia y vocación”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, p. 71.

¹¹⁹ Para mejor comprensión sobre el carácter e importancia del estilo periodístico en la prosa de Ortega, recomiendo la lectura de Blanco Alfonso, Ignacio, “El periodismo en la Obra de José Ortega y Gasset (en el cincuentenario de su muerte)”, *Doxa-Comunicación*, Madrid, Número 4, URL: http://www.uspceu.com/usp/doxa/doxaIV/obra_ortega.pdf, consultado el 24 de octubre de 2012.

¹²⁰ Rodríguez Rial, Nel, “Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset o experimentos de Nueva España”, *Revista Diacrítica*, Braga, 2005, Vol. 1, Número 19, p. 15.

Si Ortega no hubiera pensado y escrito su obra con mentalidad periodística el resultado sería distinto. Observemos que las páginas de sus tratados no exigen un lector especialmente pertrechado con conocimientos filosóficos, ni dueño de una metodología ni de un lenguaje determinados para simpatizar con su obra. Ello es debido, en mi opinión, a que Ortega, al escribir, nunca perdió de vista al metafórico “Juan”, ya se sabe, ese español medio que fue su lector, a quien quiso contaminar con el virus de la “rebeldía constructora”. ¿De qué sino de esta peculiaridad trataba el presente artículo? (...) Por otra parte, creo que la metáfora analizada del “aristócrata en la plazuela” nos ofrece la imagen de un intelectual determinado a utilizar el periódico para sus objetivos político-sociales. Fue su periodismo combativo y militante, movido por una profunda conciencia filantrópica. Y no sólo esto; por lo que sabemos, el propio Ortega estaba seguro de que se le condenaría por elegir el artículo de periódico como vehículo de transmisión filosófica, pero asumió a tiempo que quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia¹²¹.

Ortega afirmaba que su “obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente”. El postulado primero y centro de toda la propuesta filosófica de su madurez: “Yo soy yo y mi circunstancia”, se sustenta en la necesidad de atender las circunstancias en las que el pensamiento y la vida se desarrollan. “Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además un servicio a mi país. Por eso toda mi obra ha sido servicio de España, y ésta es una verdad inmovible, aunque objetivamente resultare que yo no había servido de nada”¹²². Como se puede apreciar, la circunstancia de Ortega no era otra que la España convulsionada y en crisis que exigía soluciones inmediatas y la Europa maltrecha con una guerra mundial arrastrando.

Su primer viaje a Alemania respondía a la necesidad de “bienformarse” para poder después, dar forma a su maltrecha patria¹²³, y contribuir así a la

¹²¹ Blanco Alfonso, Ignacio, “El periodismo en la Obra de José Ortega y Gasset (en el cincuentenario de su muerte)”, *op. cit.*, URL.

¹²² Ortega y Gasset, José, “Prólogo a la tercera edición”, *Obras completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1943, p. XV.

¹²³ Cuando estaba buscando la solución para España en un proceso de europeización, descubre que también su querida Europa necesita salvación: la primera Gran Guerra lo lleva a considerar que la cultura de su

regeneración espiritual, política, social e intelectual que llevaría a España a integrarse a Europa. La España de 1898 con la que se encuentra Ortega apenas iniciados sus estudios universitarios, padece de una profunda crisis política, social y económica. En un ensayo titulado “Ortega y Gasset filósofo español”, María Zambrano escribe al respecto que “Ortega estudió filosofía en *Marburgo*, en la pura tradición neokantiana de Cohen y Natorp. Era necesaria esta inmersión en la filosofía para poder luego hacerla desde la originalidad de España. Ortega hubiera podido seguir sin más la tradición neokantiana, y entonces hubiera sido con todo el rigor del caso, filósofo en España –*in partibus in fidelium*- mas no el filósofo de España”¹²⁴.

Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene, por lo mismo, un origen ajeno por completo a las cuestiones eclesiásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la «tibetanización» de España. El proceso agudo de esta acontece entre 1600 y 1650. El efecto fue desastroso, fatal. España era el único país que no sólo no necesitaba Contrarreforma, sino que esta le sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión. Renacimiento no consiste en imitar a Petrarca, a Ariosto o a Tasso, sino, más bien, en serlos¹²⁵.

tiempo –deudora del inviable idealismo y subjetivismo del siglo XIX e hija del pesimismo que lo recorre– necesita una profunda reforma. Europa es también un problema y tal vez de España pueda venir la solución. Una nueva filosofía, una nueva ética y hasta una nueva estética deben nacer de España para contribuir a la regeneración de Europa. “La vía española” es la propuesta que Ortega comienza a desarrollar entre 1911 y 1916.

¹²⁴ Zambrano, María, y Ortega y Gasset, José, *Andalucía sueño y realidad*, Granada, Biblioteca de la cultura andaluza, 1984, p. 215.

¹²⁵ En nota a pie de página dice: En esquema se trata de esto: en torno a 1600 las naciones europeas han llegado a un primer estadio en su formación diferencial que las hace por vez primera sentirse las unas distintas de las otras. Esto causó, también por vez primera en la historia de Occidente, una tendencia en cada Nación a obliterarse, síntoma característico en lo colectivo como en lo individual y hasta en lo meramente zoológico, de aproximarse la adultez. Ahora bien, esta obliteración que no es sino una «concentración hacia dentro» de la atención y las fuerzas colectivas, tomó en cada Nación europea un carácter diferente que puede con suficiente precisión formularse. El que en España predominó fue de radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Esta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias. He aquí el triste mecanismo que llamo la «tibetanización» en España. [Cfr., *Papeles sobre Velázquez y Goya*, en la presente colección editorial.]. Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1999, p. 173.

Como podemos apreciar con la cita anterior, para Ortega el problema de la tibetanización o agarbanzamiento de España que experimenta su peor crisis en las fechas de 1898 y 1914, sólo fue posible a través de un proceso que tiene hondas raíces en la cultura del español y en el pueblo andaluz que extendió su influencia por toda la península Ibérica. El ideal vegetativo del que Ortega habla en un ensayo titulado “Teoría de Andalucía” domina la cultura española.

Este ideal –la tierra andaluza como ideal- nos parece a nosotros, gentes más del Norte, demasiado sencillo, primitivo, vegetativo y pobre. Está bien. Pero es tan básico y elemental, tan previo a toda otra cosa que el resto de la vida, al producirse sobre él, nace ya ungido y saturado de idealidad. De aquí que toda la existencia andaluza, especialmente los actos más humildes y cotidianos –tan feos y sin espiritualizar en los otros pueblos-, posea ese divino aire de idealidad que la estiliza y recama de gracia. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial. Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco¹²⁶.

Ortega era consciente de la enfermedad de España, y más allá de unirse a las críticas y tendencias exploradas por los intelectuales de la generación del 98, que eran más reactivas, críticas y desesperanzadas, se propuso plantear otra vía con base en la ilusión de un futuro mejor y la actividad constructiva que los conduciría a ese logro. En *Vieja y nueva política* escribe: “No se debe olvidar que formamos parte de una generación iniciada a la vida en la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza”¹²⁷.

¹²⁶ Ortega y Gasset, José, “Teoría de Andalucía”, en Zambrano, María, y Ortega y Gasset, José, *op. cit.*, p. 245.

¹²⁷ Ortega y Gasset, José, “Vieja y nueva política”, *Obras completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 731.

Su primer viaje a Alemania respondía a la necesidad de poder entender la complejidad del problema de España, de su cultura y de su coyuntura. De poder emprender con entusiasmo, esperanzas e ideales la regeneración de España. “Regeneración 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 claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”¹²⁸, afirmaba Ortega en 1911.

Sin embargo, el cambio epistemológico en su pensamiento a partir de 1914 nos invita a realizar un análisis más detallado. El Ortega influenciado por la escuela neokantiana estaba convencido debido a su participación activa en el movimiento vanguardista filosófico europeo, de que el atraso de España tenía raíces profundas en la misma cultura del español, y que esto le impedía ser consciente de su rezago material e intelectual. En una carta reveladora enviada a Miguel de Unamuno en 1907¹²⁹, Ortega plantea que los españoles fueron la primer Nación del mundo en progresar económicamente, fueron los primeros en expandir su imperio por tierras de ultramar ayudados por su espíritu misionero y universal. Y es por este espíritu que ven en la conquista un triunfo y expansión del catolicismo y de la cultura española. Pero fue también esta visión sobre la conquista, la que hizo que los beneficios de este imperio no se tradujeran en avances materiales, técnicos e intelectuales. Por el contrario, lo que significó la conquista del imperio fue la expansión del misticismo y las ideas universalistas. España se veía a sí misma como un ente unificador, universal y eterno que podía resistir las nuevas tendencias del pensamiento europeo, pero cuando el pensamiento empírico e ilustrado llegó a España después de haber pasado por América, la respuesta de España fue “El grito, el rugido místico de la árida meseta”, y finalmente el imperio español no pudo obtener ventajas reales de su pasada grandeza. “Los españoles fueron los primeros en robar oro sin saber

¹²⁸ Ortega y Gasset, José, “La herencia viva de Costa”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 404.

¹²⁹ Goode, Joshua, “La contradicción como arma: Ortega y Gasset y el concepto del español de la modernidad”, en Storm, Eric (Comp), *Cambio de siglo: ideas, mentalidades, sensibilidades en España hacia 1900*, Ámsterdam, 18 Foro Hispánico, 2000, p. 105.

nada de economía. La vida nunca fue un problema técnico para los españoles sino un problema existencialista y metafísico”¹³⁰.

Poco a poco se fueron generando cambios en el pensamiento de Ortega, motivados por los hechos históricos que evidenciaban los grandes problemas de la razón positiva y del pensamiento ilustrado en el que tanto había confiado anteriormente. Así que planteará que España tenía la necesidad de comprender y asumir su propia singularidad cultural, valiéndose del pensamiento secular que se desarrolló durante la ilustración y que se había resistido a aceptar. Sin embargo, creía que este pensamiento se había agotado en Europa y que el deber de España era revitalizar y llevar a Europa hacia el siglo XX, por este motivo, tenían que asimilar la cultura europea. “La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra”¹³¹.

Antes de la publicación de *Meditaciones del Quijote*, en una serie de cartas y artículos periodísticos escritos entre 1911 y 1914, Ortega presenta ya un esbozo de lo que sería el nuevo concepto de cultura y de la nueva filosofía, así como el atraso cultural e industrial de España con respecto a Europa, el cual era resultado de la carencia de un enfoque ilustrado, aquí, reconstruiremos siete puntos –siguiendo el análisis de Nel Rodríguez- en donde nos presenta un diagnóstico de los males que aquejan al pueblo español¹³²:

1) La pérdida de la conciencia nacional y del lugar que el pueblo español ocupa en la historia¹³³.

¹³⁰ *Ídem.*

¹³¹ Ortega y Gasset, José, “España como posibilidad”, *op. cit.*, p. 337.

¹³² *Cfr.* Rodríguez Rial, Nel, *Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset o experimentos de Nueva España*, Revista Diacrítica, Braga, 2005, Vol. 1, Número 19.

¹³³ “¿Y de dónde proviene esta desventura? ¡Ay, no lo sabemos! ¿La inquisición, la situación geográfica, el descubrimiento de América, la procedencia africana?... Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a

2) Achabacanamiento¹³⁴ de España, su gusto por el histerismo¹³⁵, al impropio, al chulismo, flamenquismo, bravuconería, la exageración, la ocurrencia.

3) La “vieja política” tradicionalista de la España oficial que había servido a los dos partidos de la Restauración¹³⁶ y que evidenció su fracaso en la fallida alternancia en el poder; y el caciquismo arraigado en diversas provincias rurales que tendían sus redes clientelares y se resistían a ver los problemas reales del país. Mientras que la “España vital”¹³⁷ nacía de la necesidad de reorganizar y crear una “nueva política” que revitalizara las energías del pueblo español.

4) El fanatismo religioso, la intransigencia del catolicismo enemigo de la ilustración, del pensamiento, y la europeización¹³⁸.

dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que –según dicen- vivía viuda de su alma”. Ortega y Gasset, José, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 188.

¹³⁴ Ortega dice sobre los españoles: “En España hay docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas, y quiera o no tiene que verificar la ablación o la comprensión de aquellos miembros espirituales que no coinciden con el volumen del molde. Y así se compone nuestro pueblo de individuos fracasados, de cojos, de mancos, de ciegos, de paralíticos, de desasosegados, de descontentos; gentes esterilizadas por su oficio, que no coincide con su genialidad personal, con sus facultades e inclinaciones. (...) Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig”. Ortega y Gasset, José, “Una primera vista sobre Baroja”, *El Espectador*, *op. cit.*, p. 64.

¹³⁵ “Mi amigo se llama Juan Español. No posee grande entendimiento, administra una moral reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo, va viviendo hacia la muerte como una piedra hacia el centro de la tierra. ¿Diremos que a este hombre le sobra energía psíquica? ¿No diremos más bien que le falta, que padece astenia espiritual?”. *Ibidem*, p. 59.

¹³⁶ Los dos partidos dinásticos –conservadores y liberales- eran vistos como lastres que participaban en el círculo vicioso derivado del sufragio universal y las prácticas políticas que lo deformaban. Miguel Artola Gallego plantea dos interpretaciones al respecto: 1) Se consideraba que se había instaurado un sistema político demasiado avanzado sobre una estructura atrasada, en un país con una cultura liberal con poca penetración en el tejido social, y como era de esperarse, el resultado fue la deformación de los presupuestos liberales del sufragio universal. 2) Otra interpretación se dirige a entender la deformación del sufragio universal como mera consecuencia de la voluntad de dominio de la oligarquía y su sistema caciquil, que pretendía utilizar todos los medios posibles para conservar el poder. *Cfr.*, Artola Gallego, Miguel, *Partidos y programas políticos (1808-1936)*, Madrid, Alianza, 1991.

¹³⁷ “Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra Nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: una España oficial que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, una España vital, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia. (...) en esto es menester que hablemos con toda claridad. No nos entendemos la España oficial y la España nueva, que, repito, será modesta, será pequeña, será pobre, pero que es otra cosa que aquélla; no nos entendemos. Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas, porque va, por decirlo así, transida de emociones antagónicas”. Ortega y Gasset, José, “Vieja y nueva política”, *op. cit.*, p. 714.

¹³⁸ El 4 de septiembre de 1911 escribe desde Marburgo “Por los años 70 quisieron los krausistas, único esfuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la

5) La carencia de un pensamiento claro que ordene y rompa con la tendencia inveterada y la desmoralización del pueblo español. La inexistencia de ciencias teóricas y prácticas, de proyectos filosóficos que revitalicen las fuerzas, entusiasmen y guíen a la sociedad en su realización. Falta de ciencias con rigor metodológico que diagnostiquen los principales problemas, así como las posibles soluciones¹³⁹.

6) Un misticismo¹⁴⁰ melancólico y enajenador, que aleja a los españoles de sus problemas reales, así como un casticismo¹⁴¹ en el ámbito de la literatura y la cultura que, bajo la máscara de la pureza y la tradición, no ayudaron en nada a la regeneración del país, pero sí obstaculizaba el desarrollo de nuevas propuestas artísticas y de la modernización ideológica de España.

declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros en los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, hartamente repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos. En fin, se confirmaba la continuidad de nuestra producción cultural de modo que no había para qué ir a buscar fuera orientación y disciplina”. Ortega y Gasset, José, “Una respuesta a una pregunta”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 456.

¹³⁹ “No hay en España ciencia, pero hay un buen número de mozos ilusos dispuestos a consagrar su vida a la labor científica con el mismo decidido, severo y fervoroso con que los sacerdotes clásicos sacrificaban una limpia novilla a Minerva de ojos verdes. Es menester hacerles posible la vida y el trabajo. No piden grandes cosas; no estiman el deber de la Nación para con ellos (...). Véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas. Y por hijos tuvimos el quietismo y el conceptismo, ¡que asco! Tras un siglo de haber sido formulado el imperativo categórico no ha habido dos docenas de españoles que le hayan metido frente a frente, de hito en hito, y aún está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios”. Ortega y Gasset, José, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *op. cit.*, pp. 191-192.

¹⁴⁰ “A veces nos hallamos inquietos, con exceso de clarividencia y una agudeza de la fantasía que es como pesadilla a ojos abiertos de formas absolutamente inconcretas; sentimos excitaciones que responden a choques de nuestra alma con los cuerpos de las ideas más vagas, de manera muy semejante a las excitaciones físicas: hay en nuestro espíritu turbación inmotivada, ansiedad, que es como la espera de ‘algo’ grande que va a llegar, que ya llega, que se acerca trepidando... ‘Algo, algo’: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre. (...) la melancolía de nuestro misticismo, que es el poso íntimo del alma española. Cuando en la lucha por la vida era éste una fuerza, fuimos los primeros; cuando fue inútil, nos paramos; cuando ha sido perjudicial, nos hemos dormido, sin lograr arrancarlo de nosotros”. Ortega y Gasset, José, “El poeta del misterio”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 29, 30, 32.

¹⁴¹ “Hubo un tiempo en que irrumpieron la literatura unos ilotas de la república poética llamados ‘escritores de costumbres’. Sus obras, útiles acaso un día para los historiadores, como hoy nos es útil Pausanias, carecen de valor estético”. Ortega y Gasset, José, “Azorín: primores de lo vulgar”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 108.

7) La inexistencia de élites dirigentes que puedan tomar las riendas del país, generar cambios y consolidar reformas en todos los campos para conseguir la regeneración y modernización de España¹⁴².

La obra completa de Ortega realiza un diagnóstico sobre los males del pueblo español y posteriormente se fija como objetivo la renovación espiritual de la vida nacional y a partir de esto, la revitalización de Europa¹⁴³. “Estos ensayos son para el autor –como la cátedra, el periódico o la política- modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto. (...) todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas”. El objetivo era claro, negar la vieja España y edificar una nueva, por tal motivo al final del prólogo de *Meditaciones del Quijote*, dice:

El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra¹⁴⁴.

Experimentar la posibilidad de la España vital, y edificarla a partir de las ruinas que varios siglos de decadencia habían dejado, constituía el aliciente para buscar los antídotos apropiados. Era claro que la vieja España debía ser superada y que la nueva se debía insertar en las mentes, en los deseos y en los

¹⁴² “Europa = Ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta (...) El problema español es, ciertamente, un problema pedagógico: pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas (...). España es la inconsciencia; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa”. Ortega y Gasset, José, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *op. cit.*, p. 186, 188.

¹⁴³ Su labor como periodista, crítico, filósofo, político, académico obedecía a la necesidad de generar una transformación que abarcara los ámbitos de la economía, la política, el arte, la ideología de la sociedad española. Al respecto se recomienda consultar el ensayo de Rodríguez Rial, Nel, “*Orixe do Ortega teórico e crítico da arte*”, *Ágora, Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1983, pp. 31-47.

¹⁴⁴ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 58-59.

sueños de todos los españoles, ubicada como un destino en el horizonte. Por tal motivo, y siguiendo el planteamiento de Nel Rodríguez en cuanto a las propuestas de Ortega, aquí expondremos siete que a nuestra consideración, son las más importantes y engloban el proyecto político al cual se deben apegar los políticos encargados de llevarlas a la práctica.

1) La esencia y el alma española deben buscarse a partir del conocimiento científico de la propia historia del pueblo español, para poder regenerar y reconquistar la conciencia nacional y su sentido histórico. Se debe encontrar otra forma de ser del español, una nueva manera de ver y comprender el mundo alejado del modo viciado de la vieja España¹⁴⁵.

2) Se debe promover una cultura que impulse la investigación, la ciencia y los conocimientos verdaderos y exactos de los hechos¹⁴⁶. Una cultura que pueda infundir en los hombres, ideales de transformación y regeneración de la sociedad que ha estado adormecida, fanática, desmoralizada e incapaz de hacerse cargo de su propia circunstancia.

¹⁴⁵ “¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primera substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso. En un grande y doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser”. *Ibidem*, pp. 132-133.

¹⁴⁶ “¿Qué es cultura sino la valorización cada vez más exacta de los hechos? Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental: la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos”. Ortega y Gasset, José, “Una polémica”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 386.

3) La regeneración de España se debe lograr a partir de un proyecto político sustentado en el liberalismo¹⁴⁷ y la nacionalización¹⁴⁸, para combatir y superar la corrupción de la vieja España.

4) El pensamiento filosófico¹⁴⁹ debe ser laico y tolerante, para hacer frente al fanatismo de la religión.

5) La ciencia¹⁵⁰ debe difundir sus hábitos de investigación críticos y rigurosos, y a falta de científicos en España, era necesario adquirirlos e importarlos de Europa¹⁵¹. A esto responden sus viajes a Alemania, a la búsqueda de su juventud de inspiración krausista y costista¹⁵² por europeizar España o “nacionalizar lo europeo”.

¹⁴⁷ “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase, una Nación. La dirección conservadora, por el contrario, se desentiende de exigencias ideales, niega su valor ético y se atiene en este punto a lo ya logrado, cuando no fomenta el regreso a formas superadas de constitución política. Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita”. Ortega y Gasset, José, “La reforma liberal”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴⁸ La fórmula de liberalismo y nacionalización es mencionada por primera vez en 1914 en *Vieja y nueva política*, en donde los planteaba como dos lemas básicos correspondientes a dos dimensiones de la cultura, la relativa y temporal. Más adelante ahondaremos en este tema.

¹⁴⁹ En un artículo que dedica a Unamuno y a Maeztu, Ortega dice “Si en España hubiese habido economistas, se habría robado menos; si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles; si hubiera habido ciencia ética sobre la económica, la idea severa de democracia no habría fenecido. En una palabra: la ciencia hubiera plantado sus riquezas del futuro, de porvenir, de ideal en la línea de nuestro horizonte y hoy tendríamos algo que anhelar, que querer”. Ortega y Gasset, José, “Sobre una apología de la inexactitud”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵⁰ “Aunque no es bueno y es harto donjuanesco echar todo a una carta, vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría. Ya sé que con esto, no sólo contradigo excesivamente la opinión de aquellos eruditos almogávares del año 70, sino que tampoco encuentro eco simpático en el ánimo de casi ningún español mayor de cuarenta años”. Ortega y Gasset, José, “Una respuesta a una pregunta”, *op. cit.*, p. 458.

¹⁵¹ “Y ahora volvamos al asunto de la europeización. ¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como la labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España, moza idealmente garrida que abrazamos todos en nuestros más puros ensueños? (...) La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿No es esa vacilación secular, este no saber un siglo y otro qué cosa sea exactamente Europa, lo que ha mantenido a España en perenne decadencia y ha anulado tantos esfuerzos honrados, aunque miopes?”. Ortega y Gasset, José, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *op. cit.*, p. 186, 183.

¹⁵² Nel Rodríguez, afirma que el europeísmo de Costa y de Ortega difiere en los siguientes puntos. El pensamiento de Costa es romántico y se sustenta en las corrientes historicistas de su época, tomando en cuenta las reivindicaciones por las que se peleaba en ese momento, diferencias étnicas y nacionales. Por su parte, Ortega intenta resolver el problema de España a partir de un pensamiento ilustrado, en donde las

6) Se debe difundir la cultura clásica de raíces griegas, así mismo, hay una necesidad ineludible de definir y elaborar una filosofía española propia para poder interpretar los hechos desde su circunstancia particular.

7) Es necesario formar élites ilustradas, que puedan tomar las riendas del país. Se necesitan minorías que conozcan su historia y la puedan interpretar científicamente¹⁵³. Élites que puedan dar respuestas a los problemas más apremiantes, convencidos de los fines justos. La regeneración política, social, filosófica, científica de España sólo es posible a través de élites dirigentes, formadas y competentes.

Este breve recorrido por algunos de los puntos más importantes del diagnóstico que Ortega desarrolló en varios trabajos periodísticos publicados a partir de 1911 y hasta 1914¹⁵⁴ y que se dirigían a dar respuesta a la problemática española y europea. A partir de este momento y hasta el final de sus días, Ortega se dedicó a buscar soluciones a estos problemas, por lo tanto, es necesario profundizar en las formas en que los conceptos de liberalismo, democracia y Nación se imbrican en su propuesta política, para finalmente, relacionar dichos conceptos con la circunstancia del paradigma del político.

diferencias y particularidades de cada etnia, pueblo o Nación, encuentren cabida en una unidad superior humana y universal. Otro punto a diferenciar versa sobre el diagnóstico del problema de España. Para Costa el problema es ocasionado en las entrañas mismas de la historia de España, ya que se ha alejado de sí misma, de su identidad, por su parte, Ortega considera que el problema radica en el alejamiento de España con respecto a las corrientes de modernización de Europa. Para Costa, se debía volver a la espontaneidad étnica, para Ortega, había que europeizar España. Rodríguez Rial, Nel, “Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset o experimentos de Nueva España”, *op. cit.*

¹⁵³ “Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo y que éste pueda decirnos, como Shelley de una persona que amaba: Tú eres mi mejor yo. (...) En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla”. Ortega y Gasset, José, “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *op. cit.*, p. 191, 188.

¹⁵⁴ En 1914 el pensamiento de Ortega ha alcanzado una madurez que se ejemplifica en la manera cervantina de entender y enfrentar la vida. En 1905, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* cumple tres siglos de haber sido publicado. Ortega tenía 22 años cuando varios escritores publicaron trabajos referentes al Quijote. Francisco Navarro Ledesma con *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*, Miguel de Unamuno con *Vida de Don Quijote y Sancho* y Azorín con un anecdótico viajes por pueblos de la Mancha publicados en *El Imparcial*. Es indudable que la influencia intelectual que Ortega recibió de la figura del quijote y de la españolidad que este reside.

2.1 Raíces del liberalismo español.

Benedetto Croce decía que “no carece de ironía que la nueva actitud espiritual recibiese su bautismo justamente donde menos se habría esperado: se lo brindó el país que, más que cualquier otro de Europa, se había cerrado a la filosofía y a la cultura modernas; el país por antonomasia medieval y escolástico, clerical y absolutista: España, que acuñó entonces el adjetivo «liberal» con su contrapuesto, «servil»”¹⁵⁵.

La Constitución de 1812 en Cádiz es para muchos estudiosos de la historia española el primer momento de emancipación en donde se alcanza la libertad y la modernidad política con su promulgación. Surge como una respuesta al poder absoluto de la monarquía que no resolvía los problemas de la patria, como un contrapeso cuyo objetivo era cambiar el modelo de la monarquía absoluta por uno cosmopolita de monarquía parlamentaria, es decir, ir de un sistema autocrático a uno democrático en donde nación y soberanía fueran entendidos en un sentido moderno. Sin embargo, el ensayo duró poco, en abril de 1814 el general Francisco Javier Elio dio un golpe de Estado que puso fin al primer proyecto liberal español.

El texto publicado por Miguel Artola, titulado *Los orígenes de la España contemporánea*¹⁵⁶, nos brinda claridad para despejar los mitos construidos en torno a los orígenes del liberalismo español, y situarlo en la constitución de Cádiz como reflejo de la vida cotidiana, de las formas de convivencia y de las ideas que se vivía en ese lugar. Una ciudad próspera y cosmopolita debido a su situación geográfica de puerto abierto a los países de ultramar¹⁵⁷. Con una población de 57000 habitantes que llegó a 100000 por los refugiados políticos que huían de Napoleón. Convivían diariamente partidarios del radicalismo igualitario, del

¹⁵⁵ Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Madrid, Ariel, 1996, p. 11.

¹⁵⁶ Artola, Miguel, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2 vol, 1975.

¹⁵⁷ Cádiz tenía una ubicación privilegiada debido a que su puerto le confiere el cosmopolitismo de la época, era una ciudad abierta y en contacto con los países y personas de ultramar, en sus tabernas, plazas, calles, se discutía sobre liberales y serviles, los que eran afines a las modificaciones y los cambios, así como los serviles, además de los americanos convivían y discutían sobre el rumbo de España.

reformismo y del absolutismo, en cualquier sitio se debatía, se argumentaba sobre diversos temas, así, y con el asedio francés fue como se promulgó la constitución de Cádiz que creía en que el reformismo ilustrado podía llevar a cabo las reformas sociales que necesitaba el país, allí podemos encontrar las raíces del liberalismo español.

Los ilustrados españoles, al contrario de los franceses, fueron mucho más moderados, pugnaban por un reformismo y no por una postura revolucionaria contra la monarquía. Muy comprensible si se toma en cuenta la historia española replegada por siglos por la Contrarreforma y el poderío de la Iglesia Católica, y que a pesar de esto se abre paso lentamente una nueva postura ante la vida basada en la educación, la creencia en el progreso, la confianza en la ciencia y la utilidad de la economía política¹⁵⁸.

La ilustración de España es tardía con respecto a los países europeos y tiene características propias que determinaron en gran medida el liberalismo del siglo XIX.

El régimen monárquico y la Iglesia Católica veían en el pensamiento ilustrado un peligro que atacaba las bases del *ordo*, así, la Iglesia se dedicó a crear una contraideología, un pensamiento contrarrevolucionario que frenara el avance de la secularización del pensamiento ilustrado que contradecía los poderes, facultades y privilegios que tenía la Iglesia. Sumado a esto, la falta de una burguesía liberal radicada en ciudades, el casi inexistente desarrollo del capitalismo económico y la poca penetración de los ilustrados en la vida pública, hacían aún más complejo el escenario. Jorge Novella resalta el papel central que

¹⁵⁸ Las características nacionales de nuestra tradición política, social y religiosa se hacen presentes en las singularidades de la ilustración española. La escasa secularización, no ya del pensamiento, sino de la vida española y el fuerte sentimiento religioso de muchos de nuestros ilustrados va a ser un rasgo distintivo y peculiar de nuestra ilustración, unido al apoyo a la monarquía absolutista. Esto era el despotismo ilustrado. Estos dos elementos diferencian a los enciclopedistas españoles de sus homónimos europeos. Pero los partidarios de las luces no fueron los 'antipatriotas', 'afrancesados', 'traidores' que nos han contado (...) todo cesó de golpe, si la revolución francesa conllevó la impermeabilización de la frontera, la invasión napoleónica arrinconó a muchos ilustrados que, siendo acusados de afrancesados, tuvieron que marchar al exilio para evitar ser condenados por antipatriotas y heterodoxos". En Novella Suárez, Jorge, "Liberalismo y Constitucionalismo español", *Revista de hispanismo filosófico*, núm., 17, Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012, p. 12.

tuvieron Francisco Martínez Marina y Melchor Gaspar de Jovellanos al realizar una suma de las posturas divergentes entre partidarios de la monarquía y liberales radicales que influyó notablemente la constitución de 1812. Su trabajo era una “respuesta sintetizadora de las corrientes intelectuales de mayor vigencia y, al mismo tiempo, la expresión filosófica y jurídica de la situación social española. En otras palabras, asientan jurídicamente, los argumentos dialécticos que serán manejados por absolutistas, conservadores y, en menor medida, por el liberalismo radical”¹⁵⁹.

Las resistencias contrarrevolucionarias no pudieron detener a las corrientes racionalistas en su paso por España, las discusiones se seguían dando en cafés, plazas públicas y reuniones. Los libros se vendían de forma clandestina, Jovellanos decía: “mientras persista la inquisición y con ella el sistema represivo organizado, frente al cual prácticamente no había resistencia, nada sólido y duradero se podía hacer en España”¹⁶⁰.

Los sermones contrarrevolucionarios se hacían escuchar en cada iglesia: “exaltación del monarca, piedra angular de la religión, espíritu de cruzada, ataque a la relación de costumbres, modas, bailes, teatro, (...) lo que se designaba como ‘espíritu de libertinaje’, venido del exterior, sobre todo de Francia, rechazo radical del enciclopedismo y de toda la doctrina extranjera, defensa del orden social existente”¹⁶¹.

Sin embargo, la apuesta de los ilustrados, encabezados por Jovellanos estaba encaminada a un reformismo sin revolución, a un afán constitucional con el objetivo de mantener la paz y la unión.

¹⁵⁹ Morodo, R, “La reforma constitucional en Jovellanos y Martínez Marina”, en *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Túcar, 1976, p. 153.

¹⁶⁰ Marías, Julián, *La España posible en tiempos de Carlos III*, Barcelona, Planeta, 1988, p. 41, en Novella Suárez, Jorge, “Liberalismo y Constitucionalismo español”, *Revista de hispanismo filosófico*, núm., 17, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶¹ Morales Moya, A. “Conflictos ideológicos en el siglo XVIII español”, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, núm., 80, Nueva Época, Abril-Junio, 1993, p. 17.

En lo que toca a la Constitución, porque aunque huimos de esta palabra, estamos todos en su sentido. En este punto acaso yo soy más escrupuloso que otros muchos. Nadie más inclinado a restaurar y afirmar y mejorar; nadie más tímido en alterar y renovar. Acaso este es ya un achaque de mi vejez. Desconfío mucho de las teorías políticas y más de las abstractas. Creo que cada nación tiene su carácter; que este es el resultado de sus antiguas instituciones; si con ellas se altera, con ellas se repara; que otros tiempos no piden precisamente otras instituciones sino una modificación de las antiguas; que lo que importa es perfeccionar que no caiga, error que no desaparezca, mejora que no se facilite. En conclusión: una nación nada necesita sino el derecho de juntarse y hablar. Si es instruida, su libertad puede ganar siempre: perder, nunca¹⁶².

La postura reformista moderada de Jovellanos, influyó determinadamente el liberalismo doctrinario de la Constitución de Cádiz, además, su cercanía con Adam Smith y John Locke lo llevarían a plantear la necesidad de la separación de poderes como contrapeso a los privilegios de la nobleza y la Iglesia, pero al mismo tiempo “atacará el deísmo y al materialismo e interpretará la moral desde los Evangelios como pilar del cristianismo, y podríamos añadir su regalismo y jansenismo, propugnando la autoridad de los obispos, las regalías de la Corona y la limitación del poder papal”¹⁶³. Jovellanos es uno de los que construyen el puente entre el siglo de las luces y la Europa liberal posterior a Napoleón, él fue uno de los grandes impulsores del proyecto reformista del XVIII español.

Al liberalismo español es difícil emparentarlo únicamente con el liberalismo económico o político de las grandes tradiciones europeas. Debido a sus diversas maneras de representarse políticamente durante los últimos dos siglos; Suárez Cortina lo definía como “las máscaras de la libertad”¹⁶⁴. Este liberalismo moderado, progresista, armónico, democrático es genuinamente español, y vio su materialización en la Constitución de 1812. Tiene

¹⁶² Jovellanos, G.M, “Carta a Lord Holland”, en *Obras publicadas e inéditas*, edición y estudio preliminar de Miguel Artola, Madrid, B. A. E., t. LXXXVI, 1956, p. 377. En *Revista de hispanismo filosófico*, núm., 17, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶³ *Ídem*.

¹⁶⁴ Suárez Cortina, M, *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 14.

características tan peculiares que llevan al concepto de libertad de una concepción ética a la del liberalismo clásico. La categoría de libertad los lleva a otras formas de expresarla (libertad de expresión, de cátedra, de pensamiento). Así mismo, se coloca a la libertad en tensión con la igualdad, que la recogerá en su esfera jurídica y política, bajo la máxima de que los individuos son iguales ante la ley. Al mismo tiempo, el liberalismo protegerá la propiedad privada y la tolerancia religiosa.

Tras el levantamiento contra la ocupación francesa de Cádiz en 1808, se inicia una revolución política que puso en marcha un proyecto liberal hasta entonces incipiente. El carácter reformista del liberalismo levanta como su estandarte a la nación representada en una monarquía constitucional, y la premisa era: defender los derechos individuales y la división de poderes. Manuel José Quintana afirmaba: “Deseaba que sucediese en ella (mi Patria) una reforma que la sacase del fango vergonzoso en que estaba sumergida; pero no en los términos con que se había hecho en Francia, cuyo mal éxito debía escarmentar hasta a los más temerarios... Propenso por carácter a la equidad, al decoro, a la dignidad y civilización humana, ¿cómo podría desear esos trastornos políticos que desatan todos los vínculos de la naturaleza y la justicia, ahogan las luces, se tragan los talentos, corrompen de una vez las costumbres, y por raudales de sangre y montes de cadáveres y ruinas levantan a un ambicioso insolente a la cumbre de la fortuna?”¹⁶⁵

Entonces, las principales características de la revolución política que deriva en la Constitución de Cádiz, quedarían contenidas en: El Monarca, la Nación y la división de poderes. Es un texto que pone límites al poder del Monarca, haciendo que la soberanía recayera en la Nación.

Siguiendo el argumento de Jorge Novella, nos adentraremos en el significado particular que el liberalismo tuvo en sus inicios para los españoles:

¹⁶⁵ Derozier, A., *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, trad. Manuel Moya, Madrid, Turner, 1978, p. 15.

Para Juan Marichal, la gran “innovación española consistió en la modificación semántica del sustantivo ‘liberal’, y no del adjetivo. Porque, al menos desde el siglo XV se había empleado ya en castellano el sustantivo liberal. (...) los liberales son aquellos que con sus haciendas redimen a los cautivos o pagan las deudas ajenas o hacen cosas de virtud con su dinero, sinónimo de persona generosa, y Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611) lo caracterizaba como ‘el hombre que graciosamente sin (esperar) recompensa alguna, hace bien y merced a los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo’; así como en el *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española (1734) lo definía: ‘Generoso, bizarro y que sin fin particular ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre, no sólo a los menesterosos, sino a los que no lo son tanto haciéndoles todo bien’¹⁶⁶.

Entonces, el liberalismo no era entendido como ideario de la burguesía, que para 1812 apenas se estaba gestando en España. Liberal era entendido como filántropo, desprendido, humanitario, altruista, generoso. Es decir, se le entendía en un sentido ético como una actitud a partir de la cual se podían combatir los grandes problemas de España como el absolutismo que había impedido su modernización por varios siglos. De esta manera es como, ante la invasión napoleónica y mientras se hacía la constitución de Cádiz, el liberalismo se identificó con la actitud de las personas partidarias de combatir los privilegios tradicionales de la monarquía y la iglesia. Liberal era sinónimo de reformador. “Los espectadores de las cortes habían llamado liberales a los partidarios de las reformas, al ver que estos hacían pruebas de ‘liberalidad’ (al prohibir los favores especiales y reducir su propia compensación económica) en las primeras sesiones”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Marichal, Juan, “Liberal: Su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes”, en *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, p. 32. Fernández Sebastián, J., “Liberalismo – Introducción”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano, La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberconceptos-I*, Madrid, Fundación Carolina-CEPC, 2009, pp. 695 – 731. La aparición del término liberal en el siglo XV se da en *Floresta de philosophos*, y su significado procedía del latín: *liberalis* (lo propio del hombre).

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 783.

En el texto constitucional es un loable intento por hacer comulgar el pasado histórico con las necesidades del presente, por tal motivo la gran preocupación por la Nación se encuentra presente en su espíritu. Allí, el liberalismo surge como una nueva vía que forjará la nueva cultura política, y sus practicantes, los liberales lucharán por el establecimiento de un gobierno representativo¹⁶⁸.

En Cádiz, las cortes encargadas de redactar la constitución no eran estamentales, por el contrario, era un parlamento moderno, de allí que el texto evidencia la disposición de hacer avanzar a España en la historia a la par de las potencias mundiales. Querían ir paralelamente en el camino de la contemporaneidad de las potencias mundiales (Estados Unidos, Francia, Inglaterra) cuyas constituciones representaban una ruptura con los antiguos regímenes, a través de la superación de la soberanía compartida por la soberanía popular, del pacto constituyente entendido como instrumento para garantizar las libertades individuales, la división de poderes, la igualdad ante la ley, la unidad de las jurisdicciones, y el carácter preciso, escrito, legal y garantista de sus constituciones.

La constitución de Cádiz representó una cima que intentaba poner fin al régimen absolutista. Así que era fundamental establecer mínimos para la convivencia del pueblo español. Se sentaron bases tan profundas que ni el absolutismo fernandino pudo cortar las raíces del liberalismo doceañista, ni impedir que se tomara como símbolo de la modernización de España.

España dio el paso hacia la modernidad impulsada por un ánimo reformista que influyó determinadamente para impulsar una nueva forma de vida y nuevas relaciones en el espacio público. Es necesario precisar que durante el siglo XIX el liberalismo queda constituido esencialmente como una actitud que

¹⁶⁸ Fernández Sebastián, J., “Liberalismo-España”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano, La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberoconceptos-I*, Madrid, Fundación Carolina, 2009, p. 783.

se fortalecerá hasta después de 1820, año en que vuelven a España aquellos que estuvieron en el exilio londinense¹⁶⁹.

Los principios de la constitución de 1812 marcaron el cambio en el paradigma político, y se materializó en varios artículos:

Artículo 2: La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia o persona;

Artículo 3: La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales¹⁷⁰.

Esto tenía implicaciones políticas innegables, ya que el Monarca quedaba desplazado ante las Cortes en tanto que representante de la Nación en quien reside la soberanía y donde el gobierno tiene como objetivo la felicidad de la Nación.

Artículo 13: “La felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen”¹⁷¹.

Podemos apreciar los remanentes de la independencia estadounidense de 1776, que tenía como derecho inalienable “la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados”¹⁷². La constitución de Cádiz también contempla la separación de poderes, aunque aún tienen desequilibrios visibles debido a las facultades que la Constitución le

¹⁶⁹ Entre las principales corrientes doctrinales de la Constitución de 1812, podemos encontrar la Neoescolástica jesuita de los siglos VI y XVII, el Iusnaturalismo, el historicismo de Martínez Marina, Montesquieu, Rousseau y la Constitución francesa de 1791, la Constitución inglesa, Locke y Bentham, Recomendamos la lectura de Novella Suárez, Jorge, “Liberalismo y Constitucionalismo español”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm., 17, *op. cit.*, pp. 9-31.

¹⁷⁰ La Constitución de 1812, *Edición conmemorativa del segundo centenario. Introducción de Luis López Guerra*, Madrid, Tecnos, 2012.

¹⁷¹ *Ídem*.

¹⁷² Novella Suárez, Jorge, “Liberalismo y Constitucionalismo español”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm., 17, *op. cit.*, pp. 9-31.

confiere a las Cortes, al dotarlas de poder para ser el único guardián de la Constitución.

Igualmente importante, es que en este texto se contempla la protección y salvaguarda de los derechos fundamentales recogidos en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, aunque no están expuestos expresamente, sino sólo reconocidos por extensión en el artículo 4 que dice “La Nación está obligada a conservar los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen”¹⁷³. Y no se permite la libertad de credo al establecer que la religión de “la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”¹⁷⁴. Y finalmente, un punto fundamental de esta Constitución es que reconoce la enorme importancia de la Instrucción Pública, es decir, la educación seguirá los ideales cosmopolitas, para alcanzar la libertad y formar conciencias críticas.

Los profesores y librepensadores fueron los que expandieron el espíritu del texto gaditano, criticando a la tradición y al dogma religioso y monárquico, y evidenciando que el poder despótico se sustentaba principalmente en la ignorancia del pueblo. Por ello, la necesidad de que la Instrucción Pública estuviese en manos del Estado. Así, en el artículo 366 se dice que “En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles”¹⁷⁵.

Así entendían en este tiempo el liberalismo basado en la educación civil y se recogía en el artículo sexto de la siguiente forma: “El amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos”¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ibidem.*, p. 31.

¹⁷⁴ *Ídem.*

¹⁷⁵ Novella Suárez, Jorge, “Liberalismo y Constitucionalismo español”, *op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, pp. 33.

Sin duda, tender puentes o intentar identificar nexos que nos lleven de 1812 a 2016 es una tarea titánica, sin embargo, los hechos que durante poco más de doscientos años han ocurrido, nos brindan una perspectiva para reconocer la importancia que la Constitución de Cádiz tuvo para la consolidación de la democracia constitucional y del Estado de Derecho. Ahora bien, sólo tenemos una perspectiva general con respecto a las implicaciones específicas de este texto en la historia del pueblo español, e intentar tender relaciones directas sin contemplar que en ese tiempo no existían partidos políticos como los conocemos ahora, que la representación política se ubicaba entre un sinnúmero de intereses, que los nacionalismos aún tardarían en gestarse, que los movimientos obreros y las organizaciones originadas por aquel liberalismo no aparecían aún en el espacio público, sería caer en anacronismos que intentan explicar 1812 en función del 2016.

Si bien la Constitución de Cádiz, tuvo una escasa vigencia en la historia española (apenas seis años), junto con otros textos, influyó en el liberalismo español mayoritario del siglo XIX. Podemos nombrar textos como el *Estatuto Real* y la *Constitución de 1976*, en donde el Estado español se vertebraría mediante unos principios distintos a los promovidos por la Constitución de Cádiz, a los que los progresistas de 1837 consideraban como extremadamente conciliadores y entreguistas. Para algunos estudiosos del constitucionalismo español, es en el *Estatuto de Bayona* de 1808 se encuentran ya algunos principios que informarían al constitucionalismo español hegemónico durante todo el siglo XIX, tales como: La soberanía compartida entre el Rey y las Cortes; la Constitución histórica de España, La corona como eje del Estado, La representación del senado, La centralización administrativa, la confesionalidad e intolerancia religiosa (que estableció el nacional-cristianismo como eje).

Sin embargo, el liberalismo doceañista y el texto gaditano siguieron teniendo influencia notable en el liberalismo democrático. Un liberalismo que fracasó durante el siglo XIX, pero que engendró el modelo constitucional de 1869, que junto con la constitución de 1931, dieron paso a la actual constitución de 1979. Estos tres textos son considerados por los especialistas, como los

continuadores del texto gaditano de 1812 que ya establecía la supremacía de un orden constitucional emanado libremente de la voluntad colectiva, como máxima expresión y garantía de un Estado Democrático de Derecho, pero que al mismo tiempo, podía modificar su contenido según la decisión de la propia colectividad.

El liberalismo español de características *sui generis*, ve la luz ante circunstancias mundiales complejas, y sus influencias se extienden hasta la constitución de 1979. Ya a inicios del siglo XX, el liberalismo europeo experimentó una crisis que puso en entredicho su pertinencia como corriente de pensamiento político viable para esas circunstancias. Pensadores como Max Weber, Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca alzaron sus voces para denunciar el avance y los peligros de la democracia de masas, así como del socialismo en su vertiente marxista. Veían en la cuestión del liderazgo político el principal problema, para lo cual realizaron planteamientos políticos de carácter elitista que criticaban tanto la igualdad democrática, como la posibilidad de una “tiranía de la mayoría”.

En este contexto mundial, se inserta el liberalismo español, que si bien tiene características particulares emanadas desde su origen, también se enfrenta a los nuevos retos derivados de los totalitarismos, de la guerra, de la dictadura y de las democracias de masas. Analicemos las ambigüedades y los cambios en el pensamiento político de Ortega dentro de esta circunstancia en donde el liberalismo luchaba en contra de la inclusión de las masas en la toma de decisiones, en contra del fascismo y del bolchevismo que se extendían rápidamente por Europa, y que más allá de que dichas contradicciones y cambios descalifiquen sus propuestas, nos brinda un campo para exponer por qué las circunstancias determinaron sus propuestas políticas.

2.2 Liberalismo y socialismo.

En nuestros días, suele ubicarse a Ortega dentro de la tradición liberal, sin embargo, muchas han sido las acusaciones, fundamentadas o no, que le imputan ser un pensador elitista y conservador. Estamos convencidos de que su planteamiento teórico político, su misión y divisa se cifraba en la “nacionalización de la política”, y en la reforma social e institucional como los objetivos fundamentales para la construcción de la nación española, y este proyecto era netamente liberal, “extremadamente liberal, por devoción y no de oficio, lo que equivalía a serlo de un modo nuevo y genuino”¹⁷⁷. Este proyecto emanaba del núcleo mismo de su filosofía, cuestión que ha sido subvalorada debido a la imagen de un Ortega metafísico que se aventura en la vida política debido a que las circunstancias le apremian; y a la imagen de un Ortega ideólogo de una clase o fracción de la clase burguesa¹⁷⁸. Ortega no fue nunca un ideólogo que legitimara los intereses de grupo, y sus acciones políticas, independientemente del tipo de juicio que nos merezcan, siempre fueron las de un intelectual cuya principal virtud fue la de ser responsable de sus actos y palabras. Según Víctor Ouilmette, el concepto de libertad en Ortega, constituía el “centro de su ontología. Consecuentemente en su pensamiento social, defendía sobre todo aquellos sistemas que aumentan en la realidad, que es el momento histórico, la libertad del individuo para ser lo que está destinado a ser”¹⁷⁹.

Es claro que Ortega no realiza su planteamiento político sobre la base de una ideología política convencional, sino de una ontología de la libertad propia, pero cuyas raíces se nutren del rico legado del liberalismo español del que hablamos en el apartado anterior. Su actividad en la vida política, sus posturas contradictorias y el *corpus* teórico político de su obra son puntos que nos ayudarán a exponer el por qué, a pesar de haber sido rebasado por las

¹⁷⁷ Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la Razón Práctica*, Madrid, Colección El Arquero, 2011, p. 271.

¹⁷⁸ Así lo identifica Antonio Elorza en *La razón y la sombra, una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984. Y Ariel del Val, *Filosofía e ideología liberal, fascismo*, Valencia, Torre, 1976.

¹⁷⁹ Ouilmette, Víctor, *Liberalismo e democracia in Ortega y Gasset*, en *Mundo Operaio*, 11/1989, p. 100.

circunstancias de su tiempo y de defender ciertas posturas elitistas, esto no significa que fuese necesariamente antiliberal, ni mucho menos conservador.

En la etapa neokantiana u objetivista, Ortega sostenía una postura que él mismo denominaba “liberalismo socialista”. En un artículo publicado el 5 de octubre de 1907, invitaba “a los intelectuales para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo, bello nombre que ha rodado por Europa y que, por una ironía de la musa gobernadora de la Historia, vino a salir de nuestra oscura tierra. Aunque yo creo que el liberalismo actual tiene que ser socialismo, vengan vibraciones liberales en la melodía que gusten: ellas tomarán ritmo dentro de la gran armonía de nuestro renacimiento cultural”¹⁸⁰.

Un año después expuso lo que entendía por liberalismo: “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una Nación. La dirección conservadora, por el contrario, se desentiende de exigencias ideales, niega su valor ético y se atiene en este punto a lo ya logrado, cuando no fomenta el regreso a formas superadas de constitución política”¹⁸¹. Después de exponer la crisis por la que atravesaba el liberalismo español y criticar el conservadurismo por no atender las necesidades sociales conformándose con el orden que le pudiesen dar las instituciones existentes, Ortega proponía al liberalismo como un sistema revolucionario, ya que únicamente mediante una sistematización se lograrían cambios estables y duraderos.

Una de las características más importantes que Ortega veía en el liberalismo consistía en que ningún sistema político ni régimen social, puede ser definitivamente justo, con lo cual, lo coloca más allá del mero cumplimiento de

¹⁸⁰ Ortega y Gasset, José, “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 114.

¹⁸¹ Ortega y Gasset, José, “La reforma liberal”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 143.

las leyes positivas, y les otorga a los hombres el derecho no escrito, a transformar las constituciones. “Para mí, es, en cambio, Libertad un divino nombre mitológico que usamos para advertirnos de que las constituciones son siempre injustas, y es un deber reformarlas. No indica solamente que ha de respetarse la ley escrita: este valor negativo no distinguiría lo liberal de lo conservador. Libertad, en su significado positivo, es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política”¹⁸². Esta intención siempre presente de ir más allá de las leyes escritas y de las instituciones existentes, es lo que para Ortega significa la revolución.

El historiador Antonio Elorza propone una interpretación, por demás interesante para intentar comprender la manera en que Ortega pensaba conciliar el liberalismo con el socialismo. Y retoma el siguiente párrafo: “¿Qué afirmación de un nuevo derecho original destaca sobre la parca histórica contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista”¹⁸³. Elorza afirma que Ortega tomó el liberalismo como sustrato ideológico y el socialismo como medio. El socialismo constituía la idea histórica de reforma permanente, mismo sustento que el liberalismo tenía como base. Esto le permitió conciliar ambos conceptos a manera de “actitudes prácticamente equivalentes en sus directrices fundamentales y, sobre todo, en su contenido de transformación de España”¹⁸⁴.

Es evidente que el socialismo que Ortega proponía como parte fundamental del liberalismo, no tenía nada que ver con el marxismo, del que ya se había desmarcado al rechazar la lucha de clases en sus *Discursos políticos*: “Para mí, socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra”¹⁸⁵. El segundo paso, consiste en agregar al carácter cultural del

¹⁸² *Ibidem.*, p. 145.

¹⁸³ Elorza Domínguez, Antonio, op. cit., Barcelona, Anagrama, 1984, p. 41.

¹⁸⁴ *Ídem.*

¹⁸⁵ Ortega y Gasset, José, *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 31, citado por Breña, S, Roberto, *Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político*, URL: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/QRQ4VSBYFXJ4C5UMNTC8E37FM9FHU1.pdf, consultado el 23 de noviembre de 2012.

socialismo, un enfoque ético que lo determinará, presentándose como un imperativo, en donde se privilegia el cumplimiento del ideal moral por encima de cualquier otra exigencia, el cual tiene en la base el postulado de la igualdad de los hombres en razón de su dignidad.

En un texto titulado “La pedagogía social como programa político” publicado en 1910, cuyo trasfondo directo es el libro de Paul Natorp –Maestro de Ortega en Marburgo- *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad* de 1898, Ortega nos dice que “Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indians' Reservation* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca”¹⁸⁶, y sostiene que el individuo solamente puede existir en la sociedad, de tal manera que todo individualismo es una abstracción. Lo cual contradice uno de los postulados básicos del liberalismo, en donde el individuo tiene primacía sobre el grupo, y se salvaguarda la libertad del individuo que es la justificación última de la sociedad política. Sin embargo, para estos años, Ortega ya había comenzado a integrar el perspectivismo a su pensamiento político y paralelamente perdía fuerza la idea de que los hombres tenían una naturaleza social¹⁸⁷.

El socialismo debía tener un lugar preponderante, ya que, según Ortega, era la única teoría política que impulsaba y desarrollaba la cooperación como el sustento fundamental de la sociedad. “Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En

¹⁸⁶ Aguilar, Enrique, “Ortega y la tradición liberal”, *Revista libretas*, Buenos Aires, octubre 1992, p. 1.

¹⁸⁷ Más adelante profundizaremos sobre el tema de los particularismos étnicos a los cuales Ortega anteponía la idea del europeísmo para combatir las aspiraciones separatistas de las naciones periféricas.

la sociedad no puede participar quien no trabaja. Ésta es la afirmación mediante la cual, la democracia se precisa en socialismo. (...) La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será”¹⁸⁸. No podemos negar el fundamento aristocrático de la sociedad en la propuesta política que Ortega desde su juventud había asumido. Se basaba en la historia para afirmar que el destino de todo grupo social debe ser dirigido por grupos de personas con las mejores habilidades –conocimientos, exigencia moral, inteligencia, sabiduría, sensibilidad, etc.-, para lo cual era necesario el socialismo, ya que puede crear aristocracias verdaderas. “volverán las clases sociales, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres, pero sí en mejores o peores. El Arte, la Ciencia, la Delicadeza, la Energía moral, volverán a ser valores sociales. Y el Socialismo habrá sido el encargado de preparar el planeta para que broten de él nuevamente aristocracias”¹⁸⁹.

Por muy polémica que pueda parecer la idea de unir al socialismo con la aristocracia, esto toma sentido cuando comprendemos que para Ortega, el socialismo es la única doctrina política que puede luchar contra el capitalismo y sus aristocracias enfocadas en consumir las energías para conquistar el dinero. “El caso es en su primera apariencia burdamente paradójico: yo soy socialista por amor a la aristocracia. Ahora bien, urge destruir el semblante paradójico de esta afirmación. Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores. (...) El socialismo combate la forma actual de sociedad que llama capitalismo. El socialismo no trata de otra cosa que de superar, vencer, aniquilar el capitalismo. Pues bien; el capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles”¹⁹⁰.

Las aristocracias que crea el capitalismo, que rigen y ordenan las relaciones sociales en las sociedades contemporáneas, no se sustentan en las mejores cualidades internas de los hombres, sino en un poder material, cuantitativo y económico. Invariablemente, el capitalismo creó y dividió a los

¹⁸⁸ Ortega y Gasset, José, *Discursos políticos*, op. cit., pp. 57, 58, 61.

¹⁸⁹ Ortega y Gasset, José, “Socialismo y aristocracia”, *Obras Completas*, Tomo I, op. cit., p. 623.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 622.

hombres en dos tipos: el capitalista y el obrero, los cuales están incapacitados desde su origen para construir y sostener verdaderas aristocracias, por esto, la necesidad del planteamiento político de Ortega por combatir y destruir ese sistema económico que se dio desde el siglo XIX, ya que “toda renovación del panorama histórico que no suponga la reforma de la estructura económica actual sería ilusoria”¹⁹¹.

Debemos tener cuidado en las consideraciones que tenía sobre el capitalismo, ya que como lo señala Dobson¹⁹², en esta época Ortega mostraba diferentes actitudes frente a este problema. Consideraba que el capitalismo ultrajaba la conciencia ética de los hombres, pero al mismo tiempo, creía que la única vía de regeneración de España, principal objetivo al cual debían apegarse todos los demás, consistía en aprovechar las potencialidades productivas del capitalismo. Por tal motivo, sus primeros trabajos dirigidos a transformar las relaciones políticas y económicas de España, carecían de un diagnóstico sobre los medios que permitirían la viabilidad de esos proyectos.

El liberalismo socialista del joven Ortega evidenciaba una cierta ingenuidad al suponer que podría utilizar lo mejor del capitalismo y desechar sus peores males, sin plantear específicamente cómo se lograría esto. Sin embargo, podemos destacar de estos primeros trabajos, la distinción entre dos conceptos centrales, a saber: las masas y las minorías, así como su idea aristocrática o elitista que proponía que las élites debían gobernar, cuestión que sería desde muy temprano, uno de los ejes rectores en su pensamiento político.

El planteamiento elitista tenía un trasfondo esencialmente político, sin embargo, como hemos mencionado, esta forma de entender la política se encontraba desligada de las bases sociales y de los medios políticos y económicos que hubieran podido llevar a la práctica estas ideas. Roberto Breña nos recuerda uno de los primeros actos políticos de Ortega cuando funda la *Liga*

¹⁹¹ Ortega y Gasset, José, *Discursos políticos*, op. cit., pp. 57,58, 61.

¹⁹² Dobson, Andrew, *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 52-57.

de *Educación Política Española* en el otoño de 1913 y sale a la luz pública en marzo de 1914 con la lectura de una conferencia titulada *Vieja y nueva política*, considerado como el primer trabajo general de su pensamiento político. El principal objetivo de la Liga se mostraba ya desde 1911 en una carta que Ortega dirige a Luis de Zulueta y en la que expresa su interés por ir creando y formando “la ciencia del fenómeno España: intuir España, ir la construyendo como una física. (...) durante diez años de esfuerzo creativo para llegar a 1922 siendo una legión. Así, de la España inerte sacarían unos cientos de muchachos capaces de energía cultural”¹⁹³.

El discurso comienza mostrando su carácter elitista y pedagógico, como un primer y necesario paso para que las minorías mejor preparadas “que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, transmitan su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud, su coraje, sobre esas pobres grandes muchedumbres dolientes”¹⁹⁴, y cierra el discurso afirmando que la única manera de aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas es a través de minorías entusiastas que eduquen con energía y eficacia.

Para nosotros, por tanto, es lo primero fermentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos¹⁹⁵.

¹⁹³ Ortega y Gasset, José, *Carta de Ortega a Luis de Zulueta del 16-IX-1911 desde Marburgo*, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, citado por Zamora, Bonilla, Javier, “El impulso orteguiano de la ciencia española”, *Circunstancia*, Año III, Enero 2005, Número 6, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola>, consultado el 16 de septiembre de 2012.

¹⁹⁴ Ortega y Gasset, José, “Vieja y nueva política”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 710.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 740.

Otro de los pilares de la propuesta política de Ortega se basa en la prioridad de la Nación¹⁹⁶ sobre el Estado, ya que considera que la nueva política por la cual se debe dirigir la regeneración de España debía ser radicalmente diferente de la vieja política que privilegiaba al Estado que no servía para proteger a la sociedad y consumía la vida del pueblo.

En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente. (...) Plantada en medio de la sociedad, basta con tocar un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social. (...) El mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos. Cuando la masa siente alguna desventura o, simplemente, algún fuerte apetito, es una gran tentación para ella esa permanente y segura posibilidad de conseguir todo -sin esfuerzo, lucha, duda, ni riesgo- sin más que tocar el resorte y hacer funcionar la portentosa máquina. La masa se dice: «El Estado soy yo», lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son idénticos, porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria. (...) El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir para el Estado; el hombre, para la máquina del gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo humano¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Concepto resbaloso ya que tuvo diferentes consideraciones al respecto a lo largo de su vida. Más adelante matizaremos y profundizaremos en dicho concepto y su compleja relación con el Estado.

¹⁹⁷ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002, p. 55.

En esta etapa, la preocupación radicaba en que el Estado protagonizara o se adueñara completamente de la vida política y relegara totalitariamente a la sociedad. La apuesta de la nueva política sería entonces, que el Estado ocupara su justo lugar, como un componente de la vida nacional pero no como el único, ni como el prioritario. “Hay que exigir a la máquina del Estado, mayor, mucho mayor rendimiento de utilidades que hasta aquí, pero aunque diera cuanto idealmente le es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, que es el gobierno, que es la libre espontaneidad de la sociedad”¹⁹⁸.

Ortega creía que el surgimiento de la España Vital, sólo sería posible a través del aniquilamiento de la farsa que los partidos dinásticos –Conservador y Liberal- promovieron con el fracaso de la Primera República. Y el lema de su movimiento sería “Liberalismo y nacionalización”¹⁹⁹. Más el cúmulo de ideas políticas que servirían para impulsar la fe de la minoría encargada de guiar a las masas, era el liberalismo, al cual entendía de forma particular como “aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas”²⁰⁰. Es evidente que para nuestro pensador, el desarrollo del liberalismo significaba al mismo tiempo el desarrollo de España, pero es importante aclarar que el liberalismo que propone está alejado del individualismo que las teorías liberales más dominantes habían promovido durante el siglo XIX, así como alejado del socialismo.

En este planteamiento, la Nación debe ser la primera consideración hacia la cual se deben dirigir todos los esfuerzos políticos, por tal motivo, subordina

¹⁹⁸ Ortega y Gasset, José, “Vieja y nueva política”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 717-718.

¹⁹⁹ Nacionalización que no se encuentra emparentada con el nacionalismo. Nacionalizar significaba, colocar a España por encima de cualquier deseo particular y establecerla como el objetivo al que todo español debía aspirar. Nacionalización era colaboración, compromiso. En las conclusiones de “Vieja y nueva política” dice: Nacionalización del ejército, nacionalización de la monarquía, nacionalización del clero, nacionalización del obrero. *Ibidem*, p. 736.

²⁰⁰ Ortega y Gasset, José, “Prospecto de la Liga de Educación Política Española”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 740.

tanto los ideales del liberalismo individualista, como los del socialismo obrerista al servicio de la Nación, ya que el proyecto de la nueva política consiste en cohesionar y no dividir a la Nación. La búsqueda de la regeneración y de la construcción de la España vital es un problema nacional, por tal motivo, todo proyecto político que no se sostenga en principios nacionalizadores, no tienen cabida dentro de la nueva política.

En 1914 con la publicación de *Vieja y nueva política*, Ortega se aleja de las ideas socialistas de su juventud y comienza a consolidar una perspectiva “liberal doctrinaria”²⁰¹. En estos años realiza una férrea defensa del individuo, sin embargo, esto debe ser tomado con cuidado, ya que dicha idea se intercambia el lugar preponderante con la idea de que el Estado debe tener una participación activa para dirigir la modernización de España. “Ortega no ha pensado siempre lo mismo acerca del liberalismo. De hecho, ha pensado cosas distintas, en ocasiones hasta contradictorias”²⁰².

El punto alrededor del cual gira todo el proyecto político de Ortega es la Nación, un concepto que se encuentra por encima de todo, del Estado, de la libertad, de la monarquía, del socialismo, de la república, de los políticos, etc. La nacionalización de la política española era una condición necesaria para revitalizar España. En estos años, los ideales socialistas han quedado atrás y ahora la democracia vendría a poner en tensión al liberalismo doctrinario.

²⁰¹ Los liberales doctrinarios franceses dirigidos por Royer-Collard, tenían la intención de conciliar a la Monarquía Borbónica con la Revolución Francesa, y a la libertad con la autoridad. Se pronunciaban abiertamente en favor de una Monarquía Constitucional que restringiera el sufragio universal, promoviendo un sistema político de representación oligárquica basado en el sufragio censitario. Filosóficamente, el doctrinarismo hace radicar en la inteligencia humana el principio de la soberanía. En España, el liberalismo doctrinario fue introducido por Andrés Borego, que sustentaba el carácter elitista de la monarquía de Isabel II. Sus características son, el orden, la libertad, la selección de los mejores, el respeto a los derechos individuales, el principio de representación, la monarquía, el parlamentarismo. El término “liberal doctrinario” es propuesto por Enrique Aguilar en un trabajo titulado *Sobre el liberalismo en Ortega*, debido a su parecido con los doctrinarios franceses del siglo XIX, así como para enmarcar la segunda etapa del pensamiento político de Ortega que va de 1915 a finales de 1930. Según se expone en, Breña, S, Roberto, *Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político*, op. cit.

²⁰² Aguilar, Enrique, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Buenos Aires, Tesis-Instituto Torcuato Di Tella, 1986, p. 16.

2.3 Liberalismo y democracia.

La mayoría de los escritos tempranos de Ortega que van de “Glosas” publicado en 1902, hasta “Renan” de 1909, no tienen propiamente una doctrina filosófica, pero sí un método de análisis que consiste en intentar llevar la circunstancia española hacia la teoría. En estos textos podemos encontrar una oscilación que va de una directriz subjetivista –“Glosas”- a una tendencia objetivista –“Renan”-, pasando por un periodo indeciso que se expresa en varios textos publicados en 1908, y concluyendo con una tendencia sintética en 1910 con “Adán en el Paraíso”. Ortega, antes de 1914 aún no tiene un desarrollo teórico estable, sino que se encuentra transitando de la etapa neokantiana a la etapa perspectivista o fenomenológica.

“Renan” es uno de los escritos más importantes de esta época porque representa una especie de declaración de autonomía, en donde Ortega se escinde de la tendencia subjetivista de sus primeros escritos. Aquí la verdad coincide con el objeto, y lo subjetivo es el error. Sin embargo, en 1916, cuando incluye “Renan” en *Personas, obras, cosas*, rectifica su error calificándolo de blasfemia. “(...) 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 aún a la táctica reconocérselos en toda su amplitud (...)”, más adelante dice: “He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco” y posteriormente, refiriéndose a la expresión de 1909 “la secreta lepra de la subjetividad”, dice: “Repito que esto es blasfemia”²⁰³.

De la misma manera, hasta antes de 1914, realizó recurrentes elogios al socialismo y al papel fundamental del Estado en la vida española. “De esto es de lo que protesto: socialismo, la palabra más grave y noble, la palabra divina del vocabulario moral moderno no puede significar sólo una negación. Perdonad si entro en fervor excesivo: pero es que el socialismo no es para mí un vocablo aprendido como suelen serlo los términos científicos: no es algo externo a mí y

²⁰³ *Ídem.*

que pueda yo poner o quitar de mi espíritu. Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre nosotros”²⁰⁴.

Resulta interesante la ruptura que Ortega tiene con los socialistas españoles que se autodefinían como republicano-socialistas y mantenían una postura radical en contra de la monarquía, en cambio Ortega se apegaba a la tesis “accidentalista” del Partido Reformista ²⁰⁵. Por tal motivo, cuando se pronuncia la conferencia de “Vieja y nueva política” en donde se expone una cierta simpatía por “un movimiento reciente que ha puesto a muchos republicanos españoles en ruta hacia la Monarquía. Sin embargo, la mayor parte de los que hasta ahora componen la Liga de Educación Política no hemos sido nunca republicanos, o lo hemos sido, como muchos compatriotas nuestros, pasajera y momentáneamente, en una hora de mal humor. Con esto quiero decir que la cuestión de Monarquía no puede significar para nosotros lo mismo que para aquellos que van lanzados en un viaje siempre azaroso hacia ella” ²⁰⁶, los socialistas reaccionan violentamente contra él.

De aquí en adelante, Ortega experimentará un cambio radical en sus concepciones filosóficas, lo cual repercutirá directamente en sus propuestas políticas, específicamente en su visión sobre la Nación, el Estado, el peligro de la democracia de masas y el papel del político. Atrás ha quedado la etapa

²⁰⁴ Ortega y Gasset, José, “La ciencia y la religión como problemas políticos”, *Obras Completas*, Tomo VII, *op. cit.*, p. 131.

²⁰⁵ Se refiere a las dos grandes corrientes del republicanismo español de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La primera se asoció a la movilización popular y defendió una actitud radical de la vida política, populista, anticlerical, que generó la fundación en 1908 del Partido Radical liderado por Alejandro Lerroux; La segunda corriente se formó a partir del sector krausoinstitucionista. De carácter reformista, accidentalista respecto de las formas de Gobierno, aspiraban a incorporar a las clases medias para garantizar la evolución hacia la democracia y en 1912 fundaron el Partido Reformista liderado por Melquiades Álvarez. Ambas corrientes, más allá de sus grandes diferencias, contribuyeron a construir una línea de modernización del republicanismo histórico e introdujeron a España las ideas fundamentales del nuevo liberalismo europeo. *Cfr.*, Suarez Cortina, Manuel, *Radicalismo y reformismo en la democracia española de la Restauración*, URL: <http://bit.ly/2giw3Lm> consultado el 28 de diciembre de 2012.

²⁰⁶ Ortega y Gasset, José, “Vieja y nueva política”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 727.

neokantiana y ahora se instala en la etapa perspectivista o fenomenológica. “Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías -y no solamente los residuos- a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzados sus rostros en los rincones del ánimo porque no se les quiere otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural”²⁰⁷.

²⁰⁷ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 38.

2.4 Democracia.

Debemos primeramente entender que para Ortega, la democracia es una forma de gobierno entre otras. No es el ideal al que debe aspirar la Nación, ni al que debe exclusivamente enfocarse el Estado. Ni se debe llegar al extremo de entenderla como un principio rector de la vida, llevándola a abarcar ámbitos que no le corresponden como la moral, las costumbres, la liturgia, el arte, etc²⁰⁸. La concepción elitista del Estado en Ortega, lo llevó desde su juventud a plantear que por encima de las formas de gobierno, siempre existen relaciones entre las masas y las minorías sobresalientes²⁰⁹. Al mismo tiempo, coloca el tema de la libertad en el centro de su reflexión, como el pilar que sostiene su teoría política.

¡Libertad, divino tesoro!... Todo lo demás es problemático: la democracia misma ofrece dudas. Porque la democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión, en uno u otro sentido, yo necesito, desde luego, sin distingos, equívocos ni reservas, mantener mi personalidad intacta, saber que, mande quien mande -el Príncipe o el pueblo- nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable. Liberalismo, democracia, son, pues, no sólo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra²¹⁰.

En 1925 publica “Ideas de los castillos: Liberalismo y democracia”, en donde expone la necesidad de desarrollar y detallar ambos conceptos con la finalidad de solventar su tendencia antagónica.

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público

²⁰⁸ “La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones”. Para una mejor comprensión de este tema, recomiendo la lectura de Ortega y Gasset, José, “Democracia morbosa”, *El Espectador*, *op. cit.*, pp. 119-126.

²⁰⁹ Si se quiere profundizar sobre este tópico de la obra de Ortega, recomiendo la lectura de Sánchez Cámara, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.

²¹⁰ Ortega y Gasset, José, “Libertad divino tesoro”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 891.

corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone 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, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público. De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal²¹¹.

Debemos tener clara la compleja distinción y relación de los dos tipos de libertad que se mencionan en este fragmento. Por un lado, la libertad de participar e intervenir en los asuntos públicos, y por otro, la libertad de no participar, de resistirse a formar parte de las decisiones públicas, cuestión que Ortega retoma de Royer-Collard, al entenderla como una frontera en donde se protege la vida personal del imperio de lo público²¹². Tenemos pues que mientras una se enfoca en proteger el sufragio universal, la otra resguarda las garantías individuales. Ya Montesquieu había sostenido que “como en las democracias el pueblo tiene más facilidad para hacer casi todo lo que quiere, ha puesto la libertad en los gobiernos democráticos y ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo”²¹³. Ortega comprende la compleja relación de los dos tipos de libertad –positiva y negativa- cuando una se encarga de alentar la participación ciudadana y nos

²¹¹ Ortega y Gasset, José, “Ideas de los castillos: Liberalismo y democracia”, *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 541-542.

²¹² Ortega y Gasset, José, “Prólogo para franceses”, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 7. Ortega afirma: “En un discurso de Royer-Collard leemos: *Les libertés publiques ne son pas autre chose que des résistances*. (...) He aquí una vez más la mejor inspiración europea reduciendo a dinamismo todo lo estático. El estado de libertad resulta de una pluralidad de fuerzas que mutuamente se resisten”.

²¹³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Claridad, 1971, p. 186.

remite a la tradición antigua²¹⁴, y la otra alienta la confianza en la seguridad individual y nos remite a la tradición moderna²¹⁵.

Ortega aborda el tema de la genealogía del liberalismo en “Ideas de los castillos”, retomando la hipótesis –anteriormente desarrollada por Montesquieu, Renan, Guizot, etc.,- de que la invasión germánica introdujo el sentimiento liberal, entendido éste como la resistencia a someter lo individual a lo público. En *Del imperio romano* se encuentra la idea de que el hombre no se podía identificar a sí mismo como ciudadano, ya que únicamente conocía el tipo democrático de libertad –positiva, de participación, antigua-, y desconocía el tipo liberal –de resistencia, negativa-. Así que al comparar la libertad romana y la moderna, expone que la primera sólo se preocupa de que la ley consensuada y establecida por los ciudadanos sea la única que legisle, es decir, existe una preocupación por el depositario del poder público –Ante este poder no existe una contención o barrera que proteja la libertad privada-. Por su parte, la segunda se concentra en asegurar las contenciones que permiten la libertad individual.

Las antiguas democracias eran poderes absolutos (...). Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisprudencia pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica (...). Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo²¹⁶.

²¹⁴ En 1768 Priestley publicó su Ensayo sobre los primeros principios del gobierno, en donde se lee entre líneas la contraposición entre la libertad política y la libertad civil, aunque sin ubicarlas en un Estado antiguo o uno moderno. Pero indudablemente fue Benjamín Constant quien desarrolló y marcó dicha distinción: “La finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llamaba libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones”. Constant, Benjamín, “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, URL: <http://new.pensamientopenal.com.ar/01072009/filosofia02.pdf>, consultado el 19 de agosto de 2012.

²¹⁵ Varios pensadores –Renan, Von Mohl, Fustel de Coulanges, Edouard Laboulaye, Tocqueville, Guizot, Stuart Mill- identificaron y marcaron la diferencia entre la libertad antigua y la moderna siguiendo las huellas dejadas por Constant tras la afirmación de que “los antiguos no han conocido la libertad individual”. Sugiero la lectura de Aguilar, Enrique, “El liberalismo político: apuntes para una discusión sobre sus antecedentes”, *Revista Libretas*, México, mayo de 1997, número 26.

²¹⁶ Ortega y Gasset, José, “Ideas de los castillos: Liberalismo y democracia”, *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 542.

2.5 Limitación del poder público.

Ahora veamos de qué manera, Ortega intenta solventar la mencionada dicotomía a partir de la limitación del poder público en las democracias.

El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz 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 decirlo así, se limita a sí mismo²¹⁷.

El principal objetivo de Ortega radicaba en evitar que la democracia derivara en el absolutismo ético-jurídico de la voluntad de la mayoría, y veía en la Revolución Francesa un ejemplo claro del absolutismo de la voluntad general²¹⁸. En 1930 publica *La rebelión de las masas*, texto polémico en el cual afirma que nadie está en contra de que las personas gocen del poder de tomar decisiones, sin embargo, lo perjudicial es que estas mayorías pueden imponerse absolutamente sobre las minorías y no sólo en el orden de los placeres. Y veía que 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”²¹⁹.

Así, ante las circunstancias en el choque de las tradiciones antigua y moderna, Ortega veía aproximarse un nuevo fenómeno, una “hiperdemocracia” en donde “la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. (...) cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ Se recomienda leer Aguilar, Enrique, "Ortega y la Revolución francesa", *La Prensa*, 31 de diciembre de 1989, reproducido en *Contribuciones*, Buenos Aires, enero-marzo de 1991, N° 29, pp. 65-70.

²¹⁹ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, pp. 17-18.

habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo”²²⁰.

Ante el poder creciente de las masas en la toma de decisiones y el establecimiento de un Estado bajo las órdenes de la mayoría y dispuesto a destruir a cualquier minoría que le genere un obstáculo, Ortega consideraba que la única vía para contener estos males estaba en la democracia liberal, ya que el liberalismo es un principio del derecho político en donde el poder público, por más fuerte y extendido que sea, tiene límites que le impiden abarcar o absorber a quienes disienten de él. Por tanto, el liberalismo se encuentra a la base de la democracia y permite que las mayorías otorguen derechos a las minorías, “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. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra”²²¹.

¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa -¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?- no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella²²².

El texto titulado “Socialización del hombre”²²³ y publicado en agosto de 1930, contiene la crítica más férrea a la masificación de la democracia, omnipresencia del Estado, sumisión de las minorías y ataque frontal al liberalismo. En dicho texto encontramos nuevamente la dicotomía entre las dos libertades –antigua y

²²⁰ *Ibidem*, p. 18.

²²¹ *Ibidem*, p. 39.

²²² *Ibidem*, 39-40.

²²³ Ortega y Gasset, José, “Socialización del hombre”, *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 828-831.

moderna- que se contraponen en la sociedad de masas. Por un lado, una libertad que promueve que el hombre se disuelva en la comunidad –participación colectiva desposeída de resistencia-. Por el otro lado, una libertad que protege la individualidad y el derecho inalienable de poseer un espacio en donde el Estado no intervenga²²⁴.

Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín. El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino²²⁵.

A nuestra consideración, Ortega nunca estuvo en contra de la democracia. Ahora es importante poner en su contexto histórico y matizar esta afirmación debido a que parecen contundentes las evidencias que nos dicen lo contrario. Las críticas que lanza, no están dirigidas a acabar con la democracia, sino a eliminar los males potenciales que él considera, se desprenden de la masificación, así como para colocar en el centro de la democracia al liberalismo, ya que creía que la búsqueda de la democracia había anulado la preocupación por la libertad.

Hasta ahora hemos expuesto la manera en que Ortega a partir de su segunda etapa relaciona el liberalismo con la democracia y que se encargaría de desarrollar hasta el último día de su vida. A continuación veremos la forma en que la Nación como el objetivo fundamental de su propuesta política se sostiene en la democracia liberal para lograr el resurgimiento de la España Vital y de Europa como un organismo ultranacional.

²²⁴ Enrique Aguilar propone este texto como el punto más crítico de Ortega hacia la democracia de masas. Cfr. Aguilar, Enrique, *Sobre el liberalismo en Ortega*, op. cit.

²²⁵ Ortega y Gasset, José, “Socialización del hombre”, *Obras Completas*, Tomo II, op. cit., p. 831.

2.6 La teoría de las élites.

Es necesario detenernos para analizar brevemente la teoría de las élites de Ortega, ya que ésta cruza transversalmente su pensamiento y acompaña con diversos matices, cambios o tensiones, sus planteamientos político-filosóficos en cada una de sus etapas.

La teoría de las élites debe ser atendida desde el marco histórico que nos brinda una perspectiva clara al poder analizar los cambios, tensiones o reafirmaciones que tuvo en las diferentes etapas de su pensamiento. En la etapa neokantiana, Ortega se encuentra influenciado por sus maestros Cohen y Nartop, y reconoce la necesidad imperiosa de formar, con la ayuda de élites o aristocracias intelectuales y espirituales, una gran comunidad “liberal, socialista y racional de trabajo en la cultura y en la moral, para hacer de España una nación vertebrada en todos los órdenes”²²⁶.

Desde 1910, Ortega denunciaba la invertebración de España, debido a que el pueblo había perdido la relación histórica entre el pueblo y las élites debido a la llegada de las masas, y carecía de un orden, un camino y un objetivo. Creía que un pueblo es un cuerpo dotado de una única alma. Y es aquí en donde reside la esencia de la democracia (consideración de su primera etapa), la cual entendía como un imperativo moral a la que están llamados todos los hombres de todos los pueblos, sin importar si forman parte de las élites o de las masas. En su primera etapa, la democracia es un deber moral, aunque más adelante, y debido al cambio en sus consideraciones filosófico políticas, el concepto evolucione hasta considerarlo en su dimensión positiva, como una forma de gobierno.

Cuando Ortega, en su primera etapa, entendía a la democracia como una ley moral, se apegaba a algunas ideas kantianas, como a la necesaria autonomía de todo individuo como ser racional e inmerso inevitablemente en una

²²⁶ De Haro Honrubia, Alejandro, *Élites y masas*, Madrid, Colección El Arquero, 2008, p. 237.

circunstancia social determinada. También creía que el principal logro de una sociedad laboriosa regida por imperativos morales, repercutía inmediatamente en el fortalecimiento de todo tipo de aspiración democrática. Al mismo tiempo, entendía la actividad política como una forma de pedagogía social cuyo objetivo era llevar a España a la altura de la Europa ilustrada.

Como veíamos anteriormente, en esta primera etapa, Ortega creía que el socialismo de los mejores (de origen neokantiano) era una virtud moderna de la política, y que llevaría a que las élites intelectuales y espirituales dirigieran y educaran a las masas mediante leyes objetivas y racionales. Esta empresa que radica en educar, dirigir y convertir a las masas en comunidades intelectuales, es un proyecto neokantiano que entusiasma a Ortega y a muchos miembros más de su generación.

Sin embargo, la teoría de las élites no permanecería estática, sino que, imbricada a las circunstancias, también experimentaría diversos cambios. Ya instalados en la segunda etapa del pensamiento de Ortega, nos vemos obligados a contemplar como parte indisociable, el marco político y filosófico que lo define, el cual queda resumido en “un social-liberalismo aristocratizante cincelado por la fenomenología de Husserl y por la naciente idea de la razón vital como razón histórica”²²⁷, y que se muestran en algunas de sus principales obras publicadas en este periodo, tales como *Socialismo y aristocracia* (1913) *Vieja y nueva política* (1914), *Meditaciones del Quijote* (1914), *España Invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923), entre otros.

En *Socialismo y aristocracia*, se declararía socialista por amor a la aristocracia, así mismo, plantea la necesidad de la existencia de las élites que deben gobernar y dirigir a las masas incultas. Y afirma que la misión histórica del socialismo “no es otra que 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”²²⁸, es decir, para Ortega, el socialismo no

²²⁷ *Ibidem.*, p. 238.

²²⁸ *Ídem.*

tiene sentido si la sociedad pudiese vivir sin élites dirigentes. En la primera etapa del pensamiento de Ortega, la relación entre socialismo y aristocratismo es compatible, pero ya para el año 1914, se pondría en tensión el socialismo ético como ideal político.

Ese socialismo originado a partir del ideal culturalista y racionalista neokantiano que sería el eje rector del socialismo aristocrático de Ortega, a partir de la segunda etapa, y tras la publicación de *Meditaciones del Quijote*, quedaría superado por el planteamiento fenomenológico a través de la búsqueda amorosa del sentido de las circunstancias, dejando atrás definitivamente la etapa neokantiana. Ahora el sentido de las cosas nos la ofrece el concepto, “la primacía corresponde a la vida pero son la razón y la cultura las que, al servicio de aquella, aseguran el andar con acierto por la vida misma”²²⁹.

A Ortega le interesa la construcción de hombres auténticos, moralmente superiores que puedan dirigir una cultura europea integral, que enlace lo sensitivo al concepto para dar sentido a las circunstancias y dotarlas de una radical orientación.

En *Vieja y nueva política*, Ortega transita de la primeriza política de ideales sustentada en el deber ser moral, a una política de realidades que urge a la creación de élites dirigentes, compuesta por los individuos moralmente mejores y que entienden las necesidades de la nueva política/pedagógica, cuyo objetivo es la educación política de las masas.

En *España Invertebrada*, texto publicado en 1922, Ortega advierte el creciente poder de la sociedad de masas, del particularismo separatista, así como la ausencia de élites rectoras, y pone especial énfasis en hacer saber que los hombres excelentes, como los seres más vulgares, existen a título individual y no de clase, con lo que establece que las élites intelectuales no dependen de su clase social, sino del esfuerzo y el empeño que evidencien en su

²²⁹ *Ibidem.*, p. 239.

circunstancia. En 1925 publica un texto titulado *La deshumanización del arte*, en donde denuncia al arte contemporáneo como un síntoma de un nuevo estilo de vida que expone la falta de sensibilidad de las masas ante las cosas egregias. “El estilo de las masas triunfa hoy, advierte Ortega, en todos los órdenes sociales. La rebeldía de las masas contra el nuevo arte (de privilegio, de nobleza, de nervios o de aristocracia instintiva) radica en que no entienden esa novedosa forma de arte. Y no la entienden, porque se trata de un arte depurado de todo elemento humano. El placer estético que la nueva obra de arte provoca es un placer inteligente patrimonio de unos pocos”²³⁰. En esta obra, el elitismo se evidencia cuando se divide al público en dos clases de hombres: los que entienden el nuevo arte, y los que no lo entienden.

Para la tercera etapa del pensamiento de Ortega, la vida como realidad radical es integrada al centro de sus reflexiones filosófico políticas. En 1930 publica *La rebelión de las masas* que junto con *¿Qué es filosofía?* publicado un año antes y *Unas lecciones de metafísica* de 1933, constituyen el centro de su propuesta filosófico política en esta etapa.

Recordemos que en estos años, previos a la publicación de *La rebelión de las masas*, los tiempos eran relativamente apacibles, aparentemente se comenzaban a curar las heridas de la guerra. En España se vivía un relativo auge económico, aunque la dictadura controlaba las posibilidades de expresión. Pero al mismo tiempo, ya se percibían en el horizonte los peligros de la sociedad de masas construida por el capitalismo. En Rusia se instaló un régimen totalitario y los países vecinos parecían aceptar de buena manera a los totalitarismos. Éste es el contexto de este polémico libro en donde la pregunta central que lanza Ortega, es ¿Qué ha pasado en Europa y en su cultura para que el resultado haya sido éste?

El tema fundamental de este libro consiste en hacer un diagnóstico a partir de una crítica cultural de la urgente situación de la sociedad europea. Los

²³⁰ *Ibidem.*, p. 240.

malentendidos con respecto a este libro han sido ocasionados debido a que el texto ha sido leído en clave política, es decir, su título y algunos de sus capítulos han sido interpretados políticamente, sin embargo, no es un libro político, sino que presenta un estadio anterior, profundiza y se adentra a estudiar el modo de ser de las personas y la cultura en la que éstas se educan. La política es entonces, una consecuencia de aquel modo de ser de las personas, y no al revés. Ortega plantea un símil entre la política y la sociedad, es decir, si la sociedad es exigente consigo misma, la política también lo será, pero si es indisciplinada, también lo será su política.

Otro motivo que promovió que este libro fuera malentendido y relegado por la generación del 68²³¹, es el planteamiento de la necesidad de élites dirigentes. Esa generación emergió de una cultura que entendía a la igualdad como un ideal irrenunciable, y se caracterizó por ser radicalmente revolucionaria. Por este motivo no tenían interés en Ortega que condenaba la revolución. La generación del 68 tomó el poder político e intelectual, se hizo cargo de las universidades en los años 70 y se opusieron a enseñar a Ortega, su recuperación fue posterior y gracias a la labor primordial de los exiliados como María Zambrano y José Gaos.

Saltan un par de preguntas ineludibles que debemos contestar para poder avanzar: ¿Cómo pudiera no ser político un libro que trata sobre la rebelión de las masas? ¿Cómo no rechazaríamos un libro que habla sobre la necesidad de élites dirigentes?

No cabe duda de que la rebelión es un hecho político, motivo por el cual este libro fue leído en este sentido, no obstante, el término rebelión en este texto no tiene una connotación meramente política. Es decir, no se refiere a una

²³¹ 1968 marca una generación de españoles que ahora se encuentran en el poder político e intelectual, la mayoría de ellos han sido publicados en la editorial Dopesa. Esta generación se caracterizó por el distanciamiento en relación a polémicas tradicionales en torno a España, como la intrahistoria y el paisajismo castizo de la generación del 98. Fue una generación abierta al mundo, sus viajes constantes a París, Italia, Londres y Estados Unidos los lleva a renunciar pronto al positivismo y al marxismo, y a retomar las lecturas de Nietzsche, Cioran y Deleuze.

manifestación de rechazo a la autoridad, ni del intento por parte de una muchedumbre de tomar el poder, como lo ocurrido en la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, sino que se refiere a la práctica hasta llegar a ser preponderante de una forma de ser del hombre que promueve que las decisiones del conjunto de la sociedad sean consecuentes con ese modelo de ser del hombre que predomina. Por ejemplo, si se extendiese por la sociedad una forma de ser hombre apático, poco participativo, indisciplinado en cuestiones públicas, entonces la sociedad, sus instituciones y sus formas de expresión en la vida pública, serán indisciplinadas. Por este motivo, sin que ocurriese una rebelión política, lo que Ortega expone en este libro, es un acontecimiento que él ve avecinarse, y cuyas consecuencias son como las de una rebelión que parece haber triunfado. La imposición a la sociedad de un modo de ser y proceder del hombre, pero siempre en un plano anterior a la política.

Ahora bien, la teoría de las élites es uno de los temas que más le han acarreado problemas a Ortega para ser comprendido. Como ya hemos visto, esta teoría no es estática, sino que experimenta cambios según la etapa de su pensamiento. Pues bien, para dar luz sobre este punto, y en específico el uso que se le da al tema de las élites en *La rebelión de las masas*, es necesario relacionar este tema con el modo de ser del hombre. Cuando decimos que hay un modo de ser hombre exigente y disciplinado, estamos sobreentendiendo que la exigencia y la disciplina son para con uno mismo, no para con los demás.

Ortega afirma que el deber de la sociedad consiste en dejarse dirigir por personas disciplinadas, exigentes y que han puesto su vida al servicio de valores superiores. Los moralmente mejores conformarán las élites y deben ser la guía o el estandarte de los modelos de comportamiento social que las masas deberán seguir. La posición dentro de la élite no puede ser heredable, ya que virtud no se hereda, para Ortega las aristocracias heredables son una perversión de la

sociedad. O siguiendo a Dezso Csejtei, “la minoría en Ortega es la existencia humana cualitativa, escrita en mayúscula”²³².

Pero ¿cuáles serían esos valores superiores que determinan que unos sean mejores a otros? Pues bien, según Ortega, esos valores son los que proceden de los pisos superiores de la vida humana, ya que no se agotan y por lo tanto no se cumplen ni inmediatamente ni absolutamente, ni se reparten entre algunos pocos por su escasez, como ocurre con los valores que se encuentran pegados al cuerpo. Los valores superiores potencian la vida humana porque se amplifican al reproducirse, por ejemplo, la sinceridad, la honradez o la solidaridad. Un hombre moralmente excelente sería entonces, aquel que pone esos valores como sus objetivos y es disciplinado para lograrlos en su vida.

Dezso Csejtei propone una lista sintética que, a nuestro parecer, abarca los rasgos característicos de las élites para Ortega²³³.

1. La existencia minoritaria está caracterizada por el esfuerzo, el abrazo de peligro y el trabajo excesivo, el carácter ascético: Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas.
2. Partiendo del dinamismo vital, el hombre minoritario está caracterizado por las metas, los planes, la proyectividad y la misión personal: las minorías se forman siempre en torno y al servicio de un ideal, de un principio regulador.
3. A base de las metas y proyectos el hombre minoritario es capaz de crear, engendrar; su rasgo eminente es la realización de lo nuevo: De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atraviesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente.

²³² Dezso Csejtei-Anikó Juhász, “Vinculación entre el liberalismo y la teoría de la minoría en José Ortega y Gasset”, en Novella, Jorge y Mora, José Luis, *Laberintos del liberalismo*, XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, Madrid, Universidad de Murcia, 2017, p. 313.

²³³ *Ibidem.*, p. 315.

4. La creatividad y actividad del hombre minoritario debe dirigirse a la elevación, la educación y la formación material y espiritual de la masa social: Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas.

El objetivo de Ortega consistía en vitalizar a la nación española, y que ésta fuese capaz de engendrar personas excelentes. Quería desarrollar una cultura en donde los valores superiores dominaran ante los valores más rastreros y vulgares. Para hacerlo posible propuso un modelo de ser hombre que pusiese su vida al servicio de aquellos valores superiores. En la *Rebelión de las masas* se hace un análisis sobre la crisis de Europa, en la que según Ortega, predomina un tipo de hombre que se ha alejado de la moral, y en donde se intenta responder a la pregunta ¿cómo es el hombre europeo?

La propuesta es interesante, ya que Ortega identifica algunos modos deficientes de ser del hombre que se ha esparcido por Europa, para posteriormente, encontrar en ellos los modelos de cómo es el hombre masa²³⁴ contemporáneo. Y así identifica²³⁵:

1.- El niño mimado. Es criado por padres sobreprotectores dispuestos a satisfacer cualquier deseo, sea razonable o no. El niño exige sin límites que sus deseos sean satisfechos. La satisfacción de los deseos del niño es inmediata, es decir, sin trabajo o algún esfuerzo se deben cumplir sus deseos, de lo contrario el niño rompe la convivencia, llora, hace rabietas, se enoja. Con esta actitud, chantajea a sus padres para lograr sus objetivos, obligándolos a ceder.

Según Ortega, el siglo XX europeo diseminó un modo de vida sustentado en principios jurídicos y económicos que promovió el surgimiento de un tipo de ser del hombre muy parecido al niño mimado. El hombre europeo que ve Ortega, goza de una convivencia política ya instalada en su comunidad, así como de una

²³⁴ El hombre masa contemporáneo entiende la cultura como algo natural, y se opone al trabajo que el mantenimiento de la cultura exige.

²³⁵ Cfr., Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.

tranquilidad porque los principales problemas están resueltos prácticamente de modo natural, es decir, este tipo de ser del hombre cree que la cultura que garantiza la convivencia, así como el gozo de los bienes, son hechos naturales de los cuales se pueden valer sin esfuerzo de los hombres de por medio. Si por alguna circunstancia, no se satisfacen estas circunstancias, los hombres no se esfuerzan para lograrlas, sino que se enrabetan y se entregan al Estado para que éste cumpla inmediatamente.

Esta metáfora también nos invita a atender las características particulares del niño en cuando a un ser inmaduro, de la misma manera que el hombre contemporáneo europeo lo es en los tres niveles de la vida: En el conocer, la inmadurez se presenta en la falta de información sobre los factores que intervienen en alguna situación; En el desear, tanto el niño como el hombre europeo no tiene establecida una jerarquía en los valores, es decir, la preponderancia de sus valores varía según la circunstancia en la que está. En la sociedad contemporánea, Ortega ve que los valores superiores no están institucionalizados, y los defectos o desfases que la sociedad tienen en cuanto a la estimativa de esos valores, provoca que no sean considerados como valores superiores; En el actuar, el niño como el hombre contemporáneo, por su inmadurez, no se le considera responsable de sus actos, ya que no es capaz de evaluar las consecuencias de sus acciones.

2.- El señorito satisfecho / aristócrata heredero. Ese modelo corresponde a aquel hombre que ya tiene sus necesidades resueltas, vive al auspicio de sus padres, así como de lo que otros han hecho previamente. Es un heredero que no siente preocupación por su vida, lo que lo convierte en un hombre deficiente que carece de la disciplina necesaria para valerse por sí mismo. A Ortega le molesta particularmente esta falta de tensión, este desapego hacia la exigencia que crea a hombres comprometidos y disciplinados que hacen lo que deben y no lo que desean. Para este modelo deficiente de ser del hombre nada es irrevocable, ya que está acostumbrado a que todo se le perdone, comportándose de esta manera, tanto en su casa como en la vida pública. Además, este modelo de hombre se nutre de las masas que están dispuestas a seguirle y perdonarle.

3.- El bárbaro rebelde. Es el modelo de una forma de ser del hombre que se vale de los logros y avances de la cultura para combatirla y hasta destruirla, sin antes considerar que el cumplimiento de sus objetivos seguramente le arrastraría a la misma destrucción. El bárbaro rebelde marca especialmente el rasgo violento de los modelos anteriores. Este tipo de hombre se relaciona con la cultura como si esta fuese algo natural que está dispuesta a ser usada para cumplir sus objetivos. En La rebelión de las masas, Ortega toca el punto fundamental de este texto al afirmar que la crisis de la sociedad europea se debe en gran medida a que se dejó invadir por bárbaros, sin embargo, no es una invasión que llega de fuera, por el contrario, fue la cultura misma la que generó las circunstancias necesarias para permitir y promover el dominio de los bárbaros.

4.- El especialista científico. Este modelo corresponde a los científicos y especialistas que se han alejado u olvidado el objetivo de la ciencia que radica en la unión entre el saber racional y el compromiso moral con la sociedad. Los científicos deberían formar parte de las élites dirigentes, sin embargo, la especialización necesaria y creciente los ha llevado a convertirse en simples operadores racionales, sin una visión global de la realidad.

Una de las cuestiones fundamentales en este libro, es que Ortega ubica a la sociedad masa como un fenómeno propio de la modernidad, en la que se han agrietado algunos de los pilares que diferenciaban y diversificaban internamente a las sociedades tradicionales, y han creado una sociedad con rasgos homogéneos, individualistas, alejada de la vida comunitaria, irresponsable y propensa a sentir simpatía por los totalitarismos que brindan sentido a la existencia individual y social.

Ortega teme a la sociedad de masas que ve avecinarse, cree que ésta ha reducido a la mínima expresión su capacidad para reflexionar y para definir qué es lo que desea, cree y actúa, y que es lo que no. Los modos de ser hombre anteriormente descritos, forman el conglomerado de la masa. Son hombres que no rigen su existencia, ya que no tienen la capacidad de vivir desde el sí mismo, sino que siempre se encuentra atento a lo que suceda fuera de él. "Nuestro

vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde lo *otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*²³⁶.

En este contexto queda enmarcado su elitismo, siempre en tensión con su pensamiento filosófico, es decir, en toda la obra de Ortega, se encuentra presente una relación conceptual masa-individuo, no es un tema meramente político, sino más bien un tema filosófico cuyas raíces busca en lugares más profundos que aquellos en donde se practica la política. Este binomio masa-minoría selecta puede ser comprensible si lo consideramos dentro del total de la obra de Ortega, y si lo estudiamos a la par de las preocupaciones históricas e intelectuales del autor. No olvidemos que a fin de cuentas, nos enfrentamos a un pensador con aspiraciones sistemáticas, por tal motivo, hay un esfuerzo por relacionar o entretrejer los elementos considerados.

²³⁶ Ortega y Gasset, José, “Ensimismamiento y alteración”, *Obras completas*, Tomo V, *op. cit.*, p. 535.

2.7 La Nación como el objetivo fundamental.

Es importante detenernos a analizar el concepto de Nación en el pensamiento de Ortega ya que éste es el centro del proyecto filosófico-político. El liberalismo, la teoría de las élites y la democracia, están encaminadas a revitalizar la Nación para posteriormente revitalizar Europa a través de una gran organización ultranacional. Por lo tanto, primeramente debemos entender que el concepto de Nación debe ser reconstruido ya que Ortega no dedicó una obra específica para hablar de este tema, y las referencias que podemos obtener están dispersas a lo largo de su obra. Sin embargo, podemos poner especial atención en tres textos en los que brinda una visión más desarrollada: *España invertebrada* publicada en 1922, *La rebelión de las masas* publicada en 1930, y *De Europa Meditatio Quaedam* publicado póstumamente en 1960.

Al adentrarnos en estos textos, podemos ver a primera vista que el concepto de Nación no es concluyente, sino que muestra su carácter circunstancial al cambiar o adaptarse a las necesidades de los hechos históricos más determinantes en los que vivió el pensador español. Al igual que ocurre con el concepto de Estado, Ortega no tiene una teoría general de la Nación, sino ciertas ideas que en algunas ocasiones nos dan una perspectiva cultural-objetiva, político-subjetiva, o ecléctica²³⁷.

Para Fernando Llano, la confusión o poca claridad de Ortega con respecto al concepto de Nación proviene de la distinción establecida por Friedrich Meinecke entre la *Kulturnation*²³⁸ y la *Staatsnation*²³⁹:

El término *Kulturnation* se refiere a la Nación construida a partir de unos datos culturales y unos vínculos naturales e identitarios comunes, con independencia de

²³⁷ El Estado-nacional ecléctico es producto de la mezcla entre una parte de una Nación cultural con una Nación política.

²³⁸ Se entiende como una entidad pre-estatal que reúne a sus miembros bajo vínculos históricos, lingüísticos, religiosos, étnicos que los proveen de identidad y al mismo tiempo los distinguen de otros grupos o naciones.

²³⁹ Se entiende como una realidad desarrollada sobre una historia política, con límites territoriales y un ordenamiento jurídico que rige el comportamiento de todos los integrantes y que se ve realizado con la creación de un Estado-Nación.

la adscripción voluntaria de sus miembros, y sin que sea necesaria la existencia de un Estado previamente constituido; mientras que la *Staatsnation* parte *ex post* de un Estado ya constituido, por lo que actúa como factor de cohesión interna y como condición legitimadora del mismo, en la medida en que se trata de una construcción comunitaria basada en la voluntad individual ciudadana representada simbólicamente por la figura del contrato social²⁴⁰.

De tal manera, podemos observar que en ocasiones, Ortega utiliza el concepto de Nación entendiéndolo como aquello que da cohesión al interior del Estado, llegando al extremo de homologar ambos conceptos. Sin embargo, también hay textos en donde los coloca como conceptos dicotómicos y en conflicto, como en “La Nación frente al Estado” en donde dice: “Cambiemos íntegramente la perspectiva: hagamos la otra política, y no la misma con otros hombres. Intentemos que la Nación española vuelva las espaldas al Estado español, como a un doméstico infiel. Que dejen de ser las funciones del Estado lo sustantivo. (...) En suma, política de Nación frente a política de Estado”²⁴¹.

Debemos ser muy precavidos en este punto, ya que una lectura apresurada sobre los primeros trabajos de Ortega²⁴², nos podría llevar como a varios críticos, a considerar que defendía posturas nacionalistas²⁴³. Ortega era claro al respecto, y siempre se mantuvo alejado de concepto superficial y excluyente de nacionalismo²⁴⁴ que se sustenta en la idea de la “gran unidad histórica”.

²⁴⁰ En nota a pie de página. Llano Alonso, Fernando H, *El Estado y la idea orteguiana de Nación. España y Europa como circunstancias*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 125.

²⁴¹ Ortega y Gasset, José, “La Nación frente al Estado”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 836.

²⁴² Como en el caso de Ortega y Gasset, José, “La guerra, los pueblos y los dioses”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 914. En donde afirma “La guerra no crea ni aniquila cosa alguna; simplemente aclara, pone de relieve y hace gritar a lo que de antemano se hallaba en los corazones. Así la nueva efervescencia que en torno al principio de lo nacional se siente hoy, no es un engendro de la guerra. Ésta no ha hecho más que acelerar el desarrollo de un germen preexistente en la conciencia occidental de los últimos años. ¿y qué es la Nación? ¿Qué es un pueblo? –volvemos hoy a preguntarnos, al ver cómo de entre los escombros del ‘internacionalismo’, vencido sin combate, se incorpora ese otro poder que separa en trágica pluralidad a los hombres”.

²⁴³ Entendida como aquella ideología política agresiva que propone que cada Nación debe formar su propio Estado, y que las fronteras del Estado deben coincidir con los de la Nación, y que por lo tanto genera exclusión de lo que no empata con la Nación, y violencia por la apropiación del espacio predominante.

²⁴⁴ Para varios críticos de la obra de Ortega, el europeísmo que promovía, únicamente tenía la intención de acabar con los nacionalismos separatistas de la periferia en beneficio del nacionalismo español. Consideramos que dichas críticas son injustas y evidencias un laxo diagnóstico sobre la categoría de la

No es necesario profundizar en la explicación de que toda creación humana es histórica. De la misma manera, el concepto de Nación obedece también a las circunstancias históricas, y por lo tanto, su existencia no es esencial. En *De Europa Meditatio Quaedam*, Ortega afirma que la Ciudad-Estado fue construida por los individuos, pero a la “Nación la hace la historia, por eso es de tanta suculencia (...). La Nación es algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. Está ahí antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que nacemos, no es algo que fundamos (...). Nación no es nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos construye, nos da nuestra radical sustancia”²⁴⁵. No hay contradicción a pesar de lo que se pueda leer.

Para Ortega, la Ciudad-Estado es una organización que nace del pacto entre ciudadanos, mientras que la Nación es algo previo a la voluntad constituyente que encuentra en el Estado su principal mecanismo dinámico²⁴⁶. Es decir, la Nación tiene un origen espontáneo, a diferencia de la constitución jurídico-política de la Ciudad-Estado. Ahora, ¿de qué manera el Estado constituye el elemento más dinámico de la Nación? Pues bien, para Ortega la ciudad se encuentra situada en el presente, mientras que la Nación que es pasado ya que es previa a la voluntad constituyente, posee una dimensión de futuro que se concreta en el Estado a través de un “proyecto de vida común”. De tal manera que en la Nación se ajustan dos dimensiones: “*la vis a tergo* de la tradición (‘el arrastre inercial del pasado’) y *la vis proiectiva* (‘la fuerza creadora de futuro’ o ‘el ideal de vida hacia el porvenir’)”²⁴⁷. Por tal motivo, la constitución de una verdadera Nación no se limita únicamente a la comunidad de la lengua, la religión, el territorio, ciertas creencias y la raza, ya que es el sujeto político que

Nación. Ortega siempre se mantuvo alejado de las versiones nacionalistas modernas. Consideraba que en el pasado, el nacionalismo sirvió como una estrategia de poder para consolidar una forma de vida superior al feudalismo, pero ante las desastrosas consecuencias emanadas por esa doctrina política, consideraba al nacionalismo como un concepto antiguo y violento que debía ser superado.

²⁴⁵ Citado en Pérez Garzón, Juan Sisinio, *La gestión de la memoria, La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 239.

²⁴⁶ Cabe mencionar que esta explicación sobre la Nación sólo aparece en algunos textos que responden a una etapa determinada de su pensamiento.

²⁴⁷ Ortega y Gasset, José, “*De Europa Meditatio Quaedam*”, *Obras Completas*, Tomo IX, p. 282, citado por Llano Alonso, Fernando H, *El Estado y la idea orteguiana de Nación. España y Europa como circunstancias, op. cit.*, p. 128.

da vida al Estado como un proyecto sugestivo y dinámico de vida en común, y que por lo tanto no es estático, sino que siempre se está realizando.

Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un hacer, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa -raza, sangre, adscripción geográfica, clase Social, quedan en segundo término-. No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional o inmemorial -en suma, fatal e irreformable-, la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos, nos reúne en Estado. De aquí la facilidad con que la unidad política brinca en Occidente sobre todos los límites que aprisionaron al Estado antiguo. Y es que el europeo, relativamente al *homo antiquus*, se comporta como un hombre abierto al futuro, que vive conscientemente instalado en él y desde él decide su conducta presente²⁴⁸.

En *Historia como sistema*, publicado en 1941, Ortega sostiene que la Razón Vital -que es una razón histórica- es el único método capaz de narrar el proceso histórico o circunstancial en el que existe el hombre, y logra que la dimensión dinámica de la Nación se comprenda, ya que toda realidad humana se mueve debido a su carácter de su hacer permanente. “En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta Nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*”²⁴⁹.

La razón histórica es el método que nos ayuda a sentar una de las bases para comprender la idea de Nación. Sin embargo, el carácter histórico es sólo una condición necesaria, pero no suficiente para que la Nación tenga vigencia, ya que además del acuerdo de los ciudadanos de permanecer juntos bajo una

²⁴⁸ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 76.

²⁴⁹ Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Librodot.com, pp. 16-17, URL: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/his_com.pdf, consultado el 05 de enero de 2012.

comunidad nacional, es necesario un objetivo común insertado en el horizonte que requiera el quehacer colectivo para su realización. “No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una Nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana”²⁵⁰.

Es fundamental el elemento que da vida e impulsa a la Nación como un proyecto de futuro, un elemento innovador de renovación constante. Sin embargo, Ortega argumenta sobre la necesidad de mantener la definición de la Nación en su justo medio, evitando caer en los extremos tanto de la perspectiva objetivista –que podría desembocar en un nacionalismo étnico-, como de la perspectiva subjetivista –que podría llevarlos a un nacionalismo voluntarista-. De tal manera, la creación de una Nación se sustenta tanto en la ilusión de futuro²⁵¹, como en el proyecto²⁵² que comparten los individuos de realizar algo en común. Por lo tanto, la Nación no debe sustentarse únicamente en principios rígidos como la sangre, la lengua o la religión, ya que sólo sería un concepto inmóvil que siempre sería pasado. Por el contrario, el verdadero motivo que nos lleva a defender la Nación es el convencimiento de que de ella depende nuestro futuro.

Para el periodo de entreguerras en la década de los ‘20²⁵³, Ortega ve en el nacionalismo español, un grave problema que consistía en el particularismo,

²⁵⁰ Ortega y Gasset, José, *España Invertebrada*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002, p. 11.

²⁵¹ La ilusión de futuro se refiere a la confianza en alcanzar a través de un proceso de toma de decisiones, el objetivo común de unirse voluntariamente a la Nación como unidad de convivencia política.

²⁵² El proyecto común es la fuerza integradora que hace converger a diversos grupos humanos que habían coexistido unas veces de forma pacífica y otras como contrapunto, bajo un modelo de convivencia nacional-estatal.

²⁵³ En el plano internacional, los regímenes democráticos se tambaleaban en Europa. En 1922 los fascistas toman el poder en Italia, y en Alemania se establece el Partido Nacionalista Obrero Alemán que llegaría al poder en 1933 encabezado por Hitler. En 1917 la Revolución Rusa concluye con la victoria del Partido Bolchevique encabezado por Lenin, y los regímenes totalitarios se instalan en Portugal y Polonia, mismos que comienzan a expandirse por Europa y promueven un enérgico sentimiento nacionalista que se contraponía a los regímenes democráticos liberales. La radicalización ideológica de estos años de entreguerras contribuyó a considerar al fascismo y el bolchevismo como las únicas opciones válidas, debido al debilitamiento de las posturas intermedias o moderadas. Comprender a profundidad este fenómeno resulta complejo debido a que depende de varios factores, sin embargo, el objetivo es mostrar la forma en que la radicalización responde a la incertidumbre e insatisfacción de finales de los 20’s e inicios de los 30’s. Las soluciones totales que prometían la superación de la crisis espiritual, finalmente serían la expresión misma de dicha crisis. Intelectuales y artistas ponían énfasis en que el sentido de la realidad había perdido

contrario al sentimiento compartido de la vida en común. La Nación española comenzó como un proceso en donde Castilla se impuso a los demás pueblos peninsulares bajo la idea de la “España una” como Nación política. Mientras hubo un sentimiento compartido de vida en común, la Nación española se expandió y desarrolló, sin embargo, para la década de los '20, Ortega veía con pesimismo el proyecto de Nación de España.

No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan en sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras. Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la médula, la sensibilidad táctil: no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial; porque, según ya he dicho, las clases y gremios son partes en un sentido más radical que los núcleos étnicos y políticos. Pues bien: la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una Nación, una serie de compartimientos estancos*²⁵⁴.

Más adelante, Ortega afirmaba que “Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho. (...) España se va deshaciendo, deshaciendo... Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado galopando un gran pueblo...”²⁵⁵. Para no caer en el peligro de la descontextualización de estas afirmaciones, será necesario seguir la propuesta de Andrés de Blas, cuando nos invita a enmarcar estas radicales afirmaciones de Ortega en una circunstancia histórica concreta en donde la inestabilidad de la conciencia nacional española coexistía con fenómenos políticos nacionales e internacionales que ponían en riesgo a las democracias liberales en Europa²⁵⁶.

su fundamento, y ante este problema se creyó necesario construir una nueva concepción del mundo y de las cosas, que fuese contundente y pasara de las ideas a la acción para resolver los problemas que ya no podían ser postergados.

²⁵⁴ Ortega y Gasset, José, *España Invertebrada*, op. cit., p. 21.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

²⁵⁶ Se presentaban nuevas problemáticas que cuestionaban el rumbo de la época y su legitimidad espiritual. Los intelectuales buscaban un criterio de valor que justificara la dinámica del presente, el problema radicaba

Sin embargo, para finales de la década de los '20, Ortega cambiaría la visión pesimista debido a la necesidad de la creación de un nuevo Estado mediante una reorganización nacional.

Hasta ahora hemos expuesto por qué el concepto de Nación tiene un carácter dinámico en el pensamiento de Ortega. Se ha explicado que en los dos textos más importantes publicados en la década de los '20, *España Invertebrada* y *La rebelión de las masas* se aprecia una perspectiva político-subjetiva de la Nación que forma parte del Estado –la Nación tiene un significado puramente político-. Ahora será preciso adentrarnos en una segunda etapa en donde se desarrolla una perspectiva cultural-objetiva, y finalmente exponer la tercera etapa o perspectiva ecléctica de la Nación.

El punto de quiebre, según Francisco López Frías, se encuentra en el advenimiento de la Segunda República ocurrido el 14 de abril de 1931²⁵⁷, mismo año en el que Ortega decide participar activamente en política al ser diputado en las Cortes Constituyentes, sin embargo, su actuación en estos años –tanto

en que el presente parecía estar agotado –después de la guerra, de los nacionalismos, de las guerras civiles, de las crisis económicas, etc.-, incapaz de dar sentido y valor a la realidad. Así que se reclamaba una base sólida, algo firme que sostuviera las esperanzas de los hombres para que pudieran actuar. Las discusiones giraban en torno a la salvación del hombre y de la cultura, y las propuestas eran variadas, pero todas compartían un cierto componente utópico. “Europa ya no puede más de cansancio, de escepticismo y de desconcierto. Dicen que el alma no puede vivir sin una religión. Nosotros, hijos del siglo más científico y mecanizado, hemos extirpado quizá toda clase de mitos y simbolismos; pero no podemos vivir sólo para esto, para esto tan breve, tan personal, tan egoísta y tan efímero. Necesitamos vivir para el más allá ultraterreno”. Díaz Fernández, José, *El nuevo romanticismo*, Madrid, Zeus, 1930, p. 58, citado por Herrero Senés, Juan, *Nihilismo y literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Barcelona, *Universitat Pompeu Fabra*, Tesis doctoral, 2006, p. 430.

²⁵⁷ En España, un amplio sector de intelectuales comenzó a convencerse de que la democracia liberal ya no servía para responder a los problemas locales ni internacionales, cuyo mayor y último logro fue el advenimiento de la Segunda República. El fracaso de la democracia y la carencia de fundamento ideológico dieron cimiento al fascismo y al bolchevismo como únicas soluciones posibles que iban a simbolizar para los jóvenes españoles intentos reales y aplicables sobre los cuales tendrían que trabajar para pulir ideas, eliminar miedos y encausar esperanzas. Italia y Rusia representaban la evidencia de que los principios radicales superaban al “Estado liberal que no cree en nada” –Afirmaba Primo de Rivera en “Hacia un nuevo Estado”. Por lo tanto, las soluciones totales representaban ideologías eficaces, sistemáticas, coherentes y claras, con lo que se satisfacían los reclamos contemporáneos llenos de incertidumbre, y al mismo tiempo impugnaban el pesimismo y la duda: “Ser republicano de derechas, conservador de izquierdas, socialista gubernamental o comunista de orden, me parece pueril: es volver a las discusiones, a los debates interminables, a los bizantinismos, a todos los males políticos del siglo XIX. Vivimos en el XX. Sin ser leninista ni mussolinista —aunque imparcialmente admiro lo admirable de los caudillos ruso e italiano—, quisiera seguir en política a un hombre y no a un disco con programas de gobierno y entusiasmarme con una realidad y no con una abstracción teórica, sonora y parlante”. Ximénez de Sandoval, Felipe, *Tres mujeres más equis*, Madrid, CIAP, 1930, p. 31.

política como intelectual- ha sido recurrentemente desvirtuada²⁵⁸. Muy pronto, Ortega sintió que las promesas con las que había surgido la República no se correspondían con la realidad, lo cual motivó en él un cambio y lo llevó a no escribir con la abundancia con la que lo hacía antes de estas fechas.

Es perceptible que el mayor cambio que experimentó el pensador español fue el tránsito de la etapa político-subjetiva a la cultural-objetiva²⁵⁹ que se cubría bajo un elemento irracional, esencialista y sacralizador al utilizar recurrentemente después de 1931 la expresión “comunidad de destinos”²⁶⁰. Dicho giro esencialista podría interpretarse como un efecto coyuntural enfocado en contrarrestar los ataques de los secesionistas de las naciones periféricas, así como en la crítica hacia las traiciones y abusos perpetrados en contra de la República.

Es claro que la actividad de Ortega se centraba en replantear urgentemente el rumbo del gobierno a través de la unidad nacional, la relación entre las instituciones y la sociedad, el respeto a los derechos individuales y a las reglas del juego democrático. “¿Cómo iban a marchar así bien las cosas? El Estado contemporáneo exige una constante y omnímoda colaboración de todos sus individuos, y esto, no por razones de justicia política, sino por ineludible forzosidad. Las necesidades del Estado actual son de tal cuantía y tan variadas,

²⁵⁸ Algunas veces debido al desconocimiento de su obra, otras a una descontextualización procedente de querer hacer que diga lo que no dijo y otras más a una tendenciosa manipulación de sus discursos. Se recomienda la revisión de López Frías, Francisco, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, 1985, p. 356.

²⁵⁹ De Blas Guerrero, Andrés, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 656.

²⁶⁰ Tal es el caso del discurso dictado en el Cinema de la Ópera de Madrid el 6 de diciembre de 1931: “los grandes capitales, el alto Ejército, la vieja aristocracia, la Iglesia, no se sentían nunca supeditados a la Nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la Nación quien en la hora decisiva tenía que concluir por supeditarse a sus intereses particulares. ¿Resultado? Que el pueblo español, el alto, medio e ínfimo, aparte esos exiguos grupos, no ha podido nunca vivir de sí mismo y por sí mismo; no se le ha dejado franquía a su propio, intransferible destino; no ha podido hacer la historia que germinaba en su interior, sino que era una y otra vez y siempre frenado, deformado, paralizado por ese Poder público, no fundido con él, yuxtapuesto o sobrepuesto a la Nación e inspirado por intereses divergentes de los sagrados intereses españoles; y les llamo sagrados, porque la historia de un pueblo, su misterioso destino y emigración por el tiempo, señores, es siempre historia sagrada. En ello va algo tan profundo, tan imprevisible y tan respetable, que trasciende de la voluntad y del criterio de los individuos. Por eso los grandes hechos claros de un pueblo tienen que ser profundamente respetados y nunca desvirtuados. Ésta es la tesis principal de mi discurso”. Ortega y Gasset, José, “Es preciso rectificar el perfil de la República”, en *www.segundarepublica.com*, URL: <http://bit.ly/2givyvl>, consultado el 25 de diciembre de 2012.

que necesita la permanente prestación de todos sus miembros, y por eso, en la actualidad, gobernar es contar con todos. Por tal necesidad, que inexorablemente imponen las condiciones de la vida moderna, Estado y Nación tienen que estar fundidos en uno; esta fusión se llama democracia. Es decir, que la democracia ha dejado de ser una teoría y un credo político que unos cuantos agitan para convertirse en la anatomía inevitable de la época actual. Por tanto, es inútil discutir sobre ella; la democracia es el presente, no es que en el presente haya demócratas”²⁶¹.

Un año después, en un discurso sobre *El Estatuto Catalán* regresaría a problematizar sobre el carácter irresoluble de los nacionalismos particularistas, identificando el concepto de Nación con una especie de entidad viviente, con sentimientos y con un destino histórico²⁶². Sin embargo, después de su paso por la vida política, Ortega comenzó a plantear el concepto de Nación en un sentido ecléctico que se encargaría de desarrollar hasta sus últimos días.

Es evidente que las experiencias que le tocó vivir en el periodo que va del comienzo de la Guerra Civil Española a la culminación de la Segunda Guerra Mundial, lo llevaran a replantear sus consideraciones sobre la Nación. El nuevo giro se sustenta en entender a la Nación desde un contexto europeísta, es decir, para lograr la utopía del Estado Europeo²⁶³, era necesario superar el concepto de Nación –tanto en su vertiente voluntaria, subjetivista y política como en la esencialista, objetivista y cultural-.

²⁶¹ *Ídem*.

²⁶² “Pues bien; en el pueblo particularista, como veis, se dan, perpetuamente en disociación, estas dos tendencias: una, sentimental, que le impulsa a vivir aparte; otra, en parte también sentimental, pero, sobre todo, de razón, de hábito, que le fuerza a convivir con los otros en unidad nacional. De aquí que, según los tiempos, predomine la una o la otra tendencia y que vengan etapas en las cuales, a veces durante generaciones, parece que ese impulso de secesión se ha evaporado y el pueblo este se muestra unido, como el que más, dentro de la gran Nación. Pero no; aquel instinto de apartarse continúa somormujo, soterráneo, y más tarde, cuando menos se espera, como el Guadiana, vuelve a presentarse su afán de exclusión y de huida”. Ortega y Gasset, José, “El Estatuto Catalán”, citado por Martín-Retorillo, Sebastián, *Autonomías regionales en España*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1978, p. 539.

²⁶³ Gregorio Morán, critica esta idea de Nación que Ortega sostenía, al calificarla de “enrevesada y frívola”. Cfr., Morán, Gregorio, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 211.

Este nuevo enfoque de la Nación desde una vertiente ecléctica, se desarrolla principalmente en dos textos, *De Europa Meditatio Quaedam*, y en *Una interpretación de la historia universal*. El planteamiento se centra en establecer a Europa como una entidad supranacional en donde en última instancia deben confluír los Estados nacionales europeos. Este planteamiento, ya nos previene de caer en el error de reducir la última reconsideración del concepto de Nación de Ortega, y así, concluir sin más que dicha vertiente ecléctica de la Nación sólo es la combinación parcial de los paradigmas clásicos –el modelo voluntario, político y subjetivista, y el modelo esencialista, cultural y objetivista-.

Ortega considera que existe una única Nación soberana española, que ha sido forjada a través de un proceso histórico de unificación política entre los diversos pueblos que la componen. Como expusimos anteriormente, a comienzos de la década de los '30 Ortega planteaba la crisis por la que atravesaba el Estado Nación español debido a que los particularismos estaban destruyendo el proyecto común de la Nación. La solución que vislumbraba ante su desmoronamiento consistía en establecer una unidad política junto a las demás naciones europeas.

Pero ¿qué características debe tener la Nación para sostenerse y hacer viable una unidad europea integrada por naciones federadas? Pues habría que construir un paradigma de Nación integrando elementos tanto de la tradición política, como de la cultural. Superando las limitaciones de los conceptos tradicionales a partir de la facultad de proyectarse al futuro. Ortega continuaría reformulando el concepto de Nación yendo y viniendo del enfoque político al cultural. Por ejemplo, en *De Europa Meditatio Quaedam* dice que “una Nación es una intimidad en sentido homólogo a como lo es una persona”, pero más adelante “critica a Toynbee por afirmar que la Nación es como una tribu y replica que la Nación constituye una ‘socialidad’, una función vital que consiste en que el individuo siente que forma parte de una sociedad”²⁶⁴.

²⁶⁴ Ortega y Gasset, José, *De Europa Meditatio Quaedam*, Tomo IX, *op. cit.*, p. 139.

Si bien podría pensarse que es una contradicción procedente de una manipulación de los conceptos como sostiene Gregorio Morán, consideramos que existen elementos suficientes para sostener que Ortega se separa de las concepciones clásicas de Nación, y que formula una idea que recupera la tradición con el proyecto común de los hombres. “(...) sólo los hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo –pasado y futuro- son capaces de formar naciones”²⁶⁵. Por lo tanto, la Nación es tradición y es el proyecto común que se fija en el horizonte, independientemente de que la Nación haya logrado constituirse en Estado-Nación. Debemos considerar que el uso que Ortega da a los conceptos de Estado y Nación a lo largo de su obra se pueden resumir y alternar en dos sentidos: 1) Como conceptos diferentes y contrapuestos; 2) Como conceptos similares e integrados, aunque desiguales²⁶⁶.

Será necesario detenernos un momento para aclarar algunos puntos sobre los dos sentidos en los que Ortega entiende y utiliza el binomio Estado y Nación:

Primeramente, los entiende como contrapunto cuando plantea el surgimiento del Estado como un mecanismo que ayuda a potenciar una sociedad cuando esta comienza a perder vigor; y entiende a la Nación como algo que antecede a la voluntad de constituirse como comunidad política, es aquello que da cohesión a la sociedad y que mientras más vaya madurando, comenzará a integrarse dentro del Estado. Dicha distinción entre los dos conceptos le sirvió a Ortega para remarcar la autonomía de la política nacional sobre la política de Estado en el contexto específico de inicios del siglo XX²⁶⁷. La grave crisis de legitimidad de las instituciones nacidas de la Restauración, la crisis moral arrastrada desde el año del desastre -1898-, la Primera Guerra Mundial que dejó

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 140.

²⁶⁶ En este segundo sentido, tanto la Nación como el Estado intercambian sus funciones, de forma que en ocasiones es la Nación la que da cohesión al interior de Estado, y otras veces es el Estado el que sirve como un detonante interno al servicio de la Nación.

²⁶⁷ En este periodo, las instituciones públicas sufrían una grave crisis de legitimidad que iban arrastrando desde el año del desastre en 1898. Ortega y otros intelectuales pertenecientes a la generación del 14 reclamaban una acción política en varios sentidos, una acción que pudiera abarcar la regeneración de la España Vital, una pedagogía social como programa político, la europeización de España en clave “nacionista” –no nacionalista-. El objetivo era suplir a la España oficial por la España Vital.

a Europa dividida y maltrecha, llevó a Ortega a salvaguardar la primacía de la Nación sobre el Estado.

La segunda consideración sobre dicho binomio consiste en entender a la Nación dentro del Estado. Para Ortega, el proceso de maduración de algunas naciones las lleva a constituirse como Estados independientes y soberanos, lo cual representa un paso más para el logro de la construcción de un Estado ultranacional europeo que es en última instancia, el objetivo de Ortega. En este sentido, el Estado sería el estándar jurídico de la Nación, sería una guía que daría estabilidad y unidad ante las diferencias originarias y la disgregación natural de las comunidades. Las naciones gozan de relativas homogeneidades –lengua, religión, símbolos, significados y significantes- que son resultado de previas unificaciones, sin embargo, el Estado Nación depende de la voluntad del cuerpo político encarnado en los ciudadanos y no en mitos nacionalistas. De esta forma, el Estado Nación entendido como comunidad en la actuación tiene un cariz democrático, ya que proviene de un proceso histórico de carácter plebiscitario.

En esta segunda consideración, podemos distinguir dos vertientes del Estado, la primera es la dimensión coactiva del Estado, un artilugio que interviene y legisla sobre las relaciones sociales –lo cual molestaba a Ortega cuando pensaba que el Estado podía ser su propio fin-; la segunda es una dimensión política que muchas veces escapa a la interpretación debido a su tenue consistencia pero que fue central para el planteamiento del Estado ultranacional europeo, nos referimos a la dimensión política del Estado que abarca tanto la vida social como la histórica, y al mismo tiempo tiene un carácter dinámico que lo impulsa hacia el futuro a través de un objetivo común insertado en el horizonte. Es precisamente el carácter dinámico del Estado lo que lo lleva a trascender al Estado nacional y llegar a una forma superior ultranacional de organización política.

La tercera consideración sobre el binomio, entiende al Estado como una maquina al servicio de la Nación²⁶⁸, ésta es una visión de suma importancia, ya que aquí quedará enmarcada la acción del político arquetípico esbozado por Ortega. El filósofo español establece una diferencia, aunque no una separación del Estado español y de la Nación española a partir del ejemplo circunstancial que le brinda la España de su tiempo.

El “pequeño político”, el “político enano”, es aquel que únicamente piensa en el Estado como el objetivo fundamental en el que están encausadas las energías de las instituciones, de la sociedad y de los individuos, soslayando el interés nacional y descontando la necesaria relación del binomio Estado-Nación. Por el contrario, el político paradigmático o “gran político”²⁶⁹ siempre analiza los problemas de Estado a partir de las necesidades nacionales. El gran político busca afirmar el porvenir de la Nación, encontrando los medios para hacerla vigorosa y saludable, y se aleja del perfeccionamiento irrestricto y formal del Estado, aunque esto pudiese contravenir el derecho, la justicia y las libertades.

En definitiva, quien vive es la Nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da sè*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspender toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado. Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el *mínimum* de ventajas imprescindible, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si nos abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos, inevitablemente, a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como suele acontecer, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político. En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo

²⁶⁸ Entendiendo a la Nación en su sentido político como cuerpo de ciudadanos o como sociedad.

²⁶⁹ En el ensayo titulado “Mirabeau o el político”, Ortega profundiza en el tema de cómo el “gran político” o político paradigmático es el responsable de encausar e interpretar las necesidades de la Nación.

de instituciones que consigan forzar al máximo de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español²⁷⁰.

La llegada de la II República fue interpretada por Ortega como el momento adecuado en donde la vida nacional debía pasar a una nueva fase y consolidar la relación entre la Nación y el Estado a través de la democracia, ya que esta era la única manera de hacer coincidir la voluntad del pueblo con el poder público. En un artículo publicado en 1931 titulado “Rectificaciones de la República”, Ortega analizaba la necesidad de nacionalizar la República: “(...) la República significa nada menos que la posibilidad de nacionalizar el Poder público, de fundirlo como Nación, de que nuestro pueblo vague libremente a su destino, de dejarle *fare da sè*, que se organice a su gusto, que elija su camino sobre el área imprevisible del futuro, que viva a su modo y según su interna inspiración. Yo he venido a la República, como otros muchos, movido por la entusiasta esperanza de que, por fin, al cabo de centurias se iba a permitir a nuestro pueblo, a la espontaneidad nacional, corregir su propia fortuna, regularse a sí mismo, como hace todo organismo sano; rearticular sus impulsos en plena holgura, sin violencia de nadie, de suerte, que en nuestra sociedad cada individuo y cada grupo fuesen auténticamente lo que son, sin quedar, por la presión o el favor, deformada su sincera realidad”²⁷¹.

El objetivo era que el Estado y la Nación se fusionaran en un mismo proyecto de futuro, que pudiese aglutinar a todos los grupos que conforman a la sociedad. La rectificación de la República consistía en superar la vieja y agotada democracia liberal venida del periodo de la Restauración, y el rumbo a seguir no se debía ceñir a elegir entre la izquierda o la derecha –República conservadora o burguesa- ya que esto únicamente abonaría al resurgimiento de los particularismos por su alejamiento de la esencia de la Nación. Sin embargo, esto sólo representa una fase previa al verdadero objetivo que consistía en crear una

²⁷⁰ Ortega y Gasset, José, y Reyes Heróles, Jesús, *Dos ensayos sobre Mirabeau: Mirabeau o el político, Mirabeau o la política*, México, FCE, 1993, pp. 63-64.

²⁷¹ Ortega y Gasset, José, “Es preciso rectificar el perfil de la República”, *Obras Completas*, Tomo V, *op. cit.*

organización ultranacional europea. Al respecto, destaca la crítica²⁷² de Esteban Polakovic, para quién Ortega no había podido definir si Europa debía ser una súper-Nación dentro de la cual las naciones europeas estarían protegidas, o si Europa debía ser una organización súper-estatal que organizara y dirigiera a las diversas naciones, y que lo importante sería que no obstante se optara por una de las dos opciones, eventualmente las naciones europeas comenzarían a fundirse en una sola Nación debido al peso del poder histórico²⁷³.

Desde su juventud, Ortega mostró su interés por el europeísmo, ya que creía que Europa podía encarnar y unificar cultural y políticamente a los Estados nacionales. En apartados anteriores, ya hemos analizado los cambios y matices sobre la necesidad de “europeizar a España”, entendido como interrelación mutua, ya que si bien sí creía que España únicamente podía desarrollarse desde Europa, al mismo tiempo la vía española debía surgir como una posibilidad para reavivar las energías de la Europa destruida por la Primera Guerra Mundial²⁷⁴. A partir de esto, ampliaría el análisis y problematizaría sobre la circunstancia española dentro del proyecto cultural europeo, y posteriormente, en el periodo de entreguerras, cuando el fascismo y bolchevismo surgieron amenazando a las

²⁷² Dicho planteamiento de la organización ultranacional recibió varias críticas al denunciar que Ortega usó el europeísmo como una excusa falsa e ilusoria para frenar los particularismos de los nacionalismos periféricos y secesionistas que amenazaban la unidad territorial e institucional de España. Antonio Elorza decía que el europeísmo orteguiano era “una precondition de su nacionalismo progresivo”. Por su parte Xacobe Bastida decía que el objetivo del europeísmo era “fundamentar una unidad superior a la del Estado nacional –Europa- que, con todo, refuerza el sentido opresor del nacionalismo que aquél implica”. Cfr., Bastida Freixedo, Xacobe, “La búsqueda del grial. La teoría de la Nación en Ortega”, *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1997, nº 96, p. 43. Y Elorza, Antonio, *op. cit.*, p. 13.

²⁷³ Polakovic, Esteban, *Teoría de la Nación. Nacionología de J. Ortega y Gasset, E. Renan y L. Stur*, Madrid, Centro de Estudios, 1983, p. 74.

²⁷⁴ La crisis de la vida nacional española debía estar contextualizada dentro de un proceso de crisis moral que se expandía por la mayoría de los países europeos. De esta manera, Ortega creía que para poder comprender la circunstancia española se debía comprender también y al mismo tiempo la circunstancia europea. El problema de Europa es que había perdido la supremacía espiritual y con ello, el poder para guiar a través de un sistema normativo, el rumbo de los pueblos. Al resquebrajarse su hegemonía, los diversos pueblos reclamaron un nuevo modelo, un programa de vida que hasta ese momento, nadie había planteado. “¿Qué resulta? Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho menos, las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Para superarlas es inexcusable parir otras. Ahora los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola. Ésta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien: que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida”. Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 61.

democracias liberales. Veamos brevemente cuál es la reacción y cuáles fueron las propuestas que Ortega planteó ante el radicalismo de las ideologías totales.

El fascismo y el bolchevismo no sólo intentaban ser respuestas parciales a problemas específicos, sino que apuntaban a ser cosmovisiones que pretendían dar explicación de todos los órdenes de la vida, y a la vez exigían obediencia y fe. Eran credos cuasi-religiosos que ofrecían doctrinas que traducían el ordenamiento total de la vida en principios sencillos y aplicables en asuntos morales, sociales, políticos, económicos, estéticos, etc²⁷⁵.

Un tiempo atrás, los hombres de acción eran más circunspectos; hoy no se limitan —¿cómo se han de limitar, si representan poderes ilimitados?— a esas voluminosas manipulaciones de acontecimientos, sino que quieren filosofar también, e imponer las definiciones de su filosofía. (...) Ahora existe una doctrina, y no solamente política y administrativa, sino social, humana, espiritual y metafísica²⁷⁶.

Fascismo y bolchevismo se revelaban contra la cosmovisión que sustentaba al capitalismo²⁷⁷, levantando la consigna de lo nuevo, del radicalismo en la defensa de los valores espirituales y protección de los derechos de las masas, contra lo falso, viejo e ineficiente, viciado de mercantilismo y de privilegios de la clase burguesa.

Estas ideologías poseían una genealogía clara que evidenciaba con precisión los objetivos deseados, los enemigos a combatir y los principios doctrinarios. En una carta anónima dirigida a Ortega y Gasset se afirma que el mayor peligro para una solución total no es su opuesto, sino las opciones

²⁷⁵ Esto nos recuerda la tesis nietzscheana sobre el advenimiento del nihilismo que tras el hundimiento de la cosmovisión cristiana, se levantarían diversas religiones alternativas, y sustentarían su victoria en la necesidad occidental por crear y adorar ídolos seculares. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf, 2006.

²⁷⁶ Semprún Gurrea, Jorge, *El estado totalitario*, Plan, 1934, p. 3, citado por Herrero Senés, Juan, *op. cit.*, p. 435.

²⁷⁷ Para Harold J. Laski, la Revolución Rusa representaba el cambio de paradigma más importante en Occidente desde la Reforma Protestante, debido a que pudo demostrar que los postulados comunistas podían llevarse a cabo, y que por lo tanto el capitalismo no era insuperable. Ideas como la dictadura del proletariado, la lucha de clases, etc., “pasaron de los libros a la acción”.

moderadas como la que representaba el filósofo español. “El fascismo tiene sus enemigos agrupados en estos tres frentes: El social-comunista, el demoliberalmasónico y el populismo católico”²⁷⁸.

El éxito de estas alternativas totales descansaba en el discurso radical que pretendía ser omniabarcante, es su carácter excluyente, en la incorporación sistemática de partidarios, en la necesidad de una verdad absoluta que depende esencialmente de la fe en el hombre, en el pragmatismo de sus doctrinas, y en la idea de progreso²⁷⁹.

Por su parte, el liberalismo asumía el carácter inestable de la realidad, y seguía “la tesis weberiana de que los valores no forman parte del mundo objetivo y son, en su mayor parte, asunto de decisión individual”²⁸⁰. El liberalismo era cercano al perspectivismo de Ortega, ya que acepta la imposibilidad de establecer directrices éticas, morales, sociales universales e imperecederas. Así se busca proteger la libertad individual.

Mi Auto de F.E. sobre Ortega, va a consistir hoy en aportar a su proceso una documentación exacta y sumaria de textos. No de acusaciones. Va a consistir en situarle en su frente liberal que representa egregiamente. Va a consistir —con mis acusaciones textuales— en que nadie pueda ya confundirle con nuestra fe. Su fe precisamente consiste en su escepticismo de la Fe. En creer —como buen filósofo— que hay muchas fés, y por tanto, ninguna válida y verdadera. Su fe consiste en la Razón: un instrumento humano, que sólo vale para destruir la Fe. Por donde Ortega, al proclamar la supremacía de la Razón sobre la Fe, anula la esencia misma del fascismo, que es la Fe sobre la Razón²⁸¹.

²⁷⁸ Carta anónima dirigida a Ortega y titulada “Antifascistas en España. Don José Ortega y Gasset”. Cfr. Herrero Senés, Juan, *op. cit.*, p. 439.

²⁷⁹ En 1932 Santiago Montero decía “El porvenir, más o menos cercano, pero inexorable, no es dilemático, sino unilateral: el comunismo”, en Fascismo, *Cuadernos de cultura*, Valencia, 1932, URL: <http://bit.ly/2g4ORuQ>

²⁸⁰ Poole, Ross, *Moralidad y Modernidad*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 105-139.

²⁸¹ Carta anónima dirigida a Ortega y titulada “Antifascistas en España. Don José Ortega y Gasset”. Cfr. Herrero Senés, Juan, *op. cit.*, p. 448.

Los intelectuales liberales, aunque con marcadas diferencias, se reunían y publicaban en dos revistas, *La Revista de Occidente* y *la Gaceta de Arte*. Los liberales promovían una vía intermedia a las alternativas totales.

Si no existiesen más posibilidades que éstas de política futura en el mundo, estábamos perdidos los individualistas, los liberales, los demócratas no al viejo estilo retórico y dogmático del XIX sino a la moderna, esto es: partidarios de una democracia con mucha técnica estatal elástica y evolutiva, rectificable en sus modos y siempre perfectible. Por fortuna hay esta otra posibilidad que a lo último tendrá que sobreponerse a las anacrónicas anteriores. La representan en nuestro tiempo los mejores espíritus²⁸².

Ortega promovía un liberalismo que permitiera que las élites intelectuales gobernaran, y que el respeto de la ley fuera el garante de la libertad y la democracia.

Ensayos como el fascismo y el bolchevismo marcan la vía por donde los pueblos van a parar en callejones sin salida: por eso apenas nacidos padecen ya la falta de claras perspectivas. Se quiso en ambos olvidar que, hoy más que nunca, un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina, más de espontáneo fervor que de rigor impuesto²⁸³.

El liberalismo reconocía la situación crítica que atravesaba Europa, pero esto no bastaba para eliminarlo a través de una revolución radical. Los liberales afirmaban el valor positivo de la modernidad, sus logros, sus avances, y mantenían un discurso moderado ante los discursos que avizoraban el desastre de la cultura. En este sentido, Ortega se unía a un puñado de intelectuales que iban contra corriente –Curtius, Duhamel, Huizinga, Romier, Keyserling- y que reclamaban la defensa de la individualidad, y de las élites intelectuales encargadas de guiar a las masas. Ante la amenaza de las soluciones totales, es

²⁸² Espina, Antonio, "Hitler y Mussolini", 25 de diciembre, 1931, p. 1, citado por Herrero Senés, Juan, *op. cit.*, p. 449.

²⁸³ Texto de un manifiesto de la Agrupación al servicio de la República, en donde firman Ortega y Gasset, Marañón y Pérez de Ayala. *Cfr.* Herrero Senés, Juan, *op. cit.*, p. 449-450.

completamente entendible que Ortega como liberal, eligiera poner en duda los ideales totalitarios, estableciendo el acento en los límites del poder público, en la libertad, en la democracia, en la nación y en una organización europea ultranacional a la que dio el nombre de Federación de Estados Nacionales Europeos²⁸⁴.

Muchos eran los problemas que aquejaban a España y a Europa, sin embargo, Ortega consideraba que la crisis de la “cultura europea”²⁸⁵ se podía superar a partir de la reconstrucción del sistema pluralista-universal desde el que la cultura europea propagó su mensaje humanista. Esta empresa sólo era posible a través de una ultranación en donde las naciones europeas convivieran.

Bajo este planteamiento, la pluralidad y la supervivencia de las diversas naciones dentro del Estado supranacional no se verían amenazadas, el entramado de usos y costumbres y las relaciones entre las naciones europeas continuarían existiendo. Es decir, Europa sería una sociedad más tenue que las naciones que internamente la componen, aunque estas últimas seguirían representando una realidad previa y más permanente. El éxito o fracaso dependerá de si se logra integrar la pluralidad cultural²⁸⁶ de los pueblos europeos dentro de un mismo ámbito de convivencia²⁸⁷.

No se ha visto, pues, la realidad completa de una Nación europea si se la ve como algo que concluye en sí mismo. No; cada una de esas naciones levanta su peculiar perfil, como una protuberancia orográfica, sobre un nivel de convivencia básica que es la realidad europea. Se separan y aíslan los pueblos por arriba, pero terminan todos unidos e indiferenciados en un subsuelo común que va de Islandia

²⁸⁴ Cfr., Ortega y Gasset, José, “Prólogo para franceses”, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 11.

²⁸⁵ Para Ortega, “hay una cultura china y una malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es la superior. El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote”. Ortega y Gasset, José, “Las Atlántidas”, *Obras completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 757.

²⁸⁶ No se debe confundir a la pluralidad cultural con el relativismo cultural o el particularismo. Cuando Ortega habla de pluralidad cultural, se está refiriendo a las grandes naciones europeas y no a las de nueva aparición.

²⁸⁷ Llano Alonso, Fernando H, “La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset”, en Alfonso, Castro, *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Editorial Lagares, 2004, p. 251.

al Cáucaso. (...) Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, complejas e independientes²⁸⁸.

²⁸⁸ Llano Alonso, Fernando H, *El Estado y la idea orteguiana de Nación. España y Europa como circunstancias*, *op. cit.*, p. 125.

Capítulo III – El paradigma del político.

En 1957, José Gaos publica en México un trabajo titulado *Salvación de Ortega*, en donde nos brinda una visión interesante ya que muestra una clara contraposición entre el Ortega sistemático y el no sistemático del cual se declara discípulo. El texto gira en torno a una afirmación, a saber, Ortega se encuentra preso en las circunstancias, y que el carácter filosófico de su obra radica en que da lo mejor de sí ante dichas circunstancias, siguiendo su lema “yo soy yo y mi circunstancia”.

Por tal motivo, para Gaos, el Ortega posterior a 1929²⁸⁹ no escribe con la abundancia con la que lo hacía antes de esa fecha, porque las circunstancias ya no le estimulan, pero sobre todo, porque quiere escribir libros sistemáticos y Ortega no tiene vocación sistemática, sino vocación de responder a las circunstancias, a lo cual Gaos da la razón al afirmar que “de la existencia, de la vida no hay sistema. De este apotegma era Ortega la encarnación. (...) el haber creído en la superioridad de la forma de filosofar que le era extraña, no le impidió a Ortega filosofar con superioridad en la forma que le era propia”²⁹⁰.

En un artículo titulado “Los dos Ortegases”, y publicado en 1956, Gaos profundiza sobre la idea de la dualidad en el pensamiento de Ortega, de un lado su aspiración por un pensamiento sistemático que nunca llega a consolidarse, y por el otro lado, el circunstancialismo que desarrolla a lo largo de su obra, sin embargo, se marca contundentemente la fecha en la que comenzó la decadencia en su forma de escribir.

Gaos establece cuatro etapas en el pensamiento de Ortega: 1) Las mocedades que van de 1902 hasta 1914 con la publicación de *Meditaciones del*

²⁸⁹ Gaos establece dos etapas o navegaciones en el pensamiento de Ortega. La primera que va de 1902 a 1929, y está marcada por una voluntad de sistema, aunque va en contra de su carácter asistemático, a lo cual Gaos da la razón afirmando que “de la vida no hay sistema”. La segunda navegación abarca de 1929 hasta 1955, y está marcada por la vida como realidad radical en una obra no sistemática.

²⁹⁰ San Martín, Javier, *Ortega y Gaos, Una relación ambigua*, UNED, p. 9, URL: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1993.pdf>, consultado el 01 de febrero de 2013.

Quijote; 2) La primera etapa de plenitud que va de 1914 a 1924 con la publicación de *Las Atlántidas*; 3) La segunda etapa de plenitud de 1924 a 1936; 4) La expatriación, aunque en esta última no identifica ningún cambio en sus posturas filosóficas. La interpretación que realiza Gaos es por demás interesante, afirma que las grandes propuestas filosóficas de Ortega, las realiza en las dos primeras etapas al establecer “una filosofía propia desde el conceptualismo circunstancialista de las *Meditaciones del Quijote* hasta el biologismo raciovitalista del *Tema de nuestro tiempo*. En esta etapa, que cubre la postguerra, cataliza la tesis y la profecía del sentido deportivo y festival de la vida. En la tercera etapa, segunda de plenitud, que empieza por el historicismo y cubre la lectura de Heidegger, la influencia más decisiva en su obra, se exagera el afán de sistema que quiere llevar a cabo en los mamotretos, que anuncia la *Aurora de la razón historia* y *El hombre y la gente*”²⁹¹.

Según Gaos, a partir de la tercera etapa Ortega cambia su relación con las circunstancias, ya que ahora la preeminencia de lo político le lleva hacia la neutralidad y por lo tanto ya no puede intervenir en las circunstancias. El Ortega de las dos primeras etapas es contundentemente optimista, y el de las últimas dos es “predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado, y si no definitivamente pesimista <sí dubitativo, lo que le lleva a ver la vida como> imprevisible”²⁹². En las últimas dos etapas, las circunstancias le tienen oprimido, por este motivo, sólo en algunas ocasiones se pronuncia sobre ellas, y Gaos lo califica como un político, un espectador no puro ya que está comprometido y al no poder incidir en las circunstancias, se frustra e indigna frente a ellas²⁹³.

Siguiendo el hilo argumentativo de Gaos, el Ortega más auténtico y productivo es sin duda, el espectador puro frente al que se encuentra dominado

²⁹¹ *Ibidem*, p. 10.

²⁹² *Ibidem*, p. 11.

²⁹³ Javier San Martín nos recuerda que en el texto titulado “El intelectual y el otro”, publicado en *La Nación*, Ortega exhibía su frustración y se defendía de las acusaciones que se le habían hecho por haber mantenido el silencio frente a la política española.

por la vocación filosófica, pedagógica y política que lleva implícita en su anhelo de sistema.

Ahora cambia porque es este segundo motivo el que le hace incapaz de crear en la segunda etapa porque no puede cambiar las circunstancias, porque está prisionero de ellas. Así frente al primer Ortega espectador, el segundo es político, y se encuentra prisionero de sus circunstancias frente a las cuales es impotente. Las circunstancias de la primera época suscitan su reacción creadora, siendo espectador puro de esas circunstancias, escribe. Las circunstancias, en la tercera y cuarta etapa, no le permiten ser espectador puro, porque le oprimen y ante eso no le despiertan el interés creador porque está comprometido o atrapado por ellas. Mientras que el primer Ortega sería espectador, el segundo mira las circunstancias como político, y por eso no escribe²⁹⁴.

La teoría de Gaos no es trivial, por el contrario, los escritos más importantes encaminados a desarrollar un proyecto político, son escritos antes de 1927, en la etapa que Gaos identificaría como no sistemática, por tal motivo, resulta complicado abordar el tema de la política ya que nos obliga a reconstruir el concepto, sin perder de vista la circunstancia propia de Ortega.

Para poder describir el paradigma del político propuesto por Ortega, es necesario antes establecer una diferencia fundamental entre el “arquetipo” del cual habla en *Mirabeau o el político*, y el “paradigma” que no desarrolla sistemáticamente, sino que da indicios o esbozos a lo largo de las obras escritas antes de 1929, de lo que sugiere como un político paradigmático.

²⁹⁴ *Ídem.*

3.1 El arquetipo del político

Al inicio del texto *Mirabeau o el político*, Ortega afirma: “Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político”²⁹⁵. Y pone especial énfasis en el concepto del “arquetipo”, del cual dice: “Arquetipo, no ideal. No deberíamos confundir lo uno con lo otro. Tal vez el grande y morboso desvarío que Europa está ahora pagando, proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos de los ideales”.

El arquetipo o ejemplo del político que utiliza Ortega, se encarna en la figura de Mirabeau; político de la Revolución Francesa que representa una cima de dicho arquetipo²⁹⁶. El abordaje que se da en *Mirabeau o el político* no se centra en la vocación más íntima del personaje, no se enfoca en sus circunstancias ni en la relación de su pensamiento con los avatares históricos. Lo que verdaderamente le interesa es adentrarse en las características internas que componen ese caso tan particular, ejemplar e intenso del arquetipo del político.

No le interesa que el arquetipo lleve una vida cotidiana apegada a las buenas costumbres, o que sea un símbolo de buen comportamiento, sino que está interesado en que su vida sea ejemplar en sentido vital, y para poder identificarlo, es necesario estudiarlo en sus acciones, es decir, verlo actuar vitalmente.

²⁹⁵ Ortega y Gasset, José, y Reyes Heróles, Jesús, *op. cit.*, p. 27.

²⁹⁶ Juan Padilla Moreno realiza un recuento de algunas de las biografías más destacadas de las que Ortega fue autor, y las diferentes perspectivas desde donde fueron abordadas; entre ellas destacan: “Goethe desde adentro” en donde se intenta desvelar la vocación más íntima del personaje mediante el análisis de la fidelidad hacia sí mismo; en “Velázquez” se intenta algo parecido; en “Kant”, el interés se enfoca en el entendimiento de la circunstancia histórica que origina y sustenta la obra del filósofo alemán. Es conocido el gusto de Ortega por la lectura de biografías, ya que según éste, sólo así se podía tener un mejor entendimiento de la relación del pensamiento con su circunstancia histórica.

El error de algunos estudiosos, ha consistido en leer este pequeño trabajo e interpretarlo como si constituyera el centro de toda la propuesta filosófico-política de Ortega, y por lo tanto han encontrado innumerables incongruencias con el resto de las propuestas orteguianas. Sin embargo, consideramos que dicho error radica en no poder distinguir el arquetipo del paradigma. En las primeras páginas del *ensayo sobre Mirabeau*, Ortega puntualiza a fin de evitar las equivocaciones, que el arquetipo es opuesto al ideal, concepto que prácticamente hermana con el de utopía, entendido como lo que no está en ningún lugar, y sostiene que la actitud utópica olvida que su conocimiento siempre está condicionado a ser interpretado a partir de un punto de vista, y que sólo logra una verdad parcial, lo cual se opone radicalmente al circunstancialismo.

Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales²⁹⁷.

Cabría preguntarnos si ¿El proyecto de la España Vital no tenía una buena dosis de utopía? ¿El paradigma del político que utiliza el método circunstancialista para dirigir las fuerzas del Estado con el objetivo de revitalizar a la nación no tenía una buena dosis de ideal? Si bien estos ideales no corresponden a la forma de “deseo un triángulo cuadrado”, sí corresponden a algo que no existe en el momento presente, pero que su grado de realización hace que las podamos fijar en el horizonte como un punto al cual se desea llegar.

Para Ortega era necesario definir el arquetipo como una condicionante que la realidad impone a cualquier cosa que intente ser ejemplar, es un puente en donde se tiende una necesaria relación de compatibilidad entre la ejemplaridad y lo posible. “Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero,

²⁹⁷ Ortega y Gasset, José, y Reyes Heróles, Jesús, op. cit., pp. 27-28.

¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo –son *desiderata*-. Pero, ¿qué derecho tenemos a desear lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?”²⁹⁸.

El arquetipo identifica la posibilidad concreta de la realización de un proyecto, no sólo a partir de las contingencias de las circunstancias por las que atraviesa o atravesará, sino primordialmente en lo que respecta a la real posibilidad de la estructuración de sus elementos vitales básicos. En otras palabras, si tenemos una idea sobre lo deseable y ésta no se apega a las condiciones impuestas por la realidad, la idea que teníamos no puede ser deseable en el sentido de que no puede ser deseada ni obtenida realmente, así, las cosas que tienen un alto grado de abstracción son poco apetecibles, y por el contrario, las que tienen cierto grado realización son atractivas.

La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concebido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente de constitución rígida e inexorable. Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma, en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el “idealismo” vive de falta de imaginación. (...) El “ideal” al uso es menos, y no más, que la realidad²⁹⁹.

Para Ortega los imperativos ideales sí existen en la vida individual de cada persona, pero no componen un bloque monolítico, sino diversos esquemas que varían dependiendo de los arquetipos. Esto significa que lo que unos desean, pueden y son, otros no, mientras sigan siendo lo que son. Por tal motivo se esfuerza en mostrar que las virtudes de un hombre común y de un político arquetípico son diferentes, esto a manera de apología hacia Mirabeau quien fue enjuiciado *post mortem* y expulsado del Panteón de Grandes Hombres debido a

²⁹⁸*Ibidem*, p. 28.

²⁹⁹*Ídem*.

que Joseph Chénier lo acusó por algunas inmoralidades en su vida privada, bajo la sentencia de que “no hay grande hombre sin virtud”³⁰⁰. A lo cual, Ortega afirma que “la humanidad es como una mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negociado”³⁰¹.

Ortega dedica varias cuartillas a hablar sobre que las virtudes de un gran hombre no son las mismas que las de los millones de hombres que no roban, no mienten, no estupran, lo cual considera que son pequeñas virtudes o “virtudes de la pusilanimidad”, que ante el sistema de virtudes de un gran hombre o un político arquetípico, tienen un papel subordinado, y “frente a ellas encuentra las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas. Chénier no quiere reconocer el valor sustantivo de éstas cuando faltan aquéllas, y esto es lo que me parece una inmoral parcialidad a favor de lo pequeño. Pues no sólo es moral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau. Ni fuera exagerado afirmar que la inmoralidad máxima es esa preferencia invertida en que se exalta lo mediocre sobre lo óptimo, porque la adopción del mal suele decidirse sin pretensiones de moralidad y, en cambio, aquella subversión se encarece casi siempre en nombre de una moral, falsa, claro está, y repugnante (...). En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que ‘no hay grande hombre sin virtud’, en vez de coincidir con su ayuda de cámara, fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que ‘no hay grande hombre con virtud’; se entiende con pequeña virtud”³⁰².

Si bien, no se está afirmando que el gran político esté completamente desposeído de virtudes pequeñas, sin duda, no se puede ser reflexivo e impulsivo al mismo tiempo, se pueden poseer ambas características en distinto grado, pero no se puede ser ambas a la vez. Para Ortega, la impulsividad domina

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 34.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 29.

³⁰² *Ibidem*, p. 38.

en el político que es un hombre de acción, el político actúa y luego piensa en sus acciones, es decir, la reflexión se da posteriormente, por tal motivo “el acto moral por excelencia de este tipo de caracteres es el arrepentimiento, no la abstención del mal; sólo se puede reclamar de ellos una bondad homogénea con su temperamento, una bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos. El hombre de acción se ocupa; el intelectual se preocupa”³⁰³.

A lo largo del texto sobre Mirabeau, Ortega identifica algunas características del gran hombre de acción, tales como que es poco escrupuloso con la verdad, es decir, no se interesa por la precisión y la veracidad, y puede poseer cierta inclinación a la farsa y el histrionismo; carece de vida propia y en consecuencia, vive volcado al exterior y puede interpretar e identificar los conflictos de su circunstancia.

El hombre de acción, en cambio, no existe para sí mismo, no se ve a sí mismo. El ruido de fuera, hacia el cual su alma está por naturaleza proyectada, no le deja oír el rumor de su intimidad. Falta ésta de atención y cultivo, anda desmedrada. Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior. No es paradoja decir que no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos. Por esta razón –el fenómeno es muy curioso- no son interesantes. (...) ¡Bueno fuera que, obligado a resolver conflictos exteriores, llevase también en su interior conflictos! Por fortuna, existe lo que yo llamo un cutis de grande hombre, una piel de paquidermo humano, dura y sin poros, que impide la transmisión al interior de heridas desconcertantes. También habría incongruencia en exigir al político una epidermis de princesa de Westfalia o de monja clarisa³⁰⁴.

Pero además de los rasgos del carácter que menciona Ortega, propios del gran hombre de acción, son necesarios otros elementos o cualidades específicamente políticas, tales como que debe ser astuto y persuasivo, debe

³⁰³ Padilla Moreno, Juan, “La función biográfica de los arquetipos. A propósito de Mirabeau o el político”, *Circunstancia*, Año III, Enero 2005, Número 6, URL: <http://bit.ly/2gIm533>, consultado el 23 de noviembre de 2012.

³⁰⁴ Ortega y Gasset, José, y Reyes Heróles, Jesús, *op. cit.*, pp. 56-57.

tener cierto sentido y afición nativa a la justicia, debe poder interpretar y administrar los intereses materiales y morales de la Nación. El arquetipo del político es como “un alto edificio, en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. (...) las cualidades extrañas, algunas de ellas en apariencia viciosa, y aún no sólo en apariencia son los cimientos subterráneos, las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político”³⁰⁵.

El gran político se encuentra muy alejado del hombre común, de la vida cotidiana y de los deseos más inmediatos y vulgares. Su lugar es la política, entendida en su más alta acepción, como “la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una Nación”³⁰⁶. Por otro lado, ni los arquetipos están exentos de los vicios, sin embargo, éste sabe ponerlas en el sitio indicado, es decir, las coloca en función del proyecto. Recordemos que se le ha reclamado a Mirabeau el haberse vendido, pero lo que hace que esta acción no sea interpretada por Ortega como una vulgar falla, sino como un magnífico ejemplo del político es que no hizo su política en función de esa deshonestidad, sino que por el contrario, la corrupción estuvo en función de su elevada visión política. “Si era inevitable venderse a alguien, lo hizo con suma elegancia”.

A pesar de que recurrentemente Ortega afirma que el gran político es muy distinto del intelectual, intenta matizar dicha afirmación en algunos puntos, y llega a decir que el verdadero político debe tener una nota de intelectualidad que le ayudará a tener claridad para lograr completar su misión.

Esta nota de intelectualidad que, como un fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales,

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 59.

³⁰⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

que constituyen su soporte vital, su peana psicofisiológica, aparecen en no pocos individuos. Casi todos los hombres de acción los poseen. Pero éste es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más ni más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza. (...) Conviene dar nombre a esa forma de intelectualidad que es ingrediente esencial del político. Llamémosla intuición histórica. En rigor, con que poseyese ésta le bastaría. Pero es muy poco verosímil que pueda darse en una mente sin haber sido previamente aguzada por otras formas de inteligencia ajenas por completo a la política³⁰⁷.

A través de Mirabeau, Ortega expone algunos rasgos y características que el gran político debería tener, y se puede leer entre líneas que la estructura empírica que constituye el político es circunstancial, y al mismo tiempo, como dijera Unamuno, intrahistórico. En otras palabras, el gran político obedece y responde a circunstancias históricas concretas, pero tiene al mismo tiempo una dosis de fatalidad, es decir, subyacen las generaciones, son necesarios y aparecen en cada lugar en donde hay una sociedad.

Expuesto lo anterior, ahora queda claro que la idea del arquetipo del político no contradice la propuesta filosófico-política de Ortega, sino que se inserta únicamente como un eslabón de todo el entramado que representa el paradigma del político. Es decir, Ortega encontró en Mirabeau una cima de la idea del gran político que indudablemente surge y se nutre de la teoría de las élites, y tiene el objetivo primordial de la construcción de la gran Nación española.

A continuación, veremos en qué consiste el paradigma del político y su proceso de construcción a partir de la categoría de la circunstancia, la teoría de las élites, el liberalismo, la democracia y la Nación como el objetivo fundamental al cual se deben dirigir todos los esfuerzos.

³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 65 y 70.

3.2 La construcción del paradigma del político.

Entendamos paradigma en su acepción moderna, que si bien es incorporada en la historia de la ciencia con la publicación en 1962 de *La estructura de las revoluciones científicas* del filósofo Thomas Kuhn, y se ha definido como patrón, modelo o arquetipo, no puede reducirse solamente a ese significado, ya que abarca muchos aspectos más.

Un paradigma contiene un conjunto de creencias científicas que una comunidad de académicos, científicos, intelectuales, investigadores, comparten en un periodo determinado. Kuhn mencionaba que en la historia de las ciencias podemos localizar, de la misma forma que en la historia de la política y de las sociedades, ciertos momentos en los que domina un conjunto de ideas o modelos que intentan dar respuestas a algunas problemáticas inevitables, y momentos en los que un punto de vista sustituye a otro debido a su pertinencia o necesidad. Un paradigma puede contener diversos arquetipos, teorías o modelos.

Si bien, el término contemporáneo de paradigma fue desarrollado por Kuhn, puede ser entendido más allá de los parámetros que se marcan en el libro citado. Actualmente dicho término ha trascendido el ámbito de las ciencias naturales y se ha extendido al ámbito de las ciencias sociales. Los paradigmas existen en todas las ciencias, a veces coinciden dos o más paradigmas contrarios, antitéticos, antagónicos que se disputan el lugar preponderante en un tiempo determinado. Surgen necesariamente de diversas problemáticas y trabajan en la construcción de teorías, conceptos, arquetipos, discursos, principios, dirigidos a buscar soluciones a los problemas más apremiantes, por lo tanto, si consideramos que pueden existir paradigmas antagónicos nacidos de un mismo problema, esto quiere decir que existen diferentes formas de interpretar los problemas y de idear soluciones. Lo cual encaja perfectamente con la categoría de la circunstancia.

El paradigma del político no es una mera abstracción o una simple visión utópica sobre el deber ser, si bien sí contiene una buena dosis de utopía, se sustenta en los arquetipos, en el sentido de que estos otorgan un verdadero relieve y contenido al ideal. Es decir, los arquetipos muestran la posibilidad concreta de la realización del paradigma, y por lo tanto podemos decir que la preeminencia o no de un paradigma, es circunstancial.

Para acercarnos a la forma en que la categoría de la circunstancia se encuentra en la base del paradigma del político, es necesario exponer algunos puntos que nos darán más claridad. Para Ortega, “La vida” es el origen radical de donde debe partir toda propuesta filosófico-política que finalmente se realizará en una acción política concreta. Todo queda comprendido dentro del estudio radical de la vida -lo social, lo económico, lo moral, lo racional, lo vital, lo científico, lo político, lo litúrgico, lo artístico, etc.-, y las cosas solamente existen en relación con su circunstancia.

Es decir, las cosas no tienen ninguna realidad oculta que sea necesario desvelar para poder obtener un verdadero conocimiento, y así, de la relación inmediata que tenemos con las cosas surge el único conocimiento de la realidad que podemos obtener³⁰⁸. La reformulación que propone Ortega consta en partir de la idea de que la vida humana se encuentra en una radical desorientación y en busca de su fundamentación, y el método para acercarnos a la verdad tiene su origen en la perspectiva individual.

El punto de vista individual es el origen del conocimiento, sin embargo, sólo es el primer paso del método y al mismo tiempo, es para Ortega, lo único verdaderamente real. No se niega la realidad y la verdad por estar sustentadas

³⁰⁸ Ortega proponía superar la dicotomía entre: 1) Racionalismo: Entendido como el uso de la razón que intenta descubrir verdades absolutas y abstractas sobre el ser y los entes, y considera que la verdad es una adecuación entre el pensamiento y la realidad, lo que conlleva a pensar que la perfección del hombre dependería del desarrollo de esa esencia racional que es capaz de conocer el verdadero ser de las cosas. 2) Relativismo: Que basaba su fuerza en exhibir el fracaso del racionalismo por encontrar verdades absolutas, así que el único camino posible era situar el qué y el porqué del conocimiento en la utilidad, así, el pensamiento queda sometido a una mera operación para encontrar los medios más útiles para lograr los fines.

en perspectivas individuales, sin embargo, se plantea que la realidad las excede, y son precisamente esas perspectivas lo que constituye la realidad radical, la forma originaria de interpretación a partir de que el mundo se nos hace presente. No debemos caer en el error de entender la realidad como infinitamente fragmentada, ya que esto nos llevaría a un relativismo extremo.

La categoría de la circunstancia propone un realismo pluralista que se sustenta en la idea de que existen tantas perspectivas, como hombres sean capaces de dar orientación a su vida. El hombre se encuentra determinado por su circunstancia, por lo tanto, debe ser fiel a su perspectiva ya que no tiene otra. En este sentido, la perspectiva de cada hombre es absoluta y parcial al mismo tiempo, ya que si bien, el punto de vista individual constituye el origen del conocimiento, sólo es una entre las incontables perspectivas que componen la verdad.

El principal trabajo del hombre consiste en orientarse, en dar significado y sentido a las circunstancias, de esta manera el trabajo es un hacer, y el hombre existe cuando se ocupa de su circunstancia manteniendo la fidelidad a su perspectiva particular. Es el hombre desorientado radicalmente el que otorga sentido a la realidad, la interpreta, la problematiza y crea soluciones para posteriormente saber a qué atenerse. Resulta claro que la verdad del conocimiento no radica en el establecimiento de verdades en sí, sino que se originan en las interpretaciones que los individuos ejecutan a partir de determinadas perspectivas y circunstancias.

Los hombres nacen dentro de tradiciones históricas que los envuelven, y en esta circunstancia es en donde el hombre debe trabajar para darle sentido a su realidad, y para hacerlo se debe valer tanto de lo sensible como de lo conceptual. Lo que percibimos a través de los sentidos pasa por un proceso de depuración para someterlas a civilidad e incorporarlas a nuestra personalidad,

es decir, todas las cosas sensibles que nos llegan sin resistencia, se les da una orientación, son interpretadas y esto es el origen del conocimiento³⁰⁹.

Sin embargo, la tarea no se limita a interpretar o crear el ser de las cosas, sino que también tiene la función de ensanchar la realidad³¹⁰. El mundo es un entramado de creencias y conceptos, de invenciones, que siempre tiene la posibilidad de ser ampliado. Lo cual nos lleva a afirmar que el Ser no es absoluto, sino que se construye a partir de las circunstancias de los hombres en constante reformulación, lo cual crea un vaivén continuo en sus límites. Esto inmediatamente llevó a Ortega a afirmar que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, debido a que invariablemente, todo hombre nace ya, envuelto en una estructura de creencias y que por lo tanto, sólo podrá vislumbrar el problema de la verdad, cuando pueda contrastar ante sí otras creencias distintas a las suyas. En este sentido, la existencia de la verdad radica en que el hombre sea capaz de comprender que es posible que ante sus creencias existan otras tan validas como la suyas, y así germina la necesidad de analizar y elegir de entre las distintas creencias, la que satisfaga sus necesidades.

El problema no es trivial. Podemos ejemplificar la creencia como un edificio en el cual nosotros hemos estado desde nuestro nacimiento. Los pilares que sostienen dicho edificio son las tradiciones, las instituciones, las convenciones. Así, mientras que el hombre vive absolutamente imbuido en ese edificio, le es imposible entender la complejidad de la verdad, ya que nuestras creencias se nos presentan como si abarcaran completamente la realidad; en este sentido, cuando el hombre intenta dar sentido a la realidad, sólo lo puede hacer a partir de un conjunto de interpretaciones congruentes con las creencias que se usan en su circunstancia histórica. A lo cual Ortega identifica dos actitudes contrapuestas, la primera es la autenticidad, y ocurre cuando las

³⁰⁹ La conceptualización es la encargada de dotar de significado, sentido y orientación a las impresiones sensibles, el concepto nos brinda una visión más completa y profunda de la realidad. Ahora bien, las impresiones sensibles sólo son aprehendidas por el concepto al mismo tiempo que las aprehende en el contexto de las demás cosas con las que se relaciona, en otras palabras, el concepto aprehende a las cosas establecidas en el mundo. De esta manera, la principal actividad del hombre consiste en interpretar, orientar, dar sentido y claridad.

³¹⁰ Esto es para Ortega dar claridad a la vida.

creencias satisfacen y protegen a los hombres; o de falsedad, cuando las creencias ya no brindan interpretaciones que satisfagan ni resuelvan los problemas. Aquí es necesario entender que la autenticidad no es el punto culminante, sino que se refiere a que el edificio conceptual en el cual se habita, no es puesto en duda y por lo tanto pareciera tener un carácter absoluto; por otro lado, en la falsedad el hombre se instala en la duda y al mismo tiempo en el camino de la verdad, ya que esto lo lleva a trabajar para interpretar y dar sentido a su circunstancia.

En otras palabras, el camino hacia la verdad tiene su origen en la duda, en el no saber a qué atenerse. Es decir, para acercarnos a la verdad es necesario dudar de las interpretaciones que nos vienen de la tradición y redirigirlas para obtener soluciones. De esta forma se pasa de estar perdido entre las cosas a asumirlas como propias. Es necesario enfatizar que el hombre sólo pone en duda aquellas cosas a las cuales su necesidad vital le obliga, entonces se lanza a la búsqueda de soluciones de los problemas más apremiantes y el objetivo principal es salvarse de la indeterminación. El carácter circunstancial del conocimiento lleva al hombre a poder preguntarse si las tradiciones, instituciones, creencias racionales o científicas aceptadas en su contexto histórico son o no pertinentes.

El político paradigmático propuesto por Ortega debe comprender que las creencias, la verdad y el conocimiento son circunstanciales, y que los hombres se acercan más a la verdad cuando pueden contrastar ante sí otras verdades diferentes a las suyas. La perspectiva individual, será para el político orteguiano absoluta y parcial al mismo tiempo, ya que el origen del conocimiento, el germen de la interpretación se encuentra en la perspectiva individual, pero debe estar consciente de que su perspectiva solamente es una entre todas las demás que componen la verdad, y por lo tanto, para este político no existen verdades absolutas, y el método circunstancialista se encargará de interpretar, problematizar o crear la realidad de acuerdo a las necesidades vitales de los hombres.

Una de las necesidades vitales del político paradigmático en la España posterior a 1914 radicaría en hacer resurgir la España Vital y después, revitalizar las energías de la Europa devastada por la guerra a través de la vía española. Así, el primer paso consistiría en realizar un diagnóstico sobre la génesis del problema de España, y para Ortega, no había otra vía que no fuese a partir del contraste entre las creencias, entre las verdades, entre las problematizaciones y soluciones tanto españolas como europeas.

Si bien, en la primera etapa del pensamiento de Ortega, el contraste se hacía entre la tradición española y la alemana, para 1914 ya había dado un giro epistemológico que lo llevó a ver en el proyecto de la España Vital, la solución tanto para los problemas internos como los de Europa. En este sentido, la circunstancia del político paradigmático no es otra que la España estremecida y en crisis que exigía soluciones inmediatas y de la Europa devastada con dos guerras mundiales a cuestas. Para lo cual se debía realizar una profunda reforma que solucionara los problemas de España y contribuya a la regeneración de Europa.

El diagnóstico identifica algunos problemas que el político debía conocer para elaborar un proyecto que pudiera resolver estos problemas. La europeización de España había dejado de ser una solución viable debido a que Europa también se había convertido en un problema, así que España necesitaba asumir y comprender su propia particularidad cultural, valiéndose del pensamiento ilustrado para asimilar la cultura europea y así ensanchar la realidad del pueblo español. Cada nuevo concepto, idea o creencia asimilada se convertiría en un nuevo órgano que podría abrir y comprender una nueva porción del mundo antes invisible.

A nuestro parecer, el diagnóstico circunstancialista sobre la crisis de España y Europa arroja algunos puntos fundamentales que el político debe comprender.

- Se debe promover una cultura que brinde las posibilidades de contrastar ideas, de impulsar ideales de transformación y regeneración para que la sociedad se pueda hacer cargo de su circunstancia a través de un pensamiento laico y tolerante con el objetivo de erradicar los fanatismos.
- Es necesario asimilar la ciencia europea con el objetivo de comprender de mejor manera la particularidad española. Valerse de ciertos métodos que revitalicen, diagnostiquen los problemas y planteen soluciones con base en investigaciones críticas y rigurosas. Así mismo, se debe crear una filosofía española que sirva para interpretar los hechos desde la circunstancia particular.
- Se debe reformar y recuperar la conciencia nacional y su sentido histórico, a partir de la búsqueda de la esencia del alma española en el conocimiento ilustrado y en la historia particular del pueblo español, y así dar paso a una nueva forma de ser del español, capaz de interpretar la realidad de manera muy distinta a la forma tergiversada de la vieja España.
- Se deben formar élites encargadas de conducir a la Nación en todos los ámbitos, que entiendan y conozcan su historia y la puedan interpretar, que puedan generar cambios y fortalecerlos. Las élites serán las encargadas de la regeneración de España con base en el Liberalismo y la Nación para superar la corrupción del viejo régimen.

El objetivo es la regeneración de España a partir del rescate de la Nación, y por lo tanto el político paradigmático deberá entender que el concepto de Nación es complejo, circunstancial, cambia y se adapta según los hechos históricos, y requiere ser analizado desde la circunstancia propia.

La Nación deberá ser entendida como algo previo a la voluntad constituyente de sus miembros, se encuentra allí aún antes de sus individuos, no es algo que sea implantado por alguien, sino que es algo en lo que nacemos,

ella nos funda. Por su parte, la Ciudad-Estado debe ser entendida como una ordenación que surge a partir del pacto de los individuos y constituye el principal mecanismo dinámico de la Nación³¹¹.

La Nación entendida como el objetivo fundamental de todo proyecto político, trasciende la comunidad de la lengua, de la raza, de algunas creencias, del territorio, de la religión, etc. Al conjuntarse en la Nación el arrastre inercial del pasado y la fuerza creadora de futuro, los sujetos políticos que dan vida al Estado, pueden crear proyectos atractivos y dinámicos de vida en común, y por tal motivo la Nación siempre se está realizando a través del Estado. Y aquí vuelve Ortega a ver en el método circunstancialista la única vía capaz de narrar el proceso histórico del hombre y al mismo tiempo logra una mejor comprensión de la dimensión dinámica de la Nación, ya que toda realidad humana es dinámica debido a la característica de su realización permanente.

El político paradigmático deberá entender que el carácter histórico de la Nación que se ejemplifica en la unión de los individuos dentro de una comunidad nacional no es suficiente, ya que es forzoso un objetivo en común que requiera la participación colectiva para su realización a través del Estado. El objetivo consistía en que el Estado y la Nación se fusionaran en un proyecto de futuro, y el contexto estaba marcado por el advenimiento de la Segunda República que brindaba las condiciones necesarias para que se consolidara la relación entre el Estado y la Nación a través de la democracia, ya que sólo así se podría unir la voluntad del pueblo con el poder público, y se podría superar la vieja democracia liberal que habían heredado del periodo de la Restauración. Sin embargo, esto sólo era una fase previa al verdadero objetivo que se encarnaría en una organización ultranacional europea.

Recordemos que en el periodo de entreguerras, el fascismo y el bolchevismo surgían como soluciones totales que amenazaban a las

³¹¹ La Nación está situada en el pasado y la Ciudad en el presente, sin embargo, la Nación tiene una dimensión de futuro que se materializa en el Estado a través de la elaboración de proyectos de vida en común.

democracias liberales, y con ellas, al proyecto de la España Vital. Así, ante los discursos radicales, excluyentes, pragmáticos, doctrinarios, progresistas y totalitarios, ante los peligros de las democracias de masas, y los liderazgos políticos, Ortega proponía que las élites políticas defendieran el liberalismo que era muy cercano al circunstancialismo debido a que no aceptaba la posibilidad de construir parámetros sociales, éticos, morales, políticos, estéticos universales, y por lo tanto protegía la libertad individual. En el liberalismo, el respeto a la ley sería el garante de la democracia y la libertad.

Sin duda la apuesta por el liberalismo y la democracia, responden a la necesidad circunstancial de encontrar soluciones a los graves problemas de la España y la Europa de entreguerras. Recordemos que el Ortega de la primera etapa asumía una postura que él llamaba “liberalismo socialista”, y que entendía al liberalismo, como el pensamiento político que privilegiaba la realización del ideal moral por encima de la utilidad, lo entendía como un sistema revolucionario que brindaba a los hombres el derecho a modificar las constituciones debido a que consideraba que ningún régimen puede ser concluyentemente justo; y al socialismo como la idea histórica de reforma permanente, lo cual aprovechó Ortega para hermanar ambos conceptos en una especie de actitud semejante.

La particular definición del socialismo que realizaba Ortega, se alejaba del marxismo y de sus postulados básicos como la lucha de clases, y lo definía como “el constructor de la gran paz sobre la tierra”, con base en el cumplimiento del ideal moral por encima de cualquier otra apetencia y de la igualdad de todos los hombres en razón de su dignidad. Veía en el individualismo una aberración debido a que consideraba que el individuo sólo puede vivir en sociedad, lo que claramente contradice los principios del liberalismo. El socialismo era para el joven Ortega, la única teoría que planteaba a la cooperación como el soporte básico de la sociedad, la única teoría política capaz de crear élites con las mejores cualidades internas, y no como las que crea el capitalismo que se sustentan en el poder material y económico. Por lo tanto, las élites políticas mejor preparadas, más cultas, reflexivas, responsables y entusiastas deberán realizar

una labor pedagógica, es decir, deberán difundir sus pensamientos y proyectos sobre las masas, y deberán educarlos políticamente.

Fue hasta 1914 cuando Ortega pasó de la etapa neokantiana a la fenomenológica que comenzó a alejarse de las ideas socialistas de su primera etapa y desarrolló una perspectiva liberal doctrinaria apegada a la democracia. Atrás habían quedado sus consideraciones subjetivistas en donde la verdad coincidía con el objeto y lo subjetivo era una falacia, también había dejado atrás sus ideas socialistas y la idea de que el Estado debía tener el lugar preponderante para conducir la regeneración de España, y ahora la democracia vendría a unirse al liberalismo como un binomio fundamental para el recate de la Nación a través del Estado.

El político deberá entender a la democracia como una forma de gobierno entre otras, en donde el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos, y no debe ser interpretada como un ideal, ni como un valor, ni directriz de la vida. No se debe caer en la exageración de colocarla en el lugar que le corresponde a la moral. El liberalismo por su parte, garantiza que no importando quién ejerza el poder público, no puede ser absoluto y no puede violentar los derechos individuales. Este liberalismo tiene dos vertientes que se relacionan, por un lado la libertad de intervenir en los asuntos públicos –garantiza el sufragio universal-, y por otro, la libertad de abstenerse en intervenir –garantiza los derechos individuales-, lo cual establece un límite al poder en donde se protegen los derechos de los individuos del imperio de lo público.

Uno de los principales objetivos del liberalismo consiste en evitar que la democracia deviniera en un absolutismo ético-jurídico de la voluntad de las mayorías, para lo cual era necesario que el liberalismo y la ley ampararan la vida de las minorías. Ante esta circunstancia en donde la democracia de masas destruye y abarca completamente a las minorías, se presenta la democracia liberal como un principio del derecho político en donde por más fuerte y difundido sea el poder público, tiene límites que le impiden absorber a los individuos que

se resistan a su poder. La democracia liberal permite gobernar con los disidentes.

Es completamente entendible que ante la amenaza del fascismo, bolchevismo y la democracia de masas, Ortega dudara de los ideales totalitarios, exhibiendo los peligros de no limitar el poder público, y ponía el acento en la libertad, la democracia, la Nación y en una organización europea ultranacional en donde las naciones europeas convivieran. Europa sería una sociedad más sutil, y las naciones seguirían siendo una realidad previa más permanente.

En resumen, el político paradigmático que propone Ortega es aquél que surge de una élite política-intelectual, que conoce e interpreta la realidad a partir del método circunstancialista, que sabe que dicho método necesita de un profundo conocimiento de la historia particular de la Nación española y del lugar que juega en el contexto europeo, que antes de crear proyectos debe realizar un diagnóstico exhaustivo sobre los principales problemas que aquejan al pueblo español, que se vale del carácter dinámico del Estado para crear proyectos comunes que promuevan en la colectividad un deseo de regeneración y esto la lleve hacia el futuro, que ve en la democracia liberal un garante que protege los derechos colectivos e individuales, y que puede ejercer su labor pedagógica de difundir sus proyectos e intentar penetrar en el gran público a través de un estilo de comunicación que se valiese de todas las herramientas posibles para capturar la atención de las personas y conquistar su corazón.

En Otras palabras, el político paradigmático, aquel que reúne las características que para Ortega deben poseer los grandes políticos, no son otras, sino las características que posee el propio Ortega. A pesar de las innumerables diferencias que esboza en el texto sobre *Mirabeau*, entre el intelectual y el político, el análisis se enfoca en describir el uso que los políticos suelen dar a las ideas. Afirma que no intenta intelectualizar la figura del político, sino mostrar que éste es en sus cimientos básicos, opuesto al intelectual, sin embargo, también afirma que únicamente se puede ser gran político si se es al mismo tiempo intelectual.

¿Quién entendía de mejor manera que Ortega, el complejo método circunstancialista y la forma en que debía ser usado para interpretar y crear la realidad? ¿Quién, si no Ortega, poseía el conocimiento de lo que con el Estado se debía hacer en una Nación? ¿Quién podría hacer un diagnóstico de los males de España, si no alguien que tuviera un amplio conocimiento de las circunstancias españolas y europeas? ¿Quién podría entender y plantear proyectos encaminados a fortalecer la democracia y el liberalismo con el objetivo de revitalizar la Nación? ¿Quién entendía de mejor manera que las élites debían educar a las masas entendiendo que las circunstancias debían llevarlos a plantear los mensajes de forma clara y sencilla para poder llegar al gran público?

Ortega se sabía poseedor de estos requerimientos intelectuales, pero sin duda, a lo largo de su vida, experimentó el desfase entre la actividad política y la intelectual. En una carta enviada por Ortega a su novia Rosa Sopottorno, fechada en Berlín en octubre de 1906 le dice: “Hay en mí una lucha que ahora comienza y Dios sabe lo que me durará referente a mi porvenir; es el problema siguiente: debo tomar la vía sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra. Hasta ahora vencíame el primer camino, ahora comienza la segundo a luchar”³¹². Es decir, se presentaba en Ortega una ambivalencia; por un lado, un llamado a dedicarse a la filosofía, y por otro, una circunstancia que le atraía hacia la política.

José Gaos decía que en Ortega, la política era una falsa vocación, en el sentido de que era tentativa, y que esto explicaba el por qué Ortega entraba y salía de la política continuamente, evidenciando que esta actitud le llegaba de su circunstancia y de su lucha constante con su actividad principal que era la intelectual³¹³. “El filósofo como tal, sólo podría tener la vocación de la política práctica, de la actuación política, como tentación y tentativa —de que desistiría a cada decepción, aunque, atenuada cada una por el tiempo (...) para volver a

³¹² Ortega y Gasset, José, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Madrid, El Arquero, 1991, p. 454.

³¹³ Gaos, José, “Ortega en política”, *Obras Completas*, Tomo IX, México, UNAM, 1992, p. 180.

caer en la tentación”³¹⁴. En este sentido, la forma de la relación de Ortega con la política sería la de la tentación. Aquí, como bien lo ve José Lasaga, la palabra tentación ya nos plantea un problema, ya que nos lleva a pensar qué es lo que le tentaba a Ortega, ¿cuál era ese deseo oculto hacia la política?

Por otro lado, Julián Marías nos ofrece otra interpretación sobre el mismo tema. “En Ortega conviven dos vocaciones bien definidas: la vocación teórica y la vocación política. Que ésta sea también teórica en la inmensa mayoría de los casos, que en todos ellos esté condicionada por su condición de filósofo y hombre de teoría —es decir, por un espíritu de veracidad— no debe oscurecer ni mitigar el profundo interés prestado por Ortega a los temas políticos”³¹⁵. En este sentido, no hay oposición entre la actividad política y la intelectual, ya que las ideas nacen de los acontecimientos vitales y no de otras ideas. Así, según Marías, Ortega podía practicar la actividad política desde su trabajo intelectual en el discurso, en el periódico, en el ensayo o en la cátedra.

Para Rodríguez Huéscar, Ortega se acerca a la política por deber. “Lo que sintió Ortega por la política, pues, no fue en absoluto vocación, ni siquiera, como alguna vez se ha dicho (Gaos, por ejemplo), tentación -esto es evidente-, aunque, eso sí, en alguna ocasión de su vida se sintiese «llamado» a ella, pero no con la llamada de la «vocación», sino con lo que podríamos nombrar, tópicamente, como la «llamada del deber». Un deber para él no gozoso, como lo es el de la vocación, sino más bien «penoso»- también sobre ello hay testimonios numerosos del propio Ortega”³¹⁶.

Ortega sabía que la actividad política y la intelectual se encontraban en constante tensión, ya fuese porque una intentaba sobreponerse a la otra, o por la incompatibilidad de objetivos, una al servicio de la verdad, la otra al servicio

³¹⁴ *Ídem.*

³¹⁵ Marías, Julián, “Vocación teórica y vocación política en Ortega”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1982, p. 610.

³¹⁶ Rodríguez, Huéscar Antonio, *Reflexiones sobre Ortega y la política*, en Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, URL: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/reflexiones-sobre-ortega-y-la-politica/html/a1cb3c92-8217-4d3e-9436-3d433f018a4c_2.html

de la utilidad. Si bien, ambas actividades no son incompatibles en la base, sí lo son en la circunstancia histórica, lo cual se evidencia con la esperanza que Ortega tenía que las tendencias filosófico-políticas del siglo XIX español hubiesen sido superadas en el siglo XX, pero esto no fue así. Ya hemos expuesto las diferencias radicales entre la política y la filosofía como actividades vitales, sin embargo, en *¿Qué es filosofía?* Ortega afirma que vivir es no filosofar, porque filosofar es no vivir, de esta manera, está afirmando implícitamente que la política como la actividad más humana, y opuesta vitalmente a la filosofía, se encuentra “más cerca a la superficie de la circunstancia, por tanto, teniendo que habérselas con los aspectos más contingentes, azarosos e indisciplinados de la misma”³¹⁷.

Ortega, conocedor de la inestabilidad, multiplicidad y circunstancialidad de los problemas nacionales, se conducía de manera diferente a la mayoría de los intelectuales del siglo XX que intentaban participar en política, y que proponían perspectivas morales exigentes, teorías racionales abstractas, modelos utópicos alejados de lo posible. Ortega intentaba primeramente, entender desde adentro, los hechos que generaban los problemas, realizar un diagnóstico y finalmente proponer soluciones.

Ortega participó propiamente en política dos veces, la primera se dio en marzo de 1914, cuando funda la Liga de Acción Política Española y presenta el discurso de *Vieja y nueva política*. La segunda comenzó en 1930 y concluyó en 1932 cuando funda la Agrupación al Servicio de la República y gana la diputación a las cortes constituyentes. En 1915 se aleja de la actividad política y funda el *Espectador*, revista escrita únicamente por él, y cuyo primer artículo “Verdad y perspectiva” está dedicado específicamente a alejarse de la política.

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Más

³¹⁷ Lasaga, José, “El dispositivo filosofía / política en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, Año III, enero 2006, Número 9, URL: <http://bit.ly/2fKnapS>, consultado el 23 de julio de 2012.

cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo, La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira³¹⁸.

El trabajo intelectual y el trabajo político son dos extremos de un continuo, se relacionan, más consideramos que la interpretación armónica de Marías se ve superada por la oposición sin síntesis que Ortega describe de la siguiente manera: “Toda inteligencia que pretenda ser práctica se convierte en política y se anula: ‘siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar se le ha obturado la mente’, pues su papel es siempre secundario en la forja de naciones o pueblos, tarea mejor realizada por hombres dotados de coraje o emoción, como todas las aristocracias primitivas, de inteligencia escasa. (...) El pensamiento que es desviado hacia una norma práctica, queramos o no se paraliza, se ciega. (...) Nada más noble y atractivo fuera que encargar a la inteligencia de hacer felices a los hombres, pero apenas lo intenta, como si una divinidad inexorable se opusiese a ello, la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia”³¹⁹.

Es intensa la crítica hacia la intervención de los intelectuales en la vida política, sin embargo, en 1930, Ortega volvería a intervenir en política. Esto podría interpretarse como una flagrante contradicción, sin embargo, consideramos que no hay tal, por el contrario, es nuevamente el carácter circunstancial de la actividad intelectual y política lo que lo lleva a intentar en la medida de lo posible, a reformar la realidad. Ortega sabía que no puede haber pedagogía política en las masas indóciles, sin embargo, la responsabilidad que conlleva la acción de un intelectual político tuvo más peso y participó activamente aun conociendo que las circunstancias estaban en su contra, debido a que el

³¹⁸ Ortega y Gasset, José, “Verdad y perspectiva”, *op. cit.*, p. 46.

³¹⁹ Moreno, Carlos, “Ortega y Machado, la aristocracia de la inteligencia”, *Literatura y Cursilería*, Sevilla, Publicaciones Digitales, 2009, p. 224.

fascismo, el bolchevismo y la democracia de masas amenazaban a la debilitada Segunda República.

Hemos podido reconstruir el paradigma del político, proponiendo una interpretación a la que pocos se han dedicado. Nos ha resultado difícil debido al carácter fragmentado y poco sistemático de este tema, sin embargo, pudimos identificar sus características fundamentales y unir los eslabones para poder identificar concretamente cuales son los parámetros dentro de los que el político paradigmático debe actuar para poder ser considerado como tal.

3.3 El fracaso del político paradigmático³²⁰

No podemos negar que Ortega fue un pensador con una empresa política³²¹, es decir, con una misión; un objetivo que consistía en revitalizar la nación española; más sus habilidades políticas distaban mucho de las que él alababa en figuras como la de Mirabeau. Desde la primera y hasta la última etapa de su pensamiento, la finalidad de todo su proyecto consistió en reformar intelectual, política y culturalmente a España, con base en un liberalismo radical. Y como no era un político pragmático, sino un filósofo con empresa política, la empresa debía germinar desde el centro mismo de su filosofía.

A pesar de sus múltiples tropiezos en la arena política, no podríamos reducir a Ortega a un mero filósofo, ni mucho menos a un ideólogo de la burguesía³²², que apremiado por las circunstancias decide renunciar al nicho intelectual y participar en política. No fue un político, ni un ideólogo orgánico, sino que su pensamiento surgió de raíces filosóficas. Cualquiera que sea la opinión o juicio sobre su actuación política, no se puede negar que ésta siempre fue, fundamentalmente, la de un intelectual que conocía los imperativos propios de su disciplina, entre las que consideraba inevitables, la de ser lucidamente responsable de sus pensamientos y acciones.

En *Meditaciones del Quijote*, Ortega equipara la política con la actividad intelectual, afirma pues que “estos son ensayos para el autor –como la cátedra, el periódico o la política- modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto”³²³. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, ambas actividades, la intelectual y la política, siempre estuvieron, de manera preponderante, presentes en la vida de Ortega, y es que creía que el

³²⁰ José Lasaga sistematiza la vida política de Ortega en los siguientes periodos: Monarquía constitucional, Dictadura, República, Guerra civil y posguerra. Cfr., Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 178.

³²¹ Cfr., Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2011.

³²² Nos referimos a la idea de un Ortega que se pretende intelectual de un pequeño grupo burgués, tal como lo expone Antonio Elorza en *La razón y la sombra*, Barcelona, Anagrama, 1984.

³²³ Ortega y Gasset, José, “Meditaciones del Quijote”, *Obras Completas*, Tomo I, op. cit., p. 747.

pensamiento político sólo era una parte de la política, y la otra consistía en la acción. Fueron dos raíces fundamentales que nunca dejaron de influenciar toda participación intelectual y política, ya que su obra intelectual tenía una finalidad política y la actividad política, un sustento intelectual.

En 1931, Ortega dicta la conferencia *Vieja y nueva política* en el Teatro de la Comedia de Madrid, como parte de un acto público y fundante de la Liga de Educación Política Española, en donde planteaba la necesidad de salvar las circunstancias a través de la filosofía que marca un parteaguas entre la nueva política y la vieja. Este acto representó para Ortega un primer acercamiento a la política, como no había ocurrido con ningún otro artículo o conferencia anterior. La idea central del texto pedía que la nueva política fuese una actitud histórica, una superación de la España de la restauración por una nueva política a través de la nacionalización de la Monarquía.

Si se quiere una fórmula, tal vez ruda, pero la única que juzgamos digna y seria y patriótica, para expresar nuestra posición, diríamos que vamos a actuar en la política como monárquicos sin lealismo. La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía³²⁴.

Para José Gaos, la cuestión de la nacionalización de la monarquía es un punto central en esta etapa de Ortega. Asimismo, identifica en la etapa siguiente que el objetivo había sufrido una transformación, y se proponía la destrucción de la monarquía que no había podido ser nacionalizada.

Pensaba... dibujar un sistema completo de nuevas instituciones que diesen a la nación española otra anatomía más conforme acaso con la verdadera y hoy subterránea, a un tiempo más antiguo y más futuro (...), aunque yo crea que el responsable más inmediato de la mala ventura española es la monarquía, he sostenido siempre y ahora con mayor energía, que el último y decisivo

³²⁴ Ortega y Gasset, José, "Vieja y nueva política", *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 717.

responsable de sus desdichas es el pueblo español. Y es preciso que en ningún caso desvíe de sí mismo esa postrera y radical responsabilidad, contentándose con proyectarla sobre sus instituciones. Habían de ser estas, y en enorme parte lo son, causa efectiva de sus males, y siempre resultaría que eran los españoles los definitivos culpables por no cambiar de instituciones³²⁵.

Y culmina con una etapa en donde Ortega pugna por rectificar la República a través de su nacionalización. Y afirma en un artículo titulado “Golpe de timón” que:

La República española tiene que rectificar su ruta. Con extremada urgencia... El tono que se ha dado a la vida republicana es falso: no responde a su origen ni a la realidad profunda de la nación. El nuevo régimen nació del ansia que España, en su casi totalidad, sentía hacia un orden superior. La monarquía se había convertido en desorden sustancial. Para no desarrollar ahora toda la complejidad de la cuestión, aludiré sólo a un síntoma, tan luminoso que cobra el rango de prueba. A estas horas el partido político que tiene en España más fuerza –en las dos dimensiones de número y respeto- es el partido socialista. ¿Por qué? Porque es de todos el que, brincando con mayor sacrificio más allá de su sombra partidista, se está comportando, no según convendría a su inmediato interés, sino aceptando en contra de él lo que la hora reclama³²⁶.

Y en “Rectificación de la República”, dice:

(...) la República, durante su primera etapa, debía ser sólo República, radical cambio en la forma del Estado, una liberación del Poder público detentado por unos cuantos grupos, en suma..., el triunfo de la República no podía ser el triunfo de ningún determinado partido o combinación de ellos sino la guerra del Poder público a la totalidad cordial de los españoles. Porque no se ha hecho eso, o, para hablar con más cautela y tal vez con más justicia, porque se ha dado la impresión de que no se hacía eso, sino que se aprovechaba ese triunfo espontáneo y nacional –¡y nacional!- de la República para arrojar en él propósitos, preferencias,

³²⁵ Ortega y Gasset, José, “La redención de las provincias y la decencia nacional”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, pp. 667-668.

³²⁶ Ortega y Gasset, José, “Golpe de timón”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, pp. 806-807.

credos políticos particulares, que no eran coincidencia nacional, es por lo que resulta que al cabo de siete meses ha caído la temperatura del entusiasmo republicano y trota en España, entristecida, por rutas a la deriva. Y esto es lo que hay que rectificar (...) Y el error que en estos meses se ha cometido, ignoro por culpa de quién, tal vez sin culpa de nadie, pero que se ha cometido, es que al cabo de ellos, cuando debíamos todos sentirnos embalados en un alegre y ascendente destino común, sea preciso reclamar la nacionalización de la República, que la República cuente con todos y que todos se acojan a la República³²⁷.

A partir de esta conferencia dictada en 1931, Ortega se alejó de la política, periodo que se extendió hasta su muerte en 1955, sin embargo, consideramos que este alejamiento fue para Ortega un duro golpe, una especie de mutilación de su propio ser que sin duda, contribuyó a que su obra durante los últimos 20 años se alejara de temas políticos, así como de las circunstancias españolas y europeas. En esta veintena de años, Ortega sólo publica dos recopilaciones de trabajos: *Goethe desde dentro* y el octavo volumen del *Espectador*, así como una serie de artículos, prólogos y ensayos menores.

Queda en la trayectoria política e intelectual de Ortega, algo que debe ser explicitado, a fin de comprender de mejor manera los porqués de su actitud durante la guerra y en la posguerra, ¿por qué su silencio? Intriga demasiado el silencio de un personaje que se veía a sí mismo como el político-intelectual paradigmático, adecuado para dirigir los destinos de la nación española, y que siempre estuvo dispuesto a hablar y escribir ante o contra cualquier circunstancia adversa.

Ortega veía en Mirabeau que "(...) la virtud específica del buen intelectual radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad, y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen"³²⁸, virtud que reconocía en sí mismo. Tal vez el alejamiento de Ortega no venga de su decepción ante la política, sino de su fracaso filosófico que fundamentaba sus pasos en la política.

³²⁷ Ortega y Gasset, José, "Rectificación de la república", *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, pp. 845-848.

³²⁸ Ortega y Gasset, José, "Mirabeau o la política", *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 213.

La República se presentó ante Ortega como una gran oportunidad de intervenir políticamente en la vida pública. En 1931 logró fundar un partido político cuyas bases se encontraban en la Agrupación al Servicio de la República, también fue diputado de las Cortes Constituyentes. Participó recurrentemente en debates parlamentarios y promulgaba discursos. Continuaba difundiendo su pensamiento a través del artículo periodístico y de conferencias. Cabildeó y llegó a acuerdos con diferentes autoridades y gobernantes. Pero justo antes de cumplirse un año de haber iniciado su actuación política, renunció a ella.

Ortega afirmó que sus esfuerzos eran inútiles, ésta fue una de las razones esgrimidas para justificar su alejamiento, sin embargo, todas las razones posibles, tales como el resentimiento por no haber sido electo gobernante, quedan cortas para justificar la huida de un político paradigmático que no se deja mover por los fracasos, sino que reconfigura su estrategia y continúa salvando las circunstancias.

Considero que el problema no fue propio de Ortega, sino de una generación paciente e impaciente al mismo tiempo. Paciente, tal vez en extremo con la Monarquía constitucional y dictatorial, que fue tolerada varios decenios; e impaciente, tal vez en extremo con la República, a la que sólo se toleró unos meses. “Parece una inseparable encarnación extremada en tales varones del temperamento revolucionario, en cuanto éste es el que quiere que se realicen sus ideas dentro de la duración normal de su propia vida al precio de la revolución, a diferencia del partidario de la evolución, que acepta prácticamente, cuando no también teóricamente para módulos temporales de la historia, no los de la biografía, sino los de la historia misma”³²⁹.

¿Cuáles habrán sido los motivos que empujaron a Ortega al silencio en el que se sumergió desde el inicio de la guerra civil y hasta su muerte? Debieron ser motivos poderosos, más allá de las amenazas de destierro, o la miseria que

³²⁹ Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset, op, cit.*, p. 192.

ya había padecido de 1936 a 1940. Sin duda, las razones fueron mejores para Ortega que para sus intérpretes, ya que muchos, la mayoría, vieron en el silencio, el fracaso del político y del intelectual. Un fracaso llano, sin pelea, una huida o un repliegue a un lugar más sereno.

Más allá del silencio público de Ortega, hay hechos que son indiscutibles, justo como cuando ante el Alzamiento Nacional del 18 de julio de 1936, Ortega identificó dicho golpe de Estado de inspiración reaccionaria como un mal menor ante la amenaza comunista que latía fuerte en España desde la revolución de octubre de 1934³³⁰, y que se apoderaba de buena parte de Europa. Ortega creía que la República no tenía los medios para hacer frente a la amenaza comunista, aunque era consciente de los graves daños derivados del parcialmente fallido golpe de Estado.

En 1937, Mildred Adams tradujo *España Invertebrada*, así como una selección de ensayos de Ortega, y aunque advertía desde el prefacio las complejidades de su traducción para hacer asequible el complejo lenguaje de Ortega a un público poco habituado al lenguaje y a la circunstancia española, creía que era una obra fundamental para dar a conocer a los estadounidenses las causas subyacentes de la Guerra Civil, así como el dramático estado de los españoles en este periodo. Ortega no ocultó su enojo y se mostró “muy insatisfecho de la elección de los ensayos y de las notas que había redactado la traductora. Una de las notas explicaba: *foreign aid came to the support of the ‘pronouncing’ generals and turned this relatively harmless exercise into deadly civil war*³³¹. “Furibundo, Ortega redactó para desmentir esta aseveración un comunicado de prensa destinado a los norteamericanos, titulado “Sobre la opinión pública”, que permaneció inédito hasta 2009. Le irritaba sobremanera

³³⁰ Revolución de corte socialista cuya legitimación, según los líderes del Partido Socialista Obrero Español y la Unión General de Trabajadores se justifica por el rechazo a la inclusión en el gobierno de la República de tres ministros de la Confederación Española de Derechas Autónomas.

³³¹ La ayuda extranjera llegó al apoyo de los generales “alzados” y convirtió este ejercicio relativamente inofensivo en una guerra civil mortal.

que los estadounidenses se mostrasen pacifistas y pro-republicanos, como se lo habían dicho Helene Weyl y María de Maeztu”³³².

El comunicado decía: “El señor Ortega ha hecho constar que esta opinión, según la cual la actual lucha española procedería de la simple rebelión de unos militares ayudados por unos moros y por dos naciones autoritarias, no es la suya. Conste así. Con ello el señor Ortega manifiesta su actitud opuesta a esta opinión en que los hechos más elementales aparecen desconocidos o falsificados, pero no manifiesta cuál es su opinión positiva respecto a la actual guerra civil”³³³.

Ortega creía que los traductores anglosajones entendían *Invertebrated Spain* erróneamente, y a finales de 1937 ante la publicación en *Times Literary Supplement* de una reseña³³⁴ del libro en la que se afirmaba que el filósofo español “imputaba la crueldad de la contienda a una especie de *carácter español*, y atribuía la culpa de la guerra a la clase militar española”³³⁵, Ortega protestó y logró que le publicaran en 1938, un texto titulado “En cuanto al pacifismo” en *The Nineteenth Century*, y en “Sobre la opinión pública”, Ortega afirma que “el movimiento [se había] iniciado en julio de 1936 contra los marxistas y anarquistas españoles”³³⁶. En este sentido, queda claro que Ortega creía que la guerra civil había sido provocada por la debilidad de la República que se había entregado a los ideales comunistas.

Durante 1937 y 1938 publica muy poco en España. Ortega pretendía mantener su silencio político ya que consideraba que era el único medio para, después de terminada la guerra, poder continuar siendo un intelectual independiente. Aunque, como ya expusimos, creía que esa libertad de

³³² Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los “blancos” de París, entre franquismo y liberalismo”, en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.

³³³ *Ídem*.

³³⁴ Era una compilación de reseñas de libros españoles sobre la regeneración, el “alma” española y su “decadencia”; una pequeña columna fue sobre Ortega. Y su autor fue Ambroy Bell.

³³⁵ Sagarra Gamazo, Adelaida, “Mildred Adams, la traductora prodigiosa”, en, Sagarra Gamazo, Adelaida, *Liberales, cultivadas y activas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, p. 326.

³³⁶ *Ídem*.

pensamiento estaría más garantizada por el bando nacional de Franco que por la República.

En una carta dirigida a Helene Weyl, fechada el 15 de abril de 1937 y que recupera Eve Giustiniani, Ortega escribe “que es grotesco creer que el lado rojo representa la *Gewissensfreiheit*”, entendida como la libertad de conciencia. Algunos maestros liberales en el exilio, veían en Franco a un defensor de la tradición³³⁷, y acusaban a los republicanos de intolerantes. Durante 1936, Marañón, Pérez de Ayala y Ortega se mostraban confiados del desarrollo y de la lucha del franquismo contra el comunismo, y solían mencionar que los “mejores” españoles se encontraban en el bando nacional. En una carta de Marañón, dirigida al embajador chileno, dice, con respecto a la actitud neutral de Madariaga. “No conozco exactamente el caso Madariaga, pero tiene Ud. donde escoger entre docenas y docenas de profesores de la Universidad española, casi un ochenta por ciento, en su mayoría liberales y republicanos, que viven ahora en Francia y otros países”³³⁸. Por su parte, Ortega en una carta dirigida a Helene Weyl le enfatizaba su descontento con la posición estadounidense y que Helene había resumido como “aquí no se está tanto a favor del gobierno como en contra de Franco”. A lo que Ortega responde que, “la actitud de los mejores españoles puede expresarse inmejorablemente con la exacta inversión de esa fórmula en que usted resume la americana”³³⁹.

El apoyo de los exiliados del 36 al régimen franquista, suele explicarse debido al convencimiento ideológico que los llevó a desconfiar en gran medida del liberalismo como instrumento de mediación social. Los liberales españoles se encontraban en una encrucijada, su convencido rechazo al fascismo y al comunismo los colocaba en el campo de la democracia liberal, sin embargo, la

³³⁷ Como Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala.

³³⁸ González, Nazario, *Historia de España*, T. XIII. 1, España actual. La Guerra Civil (1936-1939), Madrid, Gredos, 1989, p. 585. Citada en Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los “blancos” de París, entre franquismo y liberalismo”, en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.

³³⁹ La carta se encuentra en Martens, Gesine, *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Y la referencia fue tomada de Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los “blancos” de París, entre franquismo y liberalismo”, en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.

urgencia frente a la amenaza a la que no podía hacer frente la democracia, les dejó una sola alternativa entre la revolución –comunismo- y la conservación –fascismo-, y eligieron la opción nacionalista y conservadora.

Ortega, así como otros intelectuales liberales, sentían un profundo desprecio y temor por las masas nacionales y obreras³⁴⁰, y después de los eventos de octubre de 1934, temían cualquier acción revolucionaria. En un artículo titulado “Liberalismo y comunismo” y publicado en 1937, Gregorio Marañón señala que “el régimen de la España roja es absolutamente soviético, y un hombre liberal nada tiene que hacer allí”³⁴¹. Por su parte, Ortega afirmaba que el comunismo era “la causa inmediata de todos los desastres de Occidente”³⁴², y consideraba que era la República la que los había traicionado al abandonar los ideales liberales y entregarse al comunismo. Así, Ortega y otros intelectuales optaron por una dictadura capaz de hacer frente a las amenazas de la democracia.

En el prólogo a la cuarta edición de *España invertebrada*, dice:

Debo decir que a mí, de todas esas ideas, las que hoy me interesan más son las que todavía siguen siendo anticipaciones y aún no se han cumplido ni son hechos palmarios. Por ejemplo: el anuncio de que cuanto hoy acontece en el planeta terminará con el fracaso de las masas en su pretensión de dirigir la vida europea. Es un acontecimiento que veo llegar a grandes zancadas. Ya a estas horas están haciendo las masas –las masas de toda clase– la experiencia inmediata de su propia inanidad. La angustia, el dolor, el hambre, la sensación de vital vacío la curarán de la atropellada petulancia que ha sido en estos años su único principio animador. Más allá de la petulancia descubrirán en sí mismas un nuevo estado de espíritu: la resignación, que es en la mayor parte de los hombres la única gleba profunda y la forma más alta de espiritualidad a que pueden llegar. Sobre ella será

³⁴⁰ Así las califica en el prefacio de 1934 de *España Invertebrada*. Cfr., Ortega y Gasset, José, *España Invertebrada*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.

³⁴¹ Marañón, Gregorio, “Liberalismo y comunismo”, en *La Nación*, 1937. En línea <<http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=75>>

³⁴² Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los “blancos” de París, entre franquismo y liberalismo”, en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.

posible iniciar la nueva construcción. Y entonces se verá, con gran sorpresa, que la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras, llevada al paroxismo en los últimos treinta años, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa. (...) Hay gentes que sienten una repugnante y hermética admiración hacia todo lo que parece un triunfo, y un desdén bellaco hacia lo que por el momento toma un aire de cosa vencida. Hubiese sido vano decir a esos adoradores de todos los Segismundos que Inglaterra, Francia, Alemania, sufrirán de los mismos males que nosotros. Cuando hace diez años anuncié que en todas partes se pasaría por situaciones dictatoriales, que éstas era una irremediable enfermedad de la época y el castigo condigno de sus vicios, los lectores sintieron gran conmiseración por el estado de mi caletre³⁴³.

Y en 1937, escribía en “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*:

Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar: por radio, cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde garantizaban que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad. Pero esa moderación que puedo ostentar por azar, no es 'natural'. Lo natural sería que yo estuviese ahora en guerra apasionada contra esos escritores ingleses. Por eso es un ejemplo concreto del mecanismo belicoso que ha creado el mutuo desconocimiento entre los pueblos. Hace unos días, Albert Einstein se ha creído con 'derecho' a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual³⁴⁴.

³⁴³ Ortega y Gasset, José, *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 24, 25 y 26.

³⁴⁴ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Obras completas, Tomo IV, Madrid, Taurus, 2005, p. 524.

En este mismo prólogo, sostiene que el nuevo liberalismo vendría después de la experiencia del totalitarismo y defendía posturas que rayaban en la legitimación del fascismo:

Por lo pronto, vendrá una articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar «totalitaria». Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más, resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que vuelva a brotar en el fondo del bosque que tienen las almas el hontanar de una nueva fe. Ésta es el auténtico poder de creación histórica, pero no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento³⁴⁵.

Pronto, el peso de la historia cayó sobre los hombros de aquellos maestros liberales que apoyaron al franquismo, pues veían en él un mal menor, y aunque se negaron a reconocerlo, sabían que el proyecto franquista no tenía nada de transitorio ni engendraría un nuevo liberalismo, sino que era contrario al ideal liberal³⁴⁶.

El caso de Ortega debe ser matizado ya que su complejidad así lo requiere. Marañón, Pérez de Ayala y Ortega se mostraban temerosos de la posibilidad de que Alemania e Italia intervinieran abiertamente en la guerra de España, ya que, debido a su poderío militar, podrían imponer un régimen xenófobo y totalitario. Por su parte, el régimen franquista se había mostrado abiertamente antiintelectual, y aún se recuerda esa nefasta expresión del general José Millán Astray, cuando el 12 de octubre de 1936, en la Universidad de

³⁴⁵ *Ibidem.*, pp. 527 y 528.

³⁴⁶ *Cfr.*, Gracia, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Salamanca, interrumpió el discurso de Miguel de Unamuno con un “¡Muera la intelectualidad traidora! ¡Viva la muerte!”.

Ortega no confiaba en el proyecto del franquismo, sentía como una aberración la obligación de ser católico, así como la limitación de las libertades individuales, que instauraban de facto un Estado totalitario. Se hacía así, cada vez más evidente la contradicción de Ortega, por un lado, había apoyado el Alzamiento Nacional y el movimiento franquista en textos como “Prólogo para franceses” y “En cuanto al pacifismo”³⁴⁷, pero no podía negar que el franquismo era absolutamente incongruente con sus ideales liberales, y decía en una notas de trabajo donde exponía sus convicciones liberales: “Yo soy liberal. Yo no digo que la libertad sea posible; digo que yo no soy posible sin libertad”, y más adelante decía, “yo no puedo escribir ahora nada en serio y a fondo –(el Prólogo para franceses lo he escrito para en todos sentidos tomar altura y mostrar que mi franquismo no modificaba mi liberalismo) porque la lucha en España hace que yo no puedo ir a fondo contra el totalitarismo so pena de parecer dar la razón a los rojos cuyo totalitarismo repugno todavía más”³⁴⁸.

Resulta claro entender que el franquismo que respaldaba Ortega durante los inicios de la Guerra Civil, fue motivado por su rotundo rechazo al comunismo, y finalmente aceptó que el Movimiento franquista tradicionalista, católico y falangista se encontraba muy alejado de su liberalismo conservador. Tras el nombramiento de Ramón Serrano Suñer –cuñado de Franco- como presidente del Tribunal de Responsabilidades, Ortega entendió que era hora de salir de España y de guardar silencio, lo que para el bando republicano fue objeto de innumerables críticas. Muchos intelectuales liberales como, Zambrano, Zubiri, Barroja, Azorín, Xirau, Medinaveitia, Méndez Pidal, ente otros, comenzaron un exilio tras la ola antiliberal de los franquistas.

³⁴⁷ Cfr., Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Obras completas, Tomo IV, Madrid, Taurus, 2005.

³⁴⁸ Fondo Notas de trabajo, carpeta “Veinte años después II”, subcarpeta “Sobre él mismo. (Liberal-Actitud).

frente a la historia)”, en Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los “blancos” de París, entre franquismo y liberalismo”, en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.

Ortega pudo ser franquista durante la Guerra Civil, sin embargo, nunca dejó de ser liberal y aristócrata, contrario a las masas demagógicas que, según su interpretación, dominaban en el comunismo. Los pocos textos de corte liberal que publicó en el periodo de la Guerra Civil, fueron parte de una estrategia encaminada a persuadir al bando de los aliados –y en especial a las potencias europeas Francia e Inglaterra-, de que entre los franquistas había intelectuales liberales moderados, lo cual, según las aspiraciones de Ortega, debía incitarlos para intervenir en el conflicto español en favor de Franco, pero exigiéndole la liberalización de la política.

Al igual que otros intelectuales –como Menéndez Pidal, Marañón, Baroja, Azorín, Pérez de Ayala, entre otros-, Ortega volvió a España, pero mantuvo su silencio público, concentrado en la escritura, sólo apareció en la reapertura del Ateneo de Madrid y no volvió a aparecer nunca más en actos oficiales.

Para José Lasaga, Ortega “invocó el deber de callar, para no tener que mentir si en épocas como la nuestra quiere ser escuchado quien piensa como él (...). El heroísmo de clamar en público sin mentir, con la convicción de no ser escuchado y de correr peligro hasta la muerte, es un heroísmo tan inútil, que no puede exigirse moralmente de nadie, ni nadie puede exigiárselo moralmente a sí mismo, más que cualquier otro heroísmo. Es necesario que el que lucha en realidad por la justicia, si quiere salvarse por un poco de tiempo, actúe en privado, pero no en público”³⁴⁹.

Una explicación cuyas raíces apenas comienzan a comprenderse, proceden de un texto publicado por Eduardo Ortega y Gasset, y que para muchos estudiosos de la obra de Ortega, ha pasado prácticamente desapercibido, y en donde de manera muy coloquial, se recuerda la infancia y mocedad de los hermanos. Allí se percibe la imposibilidad de Ortega por asumir una postura, y mantenerse en el silencio entre la Monarquía que no pudo nacionalizarse, la República que fracasó en su nacionalización y la dictadura de

³⁴⁹ *Ibidem.*, pp. 192-193.

Franco, que aunque llevaba el nombre de nacionalista, se encontraba aún más alejado de la nación que los dos anteriores.

El texto titulado “Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad”³⁵⁰, cuenta a propósito del exilio que comenzó el filósofo el 29 de octubre de 1936 y que duró apenas tres años, motivado por el resultado de las elecciones de febrero de 1936 en donde obtiene la mayoría el Frente Popular mediante un fraude contra los partidos de derecha. Ortega había planeado su exilio en Francia, desde donde pretendía continuar su actividad con conferencias en Holanda y un viaje largo por Panamá y otros países de América Latina. Sin embargo, una enfermedad grave de la vesícula le impidió realizar el viaje y tuvo que quedarse en Madrid. Desde la Residencia de Estudiantes, Ortega organizó su salida de España hacia Francia, recibiendo apoyo de Manuel García Morente. Su estancia en Francia sólo se vio interrumpida por algunos viajes a Holanda y Portugal, y enmarcada por enfermedades, dificultades económicas y una depresión profunda al ver a muchos de sus compañeros exiliados³⁵¹.

Ante estas circunstancias, cuesta trabajo entender por qué Ortega decide romper su exilio. Eduardo Ortega relata que “el más trascendente de los motivos que le llevaron a España fue el utilizar su autoridad para normalizar la perturbada vida española”³⁵², es decir, el silencio en el que se sumergió Ortega a su vuelta a España sólo ha sido una interpretación parcial, no se escondió, no huyó, por el contrario, asumió un gran compromiso de mediador. “Tan alto y arduo propósito fracasó... Fui de los que discreparon de su retorno a España. Lo creí un error. Los hechos posiblemente han probado que lo fue, más la alteza de su intento y la magnanimidad de su secreto sacrificio son innegables”³⁵³.

³⁵⁰ Cfr., Ortega y Gasset, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, Madrid, Clave, 1964. Ortega y Gasset, Eduardo, “Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad”, *Cuadernos Americanos*, México, n° 3, mayo-junio, 1956.

³⁵¹ Cfr., Giustiniani, Eve, “El exilio de 1936 y la tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo”, *Circunstancia*, Año VII – No 19 – Mayo, 2009, en URL: <http://bit.ly/2gw6jsq>

³⁵² Ortega y Gasset, Manuel, *op. cit.*

³⁵³ *Ídem.*

El fracaso del político paradigmático es entonces, la carcasa de algo que ha permanecido inexplorado debido a interpretaciones más superficiales. Se trata entonces del inevitable fracaso del intelectual que se aventura en política. Por ese motivo, Ortega decía “Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos conviene más que informarnos sobre nuestro contrario. (...) la necesidad de actividad... He aquí lo más característico en todo grande político. El intelectual no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción como una perturbación que conviene eludir... Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados, políticos e intelectuales. (...) Sin embargo, hay un significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar... política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación”³⁵⁴.

¿Y entonces qué fue lo que sucedió con Ortega? ¿Por qué motivos, él, intelectual, conocedor de los abismos y fronteras entre la actividad intelectual y política, intentó reiteradamente actuar políticamente?

Pues bien, consideramos que hubo un cambio en la valoración de la política, transitando de considerarla como una actividad subordinada de la cultura, a una actividad dominante de la cultura. Es por esto que, en un texto de 1917, titulado “Democracia morbosa” afirma:

La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión. Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento; pero nunca puede ser normal esa situación. Es uno de los puntos en que más resueltamente urge corregir al siglo XIX. Ha padecido éste una grave perversión en el instinto ordenador de la perspectiva, que le condujo a situar en el plano último y definitivo de su preocupación lo que por naturaleza sólo penúltimo y previo puede ser. La

³⁵⁴ Ortega y Gasset, José, “Mirabeau o el político”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, pp. 195-217.

perfección de la técnica es la perfección de los medios externos que favorecen la vitalidad. Nada más discreto, pues, que ocuparse de las mejores técnicas. Pero hacer de ello la empresa decisiva de nuestra existencia, dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros, es evidentemente una aberración. Lo propio acontece con la política que intenta la articulación de la sociedad, como la técnica de la naturaleza, a fin de que quede al individuo un margen cada vez más amplio donde dilatar su poder personal³⁵⁵.

Para 1931, en un discurso sobre el proyecto de Constitución de la República dice:

La política lo penetra todo, en definitiva lo decide todo. Es un poder misterioso instintivo, que no se ha logrado aún analizar, pero que rige la Historia; incluso en lo económico, es un poder ajeno y distinto de todos los demás, que en cada edad se camufla según el matiz de los tiempos, como los grandes ríos toman el calor del cielo y de las nubes viajeras que sobre ellos pasan a la deriva; y unas veces la política se disfraza de luchas de razas y de sangre, y otras veces de luchas religiosas, y otras, como en el último siglo, de luchas económicas; pero, en realidad, bajo todo ese disfraz y máscara es el instinto político, el instinto del Poder quien rige la Historia³⁵⁶.

Se puede apreciar, sin mayor esfuerzo el cambio en la concepción o valoración de la política, que se corresponde, como lo hemos visto anteriormente, con el cambio en la valoración del Estado. Sin embargo, además de las influencias directas y circunstanciales que motivaron este cambio en la apreciación de la política, tenemos también algo cuyas raíces tan profundas, nos permiten ver que este fenómeno no es propio de la circunstancia orteguiana, sino que se encuentra en la historia misma, a saber, la relación entre filosofía y política, que se hallan unidas tal vez desde los orígenes mismos de la filosofía.

Existe una relación esencial entre filosofía y política, y puede ser que el deseo de dominación sobre los hombres encuentre su radical inspiración en la

³⁵⁵ Ortega y Gasset, José, "Democracia morbosa", *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 277-278.

³⁵⁶ Ortega y Gasset, José, "Proyecto de Constitución", *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 822.

inspiración propia del filósofo, mismo que es por fundamento, incapaz de cumplir pragmáticamente su afán de dominación sobre los hombres, y sólo capaz de actuar por medio de las ideas. Así, la vocación política propia del filósofo consistiría entonces en las ideas teórico políticas, no en la acción política en donde el paradigma del político encontraría su fracaso.

Más, como apunta José Gaos, en Ortega las dos vocaciones, la filosófica y la política parecen coincidir, no únicamente teórica, sino también prácticamente. “Pues una vocación puede tenerse de dos maneras: como *condenación y condena*, y como *tentación y tentativa*; y únicamente la primera tendría la consistencia que sería condición necesaria, aunque no suficiente, del éxito. Y el filósofo en cuanto tal, sólo podría tener vocación de la política práctica, de la actuación política, como tentación y tentativa –de que desistiría a cada decepción, aunque, atenuada cada una por el tiempo, mayor o menor, para volver a caer en la tentación. Que sería como tuvo Ortega la vocación de la actuación política”³⁵⁷.

¿Qué es lo que tentaba a Ortega para aproximarse a la política? Platón en *La República* decía que el filósofo es el que debe gobernar porque no existe nada que pueda desear que se encuentre en la *polis*, y allí el punto de entender qué es lo que hay en la circunstancia histórica para que Ortega se encuentre tentado a participar en política. José Gaos identifica algo cuyas raíces son difícilmente expuestas si no se tiene un acercamiento a la persona de Ortega, y que nombra como la vanidad de salvar a España, aunque tal vez la palabra vanidad sea injusta o esté mal utilizada, y sea más conveniente usar la palabra “responsabilidad” como Antonio Rodríguez Huéscar propone en *Reflexiones sobre Ortega y la política*, de tal manera que a Ortega le llevaría a la política su sentido de responsabilidad hacia la circunstancia española.

Y para hacer más compleja la situación, tenemos que en Ortega, hay un elemento en su personalidad que le constriñe y le alejan de las tendencias

³⁵⁷ Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, op. cit., p. 196.

mundiales en cuanto a las consideraciones sobre el liberalismo y la democracia. Es decir, Ortega se resiste a seguir o adecuarse a dichas tendencias, y expone categóricamente la distinción entre liberalismo y democracia. En un texto titulado “Notas del vago estío”, dice:

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. 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. 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, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público. De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal (...). No hay autocracia más feroz 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 decirlo así, se limita a sí mismo³⁵⁸.

José Lasaga ahonda en el análisis del contenido de dicha distinción expuesta por Ortega, y retomando dos citas, la primera de *Mirabeau o el político*.

Democracia, nombre que no hace sino ocultar la realidad política que intenta denominar, a saber, gobierno de la sociedad, esto es, *mínimum de gobierno*³⁵⁹.

La segunda de “Democracia morbosa”, en donde ofrece una interpretación sobre el contenido –antidemocrático– del que Ortega era partidario.

¡Cuántas veces acontece esto! La bondad de una cosa arrebatada a los hombres y, puestos a su servicio, olvidan fácilmente que hay otras muchas cosas buenas con quienes es forzoso compaginar aquélla, so pena de convertirla en una cosa

³⁵⁸ Ortega y Gasset, José, “Notas de vago estío”, *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 541-542.

³⁵⁹ Ortega y Gasset, José, “Mirabeau o el político”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 221.

pésima y funesta. 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.

Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien: el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista —¡porque se trata, naturalmente, de un credo religioso!—, donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario única apta para la verdadera ciencia y la debida moral. En el orden de los hábitos, puedo decir que mi vida ha coincidido con el proceso de conquista de las clases superiores por los modales chulescos. Lo cual indica que no ha elegido uno la mejor época para nacer. Porque antes de entregarse los círculos selectos a los ademanes y léxico del Avapiés, claro es que ha adoptado más profundas y graves características de la plebe.

Y si antes decía que no es lícito ser "ante todo" demócrata, añadido ahora que tampoco es lícito ser "sólo" demócrata. El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres.

Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyísimo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata, es plebeyo.

La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones.

Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismas, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta: ambicionan la declaración de que

todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial.

Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, por tal razón, el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muere y no come. Lo que hoy llamamos "opinión pública" y "democracia" no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas³⁶⁰.

Queda claro que la postura filosófico política que Ortega defendía, al mismo tiempo representaban una incapacidad para hacer valer lo que parece ser más esencial en la actividad del político paradigmático, nos referimos al dinamismo político, al comunicar, conciliar, mediar con las masas. Y es que, según el testimonio de la relación personal de Lasaga con su maestro, Ortega sentía repulsión hacia las masas, y gran cercanía hacia el pueblo.

El pueblo estaría constituido por las clases populares según su demarcación en la comarca, la cual tendría una organización particular contraria a las comunidades modernas agrupadas económicamente.

Yo imagino que cada gran comarca se gobierna a sí misma, que es autónoma en todo lo que afecta a su vida particular; más aún: en todo lo que no sea estrictamente nacional. La amplitud en la concesión del *self-government* debe ser extrema, hasta el punto de que resulte más breve enumerar lo que se retiene para la nación que lo que se entrega a la región. En principio, sólo el Ejército, la Justicia, una parte de las comunicaciones, la vida internacional, el derecho a intervenir los actos del régimen local y la opción constante a establecer servicios reguladores de orden pedagógico, científico y económico en todo el territorio peninsular, quedarían en manos del órgano central del Estado. Salvo omisión, todo el resto pasaría de las manos abstractas en que se hallaba a las manos concretas de los provinciales. Y ese Estado nacional va a ser cosa mucho más seria y enérgica de lo que ha sido hasta aquí. El abandono de tanta jurisdicción que hemos hecho a la gran comarca parece hasta ahora inspirado sólo por una generosidad en beneficio de la vida local. Ya se verá cómo a la par va hecho en beneficio del poder

³⁶⁰ Cfr., Ortega y Gasset, José, "Democracia morbosa", *Obras Completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 275.

nacional, que, libre de ese lastre, ascenderá a las alturas de prestigio que le corresponden y de que nunca debió bajar³⁶¹.

Las masas, por su parte son las mismas clases populares agrupadas económicamente, con un prejuicio dominante basado en la envidia, lo que los hace pensar que la riqueza se logra a costa de la pobreza de los demás.

Las circunstancias cambiaron y Ortega, el político intelectual que reconocía que no era nada moderno y que aspiraba a ser del siglo XX³⁶², el intelectual que alababa el sentimiento de distinción y jerarquía entre hombres³⁶³, el que intentaba -a la manera de Nietzsche- establecer una moral aristocrática o superior más allá de la greco-cristiana³⁶⁴, el que consideraba que las élites intelectuales tenían el papel fundamental de liderar un proyecto de reconstrucción nacional³⁶⁵, el que creía que el pueblo no piensa y tiene una oscura realidad que sólo se puede manifestar correctamente a través de las minorías selectas³⁶⁶, el que despreciaba profundamente a las masas y las acusaba de haber desarticulado la vertebración histórica³⁶⁷ que correspondía en

³⁶¹ Ortega y Gasset, José, “La redención de las provincias y la decencia nacional”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 745.

³⁶² *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza, 1982, p. 433.

³⁶³ “Hay algo que es el más delicado de todos los progresos, el más real y el más profundo, el que garantiza el resto de los avances: me refiero a lo que Nietzsche llama el *pathos* de la distancia, la sensibilidad para la distancia que debe haber entre hombre y hombre”. *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, “¡Libertad, divino tesoro!”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 891.

³⁶⁴ *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, “El sobrehombre”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 177.

³⁶⁵ “El nuevo liberalismo es un deber; no es una comodidad. Y anticipar ideales y educar según ellos los corazones, constituye la misión impersonal, que sin ensoberbecer, obliga, impuesta por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso –escribe Ortega– no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas”. *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, “La conservación de la cultura”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 152.

³⁶⁶ “El pueblo no piensa: aquella porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos élite, aristocracia, los pocos y que con tanto cuidado solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al *demos*. La opinión pública es, en consecuencia, una mentirilla del viejo liberalismo, que le será perdonada porque ha amado mucho. ¡Oh Pueblo, santa incertidumbre, oscuro fondo sobre el cual destacan las burlescas fisonomías personales! *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, “De re política”, *Obras Completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 195.

³⁶⁷ “La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aún comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen”. *Cfr.*, Ortega y Gasset, José, “España invertida”, *Obras Completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 479.

un balance entre el pueblo y las minorías selectas, el intelectual que afirmaba que la modernidad había hecho triunfar a las masas que invadían abusivamente todos los órdenes de la vida social y no aceptaban ser dirigidos por élites selectas, y al contrario, asumían funciones de dirigentes sin tener la capacidad para ello³⁶⁸, Ortega, el político paradigmático, quedó descontextualizado ante el peso de la historia. El pueblo fue superado o imbuido por las masas, y las minorías que antes tenían una relación constante con el pueblo, ya no la tenían más con las masas.

Ortega, el político paradigmático que se consideraba a sí mismo como el político intelectual que podría dirigir los deseos de la nación española, el político que entendía cómo salvar las circunstancias, no pudo cambiar en estos puntos, ni siquiera en la coyuntura de la República en donde hubiera sido conveniente cambiar. Si pudo comunicarse con el pueblo republicano hasta antes de 1936, en definitiva, no pudo hacerlo con las masas republicanas. “Y acaso la inspiración última y secreta hasta para él mismo, de su ideal de la República española, el que debía rectificar la realidad que iba constituyéndose, fuera el de una República del pueblo en lugar de la Republica de masas”³⁶⁹.

Ortega, el político intelectual, el filósofo de acción que anheló como ningún otro, ser de su tiempo y de su circunstancia, no era políticamente cuando menos, un hombre de su tiempo ni para él. Ya que, si todo hombre es de su tiempo en el sentido histórico y biográfico, Ortega no lo fue en el sentido de la necesaria congruencia entre su circunstancia colectiva y su individual personalidad. Ortega, el político paradigmático, tal vez hubiese sido un excelente gobernante en otra circunstancia adecuada a su personalidad, tal vez en una sociedad despótica ilustrada, o en una época que no hubiera requerido generar grandes acuerdos y ser mediador entre las masas y las élites, justo como fue España, especialmente desde el comienzo de la Guerra Civil y hasta el último día de vida de Ortega.

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 480.

³⁶⁹ Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset, op, cit.*, p. 196.

En las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que hay hombres. En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y resolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia. Entonces, para justificar su inepticia y acallar un íntimo remordimiento, la masa dice no hay hombres³⁷⁰.

Justo ese es el problema que identificó, en *España Invertebrada*, afirmaba que en España vivían ya “entregados al imperio de las masas. Los miopes no lo creen así porque, en efecto, no ven motines en las calles ni asaltos a los Bancos y Ministerios. Pero esa revolución callejera significaría sólo el aspecto político que toma, a veces, el imperio de una masa social determinada: la proletaria”, pero también veía otro problema, identificaba otro tipo de masa más peligrosa “en una forma de dominio mucho más radical que la algarada en la plazuela, más profunda, difusa, omnipresente, y no de una sola masa social, sino de todas, y en especial de las masas con mayor poderío: las de la clase media y superior”³⁷¹.

Es interesante ver la responsabilidad que Ortega le carga a la clase media y superior en su papel dentro de las masas, y es que para él, el pequeño burgués goza de un poder social y económico grande, sin embargo, estos no reconocen la supremacía moral de algunas personas, y al hacerlo, impiden la ascensión de “España en la Historia”³⁷². La burguesía se extendió por España y ha difundido y arraigado su moral e ideología. “Y el pequeño burgués, es, por definición, el hombre sin curiosidad, incapaz de asomarse fuera de su horizonte rutinario, que siente pavor ante todo cambio, sea el que sea, por falta de agilidad mental para representarse frente a la realidad vigente, otra aspirada. En España no se advierte el influjo de las clases encargadas, dondequiera, de movilizar con su

³⁷⁰ Ortega y Gasset, José, “España invertebrada”, *Obras Completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 478.

³⁷¹ *Ibidem.*, p. 481.

³⁷² “¡Alalí, Alalí jóvenes; dad caza al pequeño burgués! Él es el lastre fatal que impide la ascensión de España en la Historia”, Ortega y Gasset, José, “*Dislocación y restauración de España*”, *Obras Completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 28.

fecunda inquietud, con su capacidad de entusiasmo por lo mejor inexistente, la inercia de la gran masa *petit bourgeois*. Falta la aristocracia. El aristócrata celtíbero de ambos sexos es un pequeño burgues que juega golf y se somete a la moral angosta y anquilosada del comerciante y el empleado. Falta la clase intelectual –escritores, artistas, médicos, ingenieros– que sacudan los lomos de la raza, como con un látigo, con la materia elástica de sus ideas. Falta el obrero que perturbe la beatitud de los inertes, con la ostentación frenética de su esencial tragedia. Somos felices. Sin aristócratas de sangre o finanza, sin intelectuales de lira, de idea o de logaritmo, sin obreros con hambre y con odio. España es el paraíso de la pequeña burguesía. Y mientras sea así, no se podrá soñar en reforma alguna. Y si no hay reforma, no se podrá soñar en una España menos feliz, pero un poco mejor”³⁷³.

Para cumplir con la labor de un político paradigmático, protagonista de su circunstancia, a Ortega le faltó, sin duda, la capacidad para comunicarse con las masas; y le sobró la tentación de competir en el espacio público a la par de los políticos. “Le faltó paciencia histórica o le sobró impaciencia histórica”³⁷⁴. No obstante, sus fracasos, no podemos invalidar las consecuencias de su trayectoria ni mucho menos, la originalidad, profundidad, compromiso, coherencia y el eco de muchas de sus ideas que resuenan con fuerza en el mundo hispanoparlante. Más allá de sus fracasos, muchos de ellos evidentes, Ortega se erige como una figura a la que se nos hace necesario volver, porque los temas que le preocuparon, que atrajeron todos sus esfuerzos, no han sido superados.

³⁷³ Ortega y Gasset, José, “Vaguedades”, *Obras Completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 790.

³⁷⁴ Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 200.

CONCLUSIONES

No somos disparados a la existencia como una bala de fusil cuya trayectoria está absolutamente determinada. Es falso decir que lo que nos determina son las circunstancias. Al contrario, las circunstancias son el dilema ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter.

José Ortega y Gasset.

El 4 de enero de 1937, Xavier Zubiri, en un artículo publicado en El Sol, recordaba extensamente la relación intelectual y personal que había tenido con Ortega y Gasset, y destacaba su convicción por impulsar la filosofía implacable en su exigencia de verdad, y afirmaba que “con todo, se estaría muy lejos de haber entendido de una manera última y radical la actuación de Ortega sobre quienes han estado en torno suyo. Es posible –no lo sé— que en otras disciplinas baste con que el maestro sea resonador, propulsor y sensibilizador. En filosofía hace falta algo más. El discípulo filosófico es una generación intelectual, no para producir de la nada una capacidad filosófica en los discípulos, pero sí para ponerla en marcha y hacer de ella un habitus de la inteligencia. Para esto es preciso darles una acogida intelectual, suministrarles un hogar, y esto a su vez requiere tenerlo. Hay que ser algo más que un monolito hermético: hace falta poder trazar en torno suyo el ámbito interno donde acoger al que quiere filosofar. Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga... A los que acogió así, Ortega no sólo brindó elementos de trabajo –e incluso ciertos secretos de técnica--, sino que los asoció a su propia vida e hizo de ellos sus amigos. Muchos le otorgamos entonces nuestra confianza intelectual y nutrimos en él nuestro afán de filosofía. Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado. Hoy es fácil alistarse bajo el nombre de un maestro maduro; más difícil fue otorgarle nuestra adhesión ferviente en momentos aún gremiales, sobre todo cuando a ello iban aparejadas toda suerte

de hostilidades oficiales, sociales y algunas veces incluso privadas. Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él no que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación. Fuimos, finalmente, hechura suya porque continuamos y continuaremos aprendiendo de él³⁷⁵.

El mismo día, Ortega escribía en *La Nación* de Buenos Aires, una necrología por la muerte de Unamuno, aquel que considerara su rival intelectual, sin embargo, también reconocía grandes coincidencias en el fondo último en el que resonaba con fuerza un anhelo labrado en el resurgimiento de España. Ortega decía:

Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga –enemiga--. Toda su vida, toda su filosofía ha sido, como la de Spinoza, una *meditatio mortis*. Hoy triunfa en todas partes esta inspiración, pero es obligado decir que Unamuno fue el precursor de ella. Precisamente en los años en que aquellos europeos andaban más distraídos de la esencial vocación humana, que es tener que morir, y más divertidos con las cosas de dentro de la vida, este gran caballero –porque, no hay duda, era el gran celtíbero, lo era en el bien y en el mal— hizo de la muerte su amada (...). Hay siempre en las virtudes y en los defectos de Unamuno mucho de gigantismo. A esa idea del escritor como hombre que se da en espectáculo a los demás, hay que ponerle una espoleta de enorme dinamismo. Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites (...). Unamuno sabía mucho, y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía, lo sabía muy bien. Pero su pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina. En esto también se diferencia su generación de las siguientes, sobre todo de las que vienen, para las cuales la misión inexcusable de un intelectual es ante todo tener una doctrina taxativa, inequívoca, y, a ser posible, formulada en tesis rigurosas, fácilmente inteligibles (...). La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España, desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio³⁷⁶.

³⁷⁵ Zubiri, Xavier, *Ortega, maestro de filosofía*, en García Morente, Manuel, *Ensayos*, Madrid, Porrúa, 1992, pp. 143-144.

³⁷⁶ *Ibidem.*, pp. 201-207.

Esta necrología, sirvió a Ortega para esgrimir algunas ideas sobre su propio proyecto cultural, en donde hablaba sobre la misión del intelectual que consistía en encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir, ya que, dice, los intelectuales no son juglares, sino artesanos. Esta idea central del intelectual como centro de las ideas cruzó toda la obra de Ortega. Comprendió desde muy joven que tenía que sacrificar su vocación literaria –cuestión que nunca logró completamente- en beneficio de ejercer una filosofía más rigurosa, pedagógica, dirigida a la formación de élites culturales en España capaces de revitalizar la nación.

Asimismo, comprendió, por lo menos en la dimensión teórica, la necesidad de incidir en las circunstancias valiéndose de los mejores medios, por tal motivo, su empresa pedagógica pasó por la prensa, la charla de café, la conferencia o el ensayo, porque de esa manera podía llegar al gran público. Pero también quiso intervenir en política. La tentación de la acción política tocó hondamente al intelectual y eso lo llevó en 1914 a llevar a cabo un primer intento de acción política al fundar la Liga de Educación Política cuyo mayor logro quedó plasmado en la edición de la revista *España* en 1915³⁷⁷.

En “Prólogo para alemanes”, Ortega afirmaba que las “ideas referentes a la auténtica realidad son inseparables del hombre que las ha pensado”³⁷⁸. Así, a su manera, pero siguiendo a Fichte, afirmaba que el tipo de filosofía que se profesa depende prácticamente en su totalidad del tipo de hombre que se es, y reconocía que tenía “que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertuliano de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más”. Decía esto con el objetivo de explicar por qué en la circunstancia española, un filósofo no podía conformarse con ser filósofo sin más, como sí era aceptado en Alemania, y es que España era un país que no estaba acostumbrado a la filosofía, y a manera de reclamo, decía: “mi

³⁷⁷ La *Revista España* en 1915, *El Sol* en 1918 y la *Revista de Occidente* en 1923 son considerados como los mayores escaparates periodísticos y editoriales del proyecto pedagógico de Ortega.

³⁷⁸ “Prólogo para alemanes” es el prólogo a la tercera edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*. Ortega prohibió su publicación debido a los sucesos de Múnich de 1934, conocido como la Noche de los cuchillos largos, aunque finalmente se publicó en 1958.

vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. A caso ese fervor congénito me hizo ver pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y, desde luego, se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país³⁷⁹. Sin embargo, la actividad política siempre estuvo presente, como tentación y tentativa según afirmara Gaos, ya que el intelectual irreductible que fue Ortega, siempre se vio tentado a participar en política sin contar con las características pragmáticas que requería la circunstancia política española y europea del siglo XX.

De eso dimos cuenta en este trabajo de investigación en el que pudimos adentrarnos y relacionar los hechos históricos que le tocó vivir a Ortega, con su biografía intelectual. Expusimos las rupturas que en su pensamiento le impulsaron a alejarse del neokantismo y a plantear el raciovitalismo como una alternativa intelectual y política para la regeneración de la nación española.

Asimismo expusimos los pilares del planteamiento filosófico-político orteguiano que se sustentaba en: La democracia liberal, ya que el liberalismo era concebido como un principio del derecho político en donde el poder público tiene límites que le impiden absorber a los que disienten; La teoría de las élites que nos conduce a reflexionar sobre la necesidad de contar, en sociedades en donde las masas comienzan a expandirse, de élites morales que guíen y cumplan un papel pedagógico con las masas; La revitalización de la Nación como el objetivo fundamental del proyecto filosófico-político.

El punto central de este trabajo radicó en reconstruir las características que para Ortega debían tener los políticos, o mejor dicho, las élites políticas encargadas de revitalizar la nación española, en una primera fase, y posteriormente en revertir las dolencias de Europa. Por tal motivo nos adentramos en el diagnóstico que Ortega realizó sobre el problema de España,

³⁷⁹ Ortega y Gasset, José, *Prólogo a una edición de sus obras*, citado en Chamizo Domínguez, Pedro José, *La fortuna histórica de Ortega*, en URL: <http://bit.ly/2giVqww>

y al mismo tiempo en las soluciones que desde la teoría, planteaba como las mejores formas de solventar los desfases, atrasos o fracasos de la vieja política española.

Ortega finalmente esbozó desde la teoría, las características de un político paradigmático que a la vez debía ser un intelectual. Y el político paradigmático no era otro, sino Ortega mismo. No obstante las innumerables páginas que dedica a resaltar las diferencias entre ambas actividades –la intelectual y la política-, pareciera que la tentación por esa falsa vocación –la política- que nombrara Gaos, se hiciera siempre presente y lo llevara a afirmar que sólo se puede ser gran político si se es al mismo tiempo intelectual. Ortega era poseedor de una extensa comprensión sobre el método circunstancialista y la forma en que éste debía ser utilizado para interpretar la realidad; tenía el conocimiento de las maneras en que el Estado debía impulsar a la Nación; era capaz de realizar diagnósticos sobre los males de España y Europa; comprendía la necesidad de que el proyecto político se apoyase en la democracia y el liberalismo; y daba un papel central a las élites en la acción pedagógica hacia las masas.

A pesar de que Ortega se sabía poseedor de los requerimientos intelectuales que el político paradigmático debía tener, el fracaso político se presentó varias veces en su vida. Y es que Ortega, el filósofo de acción que pretendía ser, no correspondía a su circunstancia política en donde las masas cada vez tenían mayor protagonismo y exigían acuerdos con las élites políticas y económicas. Ortega, el político paradigmático no pudo comunicarse con las masas, no pudo adecuar su discurso para persuadirlas, no pudo y no quiso porque las despreciaba. Es evidente el fracaso del político paradigmático, sin embargo, no podemos descalificar sin más, la enorme originalidad, el compromiso y la coherencia de muchas ideas que aún son vigentes, y que nos dan luz sobre problemas contemporáneos en nuestras sociedades.

FUENTES

1. Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966.
2. Aguilar, Enrique, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Buenos Aires, Tesis-Instituto Torcuato Di Tella, 1986.
3. Aguilar, Enrique, "Ortega y la Revolución francesa", *La Prensa*, 31 de diciembre de 1989, reproducido en *Contribuciones*, Buenos Aires, enero-marzo de 1991.
4. Aguilar, Enrique, "Ortega y la tradición liberal", *Revista libretas*, Buenos Aires, octubre 1992.
5. Aguilar, Enrique, "El liberalismo político: apuntes para una discusión sobre sus antecedentes", *Revista Libretas*, México, mayo de 1997, Número 26.
6. Armenteros, Eduardo, *El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía*, Sevilla, Universidad de Sevilla-Facultad de Filosofía, Tesis doctoral, 2004.
7. Artola Gallego, Miguel, *Partidos y programas políticos (1808-1936)*, Madrid, Alianza, 1991.
8. Bastida Freixedo, Xacobe, "La búsqueda del grial. La teoría de la Nación en Ortega", *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1997, nº 96.
9. Blanco Alfonso, Ignacio, "El periodismo en la Obra de José Ortega y Gasset (en el cincuentenario de su muerte)", *Doxa-Comunicación*, Madrid, Número 4, URL: http://www.uspceu.com/usp/doxa/doxalV/obra_ortega.pdf, consultado el 24 de octubre de 2012.
10. Cerezo Galán, Pedro, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
11. De Blas Guerrero, Andrés, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
12. Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
13. Díaz Fernández, José, *El nuevo romanticismo*, Madrid, Zeus, 1930, citado por Herrero Senés, Juan, *Nihilismo y literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, Tesis doctoral, 2006.

14. Díaz Sosa, Christian Eduardo, *Política y religión en el pensamiento de Miguel de Unamuno*, México, UNAM-FFyL, Tesis de Maestría, 2010.
15. Dobson, Andrew, *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
16. Elorza Domínguez, Antonio, *La razón y la sombra, una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984.
17. Espina, Antonio, "Hitler y Mussolini", 25 de diciembre de 1931, citado por Herrero Senés, Juan, *Nihilismo y literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, Tesis doctoral, 2006.
18. Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
19. Gaos, José, *Obras Completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
20. Garagorri, Paulino, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970.
21. García Moreno, Francisco, *Ortega y Gasset*, les Vistazul, URL: <http://profefblog.es/blog/fgarcia/files/2009/05/apuntes-de-ortega.pdf>, consultado el 04 de noviembre de 2012.
22. Gracia, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.
23. García Morente, Manuel, *Ensayos*, Madrid, Porrúa, 1992.
24. Giustiniani, Eve, "El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los "blancos" de París, entre franquismo y liberalismo", en *Circunstancia*, Año 7, no 19, mayo 2009.
25. Goode, Joshua, "La contradicción como arma: Ortega y Gasset y el concepto del español de la modernidad", en Storm, Eric (Comp), *Cambio de siglo: ideas, mentalidades, sensibilidades en España hacia 1900*, Ámsterdam, 18 Foro Hispánico, 2000.
26. Herrero Senés, Juan, *Nihilismo y literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, Tesis doctoral, 2006.
27. Krause, Karl Christian, *Ideal de la humanidad para la vida*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, URL: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89759.pdf>, consultado el 25 de julio de 2012.
28. Lasaga Medina, José, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
29. Llano Alonso, Fernando H, "La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset", en Alfonso, Castro, *A propósito de Kant. Estudios*

- conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Editorial Lagares, 2004.
30. Llano Alonso, Fernando H, *El Estado y la idea orteguiana de Nación. España y Europa como circunstancias*, Madrid, Dykinson, 2011.
 31. López Frías, Francisco, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, 1985.
 32. Madariaga, Salvador de, "Notas sobre Ortega", *Sur*, Buenos Aires, 1956, Julio-agosto, Número 241.
 33. Marías, Julián, "Acerca de Ortega", *Revista de Occidente*, Madrid, 1971.
 34. Marías, Julián, "Ortega. Circunstancia y vocación", *Revista de Occidente*, Madrid, 1973.
 35. Marías, Julián, "Vocación teórica y vocación política en Ortega", *Revista de Occidente*, Madrid, 1982.
 36. Martens, Gesine, *Correspondencia: José Ortega y Gasset*, Helene Weyl, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
 37. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Claridad, 1971.
 38. Morán, Gregorio, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.
 39. Moreno, Carlos, *Literatura y Cursilería*, Sevilla, Publicaciones Digitales, 2009.
 40. Morillo Velarde, Diego, *René Descartes*, Madrid, Edaf, 2001.
 41. Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.
 42. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf, 2006.
 43. Novella, Jorge y Mora, José Luis, *Laberintos del liberalismo*, XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, Madrid, Universidad de Murcia, 2017.
 44. Ortega y Gasset, José, *Carta de Ortega a Luis de Zulueta del 16-IX-1911 desde Marburgo*, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, citado por Zamora, Bonilla, Javier, "El impulso orteguiano de la ciencia española", *Circunstancia*, Año III, Enero 2005, Número 6, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/circunstancia/ano-iii---numero-6--->

- enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola, consultado el 16 de septiembre de 2012.
45. Ortega y Gasset, Eduardo, "Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad", Cuadernos Americanos, México, nº 3, mayo-junio, 1956.
 46. Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Residencia de estudiantes, 1914.
 47. Ortega y Gasset, José, "El Quehacer del hombre", *Archivo de la Palabra*, Madrid, Centro de Estudios Históricos de Madrid, 1931-1933, URL: <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Grabaciones/Grabacion-EIQuehacerDelHombre.htm>, consultado el 05 de febrero de 2013.
 48. Ortega y Gasset, José, *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza, 1982.
 49. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1943.
 50. Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Revista de Occidente-Emecé, 1958, URL: http://www.un-click.com.ar/libros_sociales.htm, consultado el 06 de diciembre de 2012.
 51. Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Tomo VII, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1969.
 52. Ortega y Gasset, José, *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, citado por Breña, S, Roberto, *Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político*, URL: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/QRQ4VSBYF XJ4C5UMNTC8E37FM9FHU1.pdf, consultado el 23 de noviembre de 2012.
 53. Ortega y Gasset, José, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
 54. Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, El Arquero-Revista de Occidente, 1976.
 55. Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1980.
 56. Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Tomo IX, XII, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983.
 57. Ortega y Gasset, José, *et al.*, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, El Arquero, 1987.

58. Ortega y Gasset, José, y Reyes Heróles, Jesús, *Dos ensayos sobre Mirabeau: Mirabeau o el político, Mirabeau o la política*, México, FCE, 1993.
59. Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1999.
60. Ortega y Gasset, José, *España Invertebrada*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
61. Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
62. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Tomo I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, Madrid, Taurus, 2005.
63. Ortega y Gasset, José, *El espectador*, Madrid, Biblioteca Edaf, 2007.
64. Ortega y Gasset, José, *Kant-Hegel-Scheler*, Librodot.com, URL: <http://es.scribd.com/doc/7182984/Gasset-Ortega-Y-Kant-Hegel-Scheler>, consultado el 07 de octubre de 2012.
65. Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Librodot.com, URL: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/his_com.pdf, consultado el 05 de enero de 2012.
66. Ortega y Gasset, José, “Es preciso rectificar el perfil de la República”, en *Www.segundarepublica.com*, URL: <http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=40>, consultado el 25 de diciembre de 2012.
67. Ortega y Gasset, José, “El Estatuto Catalán”, citado por Martín-Retorillo, Sebastián, *Autonomías regionales en España*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1978.
68. Ortega y Gasset, José, *De Europa Meditatio Quaedam*, OC83, IX, citado por Llano Alonso, Fernando H, *El Estado y la idea orteguiana de Nación. España y Europa como circunstancias*, Madrid, Dykinson, 2011.
69. Ortega y Gasset, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, Madrid, Clave, 1964.
70. Padilla Moreno, Juan, “La función biográfica de los arquetipos. A propósito de Mirabeau o el político”, *Circunstancia*, Año III, Enero 2005, Número 6, URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/357/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/la-funcion-biografica-de-los-arquetipos--a-proposito-de-mirabeau-o-el-politico>, consultado el 23 de noviembre de 2012.

71. Pérez Garzón, Juan Sisinio, *La gestión de la memoria, La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000.
72. Polakovic, Esteban, *Teoría de la Nación. Nacionología de J. Ortega y Gasset, E. Renan y L. Stur*, Madrid, Centro de Estudios, 1983.
73. Poole, Ross, *Moralidad y Modernidad*, Barcelona, Herder, 1993.
74. Regalado, Antonio, *El laberinto de la razón Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.
75. Rodríguez, Huéscar Antonio, Reflexiones sobre Ortega y la política, en Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, URL: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/reflexiones-sobre-ortega-y-la-politica/html/a1cb3c92-8217-4d3e-9436-3d433f018a4c_2.html
76. Rodríguez Rial, Nel, "Orixe do Ortega teórico e crítico da arte", *Ágora, Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1983.
77. Rodríguez Rial, Nel, "Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset o experimentos de Nueva España", *Revista Diacrítica*, Braga, 2005, Vol. 1, Número 19.
78. Rueda, Andrés, *Vengo a salvar a España*, Madrid, Nowtilus, 2005.
79. Ruiz Fernández, Jesús, *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Madrid, Universidad Complutense, 2009.
80. Sagarra Gamazo, Adelaida, "Mildred Adams, la traductora prodigiosa", en Sagarra Gamazo, Adelaida, *Liberales, cultivadas y activas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005.
81. Salas, Jaime de, "Práctica teórica, perspectiva y reflexividad en Ortega", en Lasaga, J, et al., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
82. San Martín, Javier, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
83. San Martín, Javier, *Ortega y Gaos, Una relación ambigua*, UNED, URL: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1993.pdf>, consultado el 01 de febrero de 2013.
84. Sánchez Cámara, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.
85. Sánchez Villaseñor, José, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 221.

86. Semprún Gurrea, Jorge, *El estado totalitario*, Plan, 1934, citado por Herrero Senés, Juan, *Nihilismo y literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, Tesis doctoral, 2006.
87. Suarez Cortina, Manuel, *Radicalismo y reformismo en la democracia española de la Restauración*, URL: http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=13&ved=0CFwQFjACOAo&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fservlet%2Ffic hero_articulo%3Fcodigo%3D61950&ei=dj-qT_OqJIHi2gX-74SmAg&usg=AFQjCNFmZ5hgmWsXDdthzo-5fwNX-8LUcw&sig2=L_L7WHiMIkcn4uxLlv7-5A, consultado el 28 de diciembre de 2012.
88. Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y determinación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
89. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1967.
90. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1984.
91. Ximénez de Sandoval, Felipe, *Tres mujeres más equis*, Madrid, CIAP, 1930.
92. Zambrano, María, "Unidad y sistema en la Filosofía de Ortega y Gasset", *Sur*, Buenos Aires, 1956, Julio-Agosto, Número 241.
93. Zambrano, María, y Ortega y Gasset, José, *Andalucía sueño y realidad*, Granada, Biblioteca de la cultura andaluza, 1984.