

El concepto de *opinión pública* en el pensamiento político de Ortega y Gasset

Ángel Peris Suay

ORCID: 0000-0003-4579-6746

Resumen

Este artículo propone que la idea de opinión pública es una de las claves fundamentales para interpretar el pensamiento político en Ortega y Gasset. Aborda el concepto de opinión pública desde la perspectiva de la función legislativa. La hipótesis del trabajo consiste en diferenciar en esa función, tres estratos de opinión pública que derivan de su teoría de las creencias. En la segunda parte, revisamos las relaciones entre la unidad de la opinión pública, la pluralidad parlamentaria, la función del político y las creencias compartidas por medio de la idea de nación, lo que nos permite una breve comparación final de Ortega con el comunitarismo y el liberalismo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Opinión pública, Nación, Creencias, Liberalismo, Democracia

Abstract

In this work we propose that the idea of "public opinion" is one of the main keys for understanding Ortega y Gasset's political thought. We analyze public opinion from the perspective of the legislative function. The hypothesis of this work is to differentiate in this function three levels of public opinion that are based on Ortega y Gasset's theory of beliefs. In the second part, we review the relationships between the unity of public opinion, the plurality of the parliament, the politics function and the common beliefs which are shared by the idea of nation. This last relationship allows us a brief comparison with comunitarism and the liberalism.

Keywords

Ortega y Gasset, Public Opinion, Nation, Belives, Democracy, Liberalism

I. Planteamiento del problema¹

I.1. Función crítico-educativa y función legislativa de la opinión pública

Ortega dedicó una parte importante de su esfuerzo intelectual al comentario y reflexión de asuntos políticos. Sin embargo en muchas ocasiones esta aportación ha sido considerada marginal e independiente del resto de su filosofía, lo que la hace a todas luces incomprensible. Ortega centra buena parte de sus conceptos políticos en una estructura dinámica.

¹ Este trabajo tiene su origen en la tesis doctoral "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset" presentada por el departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, dirigida por la profesora Adela Cortina Orts. Con mi agradecimiento por su acogida y orientación.

Cómo citar este artículo:

Peris Suay, A. (2009). El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 229-260.
<https://doi.org/10.63487/reo.553>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 18. 2009
 mayo-octubre



mica de carácter histórico y sociológico que se va concretando y desarrollando a lo largo de su obra, pero que al presentarse de forma parcial e inconexa puede hacer que sus comentarios políticos se muestren al lector como contradictorios. Algunas de las lecturas del pensamiento político de Ortega han estado, a nuestro entender, condicionadas por esta dificultad de análisis y han conducido a interpretaciones deformadas de su pensamiento político que todavía hoy no ha sido suficientemente esclarecido. Este trabajo se sitúa en esta línea. Para esta labor de interpretación y aclaración hemos escogido como hilo conductor la noción de “opinión pública” precisamente porque en ella se concentran buena parte de las aparentes contradicciones a la vez que es clave para desentrañar el modelo político de Ortega.

El tema de la opinión pública está presente en Ortega al menos en cuatro grandes problemas que, de un modo u otro, centran buena parte de las aportaciones políticas en distintos momentos de su reflexión.

En primer lugar, en la concepción de la función educativa de la política. Ortega se plantea el problema de que no haya en la sociedad española, y más tarde ampliará la crítica a una Europa en crisis, una opinión pública a la altura de los tiempos. La única solución posible será contribuir a su formación mediante la *educación*, ampliando así el concepto tradicional de la política en la dirección de esferas que podríamos considerar *prepolíticas*. Pero a su vez, esta concepción de la política como educación nos invita a considerar esta cuestión en el marco de un modelo aristocrático de la relación entre minoría y masa en el que la misma historia queda delimitada en generaciones y modelos de vida conforme a la influencia de una minoría que tiene responsabilidad sobre el nivel histórico de la sociedad.

En segundo lugar, Ortega analiza la relación entre el poder político y la opinión pública, planteándose entonces un problema de legitimidad del poder que se presenta especialmente complejo. Unas veces le lleva a denunciar en determinados momentos de la historia de España la falta de autoridad de las instituciones políticas: la España “vieja”, institucional, no responde al sentir de la nueva política, a los nuevos impulsos que, de hecho, piensa que están naciendo. Otras el tema se plantea cuando declara que la opinión pública, aunque es la opinión de todos es no expresada de manera clara por el pueblo, y en este sentido entiende que gobernar conforme a la opinión pública no es hacer lo que el pueblo *quiere*, sino lo que el pueblo *requiere*, de manera que la función del político será interpretar los requerimientos de la realidad. Unas veces defiende que la opinión pública no existe, es sólo una ficción, pero a la vez, por otro lado, entiende que el Parlamento es el depositario de la voluntad popular y por tanto de esa misma opinión pública.

En otras ocasiones el problema se plantea con otro de los grandes conceptos políticos de Ortega como es la *nacionalización*. Su planteamiento consiste en afirmar que por un lado la opinión pública gobierna siempre, lo que supone la creencia en una evidente homogeneidad e imposición real de dicha opinión; y por otro, el Parlamento debe ser el reflejo de la diversidad plural de opiniones para que en el debate pueda potenciarse el progreso frente al inmovilismo de las instituciones. Ortega, en este sentido, critica constantemente la desintegración o la falta de unidad de esa opinión pública. Nacionalización es un concepto con el que Ortega expresa un modelo de sociedad centrado en la tarea de aunar esfuerzos en torno a un proyecto común frente a los particularismos desintegradores de quienes sólo buscan intereses personales o sectoriales, incluyendo entre estos últimos a los nacionalismos excluyentes, él que, como sabemos, da forma teórica a una propuesta de autonomía de las regiones.

Junto con estas aportaciones, Ortega llama la atención, como ya lo habían hecho otros liberales antes que él, del peligro del populismo o la tendencia de las masas de imponer su opinión y sus criterios en todos los órdenes de la vida: *la rebelión de las masas y el peligro del estatalismo*, lo que aparentemente es contrario al protagonismo político de la opinión pública. Pero simultáneamente reivindica un papel activo de determinadas minorías de la sociedad civil que considera fundamental en el proceso de integración y vertebración característico de las democracias.

De esta manera, a modo de síntesis, nos encontramos con dos aspectos distintos en el tratamiento de la opinión pública que podemos resumir, siguiendo la tradición liberal², en primer lugar en una *función crítica*: la opinión de un público razonante acerca de asuntos públicos que se debaten en la discusión también pública, de manera que los hombres terminan teniendo un conocimiento aceptable de ellos. Se trata de un imperativo de ilustración, de liberación del hombre de su culpable incapacidad a través del uso público de la razón³, una función vigilante y formativa a la vez, que Ortega interpreta como *educativa* e inspiradora de opinión.

Y una segunda *función legislativa* conforme a la cual el poder político debe ser fiel a la voluntad popular. La opinión del pueblo es el buen sentido que no se expresa en un público especialmente razonante, sino en un consenso de los corazones que paradójicamente es *no público*, conforme a una interpretación de

² Sigo en este punto a Adela CORTINA, "Ética empresarial y opinión pública", *Claves de la razón práctica*, 56 (1995), p. 52, y también *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 161 y ss. y Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1981, 1997, pp. 124 y ss.

³ Emmanuel KANT, *¿Qué es la Ilustración? Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978, pp. 25-36.

Rousseau según la cual el ciudadano, en calidad de participante de la voluntad común, se tiene a sí mismo por súbdito y por legislador⁴. Por su parte, en este sentido, Kant entiende la publicidad como principio de ordenación jurídica. La legislación debe surgir de la voluntad popular dirigida por la razón en la que se ha producido una coincidencia del público razonante. La ley pública surge de lo que para todos debe y lo que no debe estar en justicia permitido, contando con lo que todos podrían querer, luego ha de surgir de la voluntad del pueblo expresada por medio de sus representantes. Por eso concluirá que las actividades políticas han de estar de acuerdo con el derecho y la moral hasta el punto de que sus máximas puedan soportar ser publicadas, suministrándose así un criterio *a priori* de la razón. Se podría exponer de esta manera la fórmula transcendental de todo derecho público: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”⁵. Por tanto, los dos usos de la publicidad se entrecruzan constituyéndose en fundamentos de la legitimidad del orden político. Desde esta concepción, la función del político consistirá en concretar en proyectos la opinión no opinada de la masa inarticulada. Vamos a centrar este trabajo en esta segunda dimensión de la opinión pública.

I.2. Tres estratos distintos de opinión pública

Ortega participa plenamente de esta doble función con respecto a la opinión pública, influir críticamente sobre el público para infundir su desarrollo a través de nuevos valores y una mejor interpretación esclarecedora de la realidad, de sus posibilidades y exigencias; y otra más propiamente política, que consistiría en crear un programa de actuación pública que coincida con las creencias, sentimientos y aspiraciones de la opinión pública⁶.

Pero a la vez, estudiar correctamente estos conceptos en Ortega exige partir de su lugar en la teoría de las creencias. Y es que es en este contexto en el que vamos a encontrar entrelazadas distintas concepciones de la opinión pú-

⁴ Jean Jacques ROUSSEAU, *Del Contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, II, 4, pp. 38-39.

⁵ E. KANT, *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 61-62.

⁶ Cerezo distingue una doble función que se encarga a la inteligencia, por un lado la crítica deconstructiva y así generadora de opinión pública, y por otro hermenéutica y liberadora de la verdadera voluntad de un pueblo. Pedro CEREZO, “Experimentos de nueva España”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 112. Por su parte Sánchez Cámara también diferencia entre dos funciones, la del intelectual que pretende influir críticamente sobre la opinión pública y la del político que es crear un programa de actuación pública. Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 77.

blica de acuerdo a distintos niveles, unos más profundos, latentes, situados en el ámbito de las creencias y otros más superficiales, más propiamente políticos en el sentido convencional de la expresión, pero basados en los anteriores.

Nuestra hipótesis es que se trata de, al menos, tres niveles o estratos distintos de opinión pública que se encuentran entrelazados en relación con el poder, en los que se producen tres formas distintas de consenso o disenso, así como tres formas distintas de conciencia pública: a) En primer lugar, de forma más superficial y visible, el acuerdo o desacuerdo sobre las políticas concretas desarrolladas por un gobierno, se trata de una confrontación de *ideas* en forma de propuestas políticas, es decir del terreno inspirador de opiniones pero todavía no consolidado. b) En segundo lugar se encuentran las creencias consolidadas como resultado del acontecer político: principios, normas, derechos e instituciones así como también usos y costumbres destilados a lo largo de la historia. Es decir, se trata del consenso básico sobre quién debe gobernar, sobre los procedimientos y criterios. c) En tercer lugar, el consenso último sobre un proyecto de vida en común que se sustenta en creencias vigentes sobre valores compartidos y afecta a cuestiones, a veces, nada políticas, pero que sirven de fundamento a las cuestiones políticas. Se trata ahora de otro tipo de creencias más básicas entre las que podemos encontrar un concepto de hombre y de la vida de los que deriva un ideal de ciudadano, un conjunto de ideas sobre la verdad, lo bueno y la justicia sobre las que se apoyan porque dan sentido a cualquier otra concepción política.

Estos tres niveles de opinión pública traen consigo, como es lógico, tres formas de presencia, de imposición, de variabilidad y efecto en la transformación histórica de una sociedad, tres niveles distintos de homogeneidad, consenso o de disputa plural, niveles distintos de conciencia en el público, etc. Por eso al hablar Ortega de ellos y referirse a la educación, a la influencia de las minorías o a la legitimidad política y presencia de la opinión pública en el poder político, el significado de ese término puede ser completamente distinto y hasta aparentemente contradictorio.

Esas aparentes contradicciones las percibe el lector con cierta frecuencia. Por un lado la *opinión pública es la no expresada nunca de manera clara por el pueblo*, en una concepción que podría recordarnos a Rousseau, pero a la vez defiende que la legitimidad y la soberanía vienen dadas por la opinión pública que se expresa en los debates del Parlamento. Por otra parte, para Ortega, gobernar conforme a *la opinión pública no es hacer lo que el pueblo quiere, sino lo que el pueblo requiere*, aquello que la realidad, interpretada por el intelectual exige, y que el político debe expandir como proyecto que entusiasme a los ciudadanos y gestionar profesionalmente. En tercer lugar al hablar de la opinión pública se refiere también a que debe haber una homogeneidad constitutiva de la *nación*

que permita la convivencia, mientras que en otros momentos mantiene que si no hay diversidad, si no hay riqueza y debate en el que se expresen las opiniones públicas, no puede haber progreso y las instituciones pierden su prestigio. Por último, afirma que el gobierno de la opinión pública es el estado normal independientemente de las formas históricas de gobierno.

I.3. El marco de interpretación: la razón histórica

La misma consideración de la vida como realidad radical representa una concepción del hombre esencialmente dinámica y futuriza por la que éste no es una cosa, sino un drama. La vida es puro acontecimiento individual en el que el sujeto no tiene más remedio que estar haciendo algo para no dejar de existir y de este modo hacerse a sí mismo. Cada acto determina en cierto modo el siguiente, de manera que la vida es una realidad biográfica, histórica o narrativa. El hombre es histórico en la medida en que no tiene una forma de ser cerrada, definitiva y permanente, sino que está abierto a un amplio número de posibilidades en las que tiene que concretarse. En esto consiste, según Ortega, la ruptura fundamental con el pensamiento clásico que desde Parménides⁷ ha buscado el ser de las cosas en una consistencia fija y estática, un ser que ya es de manera invariable lo que es⁸. Para Ortega sin embargo, el hombre no es algo que cambia de manera accidental, sino algo que es de manera sustancial precisamente cambio, por eso no puede pensarse como sustancia, sino como posibilidad histórica que el sujeto tiene que crear imaginativamente, dando respuesta a las circunstancias que le fuerzan a elegir su propio ser, tiene que “ir siendo”.

En consecuencia, la comprensión de lo que el hombre es ha de ser la razón histórica que nos narra eso que ha sido el hombre y da sentido a lo que es ahora. El hombre crea su historia a la vez que la historia crea al hombre. Cada generación es fruto del pasado, como si todas las generaciones anteriores se hicieran presentes en la actual, si bien hay que advertir que no lo hace como un mero sumatorio lineal y acumulativo, más bien es el resultado de la confrontación, la superposición o a veces sustitución de lo anterior. Cada individuo toma la decisión sobre lo que va a ser en cada instante desde la confrontación con su realidad *mediada desde sus convicciones* de lo que son las cosas

⁷ Juan José GARRIDO ZARAGOZÁ en “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri” lo relata mostrando unas palabras de Zubiri: “Él mismo me lo decía paseando un día ante una casa en construcción en la plaza de la Independencia: si usted y yo trabáramos en esta casa, nos verían desde la calle en lo alto de un andamio peleándonos por el Uno de Parménides. Y así fue”, *Anales Valentinós*, 7 (1981), p. 69.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, 12 vol. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983. En adelante: *Oc83*, VI, 28.

de su derredor, desde *una visión del mundo y una determinada interpretación* de su circunstancia, en definitiva, desde una *perspectiva*. Por eso el hombre se sitúa siempre en un repertorio de creencias que constituye la herencia acumulada y el estado con que cuentan un espacio y un tiempo concretos, es decir, de un pueblo y una generación determinados que forman una estructura lógica desde las que situar e interpretar las cosas, aunque a veces esas creencias resulten contradictorias o inconexas entre sí. Se completa así el principio de la razón vital: la razón con la que enfrentarse a la vida, se nutre a su vez de vida social acumulada, por lo que las creencias tienen una función interna al interpretar la realidad para poder vivir en ella.

Ortega comienza caracterizando el hecho social como opuesto a la relación interindividual. Entiende por relación interindividual aquélla que se establece entre individuos con un cierto grado de intimidad, personal, circunstancial, intransferible y responsable, en definitiva aquello “que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, *siendo yo el sujeto creador de ello* (...). Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo”⁹.

Y por oposición a ésta, lo social es lo propio de *la gente*, que son todos y a la vez nadie determinado. Son pues acciones humanas y, sin embargo, no se originan en la persona o individuo, ni éste las quiere, sino que se le imponen. El sujeto no es responsable de ellas. En la medida en que las ideas y acciones sociales carecen de sujeto responsable son acciones humanas a las que les falta lo específicamente humano que es el sujeto creador y dador de sentido. Son humanas pero impersonales puesto que no son creaciones de un sujeto que se percata del valor de esa vigencia y a veces, ni siquiera es consciente de que la posee. Ortega llama a esos fenómenos sociales “usos” o “vigencias colectivas”. El “uso” es aquello que se hace, se dice, se piensa o se opina y que Ortega caracteriza por tres rasgos específicos: son acciones que ejecutamos por presión social, cuyo contenido nos es ininteligible y que encontramos como forma de conducta y presión también en nuestro prójimo¹⁰. Nuestras acciones y nuestros pensamientos provienen por tanto, en cierto modo, de verdades que no hemos creado nosotros, no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta con evidencia. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos, lo que nos obligaría a reconocer que “el hombre es un *animal etimológico*” y la historia “un grandioso sistema de etimologías”¹¹.

Los usos se constituyen así en su mismo origen como el conjunto de normas de conducta que a modo de puntos de referencia firmes hacen de la conviven-

⁹ *El hombre y la gente*, Oc83, VII, 115.

¹⁰ Oc83, VII, 77.

¹¹ Oc83, VII, 220.

cia algo aceptado dentro de un grupo. Mostramos con ellos nuestra sociabilidad con los demás. Son pautas de comportamiento que marcan las reglas del juego. Los usos constituyen las normas mínimas y los instrumentos necesarios para desarrollar la relación interindividual cuando ésta todavía no es tal y, por tanto, son los mínimos sobre los que edificar la vida, la de cada cual y la colectiva, la instancia última a la que se puede recurrir y apelar en el debate. Por eso entre esos usos encontramos principios intelectuales a los que llama “opinión pública”, técnicas vitales o “costumbres”, usos que se dirigen a regir ciertas conductas y entonces hablamos de “moral”, y si son usos que imperan lo llama “derecho”¹².

Los conceptos de “uso” y “vigencia colectiva”¹³ son además importantes porque a partir de ellos se explica una dinámica de progreso histórico en el surgimiento y sustitución de los mismos. Los usos o las vigencias, no los crea la sociedad, pues sólo los individuos tienen capacidad creativa. El uso nace de una relación interindividual estereotipada y generalizada, algo que tenía sentido en su origen y se extiende. De manera que al objetivarse se termina imponiendo y dominando a los mismos individuos. Los usos, por tanto, no dependen de un pacto o un consenso social que supondría un alto grado de conciencia y actualidad, nacen de una minoría y se contagian a una mayoría a través de la influencia ejemplarizante.

A partir de aquí Ortega establece una clasificación crucial para nuestro trabajo y muchas veces pasada por alto. Nuestro autor diferencia dos clases de usos en función de la resistencia al cambio a lo largo de la historia: unos *débiles o difusos* como el vestir, el comer, el trato social y el decir y el pensar, es decir la opinión pública; y otros *rígidos y fuertes* como son el derecho, los usos económicos o el modelo político del Estado. El núcleo de la política se encuentra por tanto en la posible relación y mutua dependencia que podamos descubrir entre estas dos esferas: un nivel más o menos superficial y variable aun dentro de ser un uso y por tanto tener cierta vigencia; y un nivel profundo, estable y diríamos que fundamental en el doble sentido de que da fundamento, sustento y soporte y a la vez capaz de fundar y originar algo.

¹² “Epílogo para ingleses”, *Oc83*, VI, 297.

¹³ José M.^a OSÉS, *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989. La “vigencia” matiza el significado de uso, denota algo más que hábito, supone actividad, algo que tiene vigor que está ahí y con lo que hay que contar aunque no queramos, a la vez que una instancia de poder en la que apoyarnos. Por nuestra parte podemos añadir que estar vigente supone cumplir una función.

I.4. Los distintos estratos de la opinión pública en el marco de las creencias

Uno de los textos en los que más claramente se expone esta influencia inexorable de la sociedad sobre el individuo además de presentarnos directamente el concepto de “opinión pública” es en *Ideas y creencias* de 1934¹⁴.

Ideas llama Ortega a las opiniones individuales de las que somos conscientes y que consideramos verdaderas. Las ideas tratamos de justificarlas con razones; cuando éstas dejan de convencer, las cambiamos por otras.

Pero toda idea tiene en su origen o substrato ciertas *creencias* que suelen permanecer implícitas y ocultas. Las ideas son personales. Las creencias forman parte de nuestra herencia social en tanto que convicciones colectivas que compartimos sin darnos cuenta. Las creencias no son activas, sino cosas creídas, actos de fe. No nos adherimos a las creencias del mismo modo a como poseemos ideas. Una creencia no es algo que se tiene, es algo en lo que uno está. Las creencias son heredadas como parte de la realidad histórica que llamamos sociedad y tienen su origen en un pasado más o menos remoto pero perdido en el tiempo. Podemos intercambiar, crear o desechar ideas; pero las creencias se hallan en un estrato mucho más íntimo y relativamente inmutable de la vida. Estas creencias no sólo estarían referidas a categorías fundamentales de razón como la unidad o la pluralidad, sino que, dando un paso más, se convertirían en imágenes del mundo que suministran un marco conceptual dentro del cual interpretar el universo y nuestra relación con él en un momento histórico y cultural determinado. Con las creencias nos topamos independientemente de nuestra voluntad y nuestro razonamiento, son convicciones colectivas que compartimos sin darnos cuenta. Pues bien, del mismo modo a como hemos visto antes al referirnos a los usos, Ortega vuelve a diferenciar dos estratos dentro de las creencias: unas básicas y otras que, dentro de la dificultad, parecen más propicias al cambio histórico y la evolución, entre las que se encontrarían las convicciones colectivas de carácter político.

Toda interpretación del mundo se nutre de otras precedentes. En el mismo lenguaje ya se incluye una interpretación de la realidad, interpretación que es inexpresada e inexpresable y queda oculta, no pensada conscientemente, es un instrumento de comunicación que, de algún modo, es limitación puesto que presenta una concepción previa del mundo.¹⁵ Junto con las palabras aprendemos desde niños las ideas que mediante esas palabras se dicen, en suma, nociones

¹⁴ Estas nociones son paralelas a las de “hablar y decir” que desarrolla en *El hombre y la gente*.

¹⁵ “Misericordia y esplendor de la traducción”, *Oc83*, V, 445. *En torno a Galileo*, *Oc83*, V, 25. *Unas lecciones de metafísica*, *Oc83*, XII, 81.

sobre lo que son las cosas y los hombres, sobre lo que es la vida, y que nos constituyen. La misma estructura del lenguaje y sus categorías conceptuales transmiten inconscientemente las creencias sobre el mundo con lo que se convierte en instrumento de posibilidad de la construcción personal y el pensamiento pero a la vez es límite y condicionante:

no advierte que el idioma le esclaviza haciéndole decir lo que no quiere, traicionando su íntimo designio, suplantando su intención espontánea con fórmulas mostrencas que el uso le impone. El idioma, es tal vez, la más radical esclavitud del hombre¹⁶.

De esta manera, se presentan dos tipos de opiniones: las particulares, que se sostienen, se justifican razonadamente; y las opiniones “reinales”, que se dice de ellas que “todo el mundo las admite”, y nos sirven para apoyarnos en ellas como un lugar común. No son propiamente *ideas*, en la medida en que no son fundamentalmente pensadas. Son tópicos que triunfan, no por su contenido, sino simplemente por ser usos, esto es, por la presión mecánica que se ejerce sobre todos los individuos. A esto es a lo que se llama *opinión pública* que, por ser coactiva y presionante, reina y tiene poder. Es independiente del número de sus defensores. “Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino precisamente es uso porque se impone a ellos”.

Ortega utiliza estas dos nociones para poder explicar el fenómeno de los *cambios sociales*. En un proceso de verdadero *cambio histórico* lo que cambia son las creencias mientras que muchas ideas permanecen. Si, como afirma Ortega, *tenemos* ideas, mientras que *somos* creencias, sólo cambiando las creencias será posible cambiar lo que somos. El dato más importante es, quizá, que hasta las ideas y ocurrencias más originales, aunque suponen el intento de romper con la vigencia de alguna creencia, ellas mismas se sostienen sobre un conjunto de creencias. Una época se caracteriza por la vigencia colectiva de unas creencias que en otro momento llama una “sensibilidad vital”. Cuando un conjunto de ideas pensadas y justificadas por unos hombres son aceptadas sin discusión por una sociedad, se convierten en tópico, en legado incuestionado vigente y entonces deja de ser pensado para ser simplemente aceptado.

Pero no olvidemos que las ideas surgieron como respuesta a una necesidad radical. Por eso la cultura es viva si sus convicciones están vigentes, esto es, si son socialmente efectivas en su papel de inspirar y orientar la vida del cuerpo social. Y en cambio, está enferma o comienza a estarlo, cuando subsiste *artifi-*

¹⁶ *Meditación del pueblo joven*, Oc83, VIII, 391.

cialmente, en virtud de la inercia o de la violencia, fuera ya de la matriz de los intereses vitales en que surgió, y sin poder afrontar con nuevas soluciones las necesidades emergentes.

Cuando las creencias, en las que ahora se han convertido esas ideas originales, dejan de cumplir su función, se pierde la fe en ellas y surge la duda. "Se duda porque se está en dos creencias antagónicas"¹⁷. Puesto que ya no podemos vivir *de* y *en* determinadas creencias, porque nos han fallado alguna vez, la duda aparece como la búsqueda de la seguridad perdida. De este proceso de búsqueda surgirán las nuevas ideas como resultado de un proceso de ensimismamiento¹⁸. En esta dinámica, cuando logramos apartarnos críticamente de las creencias, de las que vivimos, éstas pueden ser rechazadas o aceptadas, pero en cualquier caso dejan de ser creencias y pasan a ser ideas. Desde el momento mismo en que tomamos distancia de una creencia, para pensarla, esta deja de ser tal y pasa a ser una idea. Ante la duda el hombre se aferra al intelecto para salir de la ambigüedad.

Y así escribirá en un texto con resonancias nietzscheanas:

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aún lo científicamente verdadero no es sino un caso particular de lo fantástico¹⁹.

Las creencias vendrían a ser el alma de la cultura, y como tal representan muchas consecuencias desde el punto de vista político, como la posible falsificación de la vida proponiendo soluciones que no responden a los problemas genuinos; el riesgo de disolución del individuo en la sociedad anulando la creatividad e individualidad constitutivamente humana; o el riesgo contrario que supondría un rechazo indiscriminado del sistema de creencias, la barbarie, en

¹⁷ *Ideas y creencias*, Oc83, V, 394.

¹⁸ "Ensimismamiento y alteración", Oc83, V, 304.

¹⁹ *Ideas y creencias*, Oc83, V, 394.

definitiva, el riesgo de la fuerza obsesiva de la socialización, o la opuesta del refugio en una intimidad desarticulada y residual. Esta dialéctica interna es irremediable: la libertad necesita de la cultura para no caer en el vacío o en la falsa imagen de un comienzo absoluto, pero el exceso de peso de la tradición puede conducirnos a una inercia anuladora de la individualidad²⁰.

II. La opinión pública y el consenso político

II. 1. La diversidad de opiniones frente a la unidad de la opinión pública

La opinión pública se relaciona con el poder político, como depositaria de la voluntad del pueblo, es decir, como lo que racionalmente todos podrían querer. La importancia de esta noción para la concepción democrática de Ortega es evidente. *La opinión pública* nace como una idea en un conjunto reducido de personas y se hace uso en la masa al coincidir en él, para luego imponerse a todos. De esta forma aparece una de sus características fundamentales y es que *la opinión pública* tiene carácter normativo. Es decir, aparece como un imperativo, un deber ser, que no sólo existe, sino que aspira a imponerse a los individuos²¹. *La opinión pública* tiene tras de sí al *poder público*, que se impondrá, de una u otra manera, mediante el órgano especializado correspondiente. El *poder público* es, pues, el ejercicio activo de *la opinión pública*. Pero es ésta una de las diferencias fundamentales con otros tipos de elitismo, como el elitismo político. Así, mientras otros teóricos de las élites explican cómo el poder está siempre en manos de una minoría privilegiada, haciéndose imposible la democracia estricta casi por su propia definición, según Ortega no hay razón para que la minoría tenga que detentar el poder. El poder mismo es el resultado de un proceso de decantación de la opinión pública.

En este primer aspecto de la opinión pública nos encontramos con las primeras declaraciones contradictorias. Por un lado el depositario de la opinión pública es el Parlamento, pero a la vez, declara que las elecciones no son reflejo de esa opinión pública.

El depositario de la “opinión pública” es el Parlamento, que “ha sido pensado como órgano expresivo de la voluntad popular”²². De esta manera, en democracia, gracias al Parlamento, se consigue una cierta coincidencia entre el espíritu de

²⁰ Pedro CERESO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 15-87.

²¹ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 90.

²² “Ideas políticas”, *Oc83*, XI, 36.

la sociedad y el gobierno. El Gobierno toma su autoridad al alcanzar el refrendo del Parlamento. Y termina diciendo: "Tenemos, pues, tres operaciones que el Parlamento puede ejecutar correctamente: *expresar la voluntad pública, garantizar al pueblo su cumplimiento y autorizar a los Gobiernos*. En realidad estas tres actividades son aristas diferentes de una sola función: el ejercicio de la soberanía"²³.

Pero Ortega entiende que tener la soberanía no es gobernar de manera concreta. Gobernar es resolver problemas desde un punto de vista técnico y el Parlamento no debe perder el decoro y su rango dedicándose a los asuntos de la vida cotidiana. Es decir, que hay que garantizar cierta protección e independencia frente a la presión del Parlamento. La intención de Ortega no es blindar al gobierno frente al Parlamento, sino impedir que éste se inmiscuya en asuntos que puedan poner en cuestión la separación de poderes y la correspondiente independencia de la ley, manteniendo a la vez la necesaria función de vigilancia. Por eso parece que el problema de la soberanía se sitúa en un plano anterior, más profundo que la cuestión del modo de gobierno o las disputas políticas concretas²⁴, más acorde con la idea de una constitución republicana²⁵. Ortega reclama en estos momentos el principio de separación del poder ejecutivo del legislativo y por tanto del imperio de la ley sin arbitrariedades. Da igual que el despotismo sea paternalista o democrático. El modo despótico de gobierno se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante, por eso el único modo de gobierno conforme con la idea de derecho y que permite la libertad es el modelo representativo. Sin embargo, Ortega denuncia el caciquismo como forma real de organización del Estado español, es decir, en la aplicación de leyes como expresión de intereses particulares, normas que rompían el principio de objetividad, impersonalidad e igualdad para todos que se aplicaban con total impunidad; se rompía el principio por el que los llamados a aplicar las leyes, las autoridades, fueran responsables de ellas. El caciquismo era un estado sin leyes.

Éste es el punto de partida inequívocamente democrático de Ortega que permanece invariable a lo largo de su historia y vocación de participación política. El Parlamento es el instrumento que permite la defensa de ciertas libertades y garantías de los ciudadanos a través de la crítica.

El paso por la dictadura creo yo que será una admirable experiencia pedagógica para las sociedades actuales. Al cabo de ella, aprenderán las masas —que no se convencen con razones, sino por los efectos sufridos en su propia

²³ *Oc83*, XI, 37.

²⁴ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, ob. cit., p. 99.

²⁵ Emmanuel KANT, *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p. 18.

carne— que ciertas libertades no son, a la altura de estos tiempos, cuestiones políticas sobre que quepa, en principio discusión. En el siglo XX, esas libertades han dejado de ser banderas de combate para convertirse simplemente en principios universales como los de la cortesía²⁶.

Sin embargo el Parlamento no es un lugar de homogeneidad porque en el terreno de la política concreta, lo característico es precisamente el disenso. El Parlamento no es el reflejo de una opinión, sino de varias. Lo característico de la democracia moderna es precisamente —señala Ortega— que los asuntos públicos han adquirido tal complejidad que el cuerpo social vive “desparramado en innumerables direcciones”. No es una opinión, sino muchas, unas opiniones minoritarias sobre otras entran en disputa. Por eso el Parlamento es lugar en el que de modo inevitable los ciudadanos no tienen más remedio que salir de su individualismo y tener que contar con los demás. “Algo así corresponde ser al Parlamento: respiradero de la vida nacional, síntoma de la realidad pública, signo de cosas externas, vivas y orgánicas”²⁷.

Junto con esta declaración del pluralismo parlamentario, Ortega entiende que el mundo de la política es el mundo de la eficacia y que por tanto su función está ligada al oportunismo y la estrategia, lo que aleja la política de la verdad, o lo que es lo mismo, de la verdadera opinión pública. Para Ortega la opinión pública no es la que se manifiesta en las elecciones. En las elecciones, como en el Parlamento, tan sólo se produce una representación exagerada de opiniones confrontadas que a través de las elecciones y la regla de las mayorías llegan a ponerse de acuerdo. Es decir la regla de las mayorías es un instrumento jurídico pero no es el reflejo de la opinión pública.

—Lo siento mucho, amigo; para mí es todo lo contrario. La vida parlamentaria significa casi siempre una gesticulación de primer plano, al amparo de la cual sigue su curso la vida profunda y ejecutiva de la nación, muy rara vez coinciden con aquélla. De un lado va la opinión parlamentaria; de otro, con una reprimida sorna, camina la opinión pública. No me refiero con esta antítesis a los casos anómalos en los que un régimen legal torpe da lugar a las falsificaciones del sufragio. Admito que las oposiciones expresadas en el Parlamento sean las mismas que las formuladas en los *meetings*, en los Comités electorales, en la Prensa, en las discusiones de café. Pero la opinión pública no es nada de esto. Yo ciudadano particular pienso blanco; usted piensa negro: ¿cuál de nuestras opiniones divergentes es la pública?

²⁶ “Ideas políticas”, *El Sol*, 29 de julio de 1924. *Oc*83, X, 35.

²⁷ “De re política”, *El Imparcial*, 31 julio 1908, *Oc*83, X, p. 62.

—La que sea admitida por una mayoría, respondemos los liberales, los socialistas, los socializadores.

—Sin embargo, yo soy también liberal, socialista y socializador; mas no creo que la opinión pública sea la opinión de la mayoría. Se trata, es cierto, al confundir ambas cosas, de una piadosa y necesaria mixtificación. La mayoría es un régimen, es decir, una ficción jurídica por medio de la cual se pone algún cauce a la lucha de las opiniones particulares que aspiran a realizarse. Al través de ella no llegamos nunca a la opinión pública, no salimos de una opinión particular mayor frente a una opinión particular menor. ¿Qué sentido puede tener el que excluyamos de la participación en la opinión pública a la opinión particular menos numerosa?²⁸

Y continúa explicando que la opinión pública es mayoría y minoría juntas, porque no es la opinión pública el resultado de las opiniones particulares mayoritaria y minoritaria, sino que éstas son posteriores a la opinión pública: ésta es la originaria; aquéllas, diversificaciones de ésta.

La opinión pública es una opinión única latente bajo las opiniones particulares, aún las que más discrepen²⁹.

De esta manera la opinión pública queda en el interior de cada individuo de forma inexpresada, confusa, mientras las opiniones particulares en el debate se extreman y exageran para hacerse más nítidas y distintas. Por esta razón en la discusión política no se hace presente la opinión pública. La opinión pública es una “profunda coincidencia que habita en el vértice de nuestros corazones, hombres de una raza y una época, una radical comunidad que gobierna y da su matiz decisivo aun a nuestras mayores discrepancias”³⁰. Sin esta coincidencia de fondo la convivencia sería imposible.

La apariencia de permanente disenso es el resultado de ampliar como en una caja de resonancia las divergencias, de modo que se expanden, cumpliendo así una función de difusión y educación: poco a poco se separan las cuestiones importantes de las puramente ruidosas y se va produciendo por decantación, una verdadera formación de opinión pública. De modo que cuando ha pasado de la discusión a la opinión pública entonces ya no se discute de ello.

Queda por tanto la opinión pública en terreno de los supuestos y compartidos teniendo en cuenta que entonces hay que asumir que la opinión pública

²⁸ “De Puerta de Tierra”, *El Imparcial*, 19 de septiembre de 1912, *Oc*83, X, 189.

²⁹ “De Puerta de Tierra”, *El Imparcial*, 20 de septiembre de 1912, *Oc*83, X, 190.

³⁰ *Idem*.

deja de ser una opinión ni exclusivamente, ni principalmente política. Los individuos y los pueblos poseen una cantidad inmensa de opiniones periféricas, pero por debajo de ellas late otra opinión decisiva y prepotente, aunque escondida. Por eso Ortega distingue la política con minúscula como política de superficie y la Política, con mayúscula, que va más allá de las opiniones particulares para descubrir y sacar a la luz la opinión pública, la real. Es entonces cuando el político triunfa, porque no pretende convencer de sus ideas, sino sacar a la luz la opinión pública latente.

Ortega a este respecto insiste en que el pueblo no tiene opinión, no sabe lo que quiere.

Ningún hombre honesto (...) se contentará hoy con ninguna de estas dos fórmulas confusas: la política tiene que seguir a la opinión pública, o la política tiene que seguir a la tradición³¹.

Ortega muestra en esta cita la clave de la controversia. Por un lado, la política no puede hacerse esclava de la “opinión pública” que representa una mayoría inarticulada, a veces inculta, que no sabe lo que quiere porque no alcanza a comprender la complejidad de los problemas nacionales, o porque se deja llevar por la inercia de los deseos particularistas o de fáciles promesas no racionales; y, por otro lado, tampoco puede ser ajena a la opinión pública siguiendo la voz de la tradición. Por eso afirmará en noviembre de 1917 tal como ya había hecho en 1914:

La misión que según Fichte compete al político, al verdadero político, consiste en «declarar lo que es». En desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a la luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas e íntimas de un grupo social³².

II. 2. La función del político es interpretar la realidad

La autoridad corresponde siempre a la opinión pública, que se debe hacer presente en los políticos. Es decir, declarar lo que es, lo que está de algún modo ya presente en el trasfondo de la opinión de los ciudadanos, intentando sacar a la luz con claridad lo que básicamente está aunque inarticulado. La

³¹ “Ideas políticas I”, *España*, 25 de junio de 1915, *Oc*83, X, 320.

³² “Los votos van al presidio”, *El Día*, 15 de noviembre de 1917, *Oc*83, X, 357; y también en *Oc*83, I, 270.

función del político consiste, por tanto, en interpretar la realidad para así diseñar nuevos proyectos capaces de ilusionar.

La acción política ha de surgir de las condiciones de la realidad. Por eso en *Mirabeau o el político*, Ortega distingue el *ídeal*, como aquel proyecto deseable que estimamos debería de ser realizado y que considera voluntarismo pueril, frente a los *arquetipos*, que son las cosas que deben ser conforme a su realidad, es decir con el reconocimiento de la constitución rígida del mundo. No se puede pretender suplantar la realidad, sino que, la política genial es “tener una idea clara de lo que hay que hacer desde el Estado en una nación” y continúa explicando un poco más abajo:

porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Se sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional³³.

Sólo una política al servicio de la vida que asuma su carácter instrumental con miras al desarrollo máximo de la vitalidad, desde la misma realidad a la que sirve, será política realizable. No se trata simplemente de encontrar una síntesis entre “lo que es” y lo que “debe ser”, y ninguno de los dos puede imponerse al otro. Se debe buscar una profundización en ambos términos para mostrar que tanto uno como otro son términos superficiales, parciales, que deben ser integrados en una realidad más profunda de subsuelo. Esa realidad constituye la autenticidad del “ser” del que surge como proyección natural el único “deber ser” arquetípico³⁴.

Así pues, las dos misiones que el político tiene con respecto a la opinión pública se van alternando y enriqueciendo. El buen político ha de ser, como ya hemos dicho, aquél capaz de interpretar las intenciones del pueblo y al tiempo aquél capaz de educar más que de hostigar a la opinión pública. Para Marías éste es el punto de conexión entre la política y la función del intelectual; porque para declarar lo que es hay que conocerlo, hay que descubrirlo. Sólo volviéndose sobre la realidad nacional se puede ver cuáles son sus íntimas opiniones verdaderas, es decir sus creencias básicas³⁵.

En *Del Imperio romano*, Ortega explica un poco más esta idea. Los cambios políticos, explica allí, se producen porque emergen espontáneamente, no como

³³ *Mirabeau o el político*, Or83, III, 630.

³⁴ M. A. HERNÁNDEZ, “La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de España invertebrada”, y J. L. MOLINUEVO, “Higiene de los (propios) ideales”, en M.^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.

³⁵ Julián MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 226.

algo inevitable, sino porque se produce una preferencia del ideal por alguien propuesto. Como si los cambios estuvieran preferidos ya en los espíritus con cierta antelación, preexistiendo y anticipándose a los problemas como ideales de vida pública que, por ser compartidos, son sentidos como propios por los ciudadanos, y por tanto se sienten partícipes, con un papel activo y colaboradores del cambio en el Estado.

Por eso, como todo cambio en la estructura social suscitará una necesidad pública, ante cada uno de esos cambios habrá que reaccionar desde la profunda comprensión histórica de esa nueva situación, inventando una solución, precisa, concreta y original y produciéndose así una continua adaptación de la estructura del Estado a la realidad de la sociedad. De ahí que nos sintamos libres dentro de esa nueva estructura, aunque resulte paradójico, añade Ortega, que una presión que se ejerce contra nosotros se sienta como algo nuestro. Lo que llama “vida como libertad”³⁶.

II. 3. La unidad de la opinión pública. La idea de nación

La insistencia en la *idea de la “nación”* y la tarea de “nacionalización” ya estaban presentes en los escritos de juventud, sobre todo en *España invertebrada*. Se expresaba allí una concepción de la sociedad fundamentada en el futuro conforme al mismo esquema de construcción personal del *yo*. La misma idea del *yo* concebida como un proyecto que se lanza a la aventura, hacia el porvenir, se extiende ahora a la nación como entidad histórica. La convivencia nacional es una realidad activa y dinámica y no estática. El punto de partida es una expresión de Mommsen que constituye para Ortega un principio o ley fundamental de la historia y repite en otras ocasiones: “La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación”. Una nación es, por tanto, una articulación de colectividades distintas en una unidad superior independientemente de la raza o culturas de partida. La nación no se fundamenta para Ortega en la unidad de sangre, sino en un proceso de incorporación de pueblos distintos en una nueva estructura, sin que esto signifique anular el carácter de las realidades anteriores. Esa capacidad de incorporación depende a la vez de “un saber querer y un saber mandar”, una sujeción moral junto a una imposición material.

La auténtica incorporación depende siempre de un *proyecto sugestivo de vida en común*. Los grupos que se integran en el Estado lo hacen para algo, para hacer algo juntos. No es el pasado lo decisivo para que una nación exista, sino el

³⁶ *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 100.

programa para el mañana. La unificación nacional la engendra la idea de grandes cosas por hacer³⁷.

Ortega entiende el movimiento separatista del nacionalismo particularista, como la cara opuesta a esta idea de nación entendida como integración³⁸. Si la nacionalización consiste en la incorporación de grupos sociales como partes de un todo, la desintegración es el suceso inverso: las partes quieren vivir como si se tratara de totalidades que pudieran tener sentido independientemente del resto. La nacionalización se produce por la unión de esfuerzos en momentos especiales que exigen un máximo de rendimiento y disciplina, momentos en los que cada parte y cada hombre descubre su radical dependencia de los demás. La cualidad por la que se transmite la energía de unos hombres a otros la llama "elasticidad social". Gracias a ella la vida de cada individuo queda multiplicada por la de todos los demás, la energía repercute de unos hombres a otros y se acumula y multiplica. No es necesario que las partes coincidan con sus deseos e ideas. Lo importante es que se conozcan y tengan en cuenta mutuamente. Este tener que contar con los demás no significa simpatía hacia ellos. El contar con los demás conduce, mediante el acuerdo en un proyecto, a la unidad de la *opinión pública*. La tarea de integrar a las demás voluntades de la nación en un único proyecto se realiza en una democracia representativa a través del Parlamento, en el que se hace un esfuerzo por convencer a los demás y hacer que acepten nuestras aspiraciones.

Durante los tres últimos meses de 1929 y las primeras semanas de 1930 se habían publicado en *El Sol* una serie de artículos de *La rebelión de las masas*. En este escrito se presentaba su reacción ante la crisis cultural y la consiguiente falta de liderazgo de Europa. Más allá del análisis psicológico y sociológico de este ensayo nos interesa ahora centrarnos sobre su descripción de la *nación* que se desarrolla, sobre todo, en la segunda parte del libro.

Continuando con el hilo conductor que ha presentado en *España invertebrada*, plantea que el mando político no recae nunca en la fuerza, sino que el mando es el ejercicio normal de la autoridad que recae siempre en la opinión pública. Sin embargo el análisis de Ortega se centra en la decadencia de la opinión pública, en su desaparición por la renuncia de las minorías a presentar un proyecto y por la indocilidad de las masas de aceptarlo.

Ahora bien, esto quiere decir que todo poder público se supone que se sostiene en la opinión pública, que se entiende que es unitaria y vigente. Si no hay opinión pública, sino una sociedad dividida en grupos discrepantes que se anu-

³⁷ *España invertebrada*, Oe83, III, 51-64.

³⁸ José LASAGA, "Europa versus nacionalismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), pp. 111 y ss.

lan mutuamente, tampoco habrá poder público unitario, sino escindido y éste es el momento de la revolución. Efectivamente, el peligro político fundamental de cuantos Ortega ha señalado y criticado en sus obras políticas es la *escisión entre el poder público y la opinión pública*, que se plasmará en la continua pérdida de autoridad de las instituciones, y como consecuencia la desintegración del poder político. La razón de esta conclusión la encontramos en su concepción del *poder* y el *mando*³⁹.

Para Ortega el poder, el mando, es el ejercicio normal de la autoridad, que se funda en la opinión pública. No descansa nunca en la fuerza, aunque pueda hacer uso de ella como un instrumento. El mando es el resultado de la ejemplaridad, no tanto de un hombre como de una idea o un proyecto al que servir.

Ahora bien: esa relación estable y normal entre hombres que se llama "mando" *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama "fuerza"⁴⁰.

Que tenga que haber un proyecto común que ha de caracterizar a un Estado no significa que no pueda haber disputas. Las luchas políticas no son perjudiciales, sino al revés, sólo a través de ciertas luchas políticas se llega a un estado mejor. En este mismo sentido se pronuncia, por ejemplo en *España invertebrada* al presentar que el Estado surge como integración de unidades sociales previamente independientes que no quedan anuladas en el Estado. La totalización necesita de fuerzas individuales que entran en disputa y sirven de estimulante para la cohesión y unidad nacional⁴¹, o también en el *Prólogo para franceses*:

¡Secreto grande y paradójal, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde aquella unidad dinámica se desvanecería⁴².

De ahí la desmoralización y el encanallamiento del hombre medio. Puesto que la vida humana debe estar siempre al servicio de una empresa, dirigida hacia una meta, si no hay proyecto que trascienda al individuo, éste no va a ninguna parte. El hombre masa es precisamente aquél que no se exige nada a sí

³⁹ Cristina HERMIDA, "El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), pp. 133 y ss.

⁴⁰ *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 232.

⁴¹ *España invertebrada*, Oc83, III, 54-55.

⁴² "Prólogo para franceses", *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 120.

mismo, no dedica su vida a nada superior. Para él libertad significa autocomplacencia e insubordinación ante cualquier ejemplo de superioridad al que mira con desprecio. Del mismo modo, proyecta la estructura de desarrollo individual en la construcción colectiva y concluye que el estado no es una forma de sociedad que el hombre se encuentra dada, sino que necesita hacerla personalmente. El Estado aparece cuando el hombre se esfuerza en salir de la sociedad natural inscrita en lazos de sangre o idioma y fusionarse con otros pueblos. Se construye así, “sobre la heterogeneidad zoológica una homogeneidad abstracta de jurisprudencia”⁴³. Pero la unidad jurídica no es la aspiración que impulsa el movimiento creador del Estado. “Es el propósito de empresas vitales mayores que las posibles a las minúsculas sociedades consanguíneas”⁴⁴. El Estado se concibe, por tanto, como la unificación de distintos pueblos para colaborar en una empresa imaginada en la que todos se sienten solidarios y parte. Todos son sujetos activos y pasivos del Estado. Y resume:

Repito una vez más: la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno⁴⁵.

Cuando en el Estado falta el proyecto compartido, la unidad que existía y que se hacía presente en la comunidad raza, idioma o frontera natural, desaparece, se disgrega. Raza o idioma no son más que la manifestación de la unidad provocada al compartir una tarea común. La comunidad de sangre o de idioma son el efecto y no la causa de la unificación política. Por eso para Ortega el fundamento del Estado no se encuentra en lo que es en un momento dado de la historia como si esta realidad de su ser fuera la realidad definitiva y completa del Estado, sino que la esencia se encuentra en la unidad que proyecta ser.

⁴³ *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 252.

⁴⁴ *Ídem*.

⁴⁵ Oc83, IV, 258.

La nación se basa en el entusiasmo: es una invitación a los hombres para que se unan en una empresa común que al fin es organizar un tipo de vida. Por eso *el Estado nacional supone una íntima solidaridad de los individuos con el poder público. Los hombres ya no son súbditos sino partícipes del poder*, independientemente de la forma jurídica como se haya plasmado⁴⁶. Esto es lo que entiende Ortega por espíritu de *nacionalización: la invitación a unirse en una empresa que trasciende la realidad presente en la que se identifican los ciudadanos de diverso tipo y condición más allá de sus intereses individuales o de grupo*. Sólo es digna de consideración la unidad que pueda inspirar entusiasmo y lealtad sin poner en peligro la autonomía personal.

Por esta razón *el Estado nacional es en su raíz misma democrático, más allá de las diversas formas de gobierno que pueda tomar*. Ortega se apoya para defender esta idea en un texto de Renan que cita en distintas ocasiones: “En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar (...). La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano”⁴⁷. La expresión de Renan que entiende la nación como un “plebiscito cotidiano”, Ortega no la interpreta como una condición voluntarista. La nación sería, desde esta perspectiva, un grupo que quiere perdurar como comunidad porque sus individuos quieren identificarse con ella conscientemente⁴⁸. El individuo se identifica con un colectivo porque considera que sus connacionales comparten las mismas creencias relevantes y encuentra un deseo compartido de continuar la vida en común, si bien son los propios sujetos los que consideran qué atributos culturales son significativos para el carácter nacional, sin que puedan considerarse criterios objetivos como la lengua o la raza⁴⁹. Desde la perspectiva de Ortega la nación no se crea, no se funda. Para Ortega es un error confundir la sociedad con una asociación. La sociedad no se constituye por acuerdo de voluntades. “Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente”⁵⁰. No soy libre de ser ni construir una nación puesto que no depende de mi deseo, sino de algo más profundo: el apoyo de la *opinión pública* en una tarea, *la vigencia de ciertas ideas, aspiraciones o propósitos que dan lugar a un programa vital*. Este programa no lo han creado personalmente y puede que ni si-

⁴⁶ Oc83, IV, 263.

⁴⁷ Oc83, IV, 265. Hace alusión a este mismo texto años antes en momentos significativos como es en *Vieja y nueva política* de 1914: Oc83, I, 296; y en *España invertebrada*, de 1922, Oc83, III, p. 71.

⁴⁸ Ernest GELLNER, *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 78.

⁴⁹ David MILLER, *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 39-40.

⁵⁰ *De Europa meditatio quaedam*, Oc83, IX, 256.

quiera lo hayan pensado los ciudadanos porque la mayor parte de los hombres no tiene opinión y es necesario que ésta les venga desde fuera. Recordemos que para Ortega la opinión pública tiene distintas profundidades, situándose las creencias entre las opiniones no pensadas conscientemente. Por eso Ortega en el debate con Toynbee insiste en separar el nacimiento de las naciones del origen de la democracia. Con la democracia lo que llega es la actuación de demagogos en el sentido de movilizar a los ciudadanos hacia ciertas formas políticas utilizando como instrumento la exaltación heroica de las sensibilidades en torno a la conciencia de nacionalidad que ya tenía dos siglos de vida silenciosa. La democracia crea el nacionalismo que no es más que una degradación del ideal nacional, que utiliza para su propósito la exaltación de las masas. Lo que a Ortega le interesaba de Renan, por tanto, era por un lado, que le permitía precisar qué es la nacionalidad, al margen de una comunidad étnica, geográfica o lingüística, a la vez que acentuaba una vertiente de futuro en el concepto⁵¹.

Una nación está, por tanto, permanentemente decidiéndose y haciéndose, y, como consecuencia, ganando o perdiendo adhesiones. La nación no es fundamentalmente pasado, no es algo que se *es* sino algo que *se hace*. Aunque eso no quita que aquello que constituye el proyecto de futuro no pueda inventarse de la nada. La concepción futurista: la nación como programa para mañana, exige, a la vez, que ese futuro consista en una perduración del pasado. El pasado lo concibe como lastre y como limitación, como instrumento de consolidación y no como el elemento definitorio que constituye la nación. De ahí la estrecha relación que tienen estas nociones con la concepción histórica que está en estos momentos tomando fuerza en los planteamientos de Ortega y que se hacen definitivamente presentes en *Historia como sistema* y *Del Imperio romano*, publicados entre 1934 y 1940. Se presentaban allí dos nociones fundamentalmente que van a condicionar sobremanera el desarrollo posterior del concepto de nación. En primer lugar, la noción de *razón histórica* como complemento de la razón vital y, en segundo lugar, la noción de *vida como libertad*.

II. 4. La vida como libertad

Comenzaremos por la segunda de estas ideas puesto que es la que enlaza con el planteamiento que acabamos de desarrollar. Una sociedad, se explica allí, existe gracias al consenso de sus miembros en ciertas opiniones últimas más allá de que pueda haber divergencias en estratos de opinión superficiales. Por eso la *concordia* supone que los ciudadanos coinciden en los mismos fines

⁵¹ M.^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, "Nacionalidad y cuerpo político", en *Política de la vitalidad*, ob. cit., pp. 138 y 140.

con la organización del Estado⁵². La *vida como libertad* supone que el mando lo ejerce la ley hecha en común por los ciudadanos, con unas instituciones con las que se sienten identificados, han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, la empresa del Estado estaba anticipada como proyecto implícito en los espíritus de los ciudadanos, de ahí que se sientan colaboradores todos los miembros de la sociedad. Por eso se constituye como posibilidad libremente escogida pero que se muestra necesaria y no mero capricho artificial.

Las luchas políticas se producen porque los miembros de una sociedad disienten sobre los asuntos públicos. Pero a la vez toda sociedad existe gracias al consenso de sus miembros en ciertas opiniones últimas, la misma discusión exige como presupuesto ciertas coincidencias que sirvan de reglas del juego e instancias de apelación. El propio Ortega se encarga de aclarar que se trata de estratos distintos de la opinión pública. Que mientras las divergencias de opinión en estratos superfluos son importantes para el desarrollo, la divergencia y disensión que se situarían en un estrato básico de concordia pondría en peligro la misma unidad social. Si se disocia la sociedad deja de serlo propiamente. Pues bien, la discordia sólo sería radical si afectara al fundamento último de la vida del Estado, que para Ortega es el acuerdo sobre quién debe mandar, claro que éste a su vez se fundamenta en otras creencias compartidas.

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar⁵³.

E inmediatamente insiste, como ya ha hecho en otros lugares, en la distinción entre ideas y creencias, y que sobre *las creencias* no cabe disputa, si es que están verdaderamente vigentes. Son algo prácticamente incuestionado. Pero esta creencia sobre quién debe mandar debe ir acompañada de otras creencias en las que situarse sobre qué es la vida humana, o sobre una concepción del universo. Es decir, supone una coincidencia en cuestiones nada políticas, cosas con las que hay que contar porque superan al hombre, están más allá de él. Es la creencia en una realidad absoluta que trasciende al hombre. "El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cual sea ésta, con tal que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella"⁵⁴. Cuando esa creencia se volatiliza todo parece quedar a merced de la voluntad, de las pasiones y los caprichos de los distintos individuos. Es enton-

⁵² *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 60.

⁵³ *Oc83*, VI, 61.

⁵⁴ *Oc83*, VI, 62.

ces cuando se desintegra la sociedad. La obediencia a esas creencias hace que el hombre se vuelva cuidadoso y respetuoso con la ley social. Lo contrario es negligencia.

La noción de *vida como libertad* depende de la misma noción de *razón histórica* que se expone en la primera parte. El principio fundamental de su pensamiento lo expresa con un enunciado: “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”⁵⁵. La vida humana es puro acontecimiento en el que no tiene más remedio que hacer algo para no dejar de existir. La vida es quehacer. El hombre tiene que determinar lo que va a ser y ese programa vital lo tiene que imaginar y escoger. Pero del mismo modo que ante nosotros se presentan nuestras posibilidades, a nuestra espalda está lo que hemos sido que actúa como limitación. La sociedad misma es un repertorio de lo que hemos sido colectivamente: usos intelectuales, morales, políticos... Por eso la determinación de lo que un pueblo va a ser depende de lo que ha sido, igual que ocurre en la vida personal⁵⁶. La historia, por tanto, constituye nuestra realidad y sólo el contacto con la realidad histórica nos permite descubrir lo trascendente, que nos disciplina y nos aleja del mero sueño y del capricho. Así es como se explica que para Ortega el repertorio de usos del pasado se une a la idea de proyecto de futuro en el Estado-nación por medio del cual los ciudadanos se sienten libres puesto que es el proyecto del que ellos son protagonistas.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el universo que hizo posible las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquéllos, que auspicio vino a significar “mando”, *imperium*. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra “augurio” (...) había significado sólo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden *auctoritas* y *augustus*. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. *Los conceptos de creencia y Estado se compenetran*⁵⁷.

Por ello, aunque Ortega hace hincapié en que la autoridad recae en el proyecto de vida en común, este proyecto no puede romper con la realidad, que en las etapas anteriores constituía la fidelidad al paisaje y ahora se expresa en fidelidad a la realidad constitutiva que representa la historia. Los usos y las creencias representan el substrato sobre el que se construye el proyecto de Estado, presentándose así, una dimensión de pasado y una de futuro entrelaza-

⁵⁵ *Oc83*, VI, 41.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Del Imperio romano*, *Oc83*, VI, 64. (El subrayado final es nuestro).

das en la “unidad de destino”. La empresa colectiva toma una dirección y alcanza su significado en las creencias compartidas. Por eso las metas del Estado pueden ser solidarias con las aspiraciones íntimas y privadas del individuo. La unificación nacional no es por tanto puro “dirigismo”, mera actividad, sino acción en su más profundo sentido, que es aquella que surge *como anticipación y exigencia del destino colectivo desde la interpretación de la historia y la cultura*. La vida superior, la plenitud política que constituye la construcción nacional, sólo puede existir si está guiada por alguna norma de excelencia, alguna moralidad superior⁵⁸.

La concepción definitiva sobre la idea de “nación” aparece en una obra publicada póstumamente a partir de una conferencia titulada *De Europa meditatio quaedam* pronunciada en Berlín en 1949. En este texto se alcanza una significativa precisión conceptual al presentarse desde su teoría social ya madurada. El punto de partida es que una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone una sociedad, una forma de convivencia que por sí sola segrega usos, lengua, derecho y poder político. De hecho define sociedad como la convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos⁵⁹.

Frente a la Polis entendida como una forma de convivencia en la que todos los individuos son presentes para todos, todo es patente y manifiesto, la nación es siempre por su número mucho más amplia y, por tanto, hay en ella algo latente y profundo algo que no se percibe porque lo oculta la superficie. De esta conciencia de que hay algo oculto surge la creencia en que la nación esconde unas potencialidades colectivas, lo que hace que sus miembros esperen grandes cosas de ella. Por eso, desde su primera caracterización surge para Ortega una extraordinaria dimensión de futuro que la diferencia de otras formas sociales como la Polis. La Polis vive y se agota en el presente. Por otro lado la Polis nace como Estado, su constitución es voluntaria y consciente con el propósito de ser instrumento para un fin. La nación tiene sin embargo un origen inconsciente, vegetativo y espontáneo y sólo se convierte en estado en su momento de plena maduración. De esta manera se rompe la identificación entre Estado y nación que Ortega había mantenido en escritos anteriores siendo el Estado-nación sólo una forma plena de nación. Muchas naciones nunca han llegado a ser Estados, se han quedado en estadios previos de su evolución.

Ortega sitúa la idea de nación en el marco de las creencias y vigencias colectivas. La nación es algo previo a la voluntad de sus miembros. “Es algo en

⁵⁸ H. C. RAYLEN, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente, 1977, p. 198.

⁵⁹ *De Europa meditatio quaedam*, Oc83, IX, 257.

que nacemos y no algo que fundamos”⁶⁰. No es algo que nace de nuestra voluntad consciente pero por eso mismo todo lo consciente está más expuesto a desaparecer. La nación “no la hacemos, ella nos hace, nos constituye nos da nuestra radical sustancia”⁶¹. Por esta misma razón el nacionalismo le parece a Ortega artificioso y no espontáneo, como si la construcción nacional dependiera de nuestra voluntad y colaboración.

Pero el hombre como persona y como colectividad es siempre un equilibrio entre su ser inercial, receptivo, tradicional y su ser ágil, emprendedor. En el hombre se dan a la vez el ser síntesis de experiencias que delimitan su pasado y lo que constituye su problema y su proyecto, lo que quiere ser y siente que tiene que ser. Utilizando el símil aristotélico que distingue entre materia y forma, *la forma sería el proyecto* que utiliza como *materia* aquello que le conviene de *cuanto somos*. La nación es la dimensión inercial: la lengua, la tradición, las costumbres, el modo peculiar de sentir y de pensar pero que fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta *constituir un modo esencial de ser hombre*. Es decir un modo específico de ser plenamente hombre. Con lo que Ortega le da un giro novedoso al concepto: ser inglés, alemán o español no es algo que somos ya, sino algo que aspiramos a ser, lo mejor que se podía ser.

Cada europeo llegó a sentir que su modo “nacional” de humanidad *no era sólo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser⁶².

Por tanto la inercialidad es contraria a la idea de nación. Se nace en una nación pero la idea de nación incluye necesariamente que ésta se vaya haciendo. La mera inercialidad se corresponde más con el concepto de “pueblo”. La condición primaria y fundamental de la nación no se encuentra en el momento tradicional sino en la agilidad, en el proyecto vital. Esta energía no es sólo el derecho o la política exterior, sino el entusiasmo en *el modo integral de ser hombre, como un ideal a realizar*. Es la prolongación hacia el futuro en forma de ideal de una forma extraída de su pasado intentado su perfeccionamiento. El pasado se convierte en meta y ejemplaridad vital para el porvenir. No se trata de ser lo que ya se es por tradición sino en extraer de ahí un ideal renovado.

Para Ortega la idea de nación y la conciencia de nacionalidad surgió a final del siglo XVI y principios del XVII. Aunque el nacionalismo, que entiende que se trata de una tendencia contraria a la idea de nación, surgió en el siglo XIX.

⁶⁰ *Oc*83, IX, 271.

⁶¹ *Oc*83, IX, 272.

⁶² *Oc*83, IX, 279.

Al llegar la democracia la conciencia de nacionalidad se convirtió en programa político. Pero el origen del Estado nacional, como hemos comentado, no se debe mezclar con el origen de la democracia.

El sujeto legítimo del poder y único protagonista de su destino histórico es el pueblo o nación independientemente de forma, política, sin que desaparezca en ningún sentido la concepción futurista expuesta en *La rebelión de las masas*, como tampoco el sentido plebiscitario. Siempre manda la *opinión pública*, pero la opinión pública profunda no se expresa ni se identifica con en el resultado de las elecciones.

III. Conclusiones. Ortega en el debate contemporáneo en torno al comunitarismo y republicanismo

Para Ortega la política no puede seguir el dictado de la tradición, sino el de la cultura. Porque para Ortega la cultura no se puede entender como un conjunto de materiales muertos propios del pasado, sino como un esfuerzo de esclarecimiento. “Toda labor de cultura es una interpretación -esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida”, es una labor de hermenéutica, para la que nos valemos de un entramado conceptual que se contrapone a la espontaneidad⁶³. Para Ortega las creencias pueden ser impersonales pero esto no quiere decir que tengan que ser irracionales. La cultura es una labor de orientación y salvación del presente.

Pero tampoco puede la política seguir el dictado de la mayoría en todas las cuestiones. Junto a la exigencia imperativa de la opinión pública, Ortega defiende un modelo inspirado en el republicanismo por el que los ciudadanos se sienten partícipes de las decisiones y los cambios, desde la concordia, en la medida en que éstos responden a necesidades “pre-sentidas” por los ciudadanos e interpretadas por los políticos. Reclama la necesidad de educar a la masa, de construir e infundir en ellos una opinión, porque si bien la actuación política debe tener como criterio la opinión pública, ésta no es el resultado exclusivo de un cálculo de mayorías.

Por tanto ni tradición ni voz de la mayoría como único criterio. Seguir la voz de la opinión pública supone mantener como criterio de actuación política un sentir profundo, construido con el tiempo que incluye unos valores morales y unos criterios de justicia, pero del que surgen una serie de proyectos que orientan la acción política.

⁶³ Cirilo FLORES, *Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo*, en M.^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, (ed.), *Política de la vitalidad*, ob. cit.

Ortega nos habla del valor de la cultura y de que tras la opinión pública se encuentran una serie de concepciones del hombre y del mundo consolidadas en las creencias colectivas, que sirven de punto de partida y de contexto de sentido de las opiniones políticas. Una cosmovisión que es fuente de valores, de criterios de justicia e incluye además un modelo político que se da por evidente. Someter la política a estas creencias supone que se alejan determinadas decisiones políticas del criterio de la mayoría y por eso frente al liberalismo que sitúa el origen de la sociedad en un acuerdo de voluntades, Ortega se sitúa en un plano anterior, esto es, en el reconocimiento colectivo de la persona y sus derechos, reconocimiento que es resultado de una historia y una sociedad concretas.

Esto podría situar a Ortega cerca de lo que en nuestros días constituye el debate entre el liberalismo y el comunitarismo, un contraste que, aunque evidentemente no se corresponde con su momento, nos puede ayudar a entender mejor las posiciones de Ortega.

Aun a riesgo de simplificar en exceso planteamientos que se presentan con particularidades en los distintos autores, el comunitarismo critica que la racionalidad secularizante de la Modernidad haya buscado desvincularse de cualquier cosmovisión cultural desde la que sea posible legitimar y compartir unos valores morales. La conclusión del liberalismo de la modernidad es tomar al individuo considerado como un ser abstracto, desencarnado, sin raíces⁶⁴, siendo su voluntad o su "opinión" fuente última de legitimidad, de los valores o de la actuación política. Por su parte, entiende que los valores morales y los criterios de justicia están siempre referidos a una comunidad histórica en la que toman sentido y que representan formas concretas de identidad para las personas. La justicia sería entonces, en consecuencia, relativa y limitada a comunidades concretas que participan de la misma cultura, sin que esto signifique tampoco, a nuestro entender, que defiendan un completo relativismo radicalmente ajeno a determinados criterios universalistas como son los Derechos humanos. De cualquier manera, para superar el radical individualismo de la racionalidad contemporánea sería necesario unir a los ciudadanos con un vínculo trascendente, en el sentido de tradiciones, símbolos que reafirman el pasado, elementos de una cultura religiosa que vinculan a los ciudadanos a una comunidad política o mediante la sacralización épica de momentos históricos, capaces de crear identidades imaginadas, como hacen los nacionalismos.

En este contexto creo que sería posible encontrar en Ortega determinadas semejanzas e importantes diferencias, porque en este caso los matices pueden

⁶⁴ Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

ser muy importantes. Empecemos por algunas semejanzas. Ortega defiende la exigencia de un sentimiento de identidad colectiva en la idea de nacionalización, una identidad de la opinión pública más allá de las disputas particularistas de partidos o grupos. Este sentimiento de identidad tiene que ver, evidentemente, con una comunidad de sentidos que comparten unos criterios culturales y unos valores morales. Los valores son para Ortega, recordémoslo, criterios objetivos manifestados y vividos históricamente y por tanto, en un grupo social concreto. Critica, así mismo, la pretensión de las masas de imponerse en todos los ámbitos, pero sobre todo, critica el ser “hombre masa” es decir, el creer que no hay ningún criterio más allá de la voluntad, el deseo o el gusto de los individuos, aún siendo mayorías. Critica, en definitiva, la consideración del individuo como un absoluto. De ahí la importancia de la cultura como un referente con el que hay que contar porque forma parte constitutiva de la condición humana, somos nuestras creencias y no podemos olvidarnos de ellas y eliminarlas cuando queramos.

Pero para Ortega la cultura no es sólo una herencia es también una tarea. Por eso hace hincapié en algo que le separa de muchas de las versiones del comunitarismo. Se trata de que, para Ortega, minoría es aquel hombre que se siente vinculado a un proyecto trascendente al que servir, y de forma paralela, el sentimiento de unidad nacional surge de un proyecto de futuro, y no de una historia compartida en el pasado. La historia compartida y la consiguiente identidad cultural, insiste, son el resultado de un proyecto compartido, los lazos que crea el trabajo en común. El punto de referencia es el futuro y no el pasado.

Habrà que dejar claro que la función integradora no es el resultado en Ortega de identificaciones emocionales que conduzcan a dar valor sobrenatural a determinados símbolos, elementos sacrosantos o folclóricos de carácter irracional en forma de religión civil o culto a lo profano, sino con identificaciones culturales, no folklóricas, sino culturales en el sentido orteguiano: como respuestas cotidianas a la circunstancias de la vida.

Para Ortega el sentido de unir en una realidad trascendente es distinto, lo único trascendente es un proyecto de futuro. Del conjunto de creencias y visiones comunes sobre el universo podrá surgir un proyecto, una empresa y de ella procede la autoridad que debe dar fundamento al Estado o al menos así lo hace en épocas de crecimiento y poder. Parece más bien que Ortega quiere llamar la atención sobre la idea de que detrás de la convivencia y del diálogo político hay ciertos supuestos básicos compartidos, determinadas creencias de referencia a las que apelar en la discusión, y una serie de concepciones y categorías generales construidas para la interpretación del mundo, que son específicas de cada cultura y sociedad, emanando de la misma convivencia común a la vez que ha-

ciéndola posible. Podría tratarse del conjunto de valores cívicos compartidos que suministran la coherencia básica necesaria para la integración de las diversidades, permitiendo la convivencia. Reconocer una comunidad de significados comunes permitiría dar sentido a la vida colectiva, lo que, a la vez, legitimaría la exigencia de encarnar ciertas virtudes cívicas.

No olvidemos que la creencia fundamental es la de quién debe mandar, es decir quién tiene autoridad para el mando. A lo que luego añade que un pueblo se siente libre, porque se vive bajo la figura de un Estado preferido. Un Estado en el que el mando no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo en cuya formación todos colaborasen. Es decir: "Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado"⁶⁵. Lo que podríamos interpretar como un gobierno legítimo es aquel en el que la opinión pública es atendida y respetada. La tarea del intelectual consiste en la formación de una opinión pública que funcione como articuladora y mediadora entre la esfera de lo social y el ámbito del Estado.

En consecuencia, el gobernante no puede hacer lo que quiera ni aun con el apoyo de la mayoría expresada en las urnas o en las encuestas de opinión. Porque más allá de estos criterios hay una opinión profunda a cuyo servicio debe estar el político. En la medida en que se separe de este difícil criterio el gobernante va inevitablemente perdiendo autoridad de forma real y puede que imperceptible. Esto no quiere decir, evidentemente, que no sean posibles las reformas políticas. Es sólo que las reformas deben seguir un camino: hacerse primero presentes en los deseos y criterios de los ciudadanos y sólo después caer por su propio peso como reformas políticas.

La clave del proceso consiste entonces en la educación de la opinión pública. Pero educación en Ortega tiene también sentidos distintos, que sin embargo no han sido analizados por separado. Educar supone construir ideas, elevar el nivel intelectual y de inquietudes, un universo de sentido que permita entender el mundo; educar significa también descubrir exigencias morales desde valores evidentes compartidos o como propuesta por compartir; y en último lugar, educar es crear hombres magnánimos, capaces de aventura y esfuerzo, capaces de asumir los retos de un proyecto colectivo por pura voluntad de crecer, el esfuerzo como juego-exigencia de ser en plenitud. Curiosamente, si tenemos razón en nuestra interpretación, la educación racio-vitalista de la minoría selecta se convierte entonces en Ortega en educación para la ciudadanía, una invitación a asumir la responsabilidad colectiva que es capaz de superar el

⁶⁵ *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 92.

individualismo de intereses y de criterios personales, algo de lo que sin duda también en nuestros días estamos necesitados.

Por último, tomar la política como educación es asumir que la política tiene que mantener un equilibrio entre la tolerancia de la diversidad y la promoción de modelos de convivencia y proyectos conforme a criterios de vida buena que están de hecho presentes en las creencias colectivas de una sociedad. Las sociedades no son ni pueden ser neutras, parten de una cosmovisión de sentido que incluye un concepto de hombre y de la vida buena. Una concepción que no puede ser cerrada ni excluyente, sino que estamos permanentemente llamados a construir, pero de la que tampoco podemos prescindir. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, Pedro, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- , "Experimentos de nueva España", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997.
- FLORES, Cirilo, *Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo*, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- , "Ética empresarial y opinión pública", *Claves de la razón práctica*, 56 (1995), pp. 48-55.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, Juan José, "Ortega y Gasset, maestro de Zubiri", *Anales Valentinus*, 7 (1981), 59-84.
- GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1981, 1997.
- HERMIDA, Cristina, "El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), pp. 133-148.
- HERNÁNDEZ, M. A., "La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de España invertebrada", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- KANT, Emmanuel, *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994.
- , *¿Qué es la Ilustración? Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978.
- LASAGA, José, "Europa versus nacionalismo", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 5 (2002), pp. 111-140.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa, "Nacionalidad y cuerpo político", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- MARIAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MILLER, David, *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- MOLINUEVO, José Luis, "Higiene de los (propios) ideales", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a T. (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, 12 vol. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- OSÉS, José M.^a, *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- RAYLEN, H. C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Del Contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986.