

Ortega y las libertades

Antonio Pérez Luño

ORCID: 0000-0002-4110-8662

Resumen

Este ensayo tiene por objeto el estudio de la significación de las libertades en el pensamiento y la obra de Ortega. El interés del tema se funda en la circunstancia de que José Ortega y Gasset es considerado como uno de los más genuinos y sólidos representantes del liberalismo español. Por ser la referencia a las libertades un problema recurrente en toda la obra de Ortega, este trabajo no pretende agotar de forma exhaustiva, esas referencias. No se ha pretendido hacer un inventario de las citas orteguianas relativas a los derechos y libertades. No se ha elaborado un censo cuantitativo de remisiones terminológicas, se ha preferido esbozar una aproximación cualitativa a la concepción raciovitalista de los derechos, que dimana lo mismo de las alusiones expresas a esa categoría, que de otras tesis que implícitamente a ellos van referidas.

Palabras clave

Ortega y Gasset, democracia, derechos humanos, Estado de Derecho, justicia, liberalismo, libertad, libertades, valores

Abstract

This paper aims at studying the meaning of liberties within Ortega's thought and works. The interest of this topic is based upon the fact that José Ortega y Gasset is regarded as one of the most genuine and solid representatives of Spanish Liberalism. Taking into account that liberties have a continuous reference in Ortega's works, this paper will not attempt to cover every one of them. No complete list of quotations related to rights and liberties have been tried to be displayed. No quantitative census of terminological references has been elaborated. Instead, I have preferred to lay out a qualitative approach to the rational-vitalistic concept of rights, which derives both from explicit references and implicit thesis.

Keywords

Ortega y Gasset, democracy, human rights, rule of law, justice, liberalism, liberty, liberties, values

1. Planteamiento: derechos y libertades en la filosofía raciovitalista

Prender el estudio de la significación de las libertades en el pensamiento y la obra de Ortega puede parecer, por decirlo orteguianamente, “una enormidad”. Se ha dicho, no faltan buenas razones para decirlo, que José Ortega y Gasset es el más genuino y sólido representante del liberalismo español¹. Corroborar, también, la centralidad temática y problemática

¹ *Vid.*, por todos, P. CEREZO GALÁN, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en el vol. a cargo de F. H. LLANO y A. CASTRO, *Meditaciones sobre Ortega*

Cómo citar este artículo:

Pérez Luño, A. (2007). Ortega y las libertades. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 143-181.
<https://doi.org/10.63487/reo.591>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 14/15. 2007
 mayo y noviembre



de las libertades en el seno de la meditación política orteguiana, la evidencia de que existen pocos aspectos y argumentos de la misma que, explícita o implícitamente, no incidan en su sentido teórico o en su relevancia práctica.

La coherencia interna de la doctrina raciovitalista, quizás no esté de más el recordarlo, establece en el propio núcleo de su concepción el estricto nexo entre el sentido singular y plural de la libertad. La libertad es condición necesaria de ese quehacer autónomo e intransferible en el que la vida de cada yo consiste. Pero la vida humana no se explicita en la esfera ingrátida de lo abstracto, sino en el seno preciso e ineludible de la circunstancia. Siendo la circunstancia inimaginable sustraída de la relación del yo con los demás, su ejercicio se resuelve en la interferencia subjetiva de las libertades.

La libertad constituye, para Ortega, el ingrediente insoslayable de una vida auténtica, porque sin ella la vida de cada yo no sería la suya, sino la de los otros o la de nadie. Por eso, su proyección en la pluralidad de las libertades supone la condición básica para la salvación del yo: las libertades son las categorías a través de las cuales el yo procede a la salvación de su circunstancia, porque, a tenor del célebre *motto* orteguiano, si el sujeto no salva a su circunstancia no se salva así mismo².

Estos presupuestos notorios de la filosofía raciovitalista avalan la posibilidad e incitan la pretensión de acometer la entera interpretación del legado político orteguiano desde el prisma de las libertades. Pero, por ser la de las libertades cuestión principal en la filosofía política de Ortega, y aún en toda su filosofía, su estudio impone algunas premisas y cautelas metódicas previas. En lo que atañe a estas consideraciones, las mismas se concretan en cuanto sigue:

1) Se ha descartado de este ensayo cualquier pretensión de exhaustividad en la referencia a todas y cada una de las alusiones de Ortega a las libertades, incluidas en su ingente obra. No se trata aquí, por tanto, de hacer un inventario de las citas orteguianas relativas a los derechos y libertades. Antes que un censo cuantitativo de remisiones terminológicas, se ha preferido esbozar una aproximación cualitativa a la concepción raciovitalista de los derechos, que dimana lo mismo de las alusiones expresas a esa categoría que de otras tesis que implícitamente a ellos van referidos.

y *Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Tébar, 2005, pp. 625 y ss.; F. LÓPEZ FRÍAS, *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Barcelona: PPU, 1984; I. SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986.

² Cfr. para una exposición más detenida en pormenores sobre los principales rasgos informadores del pensamiento social y político de Ortega: A. E. PÉREZ LUÑO, "Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho" en el vol. a cargo de F. LLANO y A. CASTRO, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 523 y ss.

2) Excede también del propósito de esta nota trazar un perfil de la filosofía política orteguiana, así como de la amplia y, muchas veces, estimulante polémica doctrinal referente a sus presupuesto ideológicos. Estas circunstancias tan solo serán objeto de atención en la medida en que afecten directamente al ideario orteguiano sobre las libertades.

3) Se inscribe, por el contrario, en el objeto inmediato de estas reflexiones, avanzar algunos puntos de orientación sobre las ideas básicas de Ortega dirigidas a clarificar el significado y alcance de las libertades y a precisar su relevancia en el seno de la filosofía política raciovitalista.

4) Asimismo, se tomarán en consideración los estímulos metódicos que, desde el pensamiento y la obra de Ortega, resultan fecundos para el análisis actual de los derechos humanos. Es sabido que la teoría de Ortega ofrece un fértil elenco de paradigmas, imágenes y enfoques metodológicos, susceptibles de ser proyectados, como modelos explicativos, de distintos fenómenos sociales y políticos. Algunas de esas categorías metódicas serán utilizadas aquí como aspectos relevantes de la contribución orteguiana al análisis de los derechos y libertades.

2. Las libertades como ideales y como arquetipos

En su penetrante estudio de 1927 sobre *Mirabeau o el político*, Ortega enuncia una interesante distinción entre las nociones ideales y arquetípicas. Los ideales, nos dice Ortega, “son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad”³. Opina Ortega que si nos habituásemos a buscar el arquetipo de cada cosa, la estructura esencial que la naturaleza, ha querido asignarles, se evitaría engendrar un ideal absurdo de esa cosa, de este modo el arquetipo de las cosas nunca se halla en contradicción con los caracteres básicos que las constituyen. Frente a los arquetipos, los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo, son *desiderata*. Pero –se pregunta Ortega–: “¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?”⁴.

En esa obra señala Ortega, su designio de postular una higiene de los ideales, una lógica del deseo. A su juicio, conviene denunciar el riesgo implícito en

³ J. ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau o el político*, en *Obras Completas* (en adelante, *Oc83*). Madrid: Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, vol. III, p. 603. Seis años antes de la publicación de este ensayo sobre Mirabeau, en 1921 al tratar en *España invertebrada* (en *Oc83*, III, 100) la cuestión de la magia del “debe ser”, Ortega anticipa, sin utilizar expresamente esta terminología, la diferencia entre ideales y arquetipos al oponer las concepciones ideales, irreales y abstractas, de la política, los modelos que dimanaban de las perfecciones reales de la vida histórica.

⁴ *Ibid.*

la concepción idealista de los ideales. Esa concepción no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por imágenes deseadas. La tesis idealista incurre en el infantilismo, siente lo real como una materia moldeable y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La “madurez –en palabras de Ortega– comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido 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”⁵.

Esta cautela conduce a depurar la noción idealista de los ideales, al emanciparla de los deseos fantásticos y abstractos y al establecer su conexión con la categoría real y concreta de los arquetipos. De este modo, se vincula lo ideal con la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. En esta nueva concepción raciovitalista, los ideales se entroncan en la naturaleza y no en meras elucubraciones de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los deseos fantásticos las ensoñaciones quiméricas: tienen mucha mayor sustancia y proyección práctica. Para Ortega el idealismo vive de falta de imaginación: “Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado”⁶.

No huelga insistir en que, pese a la impresión inicial que el planteamiento orteguiano pudiera sugerir, el mismo no entraña la suplantación de los ideales por los arquetipos. Ortega no pretende abolir los ideales, sino que, como expresamente indica, se propone: “una higiene de los ideales, una lógica del deseo”. Ese designio se explicita en la superación de la fractura entre ideales y arquetipos, entre el “ser” y el “deber ser”, sin que ello se traduzca en la confusión entre esas categorías. Los ideales mantienen su función deontológica, pero en ella se inscriben el conjunto de perfecciones, exigencias y necesidades de la vida real, con lo que trascienden su significado idealista y pierden su connotación ilusoria y abstracta.

La sugerente distinción de Ortega, entiendo que resulta de inmediata y provechosa aplicación metódica para enfocar la fundamentación axiológica de los derechos humanos, así como para establecer criterios de distinción de esta categoría respecto al concepto de los derechos fundamentales.

La expresión “derechos humanos” hace referencia al conjunto de valores éticos de la personalidad que deben servir de fundamento y medida del derecho

⁵ *Ibid.*

⁶ *Oc*83, III, 604.

positivo⁷. Los derechos humanos poseen, por tanto, una insoslayable dimensión deontológica, axiológica o, en los términos de la distinción orteguiana, ideal. Se trata de un conjunto de bienes humanos básicos o valores de la personalidad que “deben” fundamentar e informar las normas e instituciones que conforman el derecho positivo de los Estados de derecho. El mérito del raciovitalismo consiste, en este punto, en auspiciar una concepción de los ideales superadora del idealismo.

Concebir el contenido de los derechos humanos en términos axiológicos exige dar respuesta a determinados riesgos que emanan de los excesos idealistas en la formulación de los valores. Porque el idealismo, en sus formulaciones neokantianas y neohegelianas, ha desembocado en los extremos de la Escila y Caribdis que representan las versiones radicales del objetivismo y el subjetivismo axiológicos. Desde premisas neohegelianas, los valores que informan el contenido de los derechos humanos, tienden a concebirse como un sistema dialéctico de principios absolutos situados en una esfera ideal anterior e independiente de la experiencia. En tanto que, desde premisas neokantianas, los valores pueden reducirse al plano de los deseos subjetivos, por más que se pretenda justificarlos a través de formas de racionalidad, que resultan siempre, formales, abstractas como meras inferencias de la individualidad. El peligro de un transpersonalismo metafísico subyace a determinadas versiones neohegelianas. Asimismo algunas doctrinas del idealismo neokantiano parecen no menos insatisfactorias, porque al extremar su matriz individualista, engendran formas de decisionismo o la propia anarquía de los valores.

Frente a estas posturas el raciovitalismo, en su dimensión axiológica, parte de la posibilidad de llegar a establecer las condiciones que permiten a la racionalidad práctica dotar de experiencia vital a los valores. Ortega critica al idealismo por su pretensión de concebir los valores desde su estricta racionalidad “pura”. Esta pretensión resulta insatisfactoria; los valores no pueden abstraerse de la vida humana, en la que la racionalidad constituye un ingrediente básico, pero no único, ni suficiente⁸.

De ello se infiere que las formas presentes en las que los valores se manifiestan no existen al margen del espesor de la consciencia de la vida humana en su integridad. Los valores son, por tanto, una parte de la vida y como todo fenómeno humano son relativos a un tiempo y sólo tiene sentido desde su ubicación temporal. La consciencia histórica determina que no se puedan considerar los

⁷ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 2005, 9ª. ed., pp. 23 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 2004, 8ª. ed., pp. 43 y ss.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Oc83*, VI, 196 y ss.

valores como una categoría eterna e inmutable, sino como un aspecto de las propias variaciones del ser humano, concretadas en aspiraciones, necesidades e ideales de perfección⁹.

Pienso que en este aspecto, la enseñanza de Ortega contribuye eficazmente a evitar que la fundamentación axiológica de los derechos humanos quede reducida a una serie de argumentaciones formales, a meros procedimientos intelectuales abstractos, o a juicios de deber ser carente de cualquier referencia a la vida humana histórica y concreta. En esta esfera, más que en cualquier otra, no se puede perder de vista la referencia inmediata de *humanidad* que constituye la razón de ser de cualquier derecho y, por antonomasia, de los derechos humanos. Estimo que existe una coincidencia básica entre las tesis raciovitalistas sobre los ideales y la fundamentación de los derechos humanos en la teoría de las necesidades que he propugnado en estos años. De acuerdo con ella, la fundamentación axiológica de los derechos, lejos de traducirse en fórmulas abstractas y vacías, recibe su contenido material del sistema de necesidades básicas o radicales, que constituye su indeclinable soporte antropológico. El fundamento de los derechos humanos, que he propugnado utilizaba la teoría de las necesidades forjada por la Escuela de Budapest, y básicamente por Agnes Heller. Me parecía que sus tesis podían servir de correctivo del carácter excesivamente abstracto y sofisticado de la teoría consensual de los valores elaborada por la Escuela de Francfort y, en particular, por Habermas. En años sucesivos, la teoría habermasiana parece haber asumido un progresivo apetito de "facticidad"; mientras que el pensamiento de Heller ha ido abjurando de las referencias antropológicas concretas que informaban su prístina concepción de las necesidades radicales, para acrecentar su cariz especulativo¹⁰.

La teoría orteguiana de los valores no sólo contribuye a la superación de sus versiones idealistas, sino que establece un nexo entre ideales y arquetipos que resulta también del mayor interés para un correcto planteamiento de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos fundamentales. Conviene recordar que estas dos nociones de derechos no significan lo mismo, por más que exista una profunda interrelación entre ambas. Los *derechos humanos* (que

⁹ Sobre la fundamentación de los derechos en la teoría de las necesidades, *vid.* mi libro: *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 170 y ss. y pp. 581 y ss. Estas tesis han hallado también cumplido desarrollo en las aportaciones de M. J. AÑÓN, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid: CEC, 1994; R. GONZÁLEZ-TABLAS SASTRE, "Necesidades y valores. Su fundamentación antropológica mediante una explicación heurística", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. 3., 1986; y J. HERRERA FLORES, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos, 1989.

¹⁰ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 581 y ss.

corresponden a los *ideales*, según la distinción orteguiana), poseen una insoslayable dimensión axiológica y deontológica. Se trata de aquellas facultades inherentes a la persona que deben ser reconocidas por el derecho positivo. Cuando se produce ese reconocimiento aparecen los *derechos fundamentales* (que corresponderían a los *arquetipos*, en la acepción de Ortega) cuyo nombre evoca su función fundadora del orden jurídico de los Estados de Derecho. Por tanto, los derechos fundamentales constituyen un sector, sin duda el más importante, de los ordenamientos jurídicos positivos democráticos¹¹.

La virtualidad explicativa de la distinción de Ortega entre ideales y arquetipos, asumida como pauta metódica para el análisis de los derechos humanos, contribuye a clarificar la dimensión axiológica y la función deontológica de este concepto. Lo primero, porque invita a integrar los valores en los que los derechos humanos se fundan en el sistema de perfecciones, exigencias y necesidades vitales y, por eso, históricas. Lo segundo, porque al postular la relación insoslayable entre ideales y arquetipos, “ser” y el “deber ser”, contribuyen a una articulación correcta de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos fundamentales. Los primeros son ideales imbuidos de vocación de positividad; es decir, de plasmarse en normas e instituciones jurídicas de los sistemas democráticos asumiendo la condición de derechos fundamentales. Los derechos humanos no pierden su dimensión contrafáctica reivindicativa de la libertad frente a cualquier fenómeno histórico de opresión. Pero, en su concepto se integran también las experiencias históricas de aquellos ejemplos normativos e instituciones que, en forma de derechos fundamentales, han contribuido más decisivamente al perfeccionamiento y garantía positiva de las libertades.

3. Estimativa, justicia y derechos humanos

La distinción avanzada por Ortega entre ideales y arquetipos no sólo resulta provechosa para el enfoque metódico del concepto de los derechos, es también del mayor interés para explicar su entera actitud axiológica y en su seno analizar su concepción de la justicia, no exentas de contradicciones, así como para establecer el nexo entre la estimativa y los derechos humanos.

Ortega dedica en el año 1923 un ensayo que titula “Introducción a una estimativa” a plantear una teoría general de los valores. Cabe conjeturar que la obra fue escrita anteriormente en la etapa de su mayor fervor y afinidad inte-

¹¹ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 32 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos fundamentales*, ob. cit., pp. 44 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de derechos humanos*. Cizur Menor (Navarra): Thomson/Aranzadi, 2006, pp. 235 y ss.

lectual con la fenomenología de Husserl y, de modo especial, de Max Scheler. En esa concepción halla un conjunto de argumentos relevantes para reforzar su oposición a la axiología inspirada en el subjetivismo neokantiano. Se trata de un estudio de incuestionable interés, por su influjo ulterior en la conformación de la estimativa jurídica¹².

El punto de partida de Ortega se cifra en la tesis de que: “se recurre al vocablo «valor» precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos”¹³. Para la comprensión de esos fenómenos problemáticos se formulan los valores que aparecen como categorías apriorísticas, irreales y objetivas, cuyo conocimiento es absoluto y “cuasi matemático”. Dícenos Ortega que tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestro sentimiento”¹⁴. Por ello, califica Ortega “a la estimativa como ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta al modo de las geométricas”¹⁵.

Uno de los valores básicos de la estimativa orteguiana es, como no podía ser de otro modo, la justicia. Bajo la inspiración fenomenológica sustentará Ortega: “lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo [...], la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada”¹⁶. Y, con idéntico énfasis, llegará a sentenciar: “sentimos con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla”¹⁷. En estas frases, Ortega aparece como un radical partidario de la fractura entre el “ser” y el “deber ser”, entre los valores y las experiencias fácticas, entre los ideales y los arquetipos. En consecuencia con dicho planteamiento, cuando traza un cuadro clasificatorio de los valores, incluye a la justicia en el seno de los valores espirituales y dentro de ellos en la clase de los valores morales, que son diferentes e independientes de los valores vitales (salud, energía, fortaleza...)¹⁸.

Con la diáfana rotundidad con la que Ortega expresa sus puntos de vista, alude a un ejemplo que posee el mérito de compendiar y clarificar el núcleo de la hipercompleja y abstrusa concepción fenomenológica de los valores¹⁹, con

¹² Cfr. B. DE CASTRO CID, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1974, pp. 153 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y la teoría del derecho*. Lima: Palestras, 2006, 4ª. ed., pp. 162 y ss.

¹³ J. ORTEGA Y GASSET, “Introducción a una estimativa”, en *Oc83.*, VI, 316.

¹⁴ *Ibid.*, p.327.

¹⁵ *Ibid.*, p.325.

¹⁶ *Ibid.*, p.318.

¹⁷ *Ibid.*, p.331.

¹⁸ *Ibid.*, p.335.

¹⁹ En la filosofía jurídica española resultan de especial interés las contribuciones al estudio de la fenomenología debidas a: M. ALBERT MÁRQUEZ, *Derecho y valor. Una filosofía jurídica fenomenológica*.

una interesante apostilla a sus implicaciones iusfilosóficas. Según la estimativa, basada en la ética material de los valores, éstos “valen” con independencia de la realidad y de cualquier voluntad subjetiva.

Shakespeare –nos dice Ortega– sabía ya todo esto. Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías de valor: la subjetivista y la objetivista.

–Hermano –dice Héctor–, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Troilo: –¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

–No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.

Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro derecho en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia²⁰.

Las tesis expuestas en su doctrina sobre la estimativa suscitan gran perplejidad en la interpretación general de la filosofía de Ortega al ser abiertamente incompatibles con el núcleo de la filosofía raciovitalista: ¿cómo conjugar unos valores apriorísticos, irreales, dotados de una objetividad independiente a las determinaciones humanas, con una filosofía raciovitalista que ostenta como postulado guía e indeclinable el valor de la propia vida humana? Importa señalar que la contradicción no es sucesiva en el tiempo, porque simultáneamente a la aparición de su ensayo sobre la estimativa en 1923, publica Ortega su libro *El tema de nuestro tiempo*, obra de importante calado en la conformación doctrinal del raciovitalismo. En esta monografía se sustentan tesis que, respecto a la inspiración fenomenológica de la estimativa, implican una antítesis irreductible.

Ortega opone, en este trabajo, a la moral especulativa, racionalista y abstracta personificada en Sócrates, la moral de los sentimientos y las experiencias vitales que identifica en Don Juan; a los valores anteriores, trascendentes

lógica. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2004; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *¿Derecho natural o axiología jurídica?* Madrid: Tecnos, 1981; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Moralidad, Derechos, Valores*. Madrid: Civitas, 2003.

²⁰ *Ibid.*, p.327.

e impuestos a la vida, enfrenta los valores presentes, immanentes y ordenados por la propia vida humana; frente a la vida intelectualista: la vida al servicio de la cultura, el raciovitalismo reivindica el nuevo lema: la cultura al servicio de la vida²¹. La aportación que dimana de ese tema o tarea de nuestro tiempo, en el plano axiológico, puede cifrarse en dos postulados fundamentales: en lo que atañe a su significación y contenido, la sustitución de los valores del intelecto puro por los valores vitales; en el de su conocimiento, la defensa de un perspectivismo intersubjetivista como alternativa frente al subjetivismo relativista y al objetivismo racionalista. La doctrina del “punto de vista”, constituye una valiosa contribución orteguiana a la gnoseología de los valores. Estimo de la mayor importancia la tesis de Ortega según la cual: “la verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta”²².

Las reflexiones que anteceden sitúan al estudioso de la axiología raciovitalista ante insoslayables dilemas hermenéuticos que, en su expresión analítica y en sus aspectos principales, pueden reconducirse a las siguientes tesis:

1ª.) La tesis de la *separación*, que equivaldría a interpretar como dos doctrinas autónomas e independientes de los valores a la que se contiene en la estimativa fenomenológica y la que se infiere del raciovitalismo. Según esta opción hermenéutica Ortega asumiría en su doctrina dos concepciones diferenciadas de los valores. Esta interpretación implicaría una cesura epistemológica que choca frontalmente con la exigencia de integridad, totalidad o “pantomía”, que constituye un ingrediente básico de la filosofía raciovitalista²³.

2ª.) La tesis de la *complementariedad*, que consideraría al raciovitalismo como una teoría del conocimiento (gnoseología) y del ser (ontología), completada y perfeccionada por la teoría fenomenológica de los valores (axiología). Por análogas razones que invitan a descartar la tesis anterior, debe también descartarse ésta. La misma vendría a consagrar una fragmentación, discontinuidad e incoherencia interna en el seno de la filosofía raciovitalista.

3ª.) La tesis de la *reformulación* o adaptación de la axiología fenomenológica por el raciovitalismo. Esta postura entendería la actitud de Ortega como un empeño intelectual dirigido a reconstruir las categorías axiológicas de la fenomenología en clave raciovitalista. También debe descartarse esta posibilidad, porque los textos precitados de la estimativa expuesta por Ortega acogen sin

²¹ *El tema de nuestro tiempo*, en *Oc83*, III, 174 y ss.

²² *Ibid.*, p. 202.

²³ *¿Que es Filosofía?*, en *Oc83*, VII, 336 y ss.

rectificaciones, modificaciones o innovaciones relevantes, los principales postulados y dogmas de la teoría fenomenológica de los valores.

4ª.) La tesis del interés *incidental* o episódico. Esta interpretación propone considerar la estimativa como una fase en la trayectoria filosófica de Ortega. Ortega y Gasset, intelectual siempre alerta para captar y asumir los avances culturales de su tiempo, aprovechó la elaborada teoría de los valores de la fenomenología para la crítica a dos postulados básicos del neokantismo: frente al formalismo, la posibilidad de proponer una doctrina material de los valores; contra el subjetivismo, la remisión a un estricto objetivismo axiológico.

Esta coincidencia respondió a la etapa de mayor afinidad de Ortega hacia la filosofía fenomenológica y fue muy pronto superada. En las enjundiosas y esclarecedoras páginas de su *Prólogo para alemanes*, en las que traza un esbozo de su autobiografía intelectual, Ortega explica, con pormenorizado detalle, los motivos que le llevaron al sucesivo abandono del neokantismo y la fenomenología en la medida en que forjaba su propia filosofía raciovitalista²⁴. Por eso, Ortega construirá una axiología raciovitalista que, en sus aspectos básicos constituye una implacable impugnación de la estimativa fenomenológica. Cabría afirmar, por ello, que la *Estimativa* es un texto de Ortega, pero no es un texto orteguiano, en la medida en que contradice abiertamente el núcleo de la reflexión raciovitalista.

Esta tesis parece la más plausible para explicar la insoslayable antinomia existente entre lo dicho por Ortega en su estimativa y la integridad de su concepción raciovitalista. De modo expreso señalara Ortega, para explicitar su total alejamiento de la filosofía fenomenológica, que: “la fenomenología, que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer [...] El orbe de absoluta realidad que es para Husserl lo que llama *vivencias puras*, no tienen nada que ver con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo *razón vital*”²⁵.

La tesis que juzga un episodio incidental la versión orteguiana de la estimativa fenomenológica, por ser abiertamente contraria al raciovitalismo, se halla también corroborada cuando se toma en consideración el valor de la justicia. En un fragmento muy significativo de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega denunciará la tradición filosófica para la cual: “el sentimiento de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su cen-

²⁴ “Prólogo para alemanes”, en *Oc83*, VIII, 15 y ss.

²⁵ “Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia”, en *Oc83*, V, 545; *vid.*, asimismo, las críticas a la filosofía fenomenológica contenidas en su “Prólogo para alemanes”, ob. cit., pp. 42 y ss.

tro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales²⁶.

Para la cultura del intelecto abstracto, en la que se inscribe la fenomenología, los valores son entes ultravitales, válidos en sí mismos al margen de la experiencia humana y de la historia.

Ortega sitúa su axiología raciovitalista en las antípodas de esa concepción. De modo tajante y concluyente reivindicará la indeclinable condición social de todas las categorías jurídicas y políticas y expresamente afirmará: “todas esas ideas –ley, derecho, Estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social etc.–, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos²⁷”.

En el curso de 1948-49 del Instituto de Humanidades, cuando Ortega expone el tema de *Una interpretación de la historia universal*, al hilo de la exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee, avanzará unas tesis provocativas sobre su concepción de la justicia. Según palabras textuales de Ortega: “A fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *ius*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado²⁸”. Para Ortega y Gasset la justicia significa, especialmente desde 1789, “ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al Derecho como tal²⁹”. Las normas e instituciones jurídicas romanas, así como el sistema jurídico inglés, no se concibieron para ser justas sino como resultado de luchas políticas y sociales; como precipitado histórico de experiencias prácticas de y para la convivencia. En un párrafo de su obra *Del Imperio Romano*, sentenciará con análogo

²⁶ *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 184. Sobre la teoría orteguiana de la justicia, *vid.*: F. CUENCA ANAYA, *El Derecho en Ortega y Gasset*. Sevilla: Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia, 1994, pp. 36 y ss.; M^a. I. FERREIRO LAVEDÁN, *a teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, 2^a. ed., pp. 259 y ss.; J. HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, pp. 219 y ss.; F. H. LLANO ALONSO, “Estudio iusfilosófico sobre la relación de continuidad existente entre la filosofía de la vida, el raciovitalismo de Ortega y la teoría de la experiencia jurídica”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 509 y ss.; G. ROBLES MORCHÓN, “La filosofía jurídica de Ortega: el derecho como uso social y la justicia como valor”, en *ibid.*, donde el profesor Robles alude, con razón, a la antítesis que entraña la concepción orteguiana del derecho, de inequívoco signo sociológico y basada en los usos y su concepción de la justicia como valor apriorístico, irreal y trascendente, que dimana de la estimativa, pp. 389 y ss.

²⁷ *El hombre y la gente*, en *Oc83*, VII, 80.

²⁸ *Una interpretación de la historia universal*, en *Oc83*, IX, 227.

²⁹ *Ibid.*, p.223.

énfasis: “no entendemos muy bien lo que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho”⁵⁰.

Los textos de Ortega contribuyen a precisar su idea de la justicia. Más allá de la rotundidad de sus afirmaciones, que asumidas en su literalidad podrían conducir a la engañosa tesis de una infravaloración orteguiana de la justicia, su planteamiento conduce a la exigencia de dotar al valor de la justicia de las condiciones de socialidad, historicidad y vitalidad que son constitutivas de la filosofía raciovitalista. Como indicaba *supra*, la dicotomía orteguiana, ideales/arquetipos, ofrece una fecunda contribución para la inteligencia de la actitud raciovitalista sobre la justicia. Las citas del pensamiento orteguiano de madurez parecen trazar una antítesis insalvable entre las formas más depuradas del derecho y las exigencias de la justicia, inclinándose por la prevalencia de las primeras. Estimo, que la correcta hermenéutica de estas tesis no debe conducir a considerar a Ortega como un enemigo de la dimensión axiológica de la justicia. Más bien, lo que su postura entraña es la necesidad de que el valor de la justicia no se conciba como un mero ideal de abstracto deber ser, válido en sí mismo al margen de la experiencia, sino que se le conciba como un valor vital penetrado de las perfecciones arquetípicas manifestadas en los mejores modelos históricos de juridicidad.

Una vez precisada la concepción axiológica de Ortega, conviene recordar aquí la idea comúnmente aceptada de que los derechos humanos son especificaciones históricas y proyecciones subjetivas de un valor jurídico y político omnicompreensivo y fundamental: la justicia. En cierto modo fue Kant quien, al precisar el *suum quique/meum iuris* objeto tradicional de la justicia como aquello con lo que la persona está tan inescindiblemente ligada que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin su consentimiento le causaría una lesión, estableció de forma implícita la derivación de los derechos de la justicia. Los derechos humanos consisten, precisamente, en facultades inherentes a la naturaleza misma del hombre y, por ello, inalienables por parte de sus titulares e imprescriptibles, cuya violación supone una agresión directa a la propia personalidad humana⁵¹. De ahí, su carácter inviolable *erga omnes* y, especialmente, frente a quienes ejercen el poder.

⁵⁰ *Del Imperio Romano*, en *Oc83*, VI, 78; *vid.*, asimismo, *Una interpretación de la historia universal*, ob. cit., pp. 223 y ss.

⁵¹ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en el vol. col., a cargo de G. PECES-BARBA Y E. FERNÁNDEZ, *Historia de los derechos fundamentales*, t. II, *Siglo XVIII*, vol. II, *La Filosofía de los derechos humanos*. Madrid: Dykinson & Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de

La condición axiológica de los derechos humanos no se agota en su dependencia del concepto general de justicia, se prolonga en la determinación de su contenido ligado a los valores de la dignidad, la libertad y la igualdad. No es casual que hayan sido estos valores aquéllos a los que históricamente se ha acudido con mayor asiduidad para definir a la propia justicia. Es cierto que se ha dado en este punto una tendencia reduccionista que identifica a los derechos humanos con cada uno de estos valores, a tenor de las épocas y de las premisas ideológicas desde las que se ha planteado el concepto y fundamento de las libertades. Así, para una larga tradición doctrinal, que parte del iusnaturalismo racionalista (en especial de Pufendorf) la dignidad humana se identifica con la propia noción de los derechos humanos. No menos consolidada se presenta la tesis que hace de la libertad el derecho básico del hombre, al hallarse todos los demás derechos comprendidos en ella (Kant y en época reciente Hart y Rawls), o que postula como términos equivalentes e intercambiables las nociones de las libertades y de los derechos humanos. De igual modo, que desde otras perspectivas (Marx) será la igualdad el derecho humano básico y omnicomprendivo³².

En la concepción orteguiana de los derechos, junto a su teorización de la justicia, se hallan sugerentes estímulos sobre la relevancia de esos otros valores fundadores de los derechos. Esos planteamientos, como es habitual en toda la obra de Ortega, se formulan desde una perspectiva original, construida desde el replanteamiento histórico e ideológico de los valores en los que las libertades se fundan y explicitan. En los apartados siguientes se esbozará una aproximación a ese enfoque raciovitalista de las libertades.

4. La libertad antigua y las libertades modernas

En la teoría de los derechos humanos se suele admitir que el orto de las libertades en la modernidad va ligado a su impronta individualista: son libertades del hombre en cuanto individuo. Para la ideología liberal el individuo es un fin en sí mismo, y la sociedad y el Derecho no son sino medios para facilitarle el logro de sus intereses. A este respecto se ha recordado certeramente que el mito más representativo de esta ideología es Robinson Crusoe, que es “el

Madrid, 2001, pp. 447 y ss. *Vid.* también sobre el particular las sugerentes aportaciones de F. CONTRERAS PELÁEZ, *El Tribunal de la Razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla: Editorial MAD, 2005, pp. 28 y ss.; y F. H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, con prólogo de A. E. PÉREZ LUÑO. Madrid: Dykinson & Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid, 2002, pp. 153 y ss.

³² *Vid.* A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 50 y ss. y 567 y ss.

héroe del individualismo en acción”³³. Desde esas coordenadas los derechos humanos son considerados en sentido eminentemente defensivo como garantía de no injerencia estatal en su esfera.

El significado “moderno” de la libertad fue contrapuesto a su sentido “antiguo” en el célebre Discurso pronunciado en el año 1819 por Benjamin Constant: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Entendía Constant que la libertad representaba prioritariamente para los antiguos la garantía política de participación en el poder de todos los miembros de la comunidad; mientras que para los modernos supondrá el goce individual de determinadas facultades, bienes o poderes. “La libertad de los antiguos –en palabras de Constant– consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada”³⁴. Los modernos no niegan la existencia de una libertad política que regula la organización del poder en la comunidad, pero la supeditan a la realización de los intereses individuales.

En la filosofía española decimonónica existe un texto de Jaime Balmes, al que estimo no se le ha prestado la atención debida, en el que distingue la libertad antigua de las modernas, en términos que recuerdan el planeamiento de Benjamin Constant. En su obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, Balmes sostiene que las libertades antiguas eran sentidas por la nobleza y el pueblo como vinculadas a la historia y tradiciones de territorios concretos, tal como sucedía con las franquicias medievales de Castilla o Cataluña. Su mayor inconveniente fue, precisamente, el de hallarse limitadas a circunstancias locales. Ese particularismo dificultó que se produjera una reacción solidaria generalizada cuando esas libertades fueron arrinconadas o abolidas en la etapa absolutista. Las libertades modernas son más vagas e inconcretas, pero por su misma generalidad son más difíciles de destruir: “porque hablando un lenguaje entendido de todos los pueblos, y presentándose como una causa común a todas las naciones, excitan simpatías universales, y pueden formar asociaciones más vastas para resguardarse...”. Balmes muestra una clara consciencia de lo que supuso la modernidad para el reconocimiento a escala universal de las libertades, pero también de sus dificultades. En la época moderna: “Las palabras de libertad, de igualdad, de derechos del hombre, las de intervención del pueblo en los negocios públicos, de responsabilidad ministerial, de opinión

³³ V. FROSINI, *La estructura del Derecho*, ed. cast. a cargo de A. E. PÉREZ LUÑO. Bolonia: Publicaciones del Real Colegio de España, 1974, p. 167.

³⁴ B. CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en su vol. *Escritos políticos*, ed. cast. a cargo de M^a. L. SÁNCHEZ MEJÍA. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 367.

pública, de libertad de imprenta, de tolerancia y otras semejantes, entrañan ciertamente mucha variedad de sentidos, difíciles de deslindar y clasificar, cuando se trata de hacer de ellas aplicaciones particulares; pero no dejan de ofrecer al espíritu ciertas ideas que, aunque complicadas y confusas, tienen una falsa apariencia de sencillez y claridad". De ahí, que quien postula y defiende las libertades modernas aparece elevado "al alto rango de defensor de los derechos de la humanidad entera"³⁵.

Sobre el sentido y las formas históricas de la libertad, cuya importancia para la teoría de los derechos humanos es incuestionable, versa una reflexión orteguiana caracterizada por la originalidad, brillantez y poder de incitación que distingue sus mejores trabajos. Se trata del amplio y concienzudo análisis de las concomitancias y, en particular, de las relevantes diferencias que median entre la idea de libertad de la Roma republicana y la que dimana del liberalismo. Su ensayo *Del Imperio Romano* tiene una de sus principales claves motivadoras en la oposición de Ortega a la pretensión liberal de monopolizar el descubrimiento y la realización auténtica de las libertades. A ese designio liberal contraponen Ortega la necesidad de abordar esta cuestión *sub specie historiae* o, en términos más precisos, bajo el prisma de la razón histórica.

La amplia y enjundiosa meditación de Ortega, estimo que puede compendiarse en torno a tres ideas-guía, que permiten reconducir los aspectos básicos de su contribución y que respectivamente hacen referencia al significado, naturaleza jurídica y alcance de las libertades como postulados de legitimidad política.

i) El *significado* histórico de la libertad conduce, en el planteamiento de Ortega a la exigencia de diferenciar la libertad antigua, en el ámbito de su estudio la *libertas romana*, concebida como una realidad singular, enteriza y totalizadora del *status* cívico de los individuos, frente al carácter plural de las libertades modernas, que se desglosan en un abanico de poderes, facultades, inmunidades y pretensiones de los ciudadanos.

Ortega describe con ejemplar nitidez, estas dos versiones de la libertad: "[...] a la *libertas romana* –son palabras de Ortega– es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre"³⁶. Entiende Ortega que el enfoque del liberalismo adolece de falta de sentido his-

³⁵ J. BALMES, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea, (1842-44)*, se cita por la 9ª. ed. Barcelona: Imprenta Barcelonesa, 1910, vol. IV, pp. 112-113.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oe83, VI, p. 75.

tórico y trata de hipostasiar su peculiar concepción de la libertad en el concepto válido, de una vez por todas, de la misma. Con ello, la noción de libertad pierde sus connotaciones históricas, vitales y en definitiva políticas para asumir un significado ideal y metafísico. Señalará expresamente Ortega que: “el liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas”³⁷.

Para ejemplificar la miopía histórica del liberalismo Ortega alude a la propia génesis temporal de las libertades modernas, que fueron forjándose a partir de la reivindicación de una libertad primera y prioritaria para el liberalismo político y económico de inspiración individualista: la libertad de comercio. José Ortega y Gasset alude, de manera explícita a la libertad “que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio”³⁸.

Ortega se extiende en una serie de consideraciones sobre el desarrollo de la economía europea del siglo XVIII, que había llegado a la fase en la que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo representaba la economía de la producción: le era, pues, connatural una producción que, en principio, no tuviera límite jurídicos o políticos que entorpecieran su expansión. La libertad de comercio será la respuesta del liberalismo capitalista a esa necesidad histórica. Esa libertad actuará como elemento motriz para un mercado ilimitado. Este mercado libre de trabas fue el marco para potenciar la gran industria. Ortega señala que no pasaron muchos decenios sin que esa libertad de comercio, absoluta e ilimitada, se viera sometida a determinadas restricciones, lo que prueba la imposibilidad de concebir cualquier libertad por encima del signo de los tiempos. La influencia del movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores, ha conducido a la reducción progresiva de la libertad económica. Todavía más decisivo que todo eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Con ello, éste dejó de ser ilimitado, y, aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto que, a tenor del certero diagnóstico de Ortega, se

³⁷ *Ibíd.*, p. 72.

³⁸ *Ibíd.*, p. 75.

contrae progresivamente, los productores tropezaron unos con otros, se estorbaron, y la libertad económica se hizo imposible³⁹.

Importa destacar que la tesis de Ortega en relación con la génesis de la concepción liberal de las libertades, supone una toma de posición respecto a una de las más notorias controversias sobre el origen de los derechos en la modernidad. Así, desde premisas que pudieran calificarse de “liberales” y que tuvieron su más notorio exponente en las tesis de Georg Jellinek⁴⁰, se hacía coincidir el orto de los derechos humanos con la reivindicación de la tolerancia y de la libertad religiosa por parte de las comunidades protestantes puritanas. La concepción opuesta, que se expresó desde planteamientos “socialistas” y tuvo uno de sus portavoces en el propio Karl Marx⁴¹, cifró la génesis de los derechos humanos, en tanto que libertades individuales, en el interés económico de la clase burguesa por reforzar la tutela jurídico-política del derecho de propiedad y la libertad de comercio. Paradójicamente, Ortega se adscribe a esta tesis lo que corrobora el carácter en nada doctrinario y siempre peculiar de su liberalismo. No sería lícito omitir el empeño por hallar un punto de encuentro entre ambas tesis, que en principio parecen responder a una antítesis irreductible. Se debe, en efecto, al genio intelectual de Max Weber, en su penetrante libro sobre *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*⁴², el haber demostrado las estrechas concomitancias entre los postulados individualistas de la ética protestante, en especial en sus versiones calvinista y puritana, y la génesis del fenómeno económico capitalista.

ii) Con penetrante finura de filósofo jurista Ortega advierte el contraste entre la *naturaleza jurídica* de ambas versiones de la libertad. La libertad antigua consiste en la posibilidad de desarrollar la vida cívica en el seno de la comunidad política, aceptando plenamente su marco institucional en el que cada personalidad individual se siente integrada. Las libertades modernas son en cambio facultades y pretensiones, jurídicamente protegidas, que se ejercen frente al Estado.

Ortega expresa lúcidamente esa contraposición cuando señala que para el romano no pueden oponerse límites al poder de la República; tales limitaciones le parecen inimaginables. Por ello, el romano es, en este aspecto, “totalitario”. No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano fuera de la

³⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁴⁰ G. JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, se cita por vol. a cargo de R. Schnur, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

⁴¹ K. MARX, *Zur Judenfrage* (1842), se cita por *Marx-Engels Werke*. Berlín: Dietz, 1971, vol. I.

⁴² M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr, 2ª. ed., 1934 (existe trad. cast. de Luis LEGAZ LACAMBRA. Barcelona: Península, 1993, 12ª. ed.).

colectividad política a que pertenece. Su libertad consiste, precisamente, en ese vínculo de pertenencia. El hombre, a juicio de los romanos, no es hombre libre sino como miembro de una ciudad: “La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino a través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada”⁴³.

Dícenos Ortega que la *libertas* romana se desglosa en una doble garantía: la primera, es de carácter negativo y defensivo y se expresa en la máxima “vida pública sin reyes”, es decir, en la garantía de que los ciudadanos no se hallarán sometidos al capricho arbitrario y despótico de cualquier forma de poder personal; la segunda, posee una significación positiva o activa que se concreta en el derecho a vivir en el seno de las instituciones políticas y, en particular, bajo el amparo que se desprende del acatamiento de la ley⁴⁴. Corroboraba esta segunda faceta de la interpretación orteguiana de la *libertas*, el solemne aserto de Cicerón en el que se afirma: “*Legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus*”⁴⁵. En la vida política de la República romana la ley aparece como condición y garantía de la libertad, porque en su cumplimiento por todos reposa la recíproca confianza en una convivencia bien ordenada. El carácter inviolable del *ius*, su respeto y aceptación lo mismo por quienes lo crean y aplican que por el resto de ciudadanos es condición indispensable para una convivencia en libertad.

Las libertades modernas poseen una estructura jurídica que difiere por completo de la *libertas* romana. El liberalismo construyó una teoría jurídica y política de las libertades como limitaciones al ejercicio del poder público. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus antecedentes fueron las “franquicias” y “privilegios”. La tradición política europea que desemboca en el liberalismo no admitió nunca que el poder público invadiese toda la esfera de la persona individual: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. Ortega estima que nuestro vocablo privilegio, en que para un hombre romano se unían dos cosas incompatibles, hasta el punto de que el sentido romano del término es opuesto al que para nosotros tiene y significa: “ley contra un individuo”. Porque para los romanos no cabe nada más injusto que el *privilegium* pues niega la fuerza de la ley en cuanto norma que se sanciona para todos⁴⁶.

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 77 y ss.

⁴⁵ M. T. CICERÓN, *Pro Cluentio*, 53, 146. *Við.* sobre el sentido de esta máxima ciceroniana., V. FROSINI, *La estructura del Derecho*, ed. a cargo de A. E. PÉREZ LUÑO. Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1974, pp. 76 y ss.

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 78.

Esta concepción orteguiana de las libertades modernas como privilegios, debe ser matizada. El propio Ortega, en un ensayo de 1917 incluido en *El Espectador*, II, que lleva por título, "Democracia morbosa", escribía: "En el antiguo régimen son los derechos quienes hacen desiguales a los hombres, prejuzgando su situación antes de que nazcan. Con razón hemos negado a esos derechos el título de derechos y dando a la palabra un sentido peyorativo los llamamos privilegios"⁴⁷. El triunfo de la democracia liberal representó, precisamente, la nivelación de privilegios; es más, supuso la desnaturalización del privilegio, en la medida en que la *lex privata* fue reemplazada por la *lex generalis*⁴⁸.

Ortega era plenamente consciente de que el liberalismo y el constitucionalismo inspirado en la ideología liberal surgieron como respuesta y oposición abierta a los privilegios propios de la sociedad medieval que el Antiguo Régimen había perpetuado. La garantía de igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley fue, por tanto, una de las principales divisas de la revolución liberal frente al absolutismo. Por ello, sería contradictorio a los propios postulados inspiradores de la génesis ideológica del liberalismo, concebir su sistema de libertades como la consagración de privilegios que, como es notorio, el liberalismo identifica con uno de los rasgos más ominosos de la sociedad estamental. El alcance de las nuevas libertades como privilegios al que alude Ortega, debe interpretarse en sentido de la extensión a la totalidad de los ciudadanos de las franquicias y libertades que en el antiguo Régimen eran privilegio de unos determinados estamentos. En esa acepción las nuevas libertades cumplen la tarea de acotar el ejercicio del poder, oponiendo a su fuerza omnímoda una serie de facultades e inmunidades que salvaguardan la esfera cívica individual de la injerencia indebida y avasalladora del Estado.

La interpretación orteguiana de las libertades modernas sugiere cierto paralelismo con una concepción actual de los derechos humanos que, en los últimos años, ha adquirido notable difusión. Se trata de la afortunada metáfora de Ronald Dworkin según la cual en las sociedades democráticas del presente los derechos son los triunfos de la baraja que tienen en sus manos los ciudadanos para jugar, con alguna posibilidad de éxito, su partida cotidiana con el poder⁴⁹. Esos derechos como triunfos recuerdan la idea de las libertades como privilegios, en la acepción orteguiana. En ambos casos se hace referencia a unas categorías jurídicas que pretenden garantizar un equilibrio entre el poder público y el status de los ciudadanos, al poner en manos de éstos unos instrumentos que le sitúan en posiciones ventajosas para el desarrollo de su vida política.

⁴⁷ J. ORTEGA Y GASSET, "Democracia morbosa", en *Oc83*, II, 137.

⁴⁸ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Dimensiones de la igualdad*. Madrid: Dykinson, 2005, pp. 22 y ss.

⁴⁹ R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977, 2ª. ed., p. XI (existe trad. cast. de M. GUASTAVINO, con Prólogo de A. CALSAMIGLIA. Barcelona: Ariel, 1984).

iii) La sensibilidad historicista de Ortega se manifiesta con especial intensidad en su empeño por mostrar el carácter desorbitado de la pretensión del liberalismo en su afán de circunscribir e identificar el concepto de libertad, en todas sus formas e implicaciones, con la propia concepción político-liberal.

Denuncia Ortega que asumir la postura restrictiva de la ideología liberal nos sitúa ante un insoslayable dilema: o se decreta arbitrariamente que no hay más vida política libre que la versión política del liberalismo, lo que supone negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, “reconocer que vida como libertad en sentido político es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas”, sean éstas las que fueren. En este caso, la libertad “liberal” sería libertad, no porque fuese “liberal” sino por ser la forma de organización del poder público preferida por la inspiración política de los occidentales⁵⁰.

Ortega, liberal atípico y contrario a la observancia servil de cualquier “ismo”, opta por la segunda polaridad del dilema; es decir, por la opción contraria al planteamiento tradicional del liberalismo. Eso le lleva a plantearse, de inmediato la cuestión de en qué consiste eso de preferir o no una institución. Su respuesta se avanza en los términos de la distinción entre: vida como libertad y vida como adaptación.

De conformidad con la distinción propuesta por Ortega, *vida como libertad* no implica que los hombres puedan eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona, que se designa con el nombre de “Estado”. Significa que, ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que *preferían*. En esos momentos históricos han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le han impuesto las formas que les proponía su decisión política. Ortega considera que para que pueda hablarse de vida como libertad es necesario que se den tres requisitos: “1°. Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2°. Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear éstos o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3°. 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”⁵¹. Las formas de vida como libertad constituyen versiones históricas

⁵⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano, Oc83*, VI, pp. 85 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

de legitimación del poder político y en ellas se tutelan los derechos cívicos, sea en la forma de la libertad antigua o de las libertades modernas.

La situación opuesta, que Ortega denomina *vida como adaptación*, adviene cuando por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, la posibilidad de preferir unas instituciones a otras; “antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir”. Se trata de épocas en que no sólo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la forma en que se ejerce, “cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible”. En esos tiempos, la vida humana no se desarrolla por cauces institucionales forjados a su medida y con su participación por ser resultado del empeño cívico en adaptar la necesaria coacción del derecho y del Estado a sus gustos. “Pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto”. En esas circunstancias la vida pública “deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir”. De modo necesario, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite límites ni permite que en su seno se desenvuelvan esferas de autonomía y de libertad. “En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración sólo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado”⁵².

Este sugerente planteamiento de Ortega debe, no obstante, ser objeto de tres precisiones básicas:

1ª.) La primera, se refiere al carácter atécnico que la expresión “Estado” asume en estas reflexiones orteguianas, en las que su concepto se identifica con cualquier forma histórica de organización del poder político. Como es notorio, la noción de Estado como concepto histórico y técnico no puede predicarse de las organizaciones políticas previas al renacimiento: la polis griega, la República o el Imperio romanos, la *civitas* cristiana, o los *regna* medievales... para que se pueda hacer referencia al Estado, como concepto histórico que surge en coordenadas espacio-temporales precisas, será necesario reservar esa denominación para las organizaciones políticas surgidas en la Edad Moderna y en las que opera la noción de “soberanía”, es decir, de un poder político que no depende de, ni reconoce, a otro superior y que se ejerce sobre una población y un territorio bien delimitados.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

2ª.) No se debe tampoco resbalar, sobre la expresión de un implacable determinismo histórico que rebela la concepción orteguiana de la vida como adaptación. Según esa tesis los fenómenos históricos de ilegitimidad política y negación de la libertad no sería el producto y la responsabilidad de acciones y decisiones humanas, sino de una fuerza ciega, mecánica e inexorable. Si las palabras de Ortega se toman en su literalidad, su actitud sería la de un antiliberal, más que la de un liberal atípico; su historicismo determinista sería el propio de uno de esos “enemigos de la sociedad abierta”, en la acepción popperiana⁵³. Resulta obligado puntualizar que el propio Ortega, en sus obras de madurez sobre la razón histórica, salió al paso de cualquier interpretación determinista del historicismo que informa su concepción filosófica de la razón vital.

En el planteamiento orteguiano de la razón histórica, ésta no es un dato extrínseco que tenga que venir dado, desde fuera, sino una necesidad que surge de la propia “experiencia de la vida”. El núcleo de la concepción orteguiana reside en considerar la filosofía como “razón vital”, es decir, como la racionalidad que explica y da sentido a la vida y, en definitiva, como la racionalidad de la experiencia de vida humana en que consiste la historia⁵⁴.

3ª.) El enfoque orteguiano descuida, asimismo, la diferencia cualitativa que existe entre la libertad antigua y las libertades modernas que dimana del condicionamiento recíproco que en éstas se da respecto a la categoría jurídico-política del Estado de derecho. No está de más insistir en esa mutua y recíproca correspondencia genética y operativa que media entre las libertades y el constitucionalismo que engendra el Estado de derecho. La modernidad se inicia, en el ámbito jurídico, con un clima de fervor por los derechos individuales, que sirvió de matriz a la propia génesis del Estado de derecho en su versión liberal. En el Estado de derecho las libertades, constitucionalizadas en forma de derechos fundamentales, representan, como su propia denominación evoca, el fundamento de su legitimidad: el Estado de derecho no significa sólo el sometimiento de los poderes públicos y los ciudadanos a la legalidad, sino la exigencia de que tal legalidad esté informada por las libertades. Pero, como contrapartida, las formas organizativas del poder público de dicho Estado tiene como fin inmediato la garantía de los derechos fundamentales⁵⁵.

⁵³ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast. de E. LOEDEL. Buenos Aires: Paidós, 1967.

⁵⁴ Sobre todo ello *vid.* mi trabajo: “Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho”, *ob. cit.*, pp. 541 y ss., donde se reseñan diversos textos orteguianos que evidencian su oposición al determinismo histórico.

⁵⁵ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *ob. cit.*, 189 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de derechos humanos*, *ob. cit.*, pp. 49 y ss. La teoría políti-

El estudioso del pensamiento de Ortega, en su faceta jurídica y política, experimenta una sensación de asombro al comprobar que siendo el término "Estado" uno de los más asiduamente invocados en sus obras, apenas exista referencia alguna en ellas al concepto de Estado de derecho⁵⁶. La actitud de Ortega no obedece a descuido u omisión, sino que se trata de una postura de deliberado escepticismo respecto al Estado de derecho que se formaliza en el constitucionalismo de la Europa continental a partir del siglo XVIII.

Muy elocuente, sobre este particular, resulta el texto en el que Ortega muestra su irónico desdén por los textos constitucionales escritos en los que toma cuerpo el Estado de derecho surgido de la revolución liberal. Tales constituciones son fruto de la elucubración mental de los filósofos: "hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etc. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y en que la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha con el insomnio"⁵⁷. Para Ortega las instituciones políticas que garantizan una vida como libertad deben ser el fruto del sistema de vivencias colectivas que se descubren en la propia existencia histórica. La República romana y el sistema político británico serían las formas ejemplares de ese marco institucional opuesto a la racionalidad formalista y abstracta del constitucionalismo continental europeo.

No puedo suscribir la infravaloración orteguiana del Estado de derecho constitucional, que surge del liberalismo ilustrado y que constituye un paradigma de legitimidad basado en la racionalidad material (garantía de las libertades) y racionalidad formal (constitución escrita, división de poderes, imperio de la ley...). Quizás la postura de Ortega se explique en su preocupación obsesiva, que se ha tenido ocasión de exponer *supra* y que aquí no se explicita, de la necesidad de que las formas ideales del Estado respondan a arquetipos de su perfeccionamiento histórico. Aún así, la tesis orteguiana no se hace cargo de la evolución y sucesivo perfeccionamiento del iusnaturalismo racionalista que

ca de Ortega no acierta a superar la tensión entre la exigencia *ética* de legitimidad del poder político y una concepción *sociológica* del Estado, en la que éste aparece como necesario e inexorable aparato coactivo contrapuesto a la libertad. Resume esta idea el texto de Ortega en el que se afirma: "El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad", en *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 87. Ortega soslaya la importancia histórica del Estado de Derecho como categoría de legitimación política basada en la supeditación del aparato coactivo que encarna los poderes públicos y la legislación a la garantía de los derechos fundamentales.

⁵⁶ Cfr. D. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2000, pp. 91-92.

⁵⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 101.

culminará en Kant y que constituye un ingrediente insoslayable del constitucionalismo ilustrado moderno. Se ha aludido, en forma certera y oportuna, a la circunstancia del escaso interés mostrado por Ortega hacia los opúsculos políticos que jalonan la etapa de madurez del pensamiento de Kant, en contraste con su concienzudo y solvente estudio de sus obras filosóficas⁵⁸. Cabe conjeturar que una mayor sensibilidad de Ortega hacia esos escritos políticos kantianos, que constituyen un valioso precedente doctrinal del Estado de derecho⁵⁹, le hubiese permitido percibir las buenas razones que subyacen a esa forma de Estado, al constitucionalismo y, en definitiva, al nuevo significado que las libertades asumen en el horizonte político consagrado por ese nuevo marco institucional.

5. La concepción liberal y la concepción democrática de las libertades

Estrecha afinidad temática con la distinción entre la libertad antigua y las libertades modernas guarda la dicotomía que diferencia las concepciones liberal y democrática de las libertades. Dicha relación se funda, desde su propio enfoque genético, en el hecho de ser la ideología liberal la que contextualizó y dio origen a las libertades modernas. Asimismo, se han establecido determinados nexos y coincidencias entre las formas democráticas clásicas de Grecia y Roma con algunas versiones políticas de las democracias modernas.

En el plano doctrinal ha adquirido amplia difusión, hasta el punto de constituir una referencia obligada en esta materia, el enfoque de Isaiah Berlin tendente a contraponer el concepto *negativo* de la libertad, que sería el propio de la tradición liberal, al concepto *positivo*, que correspondería a su acepción democrática. En el primer sentido, por el que Berlin no oculta su preferencia, la libertad aparece como garantía del individuo de no sufrir interferencias, ingerencias indebidas, impedimentos u obstáculos para el desarrollo de su vida cívica por parte del poder público. En su significación positiva el concepto de libertad hace referencia a las posibilidades de participación, integración y presencia en las instituciones políticas. En su primer sentido, se alude a la libertad *de* que la persona individual no va a ser avasallada o absorbida por el Estado; en el segundo, se hace referencia a la libertad *para* formar parte y actuar en el seno de las instituciones políticas estatales. Berlin recela de la concepción posi-

⁵⁸ Cfr. F. H. LLANO ALONSO, "La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset", en el vol. col., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, ed. a cargo de A. CASTRO, F. CONTRERAS, F. LLANO Y J. M. PANEÁ, con *Prólogo* de A. E. PÉREZ LUÑO, y *Epílogo* de P. BADILLO O'FARRELL. Sevilla: Editorial Lagares, 2003, pp. 229 y ss.

⁵⁹ *Vid.* A. E. PÉREZ LUÑO, "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos", ob. cit., pp. 458 y ss.

tiva o democrática de la libertad, por temer que a ella subyace la necesidad de una autolimitación de los individuos, de su necesaria adhesión a lo colectivo y, en definitiva, el riesgo de que degenera en transpersonalismo⁶⁰.

Norberto Bobbio, estima que es posible advertir en la doctrina kantiana una anticipación de las dos versiones de la libertad. Indica, al respecto, que las “dos libertades” de Kant reflejan la coexistencia en su obra de una noción general de libertad, que comprende su significado de autonomía, entendida como la participación de cada ciudadano en el proceso de formación de las normas jurídicas, de inspiración democrática; con un concepto de libertad como no injerencia, de inequívoco sentido liberal⁶¹.

Esta distinción ha hallado en el pensamiento de Ortega un enfoque original, lúcido y pleno de fértiles proyecciones de presente. No sería aventurado afirmar que la diferencia entre la concepción liberal y democrática de las libertades representa una constante en la reflexión jurídica y política orteguiana, hasta el punto de constituir el nervio de su peculiar enfoque de las principales cuestiones que atañen al derecho y al Estado.

En su ensayo “Democracia morbosa” enfoca con nitidez el respectivo alcance de las dos versiones de la libertad. Afirma Ortega, captando certeramente el significado de la versión liberal de la libertad, que: “los derechos del hombre tienen un contenido negativo, son la barbacana que la nueva organización social, más rigurosamente jurídica que las anteriores, presenta a la posible reviviscencia del privilegio”⁶². Y añade, con fino y consciente sentido histórico, que: “Este carácter negativo, defensivo, polémico de los derechos del hombre aparece bien claro cuando se asiste a su germinación en la revolución inglesa”⁶³.

En contraste con la concepción liberal, la idea democrática de los derechos humanos tendrá, como principal empeño, el contribuir a una acción niveladora de las posiciones jurídicas y sociales. La participación cívica será el cauce para crear unas condiciones de equidad tendentes a conformar una estructura social justa⁶⁴.

El estudio más amplio y concienzudo de esta temática aparecerá nueve años más tarde en las propias páginas de *El Espectador V* correspondientes a la fecha de 1926. En ese texto explicita unas sugerentes reflexiones sobre esta materia, bajo el epígrafe de “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”. En ese

⁶⁰ I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad”, en su vol. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad., cast., de J. BAYÓN. Madrid: Alianza, 1998, pp. 21 y ss.

⁶¹ N. BOBBIO, “Kant e le due libertà”, en *Da Hobbes a Marx*. Napoli: Morano, 1974, 3ª. ed., pp. 147 y ss.

⁶² J. ORTEGA Y GASSET, “Democracia morbosa”, ob. cit., p. 137.

⁶³ *Ibid.*, nota.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 137 y ss.

texto se ofrece una insólita, fértil y estimulante vía de acceso al significado histórico y presente de estos dos conceptos. El enfoque de Ortega toma como punto de partida una enjundiosa reflexión sobre el papel de los castillos en la cultura occidental. De las vetustas y aguerridas moles de los castillos extrae la paradójica tesis de que el liberalismo es el fruto que tales construcciones dieron desde sus alcores. Reducido a lo esencial, la perspectiva de Ortega se articula en torno a tres observaciones básicas y concomitantes: la formación histórica del liberalismo y la democracia; su distinta respuesta a las cuestiones básicas de la política; y su respectiva concepción de los derechos y libertades.

i) Según Ortega en el seno de la cultura europea se ofrecen dos grandes modelos de organización política, que se van gestando a través de los tiempos y que responden a dos formas antitéticas de concebir la vida en sociedad. En el mundo clásico las experiencias democráticas de Grecia y Roma, que juzgamos anticipadoras y afines a nuestra vida pública, supusieron experiencias políticas en las que la comunidad se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para que subsista su individualidad. Repugna a nuestra sensibilidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de nuestra identidad personal. Frente a ese modelo político se yerguen los castillos, que inicialmente suscitan un sentimiento de recelo al evocar la imagen de la barbarie y del anacronismo feudal. No obstante, los castillos nos descubren, tras sus gestos teatrales, un tesoro de inspiraciones que coinciden con nuestras actuales inquietudes políticas. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el poder; son reductos para la defensa de la libertad individual. Constituyen, en suma, el fermento de la actitud y la ideología liberal.

Enseña Ortega que “los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galorromanas, celtíberas y toscanas para el liberalismo”⁶⁵. Nos recuerda Ortega que en Francia, cuando alguien de ideología antiliberal hace historia, insiste en el ingrediente galorromano, que es el factor absolutista de la nación francesa. En cambio el espíritu liberal, ofuscado por los prejuicios de los últimos tiempos respecto a la Edad Media, no invoca el ingrediente franco, aunque secretamente se siente atraído por él. La tradición liberal en Francia aparece mejor que en parte alguna en la serie de obras escritas por nobles que reclamaban, frente a la realeza absolutista, los privilegios feudales antiguos. Ortega sitúa la cuestión en el predominio de lo privado sobre lo público, o viceversa: “El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los

⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, en *Oc*83, II, 425.

clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses «mediterráneos» les interesaba más la *égalité*⁶⁶.

En éste, como en otros muchos aspectos de su obra, Ortega ofrece intuiciones cargadas de futuro. Muchos años más tarde de la publicación de sus reflexiones sobre la impronta feudal del liberalismo, esta tesis ha recabado el reconocimiento de los historiadores del pensamiento jurídico-político la afortunada metáfora hermenéutica de Louis Althusser. En su penetrante estudio sobre la política y la historia en Montesquieu, parangona la epopeya de Colón, quien al pretender descubrir un camino más corto para Oriente, halló un continente nuevo en Occidente, con la aportación intelectual de Montesquieu, que quiso reinterpretar los límites feudales al absolutismo y sentó las premisas del nuevo Estado liberal⁶⁷.

ii) Advierte Ortega que: “liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro”⁶⁸. Por esta razón conviene clarificar esas dos nociones. “Acaece –en palabras de Ortega– que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico”. Democracia y liberalismo suponen dos respuestas a dos cuestiones políticas distintas. “La democracia responde a la pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos”. Esa pregunta no alude a qué extensión deba tener el poder público, determina sólo a qué sujetos compete mandar. La democracia responde diciendo que debemos mandar todos; es decir, que todos intervingamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, por el contrario, responde a esta otra pregunta: “ejerza quienquiera el poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste?” La respuesta que el liberalismo propugna es: el poder público, sea quien fuere quien lo ejerza, no puede ser absoluto, sino que “las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Se trata, por tanto, de la tendencia a limitar la intervención del poder público”. De esta forma, Ortega precisa el carácter heterogéneo de ambos conceptos: “Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal”⁶⁹.

En sus *Discursos sobre El Estatuto catalán*, pronunciados en las Cortes de la República en 1932, insistirá en esa distinción, al señalar: “sea quien fuere el

⁶⁶ *Ibid.*, p. 426.

⁶⁷ L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la política y la historia*, trad., cast., de M. E. BENÍTEZ. Barcelona: Ariel, 1974.

⁶⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, ob. cit., p. 424.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 425.

soberano, ejerza quien ejerciera el poder público supremo, ¿tiene o no límites? ¿Puede mandar todo lo que quiera, o ese poder es limitado y, en tal caso, cuáles son sus límites? Y a estas preguntas se han dado dos respuestas principales, una que dice: «El poder público no tiene límites, pero no porque sea soberano, sino porque es poder público, porque es Estado». Por tanto, sea cualquiera su origen, el real o el popular, ese Estado es en esta opinión, que es la absolutista, un poder sin límites. A partir del siglo XVII los ingleses, y en la edad contemporánea todo el continente, dieron la siguiente respuesta: «el poder público tiene sus límites y lo primero que ha de hacer el Estado al constituirse es reconocer esos límites, que son los derechos individuales. Y esto es lo que se llamó, con un vocablo español, liberalismo»⁷⁰.

El afán filosófico-político de Ortega por establecer con nítida claridad la diferencia entre cuanto suponen el liberalismo y la democracia como planteamientos divergentes de las dos cuestiones básicas de la política resulta casi obsesivo y reaparece en sus obras de madurez. Así, en su ya mencionada indagación *Del Imperio Romano*, insistirá en precisar la respectiva significación de la democracia y el liberalismo en el énfasis con que cada una de estas actitudes formulan las dos grandes preguntas de la política: “una, quién ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, cuánto deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto el poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público”⁷¹.

En nuestro tiempo el prestigioso constitucionalista, que fuera presidente del Tribunal Constitucional, el profesor Manuel Jiménez de Parga ha reconducido a un triple interrogante las cuestiones fundamentales de la política: ¿quién manda? ¿cómo manda? ¿para qué manda? Estas preguntas son enfocadas y respondidas de modo diverso desde el formalismo de los constitucionalistas y el realismo de los politólogos⁷². La estructura tripartita de este cuestionamiento pudiera hacer pensar que Ortega omite la referencia a la dimensión teleológica de la política. Personalmente, me inclino a estimar infundada esa eventual objeción, pues si formalmente Ortega no explicita esa pregunta, la tiene presente y la responde en términos que no admiten duda: en el liberalismo se

⁷⁰ J. ORTEGA Y GASSET, “Discursos sobre El Estatuto catalán”, en *Oc83*, XI, 479. Nótese que esta intervención ante las Cortes, presumiblemente para evitar malentendidos o confusiones en la sede parlamentaria, Ortega estima más oportuno plantear la distinción en términos de absolutismo/liberalismo, que en los de democracia/liberalismo. No obstante, como ya se ha expuesto, para Ortega la democracia no entraña ninguna garantía respecto al ejercicio ilimitado y, por tanto, absoluto del poder político.

⁷¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, *Oc83*, VI, p. 79.

⁷² M. JIMÉNEZ DE PARGA, *Los regímenes políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos, 1983, 6ª. ed., pp. 20-21.

manda para garantizar las libertades y derechos individuales; en la democracia para establecer la igualdad y la justicia social.

Cosa distinta es la impresión de reductivismo que se desprende del enfoque orteguiano, que circunscribe a una sola pregunta y respuesta las concepciones liberal y democrática. Más acorde con lo que ambas ideologías entrañan resulta admitir que el liberalismo no se plantea y responde sólo a la pregunta de los límites del poder, sino que constituye una doctrina que reivindica la primacía política del parlamento, en cuanto suprema garantía de la representación política de los ciudadanos. El Estado liberal, sea monárquico o republicano y, en este segundo supuesto, parlamentario o presidencialista, es siempre incompatible con la autocracia. De igual modo, la postura democrática no es tan sólo una concepción defensora de la soberanía popular, representa, asimismo, la exigencia de que el ejercicio del mando político se realizará conforme a los cauces institucionales y formativos previstos en el ordenamiento jurídico. Por ello, la democracia no se confunde con la demagogia o la anarquía libertaria⁷³. El estilo intelectual y la forma de expresión literaria de Ortega son proclives a magnificar y reconducir los rasgos de las cosas o ideas que desea contraponer. Esa actitud metódica otorga a sus enfoques una admirable rotundidad, diafanidad y brillantez, pero a costa del sacrificio de determinados matices en su argumentación.

iii) Estas dos diferentes tradiciones y concepciones de la política desembocan en dos modelos distintos de concebir los derechos y libertades. Para la tradición liberal los derechos humanos son garantías negativas, es decir, límites a la acción estatal en la esfera privada. Opina Ortega que la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública “es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos”⁷⁴. Por eso, donde no existió el influjo del germanismo no se produjo el fenómeno del liberalismo. Ortega aduce el ejemplo del sistema soviético que fue radicalmente antiliberal. Cuando en Rusia se quiso sustituir el absolutismo zarista, se impuso una democracia no menos absolutista.

La concepción democrática de los derechos, en lugar de reputar los límites del poder, los considera como cauces para la participación y el ejercicio en el poder. Por eso la democracia, al no reconocer espacios para la individualidad sustraídos de la esfera pública, absorbe e integra las personalidades subjetivas. De ahí surge el riesgo para las libertades individuales, porque no hay poder

⁷³ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 189 y ss.

⁷⁴ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, ob. cit., p. 425.

más ilimitado que el difuso e irresponsable del demos. De ello, infiere Ortega que el que es “verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo”⁷⁵.

Para Ortega, frente al poder público y la legislación estatal, el liberalismo defiende la sociedad civil y el derecho privado. La persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones e interferencias a las que la soberanía tiende siempre. Esta inmunidad que implica un privilegio o garantía adscrita a la persona no existió en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos y borgoñones. Cosa diferente, advierte Ortega, es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. “Lo importante, lo decisivo –nos dice Ortega– fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella”⁷⁶.

De conformidad con el planteamiento orteguiano, la burguesía liberal no hizo más que imitar las maneras inventadas por las aristocracias feudales del Medievo. “Los derechos del hombre –concluye Ortega– son franquías y nada más. En ellos adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra”⁷⁷.

Algunos años más tarde, Ortega insistirá en ese sesgo privatista de las libertades. En *La rebelión de las masas* afirmará que los privilegios de la nobleza feudal no fueron originariamente concesiones, sino conquistas. Su obtención y su conservación eran producto de un esfuerzo personal, siempre atento a su defensa. Los privilegios eran, en esta acepción orteguiana, derechos privados que derivaban del esfuerzo de sus titulares e imponían una alerta constante para defenderlos; no eran, por tanto, pasiva posesión y simple goce. Frente a tales derechos, los derechos comunes, como son los derechos del hombre y del ciudadano, constituyen un don generoso del destino. De ello, infiere Ortega que: “el derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene”⁷⁸.

En esa misma obra Ortega aduce, como criterio distintivo de la versión liberal de los derechos humanos, su compromiso con la legalidad. En el Estado liberal imperaba el respeto al orden jurídico, en cuyo seno los individuos ejercían sus derechos, salvaguardándose también las libertades de las

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 425-426.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 426.

⁷⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, en *Oc83*, IV, 182. Esta tesis había sido esbozada anteriormente por Ortega en *España invertebrada*, en *Oc83*, III, 115 y ss.

minorías. En la sociedad liberal los derechos se garantizaban en un orden de convivencia regido por la legalidad. La erosión del liberalismo ha ido más allá de la democracia para desembocar en una forma degenerada de ésta que Ortega denomina “hiperdemocracia”. En ella, las masas actúan directamente prescindiendo de la ley, a través de presiones sociales e imponiendo sus aspiraciones y caprichos. Se desemboca, de este modo, en una situación en la que “cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café”⁷⁹.

Estas ideas de Ortega sobre las versiones liberal y democrática de las libertades adolecen de alguna contradicción y confusiones, que es preciso señalar. Así, incurre en la incongruencia de reputar a los derechos humanos como el precipitado histórico de los privilegios feudales, para luego oponerlos, como una categoría artificiosa y una concesión gratuita del orden político, a lo que denomina, “derechos privados”, que sería los auténticos herederos de los privilegios feudales y del espíritu de los castillos. Poco afortunada y muy equívoca es, asimismo, su concepción de las libertades como derechos privados. Desde la propia génesis del Estado liberal de derecho las libertades serán consideradas por la doctrina germana como “derechos públicos subjetivos” (*subjektiven öffentlichen Rechte*) y por la francesa “libertades públicas” (*libertés publiques*). Con ello, precisamente, se quería expresar la dimensión vertical, es decir, *pública* que revisten las relaciones jurídicas entre los ciudadanos y el Estado; en contraposición con la dimensión horizontal que caracteriza a los derechos subjetivos *privados*, que regulan las relaciones jurídicas entre particulares. Con el tránsito desde el Estado liberal al Estado social de derecho las libertades tienden a concebirse bajo la categoría de los “derechos fundamentales” (*Grundrechte*), (*droits fondamentaux*, *diritti fondamentali*...). Esta categoría asume una doble función: acoge conjuntamente los derechos y libertades individuales y los derechos económicos, sociales y culturales; y, al propio tiempo, alude expresamente al papel que a los derechos fundamentales compete de base de la legitimidad estatal, en cuanto “son fundamento del orden político y de la paz social”, según dispone el artículo 10.1 de la vigente Constitución española.

Nada hay que objetar a las alarmas que suscita en Ortega la perversión de la democracia cuando degenera en lo que denomina “hiperdemocracia”. El Estado de derecho, categoría cuya omisión lastra el planteamiento orteguiano, tiene uno de sus elementos constitutivos en el sometimiento de los poderes públicos y las personas privadas al orden jurídico. Atenta frontalmente contra su propia razón de ser cualquier presión fáctica de masas o grupos para obtener dere-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

chos o ventajas vulnerando la legalidad. Pero, reconocer esta circunstancia no debe implicar la negación del protagonismo histórico que a las masas populares corresponde en la conquista de los derechos humanos. Una concepción raciovitalista de las libertades debiera ser consciente de que los derechos humanos no han sido el producto de una elaboración lógica, ideal y abstracta, sino el producto de las reivindicaciones históricas de la sociedad política. De ahí, que cada derecho humano sea la respuesta a un previo fenómeno de abuso u opresión, a cuyo remedio se dirige. Las masas populares cumplieron en el pasado esa tarea reivindicativa que es consustancial a la propia génesis de los derechos humanos. Hoy, en el seno de los Estados de derecho, el pueblo ostenta la titularidad de la soberanía: derechos fundamentales, soberanía popular y Estado de derecho son, en definitiva, conceptos entre los que existe una necesaria interdependencia.

6. Seguridad y libertad: la parábola del hombre y el oso

Cada época confiere a las instituciones jurídicas y políticas que en ella operan un perfil característico. El signo de nuestro tiempo se manifiesta como una inquietud urgente y difusa por el logro de las mayores cotas de seguridad en la vida individual y colectiva.

No en vano, ha adquirido celebridad el diagnóstico del sociólogo alemán Ulrich Beck de definir la sociedad actual como: *La sociedad del riesgo*. El riesgo constituye un ingrediente ineliminable de las formas de vida de las sociedades avanzadas y, en cierto modo, representa el reverso negativo de los aspectos positivos del desarrollo⁸⁰.

En fecha reciente, Ernesto Garzón Valdés, en una interesante reflexión sobre los riesgos que para las libertades suponen determinadas medidas de prevención y control social, ha planteado con ejemplar lucidez, el dilema en el que se debaten las sociedades democráticas del presente. De una parte, estas sociedades se hallan asediadas por la amenaza de organizaciones criminales (terrorismo, criminalidad organizada, mafias, narcotraficantes...) que ponen en peligro la seguridad de los ciudadanos y la propia subsistencia de un modelo de convivencia basado en la paz y la libertad. Para combatir esa amenaza se recurre a medios de vigilancia y control, cada vez más poderosos, que suponen un grave menoscabo de los derechos fundamentales. “¿Cómo lograr un equilibrio moralmente aceptable –se pregunta Garzón Valdés– entre la ventaja de prever

⁸⁰ U. BECK, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, trad. cast., de J. NAVARRO, D. JIMÉNEZ y M. BORRÁS. Barcelona: Paidós, 1998.

y castigar delitos, por una parte, y, por otra, evitar el peligro de la destrucción de la personalidad del *inspeccionado*?⁸¹.

Según el propio Garzón Valdés, tras los ataques terroristas en Nueva York y Washington, a los que habría que añadir en terrible atentado de Madrid, esta cuestión ha adquirido enorme actualidad y relevancia. Los medios tecnológicos permiten hoy una omnisapiencia de la *thought-police* (policía del pensamiento), parangonable a la omnisapiencia divina de las sociedades teocráticas del pasado. En dichas sociedades se aseguraba la sumisión y el consentimiento de los súbditos, al difundir en ellos la creencia en un “ojo de Dios” capaz de escrutar hasta lo más íntimo y recóndito de cada persona⁸².

El pensamiento de Ortega, siempre proclive a ilustrar con el vigor explicativo de la metáfora los problemas de la filosofía y la política, nos ofrecen una parábola cargada de vigencia que, estimo, nos ayuda a comprender cabalmente los términos en los que en las sociedades democráticas del presente se plante el binomio seguridad/libertad.

José Ortega y Gasset, para mostrar los peligros que el afán de justicia ideal podía acarrear a la seguridad jurídica, recurre a una parábola que clarifica también los riesgos que las medidas de seguridad pública comportan para la libertad individual. Es la fábula del oso y del hombre: “El oso es amigo del hombre, y éste, tendido junto a él, duerme la siesta. El oso vela y cuida su sueño. De pronto una mosca se posa en la frente del hombre. Esto no puede tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y resuelve matar a la mosca. Da un zarpazo en la frente del hombre y mata la mosca pero, de paso, aplasta la cabeza de su amigo el hombre”⁸³.

Muchos mecanismos de control público tendentes a salvaguardar la seguridad, en la práctica, son como esta fábula de Esopo evocada por Ortega. Porque esa pretensión legítima se realiza a costa de permitir una vigilancia e interferencia en las libertades, sin distinción de inocentes, sospechosos y culpables.

En una sociedad de ciudadanos vigilados y transparentes la posibilidad de cometer delitos podría llegar a ser inexistente. Pero esa sería una situación propia del Estado totalitario llevado a sus últimas consecuencias: la negación total de la libertad individual. En un Estado de derecho siempre existirá la posibilidad, aunque sea indeseable, de una actuación delictiva. Esta capacidad para delinquir está en la base de la responsabilidad jurídica y confiere sentido a la imposición de deberes y sanciones jurídicos. Suprimir cualquier resquicio para

⁸¹ E. GARZÓN VALDÉS, “Lo íntimo, lo privado y lo público”, *Claves de Razón práctica*, 137 (2003), p. 24 y ss.

⁸² E. GARZÓN VALDÉS, *Ibid.*; A. E. PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadanía o ciudadanía@.com?* Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 57 y ss.

⁸³ J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, ob. cit., p. 211.

la delincuencia, a través de controles sociales indiscriminados e ilimitados, es tan peligroso para la libertad como lo es para la supervivencia del hombre el zarpazo del oso que mata a la mosca que le perturba.

Estas consideraciones conducen a inferir que los macrosistemas de seguridad pública constituyen versiones extremas del dilema seguridad/libertad. Se trata de mecanismos de vigilancia y control que vulneran las garantías procesales y penales propias de una sociedad democrática. Involucran en su control preventivo a todos los ciudadanos, sin distinguir, ni respetar la presunción de inocencia, ni siquiera diferentes grados de peligrosidad social. Suponen la instauración universal de la sospecha y de la presunción de culpabilidad. Los macrosistemas de seguridad son, paradójicamente, un atentado frontal contra la seguridad jurídica, al desconocer las garantías básicas de la promulgación (*lex promulgata*) con carácter previo (*lex previa*) y con la necesaria claridad (*lex manifesta*) de los supuestos fácticos de ilicitud. No respetan, por tanto, el principio de legalidad penal, al no tipificar previamente las conductas que van a ser objeto de control e injerencia en el ámbito personal⁸⁴. Los macrosistemas de control social representan formas implacables de colonización y aniquilación de la libertad y suscitan la alarma de incubar una versión todavía más siniestra del “Gran Hermano” imaginado por Orwell, en la medida en que sus poderes de vigilancia y control exceden los límites de un Estado para extenderse por todo el orbe. La seguridad nunca debe conseguirse a costa de la libertad de los ciudadanos, pues sin libertad nunca podremos estar seguros.

7. Conclusión: los derechos y libertades desde la perspectiva de la razón histórica

El esfuerzo de aglutinación de ideas y depuración de métodos intelectuales realizado por Ortega sigue vivo y operante en nuestra época. ¿Es concebible algún espacio de la cultura hispana contemporánea sobre el que, en mayor o menor medida, no se proyecte la sombra tutelar del pensamiento o de la obra de Ortega? La personalidad y la enseñanza orteguianas fueron un fenómeno de tal envergadura, que su honda expansiva sigue vigente entre nosotros. Su capacidad de irradiación ha sido tal que, consciente o inconscientemente, somos orteguianos en aspectos básicos de nuestro quehacer científico y universitario. Al pensar, al escribir, al ejercer el discernimiento crítico, la actividad de muchos intelectuales españoles se lleva a cabo a través de un diálogo fecundo y persistente con categorías raciovitalistas. No desmiente esta circunstancia el dato de

⁸⁴ A. E. PÉREZ LUÑO, *La seguridad jurídica*. Barcelona: Ariel, 1994, 2ª. ed., pp. 32 y ss.

que, en ocasiones, ese influjo no sea perceptible, ni deliberado. Entre quienes se estiman indiferentes e, incluso, hostiles al legado intelectual de Ortega, menudean los reconocimientos tácitos de su impronta. Los conceptos, categorías y métodos raciovitalistas se hallan tan difusos y arraigados en nuestro horizonte cultural que constituyen un sustrato común de buena parte de sus manifestaciones. Por eso, las nuevas generaciones de estudiosos no hemos sido inmunes a la recepción y continuidad con el ejemplo intelectual de nuestro pensador contemporáneo más influyente, dentro y fuera de nuestras fronteras.

Estas premisas son del todo predicables respecto a la tematización presente de las libertades y, precisamente, a mostrarlo se han dirigido las reflexiones que anteceden. Es notorio que Ortega fue un pensador que no limitó su meditación intelectual a captar y expresar con nítida claridad los problemas de su tiempo. Fue también un filósofo acuciado por el afán obsesivo de proyección el plano orbital de su reflexión hacia el porvenir. De ahí que muchas de sus ideas avancen premoniciones cargadas de futuro.

En fecha reciente se ha calificado a Ortega, con plena justificación de “adelantado de la postmodernidad”⁸⁵. En su colección de ensayos que titula *Las Atlántidas* se contiene una completa teoría sobre el pluralismo cultural y el multiculturalismo, sin que a Ortega se le oculten los riesgos que pueden derivarse de la degeneración de esas posturas en relativismo cultural⁸⁶. Frente a ese riesgo, defenderá la universalidad de los valores y de los derechos, aunque sin caer en un universalismo abstracto e inane, al que opone una versión histórica de valores universales fruto de la decantación de las tradiciones en que ha cristalizado la cultura humanista liberal⁸⁷. Esa misma sensibilidad por el reconocimiento del carácter universal de los valores y derechos humanos, le llevó a mostrarse abiertamente crítico respecto al nacionalismo político, en sus versiones más radicales de zafio cuño tribal y excluyente⁸⁸. Como alternativa al nacionalismo político propuso, pensando en la vertebración de España, la autonomía municipal y regional en términos que en lo nuclear anticiparon el diseño constitucional ahora vigente de la España de las Autonomías⁸⁹. Es fácil inferir de estas consideraciones lo mucho que nuestro actual sistema de dere-

⁸⁵ J. L. ABELLÁN, “Ortega y Gasset adelantado de la posmodernidad”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 595 y ss.

⁸⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La Atlántidas*, Oe83, III, pp. 283 y ss.

⁸⁷ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, “La universalidad de los derechos humanos” en el vol., *La tercera generación de derechos humanos*, ob. cit., pp. 205 y ss.

⁸⁸ Cfr. A. DE BLAS, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 647 y ss.

⁸⁹ Cfr. F. H. LLANO ALONSO, “Reforma territorial y política nacional desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, 131 (2006), pp. 113 y ss.

chos y libertades debe a Ortega y lo que su ideario representó desde los mismos orígenes de nuestra transición a la democracia⁹⁰.

El estudio de los derechos y libertades en la concepción orteguiana posee una insoslayable dimensión de presente. Ese rasgo se evidencia, de modo especial, cuando se advierte la actualidad del raciovitalismo para fundamentar una teoría experiencial, histórica y, en definitiva, “generacional” de los derechos humanos. Esos derechos, surgieron en el clima cultural ilustrado de la Modernidad. Fueron formulados entonces como categorías que pretendían expresar las exigencias intemporales y perpetuas de la naturaleza humana; como un conjunto de facultades jurídicas y políticas propias de todos los hombres y en todos los tiempos. Se trataba de unas verdades, cuya evidencia podía demostrarse a través de los dictámenes de la recta razón.

Las circunstancias jurídico-políticas y la propia evolución cultural que han caracterizado el sucesivo devenir de los derechos y libertades desde la época moderna hasta el presente, han determinado una decantación del enfoque de los derechos humanos. Si en su gestación y primeras manifestaciones fueron contemplados *sub specie aeternitatis*, hoy no pueden dejar de ser concebidos *sub specie historiae*. Las profundas transformaciones económicas, científicas y tecnológicas acaecidas desde el periodo de la Ilustración hasta el presente han tenido sus consiguientes repercusiones en la esfera social, jurídica y política. Ortega y Gasset mostró siempre su desconfianza hacia esas formulaciones del iusnaturalismo racionalista de la modernidad y su pretensión de establecer, de una vez por todas declaraciones de derechos humanos, constituciones y códigos. Las reputó fruto de una visión utópica de las instituciones jurídicas y políticas que desembocaría en las revoluciones burguesas⁹¹. A ese planteamiento idealista y utopista de las libertades opuso sus tesis basadas en la experiencia y en la historia.

José Ortega y Gasset, al referirse a los derechos, lo mismo que al tratar otros muchos aspectos de la experiencia cultural, mostró su aguda sensibilidad para captar el signo de los tiempos, para interpretarlo certeramente, así como para avanzar la prognosis de su ulterior desarrollo. En su ya citado ensayo “Democracia morbosa”, afirma: “A los *derechos del hombre* ya conocidos y conquistados habrá que acumular otros, hasta que desaparezcan los últimos restos de mitología política”. Ortega advierte, no obstante, que el reconocimiento histórico de esos nuevos derechos no tiene la trascendencia jurídico-política que

⁹⁰ J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, 2ª. ed.

⁹¹ *Vid.*, sobre todo ello, J. HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, *El derecho en Ortega*, ob. cit., pp. 169 y ss.

supuso su génesis y primer reconocimiento. “No acertamos a prever –son palabras de Ortega– que los futuros *derechos del hombre*, cuya invención y triunfo ponemos en manos de las próximas generaciones, tengan tan vasto alcance y modifiquen la faz de la sociedad tanto como los ya logrados o en vías de lograrse”⁹².

Años más tarde, en sus meditaciones *Del Imperio Romano*, a las que se ha tenido ocasión de aludir *supra*, corrobora esa tesis al criticar la falta de sentido histórico del liberalismo moderno en su afán de postular unos derechos eternos e intemporales. En actitud abiertamente polémica contra cualquier pretensión de intemporalidad de las libertades, proclamará enfáticamente Ortega: “no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible... Viceversa: las dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo”.

“No hay una sola libertad determinada –dice Ortega– de la que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal [...] el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio”⁹³. Ortega muestra todas las vicisitudes que han acompañado al desarrollo y posterior crisis de la libertad de comercio, negada en la evolución de las propias sociedades liberales, no sólo por la crítica del movimiento obrero, sino por las propias exigencias económicas de los sistemas capitalistas que condujeron a un progresivo intervencionismo de los poderes públicos.

Los derechos humanos no pueden contemplarse, desde el perspectivismo raciovitalista, como categorías ajenas a la historia y al desarrollo empírico de las sociedades. Frente a cualquier tentativa de una elaboración “meramente lógica” de las libertades, proclama Ortega: “la idea de un nuevo derecho no es todavía un derecho”. Los derechos se componen de muchos más elementos que las mera ideas abstractas. Al “puro pensamiento jurídico”, deben acompañar otros muchos factores que proceden de la historia y la experiencia. Sin querer entrar en los pormenores doctrinales de la filosofía y la sociología del derecho, afirma Ortega que caminará seguro quien, ante la postulación de cualquier derecho exija que se le “indique la sociedad portadora de ese derecho y previa

⁹² J. ORTEGA Y GASSET, “Democracia morbosa”, ob. cit., p. 137

⁹³ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, pp. 75.

a él. En el vacío social no hay ni nace derecho. Este requiere como substrato una unidad de convivencia humana”⁹⁴.

Si se tienen presentes esas observaciones, no parece arbitrario considerar a Ortega como un ilustre precursor de la concepción generacional de los derechos humanos. Su proyección del método de la “razón histórica” a los distintos sectores de la cultura tiene puntual manifestación en su análisis, pleno de consciencia histórica y experiencial de las libertades.

Estas reflexiones han tenido como principal objeto esbozar algunas pautas hermenéuticas de la teoría orteguiana de los derechos humanos en sus aspectos básicos. No es digna de menor atención la virtualidad de la doctrina de Ortega para la fundamentación y explicación de muchas de las libertades y de los derechos singulares. Ese cometido desborda los límites de esta investigación, pero constituye una incitación intelectual pendiente para quienes quieran y puedan cumplirla⁹⁵.

En el año 1916, al prologar su libro *Personas, obras, cosas*, José Ortega y Gasset indicaba expresamente que ese texto suponía su despedida de la mocedad; suponía también el abandono de un recelo que informó su pensamiento de juventud: la infravaloración de lo individual y lo subjetivo. Ortega justificaba esa desconfianza en su convicción de haber sido el subjetivismo la gran dolencia del siglo XIX y en grado superlativo, el gran mal de España. El fervor polémico, según confiesa Ortega, le llevó a cometer un error táctico, que fue también un error sustancial. En su oposición al subjetivismo, negaba al sujeto, a lo individual, a lo personal todos sus derechos. Rectificando ese error de perspectiva, le parece más ajustado a la verdad, reconocer esos derechos de la persona “y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal”⁹⁶.

La ulterior trayectoria intelectual y cívica de Ortega, tal como han intentado mostrar estas páginas, acreditan la firmeza de su empeño por reconocer a los derechos y libertades de la persona ese puesto y esa tarea que les corresponde. ●

⁹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 294-295.

⁹⁵ He intentado proyectar algunas categorías orteguianas al planteamiento y análisis de determinados derechos fundamentales. Así, la noción de “ensimismamiento” me pareció clarificadora del actual concepto de intimidad, tal como *intenté* mostrar en mi Discurso de recepción de Académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, sobre “Perfiles morales y políticos del derecho a la intimidad”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 73 (1996), pp. 311 y ss. Y en el capítulo sobre “El derecho a la intimidad en la sociedad de la información”, en mi volumen *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 351 y ss. Asimismo, al tratar del valor de la seguridad jurídica, me he remitido a la tensión entre la estabilidad del derecho y las exigencias mudables de la justicia según las tesis de Ortega, en mi libro, *La seguridad jurídica*, ob. cit., pp. 11 y ss. En relación con los derechos cívicos de participación política, he aludido a ideas orteguianas en el libro *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, ob. cit., pp. 54 y ss.

⁹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Personas, obras, cosas*, en Oc83., I, 420.