

INDIVIDUO, NACIÓN Y SOCIEDAD. LECTURAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

LUARSABISHVILI, Vladimer (ed.): *José Ortega y Gasset. Individuo, nación y sociedad*. Cham (Suiza): Peter Lang, 2025, 122 pp.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES
ORCID: 0000-0003-1381-3687

El traductor e hispanista georgiano Vladimer Luarsabishvili, profesor en Tiflis y de la Universidad de La Frontera en Chile, acaba de editar este breve pero muy interesante trabajo sobre tres aspectos de la filosofía de Ortega: el individuo, la sociedad y la nación. Las publicaciones recogidas en este volumen están firmadas por notables expertos en la filosofía del madrileño y sus lecturas actualizan y recuperan aspectos del pensamiento de Ortega vinculados tanto a la antropología y la ética como a la política y la sociología.

Se abre el trabajo con una introducción del editor en la que se justifica la aparición del volumen: “¿Por qué Ortega hoy?”. Pues sencillamente porque la filosofía de Ortega puede seguir arrojando luz en el siglo XXI a los problemas antropológicos y políticos que nos rodean. Sus obras se han convertido en clásicos en el mejor sentido de la palabra, es decir, siguen interpelando a los lectores actuales más allá de la circunstancia concreta en la que fueron escritas. La obra de Ortega podría describirse según el editor como enraizada en los conceptos de individuo, sociedad y nación. Tres grandes preocupaciones

sobre las que se trata de dar razón tanto en el siglo XX como en el actual.

El prefacio corre a cargo de J. A. Garrido Ardila, profesor de la Universidad de Malta, el cual inicia su reflexión con un alegato frente a los que defienden que la filosofía española contemporánea se instaló en un erial donde apenas brotaron una o dos flores de cierto colorido. Destaca cómo la filosofía de Ortega se forja en diálogo con la generación del 98, en la que sobresalían pensadores como Unamuno o Ganivet y tiene continuidad en discípulos como Julián Marías, quien afirmó que Ortega a medida que pasa el tiempo se vuelve más fiel a la realidad, es decir, va apareciendo como más verdadero, más actual. En ello se fundamenta el autor para insistir en que las obras de Ortega poseen hoy sobrada relevancia y, si bien a través de sus obras encontramos descrita la sociedad del siglo XX, también encontraremos referencias para entender la del siglo XXI. La presentación de los cinco trabajos que componen el núcleo de la publicación cierra este prefacio y da paso a los ensayos que a continuación trataremos de presentar.

El primero es el de José Lasaga Medina, quien presenta una reflexión sobre el individuo en Ortega; más concretamente, se adentra en el misterio que supone el concepto de vocación en el fundador de la Escuela de Madrid. Pese a ser un tema recurrente entre sus propuestas, pues cabe recordar que su tesis doctoral versó sobre la

Cómo citar este artículo:

Monfort Prades, J. M. (2026). Individuo, nación y sociedad. Lecturas actuales de la filosofía de Ortega. Reseña de “José Ortega y Gasset. Individuo, nación y sociedad”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 217-222.

<https://doi.org/10.63487/reo.627>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre

consistencia del yo en Ortega y uno de los aspectos más trabajados por él es precisamente la antropología de Ortega como filosofía primera, la propuesta que en este caso se presenta adquiere una relevancia especial por la claridad de su exposición y la contundencia con la que defiende sus argumentos.

La teoría del yo-vocación trata de dar claridad a la identidad humana. Hablar del yo nos lleva en Ortega al fondo insobornable, al proyecto de vida o a la vocación, conceptos todos ellos relacionados que marcan una distancia con lo que llamamos "hombre". El yo o proyecto es uno de los conceptos más escurridizos de la filosofía de Ortega ya que, si es un proyecto, todavía no es. El elemento más misterioso de dicho proyecto es que resulta impuesto, viene de algún sitio, no es elegido, es lo más parecido a un actor que han lanzado a un escenario para el que no nos han preparado. "El yo es más un invitado que el dueño de la casa", afirma Lasaga; el proyecto se descubre viviendo, no está escrito en ningún lugar y es la resistencia de la circunstancia la que nos va mostrando la identidad que se aspira a ser, la introspección no resulta una herramienta eficaz para descubrirla.

De todos los términos que Ortega usa para iluminar su teoría del yo, destaca claramente el concepto de vocación en cuanto programa de existencia, que suele Ortega explicar desde dos coordenadas: la referencia al lema pindárico y la vocación como llamada hacia nuestro auténtico destino o ser. El problema es ¿cómo reconocer cuál es la vocación correcta entre las diferentes

posibilidades que se nos brindan? La etimología del término "vocación" no debe engañarnos, no hay nadie que llame, no hay voz que reclame, el yo va y viene entre el pasado y el futuro imaginado, buscando orientación y reflexionando sobre sus actos. El yo soñado se desvela en el mismo acto de vivir, salvando la circunstancia y aceptando la limitación de su libertad.

La civilización ha ido fabricando diferentes programas vitales en función de las épocas, inspiraciones para vivir, profesiones, oficios, estilos, sin embargo, la vocación de la que habla Ortega tiene poco que ver con estas figuras. Si bien es posible que Ortega llegara al tema de la vocación por la crisis de proyectos de vida que predominaba en la primera mitad del siglo XX, no es más cierto que Ortega pretendía ir mucho más allá con el concepto de vocación y apuntar a las profundidades del yo con la llamada a la autenticidad, según el lema de Píndaro: "llega a ser el que eres".

El lema pindárico es también la mejor expresión de la ética orteguiana; cumplirlo sería el mayor bien, desestimarlos, el mayor error. Pero esta derivación hay que matizarla si no se quiere caer en algunos errores comunes. En primer lugar, desde la interpretación que Aranguren lanzó sobre la ética de Ortega, se consideró que la ética del esfuerzo deportivo de los años veinte y la ética de la vocación eran dos modelos incompatibles. En opinión de Lasaga no hay oposición, no hay disyuntiva, sino complementariedad: la primera es una prefiguración de la segunda. En segundo lugar, si la

vocación no parte de un misterioso interior sino de lo que hacemos en el mundo, deberíamos hablar de ella como una necesidad metafísica y no tanto moral. Tratar, como propone Pedro Cerezo, de vincular vocación y racionalidad práctica para convertirla en una instancia parecida a lo que en un momento fue la divinidad y, en otro, el imperativo categórico no satisface a Lasaga. Sería un error interpretar la propuesta de Ortega como un formalismo ético; Ortega apuesta por un fin, la felicidad, la cual estaría representada por la auténtica vocación, el único fin que no puede convertirse en medio, el único fin necesario. Sin embargo, la realidad humana es un puro enigma y ello hay que tomarlo en serio. Naufragio y enigma es lo que encontramos cuando vamos al fondo del concepto de vocación.

El segundo trabajo que recoge este volumen ha sido escrito por Alejandro de Haro Honrubia, profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha. Sus estudios sobre las élites y las masas, la educación y la pedagogía en Ortega gozan de un gran reconocimiento académico. En este caso, se propone analizar el concepto de virtud en Ortega circunscribiéndose a la etapa inicial de su pensamiento, su pensamiento de juventud, sus ideas previas a la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Previamente a la influencia de la fenomenología, que acaba provocando un giro en la filosofía de Ortega, el pensamiento del madrileño orbita principalmente entorno al neokantismo. Ortega había disfrutado de varias estancias en Alemania que le habían

permitido ampliar estudios, acercarse a las filosofías vigentes en Europa y disfrutar de la metodología, el orden, el sistema y la ciencia alemana, lo cual dejó en Ortega una huella indeleble.

La comparación de España con Alemania en cuanto a producción científica era inevitable y Ortega insistió en que el problema español se debía a su retraimiento respecto de Europa. Alemania y Francia, principalmente, representaban para el madrileño el idealismo, el racionalismo y el culturalismo de la modernidad. De esta forma, Kant y el neokantismo de Cohen y Natorp definirán la idea que Ortega se va forjando de virtud en su mocedad.

Ortega hace en esta época una lectura del concepto de virtud típicamente ilustrada, es decir, idealista o racionalista. Se refiere a virtudes que potencien la humanidad, que la hagan crecer. Unas virtudes con un marcado carácter político, pues se alcanzan en comunidad, de la mano de los otros y no de forma aislada. Virtud es para Ortega ciencia y moral, es cultura en el sentido idealista y neokantiano.

La influencia de Kant y de Fichte en esta propuesta de Ortega resulta fundamental. Frente al “hombre de la naturaleza” se alza el “hombre de la cultura” o del deber, el progreso humano consiste en elevarse sobre la espontaneidad de la naturaleza, marchar de la animalidad a la cultura. O, en clave fichteana, ante el yo individual y salvaje, debe imponerse el yo de las normas, de las leyes, de la humanidad y la cultura. Estas ideas

se reflejan constantemente en los textos de Ortega anteriores a 1914.

El cierre del trabajo por parte del profesor albaceteño insiste en la presentación de la virtud orteguiana en este período como un concepto identificado con la ciencia y en el que no cabe nada instintivo. El socialismo cultural encarnaría perfectamente este ideal de virtud y, más que una necesidad económica, representa una moral y una justicia que debe ser alcanzada científicamente.

Juan Bagur es quizá actualmente uno de los mayores especialistas jóvenes en la filosofía política de Ortega, especialmente en lo que se refiere al problema de los nacionalismos y a la idea que de estos podemos rastrear en su obra. El título de su ensayo hace referencia a la tensión entre identidad individual frente a la identidad nacional que se da en los Estados actuales a la luz del pensamiento del madrileño.

La relación entre democracia liberal y nacionalismo es el problema principal que el trabajo aborda. La propuesta de Bagur estriba en valorar si la democracia liberal exige una fuerte identidad nacional para poder alcanzar sus fines o si, por el contrario, es posible plantear en las democracias liberales identidades postnacionales cuyo paradigma principal sería la Unión Europea. Para estudiar esta cuestión, se propone, de la mano de Ortega, afrontar las tensiones que se derivan de las dualidades razón y emoción, proyecto y tradición, individuo y sociedad. Según cómo se resuelvan, se dará una explicación u otra a la cuestión planteada.

La tensión entre razón y emoción está detrás del problema de la identidad nacional cuando, ya en un primer momento, se vincula la razón ilustrada con el proyecto liberal y el nacionalismo con el romanticismo y su exaltación de emociones y sentimientos. Ortega trató de mediar entre ambos extremos a través de su propuesta de razón vital. Aceptaba la importancia de la razón sin olvidar la importancia de la vida y ello, en el problema que el autor del trabajo pretende resolver, podría significar que la identidad común se puede compatibilizar con la autonomía individual.

La segunda dualidad que estudiar es la que representan el individuo y la colectividad. Si los neoliberales defienden a ultranza la importancia del individuo frente a los grupos y Estados, no es menos cierto que parte de la izquierda habría caído en parecidos planteamientos con la exaltación de derechos e identidades individuales frente a la conciencia de clase. Ortega reflexiona sobre el liberalismo desde sus primeros escritos, y fue pasando de una versión más socialista a una más conservadora. Entiende el liberalismo como el eje vertebrador y garante de la convivencia política, lo que significa para Ortega aceptar que, aunque cada uno tenga su propio proyecto de vida, se puede convivir juntos, se puede compartir un sistema de usos, costumbres y creencias ensamblados entre sí y que Ortega considera la nación propiamente dicha. El liberalismo huye del particularismo, del subjetivismo que no desea contar con los demás o de los proyectos absolutizadores

donde los intereses de grupos concretos tratan de imponer su visión al resto de los ciudadanos. El liberalismo de Ortega apuesta por la integración y la convivencia, por aceptar que los intereses y proyectos son plurales.

Proyecto y tradición componen la última dualidad que Juan Bagur presenta para analizar el problema de la relación entre identidad individual e identidad nacional. Al hablar de nación, existe una tensión entre la tradición recibida y el proyecto construido, entre el pasado y el futuro, entre conservadurismo y liberalismo; sin embargo, es posible que esta diferenciación no goce de la claridad que se le presupone. Ortega definía la nación como “proyecto sugestivo de vida en común”: en ella se aúnan la comprensión de la vida como proyecto, la ilusión y la convivencia, tres características que Ortega hereda de Renan y Nietzsche.

A partir de las reflexiones orteguianas sobre estos tres dualismos, el autor concluye que la propuesta del madrileño es conciliadora respecto a los conceptos de liberalismo y nación. Entiende que no son incompatibles los proyectos personales con las identidades colectivas y que las tesis de Ortega siguen aportando luz a los retos políticos del siglo XXI.

Marcos Alonso presenta “La sociedad como realidad técnica. Reflexiones desde Ortega, Sloterdijk y Mumford”, el cuarto ensayo que esta obra nos ofrece. Comienza el autor proponiendo la tesis que pretende defender: la sociedad humana puede entenderse como una elaboración técnica. La

justificación de la misma la llevará a cabo desde los trabajos de los autores citados en el título, aunque el mayor peso de la argumentación recae en la obra de Ortega. La sociedad sería, así, una gran creación técnica, una creación por la que el hombre consigue formar sociedades de tamaño igual o superior a las de otros animales más simples. Sería algo así como la técnica primigenia que dio origen o en la que radican el resto de las técnicas humanas. Marcos Alonso presenta a Ortega como un filósofo que en su tiempo vio esto con especial claridad.

La sociedad es una creación que permite desarrollar seres humanos; el hombre no nace siendo hombre y no lo será nunca de forma completa, no puede hacerse a sí mismo. Son los otros los que nos hacen humanos, es la sociedad el instrumento principal por el que los seres humanos llegamos a desarrollar nuestro ser, al menos en parte. Ortega definió al ser humano como heredero, como aquel que recibe una tradición y la transmite, pero los contenidos que se heredan han de deshumanizarse, convertirse en naturaleza, convertirse en usos. Estos usos son el principal mecanismo que usa la “máquina” que es la sociedad para “fabricar” seres humanos. Aunque el autor reconoce que Ortega no desarrolló esta tesis con toda la precisión que cabría esperar, entiende que es un hito elogiabile.

Sloterdijk también ha apuntado esta comprensión de la sociedad como técnica a partir de su crítica a Heidegger. Teniendo como punto de partida la inmadurez del ser humano en su condición de ser-en-el-mundo, propone

una idea de sociedad como “envoltura” que crea a los seres humanos como una madre engendra a un hijo. Mumford y su teoría de la organización humana como modelo de toda máquina también es otra perspectiva desde la que se puede justificar la tesis que se defiende.

A modo de conclusión, Marcos Alonso apuesta por entender la técnica como uno de los axiomas de la vida, uno de sus presupuestos fundamentales, sin el cual la vida no se puede entender. Aunque reconoce el autor que el concepto de técnica que maneja es amplio, no significa que toda habilidad sea técnica y, de la mano de Stiegler, intenta precisar esta afirmación. Si se suele reducir la técnica a los productos de la ingeniería científica, es importante sostener una visión más amplia. Técnica sería todo aquello que implica una conducta elaborada, una relación con el entorno mediada y no inmediata. La técnica sería así el factor fundamental de la vida humana como lo es de toda vida conductual, incluida también la vida animal.

El trabajo que cierra la obra está escrito por el profesor de la UNED Jesús M. Díaz Álvarez, quien pone el foco en la fundamentación de la vida común con “Crisis de creencias y fundamentación. Gadamer, Ortega y nuestro tiempo”. Si se suele decir que vivimos en sociedades egoístas, relativistas y nihilistas, esto se debe principalmente, según la visión heredera de la Ilustración, a que no hay una base sólida para ordenar nuestras creencias personales y comunitarias; es decir, para huir del particularismo y la barbarie, debemos encontrar un

sentido cosmopolita válido y universal. Frente a ello, otras tendencias insisten en que la pluralidad valorativa está aquí para quedarse y, si bien no es posible alcanzar ese fundamento universal donde asentar una sociedad cosmopolita, es necesario asumir nuestra condición y buscar acuerdos menos ambiciosos que permitan la convivencia. Jesús Díaz se sitúa en la segunda tradición y se propone justificarla sirviéndose del pensamiento de Ortega y Gadamer, asumiendo la contingencia, la finitud de nuestros planteamientos y su carácter falible como aquello que nos hace propiamente humanos, lo que podría llevarnos a una sociedad más tolerante y compasiva.

De Gadamer le interesa especialmente su reivindicación de la tradición y el prejuicio, pues en ambos se asienta la posibilidad del diálogo y la convivencia pacífica. El alemán entiende que si hay algo que nos diferencia del resto de criaturas es nuestra capacidad de comprender y dar sentido. El mundo en que nos movemos es cultural e histórico y ello implica que la comprensión actual del ser humano se hace desde una serie de conceptos e interpretaciones que siempre son el punto de partida y dan lugar a comprensiones finitas de la realidad. A la vez, puesto que sólo podemos pensar desde nuestros prejuicios y tradiciones, nos enfrentamos a un inevitable pluralismo valorativo y epistemológico, lo que nos lleva a preguntarnos ¿cómo saber qué tradiciones son fecundas y cuáles no? El profesor Jesús Díaz, a partir de las propuestas de Gadamer, ofrece unas indicaciones: por una parte,

el tiempo va seleccionando los cambios y evoluciones beneficiosas; por otra, la conciencia de finitud, de la contingencia y de la historicidad de los seres humanos facilita la aparición de tradiciones más inclusivas y abiertas a los otros. Si Gadamer defiende la tradición, no es en el sentido de un cierto tradicionalismo, aunque tampoco podemos decir que sea relativista; su pretensión estriba en la forja de comunidades abiertas donde la pluralidad es posible y el respeto al otro es la piedra angular.

De Ortega toma su reflexión sobre las creencias, pues a partir de ellas podemos entender que lo que nos hace humanos es nuestra historicidad contingente. Las creencias son para Ortega el estrato más profundo de nuestra vida, en ellas y desde ellas vivimos y somos, son fruto de nuestro ser indigente, necesitado de sentido, el cual se configura a partir de ideas que se convierten en creencias, formando así el suelo de nuestra vida. Ortega presenta cómo las creencias varían históricamente, es decir, que el ser humano no tiene naturaleza sino historia y que en el fondo de la vida humana no hay más que un misterio profundo, un enigma insondable. En consecuencia, según el autor, a Ortega se le puede interpretar desde una perspectiva cercana a la de Gadamer y otros antifundacionalistas, como Rorty o Vattimo. Para Ortega el mejor sistema de creencias sería el más consciente de su finitud, la mejor tradición la que no aspira a ser eterna, la que renuncia a

la perspectiva divina y se mantiene abierta al diálogo y al cambio.

El trabajo finaliza con una coda sobre la inclusividad de las comunidades, a propósito del concepto de patria y nación, a partir de un debate sobre un texto de Rorty de 1994: "The Unpatriotic Academy". El filósofo estadounidense hacía una dura crítica a la izquierda académica por haber abandonado el concepto de nación o de patria y haberla dejado en manos de la derecha conservadora, pues parecía que ambos conceptos no eran compatibles con una sociedad abierta y tolerante. Nussbaum respondió con la importancia de educar primero en una idea cosmopolita que resalte más la pertenencia a la humanidad que la pertenencia a una nación y aceptar aquellas particularidades que son compatibles con la idea de humanidad. Por otra parte, Taylor y Walzer apuntaron que no se puede edificar una nación tolerante desde una idea de humanidad general que no existe. No parece que se pueda pasar con facilidad por encima de los vínculos y emociones nacionales, por lo que es necesario contar con ellos. En opinión del autor, Rorty, Taylor y Walzer estarían en la línea antifundacionalista que trata de defender, lo cual no estaría reñido con una idea de patria o nación que recoja lo mejor de la peculiar, variable y contingente tradición democrática de cada país y que se atenga a una visión finita y abierta a la negociación y al diálogo.