ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El liberalismo de Ortega más allá del individualismo

Ángel Peris Suay
ORCID: 0000-0003-4579-6746

Resumen
Este artículo intenta integrar el raciovitalismo de Ortega con su pensamiento político. Ortega ha sido tradicionalmente caracterizado como liberal. A la vez su filosofía es un intento de superar la Modernidad al rechazar algunos de sus supuestos fundamentales que lo son también del liberalismo. Como consecuencia, Ortega se ve en la necesidad de revisar el liberalismo y lo hace en la dirección al republicanismo. Esta nueva concepción que se centra en la idea de autonomía, repercutirá en un proyecto que integra socialismo, aristocracia y nacionalización.

Palabras clave
Ortega y Gasset, filosofía política, ética, individualismo, filosofía de los valores, autonomía

Abstract
This work tries to integrate the Ortega vitalreason philosophy with his political thinking. Ortega has been characterised traditionally as a liberal. At the same time, his philosophy is an intent for overcoming Modernity. In this sense he rejects some of Modernity fundamental suppositions that are also liberlism suppositions. As a consequence, Ortega sees the necessity of review liberalism and he does it in the republicanism way. This new conception that has its centre in the idea of autonomy, will influence in a project that integrates socialism, aristocracy and nationalization.

Keywords
Ortega y Gasset, political philosophy, ethics, individualism, philosophy of values, autonomy

El pensamiento político de Ortega ha sido tradicionalmente reconocido como liberal y se ha hecho hincapié en que surgía del mismo concepto de hombre que desarrolla su pensamiento. Sin embargo, si tenemos en cuenta su filosofía como una crítica o al menos un distanciamiento del proyecto de la Modernidad, consecuentemente también se ponen en cuestión algunas de las premisas básicas del concepto tradicional de liberalismo lo que le lleva a replantear su idea de vida como libertad política.

Podemos considerar la filosofía de Ortega como un intento de superar la Modernidad o al menos de revisar algunas de sus consideraciones fundamentales[1].

[1] Anastasio Ovejero, *Ortega y la posmodernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, y Cirilo Flórez, "Política y filosofía en Ortega. La teoría orteguiana de la posmodernidad", en Mª. Teresa

Cómo citar este artículo:
Peris Suay, A. (2003). El liberalismo de Ortega más allá del individualismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 169-198.
https://doi.org/10.63487/reo.734

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

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Sin duda con esta intención se declara "Nada Moderno y muy siglo XX"[2] haciendo alusión a la necesidad de superar una etapa que se concebía a sí misma como definitiva e insuperable, para no caer en los errores de ésta. La Modernidad se había fundamentado en una idea de *sujeto* caracterizado por dos elementos: la capacidad de ser consciente de sí mismo y la de fundar su propio destino; en definitiva ser autor consciente y responsable de sus actos, dominador de la naturaleza externa e interna.

Superar la Modernidad supone, en primer lugar, transformar *el modelo de racionalidad* representado por la física y la *mentalidad técnica* y utilitaria. Partiendo del idealismo que pretendía situar la razón como una facultad capaz de presentar una verdad absoluta, transformarla en la dirección de un modelo de verdad hermenéutica perspectivista. En este sentido, el descubrimiento del hombre como realidad histórica y la concepción de la ciencia como una interpretación entre otras destinada a crear seguridades para la vida, sitúa las construcciones de la cultura, incluidas las políticas, en función de las circunstancias a las que sirve. Estos elementos parecen por tanto conducir a Ortega a una aparente relativización de las instituciones políticas y de los derechos fundamentales que de nuevo entrarían en colisión con el liberalismo clásico.

En segundo lugar, superar el subjetivismo en el terreno de la ética le lleva a oponerse al idealismo de "ideales", donde se llega a plantear que valen más los ideales que la realidad, entendiendo por ideales los esquemas abstractos que surgen del propio hombre y que determinan cómo deben ser las cosas. Su propuesta es sustituir la moral racionalista del deber por una síntesis entre una ética de los valores, interpretados como cualidades objetivas, captados por la capacidad estimativa que está más allá de la razón, y un formalismo ético de la autenticidad y fidelidad al paisaje[3].

Por otra parte, como consecuencia de ese optimismo exagerado derivado como veremos de un determinado modelo de racionalidad, la Modernidad había también supuesto el triunfo de un *individualismo* que situaba al *individuo como criterio absoluto independiente de cualquier referente externo*, un tipo de hombre que creía no deber nada a nadie: ni a la historia, ni a sus conciudadanos. Y como consecuencia de este aislamiento se construyó un modelo de liberalismo que entendía la libertad como independencia. Para Ortega, sin embargo, el triunfo del individualismo radical es el triunfo del hombre-masa. De esta manera en la idea de sujeto se proyecta una contradicción difícil de superar puesto que se presenta por un lado, como el fundamento del principio de autolegislación,

---

LÓPEZ (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997.

[2] "Nada *Moderno* y *muy siglo XX*", *El Espectador*, II, 22.

[3] José Luis ARANGUREN, *La Ética de Ortega*. En *Obras Completas*. Madrid: Trotta, 1994-1996, vol. 2, p. 531.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

fundamento necesario de las sociedades liberales y democráticas; y a la vez es el origen del individualismo tecnocrático, de un tipo de hombre que sólo se preocupa de sí mismo y que por tanto es a la larga un peligro para estas mismas sociedades liberales y democráticas.

En cuarto lugar, plantear un ideal de política como libertad exige replantear un elemento tradicionalmente difícil de conjugar con el liberalismo democrático como es el aristocratismo. Sin embargo habrá que volver a insistir en este punto, dado que el concepto de minoría en Ortega es fundamentalmente moral y sólo como consecuencia social porque es precisamente desde esta concepción moral de la que surge el imperativo de libertad como autonomía en el que se encuentra el fundamento de la concepción política de vida como libertad en Ortega.

1. La superación del idealismo

El punto de partida de Ortega es precisamente la crítica a la Modernidad en uno de sus elementos característicos como es el subjetivismo que se encuentra detrás de cualquiera de las formas de idealismo filosófico, sea éste teórico o práctico. En este punto Ortega tiene distintos interlocutores: Descartes, Kant, el neokantismo y la misma fenomenología, pero también el mismo pensamiento de Nietzsche. Todos ellos le habían servido como fuente de su propio pensamiento y de todos ellos se ve forzado a distanciarse porque en todos encuentra idealismo o subjetivismo.

Mientras para los griegos la realidad radical era "la cosa en sí", un algo que se encuentra ya ahí independientemente del sujeto y que permanece idéntico a sí mismo como sustancia; la Modernidad situó como nueva realidad radical: la conciencia, una realidad que consiste en ser presencia a sí misma. Así, comenzaba con Descartes un mal que ha afectado desde el Renacimiento y que consistía en dar la espalda a la realidad para prestar especial atención a la intimidad. En este sentido la filosofía se ha convertido en una ciencia sobre la posibilidad de conocer que ha descuidado el problema fundamental que es el ser. Una forma de filosofía surgida, según Ortega, como ocurre también con el liberalismo, de la desconfianza que ha sentido el hombre ante la realidad o ante los otros hombres. Lo único de lo que no cabe duda es del "yo", es lo único evidente, de manera que todo lo demás es sólo fiable de forma derivada a este primer principio. Se trataba de partir de un "yo" solitario, aislado, de una mónada sin ventanas, de un "yo" que deja fuera como inaccesible cualquier otra entidad y que dota de realidad a lo que piensa en tanto que idea. La realidad es entonces interpretada como si su ser consistiera en ser pensado, mero contenido de conciencia, quedando así reducida a la idea. El sujeto se ha tragado el mundo. Pero al sustancializar así el sujeto, éste queda aislado respecto del

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

resto del universo perdiendo cualquier referente de la realidad externa ante la que se presenta una barrera inquebrantable[4].

El mismo idealismo trascendental kantiano consiste en que no conocemos de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas en forma de condiciones de posibilidad de los objetos para que éstos nos sean dados. De donde es otra vez el sujeto pensante la primera realidad. Sin embargo para Ortega, es posible una interpretación distinta de la que tradicionalmente se ha dado del idealismo de Kant, porque el mismo Kant ha modificado la pregunta por el ser y ha abierto para Ortega un nuevo camino. Este camino consiste en que "no se trata de los entes, sino de que el ser de los entes […] carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas.[…] Dicho de otra forma: *ser* no es ninguna cosa por sí misma, ni una determinación de las cosas que tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las cosas se sitúe un «sujeto» dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*"[5]. Con esto parece que entrevé en el mismo Kant, un Kant futuro, una forma distinta de relación entre el sujeto y el objeto que abre una posibilidad a la que Ortega se va a aferrar.

Del mismo modo aparecía también la critica a la fenomenología interpretada también como idealismo a partir de las obras de madurez. Para Ortega, Husserl cree encontrar la realidad primaria en la conciencia pura, un yo que se da cuenta de todo lo demás, es decir que se limita a darse cuenta, pero por eso mismo es puro espectador, no piensa o no cree en lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa. La fenomenología, de esta manera, parte de describir el fenómeno de la conciencia pero suspendiendo su ejecutividad o ponencialidad desde una conciencia reflexiva y, como consecuencia, la única realidad se reduce, otra vez, a la actividad que es contemplar, pero lo contemplado no es realidad. Para Ortega en la percepción hallamos la coexistencia del yo y de la cosa y, por tanto, no hay tal fenómeno de "conciencia de…" como forma general de la mente[6]. Como conclusión, encontramos las palabras de un curso de 1932 que al referirse a la filosofía de Husserl decía: "sus *Ideas para una fenomenología pura*, la forma más extrema, más rigurosa de idealismo"[7].

Ortega rechaza, por tanto, el racionalismo de la Modernidad porque éste quiere contemplar las cosas desde la tribuna de la razón universal que pretendidamente funcionaría sin supuestos ni condiciones, una verdad desinteresada

---

[4] *Kant*, IV, 27; *¿Qué es filosofía?*, VII, 371.

[5] *Kant*, IV, 56. Creo que no se ha hecho suficiente hincapié en esta nueva interpretación de Kant en 1929.

[6] *Idea de principio en Leibniz*, VIII, 48 ss. y 274.

[7] *Unas lecciones de metafísica*, XII, 106.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

más allá del hombre real. Por eso, tanto realismo como idealismo, aunque parecieran antagónicos caían, a su entender, en el mismo error de *substancializar el ser* ya se tratara de la "cosa en sí" o de la conciencia. Una realidad que pretendía ser absoluta, permanente, idéntica e invariable. La "cosa en sí" de los antiguos y el "espíritu" de los modernos son lo mismo[8]. La superación del idealismo consiste en que no existe conciencia si no es conciencia de algo. De esta manera la vida individual misma se convierte en trascendencia. El hombre no está sólo, sino que hay una realidad con la que tiene que contar. Sujeto y objeto no deben definirse en oposición, sino que el ser sujeto consiste en estar abierto al objeto; a la vez que el ser es ser para alguien. "Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida"[9]. Ni yo soy sin ellas (el ser de las cosas no es pensamiento: anti-idealismo) ni ellas son sin mí (anti-realismo). El "yo" y la circunstancia son elementos constitutivos e indisociables de la realidad radical que es la vida, integrando así los dos polos hasta ahora opuestos, el "mundo" y el "yo", el sujeto y el objeto[10].

La transformación hermenéutica de la razón. La verdad como interpretación

De esta forma, Ortega quiere romper con la inmanencia característica de la Modernidad mediante la apelación a la única trascendencia posible: frente al sujeto absoluto, la apertura a la circunstancia, que es el problema constitutivo de cada ser, la perspectiva desde la que surge el destino personal, una realidad que le reclama. No es la razón pura la que dirige la vida, sino una razón experiencial e histórica la que esclarece el camino de la realidad conforme a un giro hermenéutico. *El sujeto se hace responsable de la realidad trascendente interpretada desde una perspectiva*.

Cada hombre ante la necesidad de construir su vida tiene que decidir lo que va a hacer. Y esta decisión la toma desde sus convicciones sobre lo que son las cosas de su derredor, una interpretación del mundo y una comprensión de su circunstancia. La verdad viene, por tanto, condicionada por *el imperativo necesario para la vida de esclarecimiento del sentido como su orientación funcional*, por eso el raciovitalismo le conduce inevitablemente a una concepción perspectivista. Frente al imperio de la verdad absoluta que construye la ficción de un ser con sentimiento de total autonomía en el que se eleva la voluntad incondicionada,

[8] *Historia como sistema*, VI, 25-31; *¿Qué es filosofía?*, VII, 396.
[9] *Unas lecciones de metafísica*, XII, 127.
[10] *Kant*, IV, 58; *¿Qué es filosofía?*, VII, lecciones IX y X, 388 ss.; *El hombre y la gente*, VII, 117.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

señor del mundo, pero que por ello mismo sin referente en la realidad termina abstrayéndose del mundo; Ortega mantiene, por su parte, que toda pretensión de verdad es siempre *metáfora interpretativa* con el mismo valor de verdad que la poesía. Que la misma física como ciencia ejemplar, nos dice Ortega, es una forma de poesía, es decir de *fantasía, que imagina o interpreta el mundo de manera distinta hoy a como lo imaginó en otros momentos de la historia*[11]. Y que la única perspectiva falsa es aquella que pretende ser única, la perspectiva de la utopía, la de la verdad impersonal de un "yo puro".

Pero además, esa comprensión no es exclusivamente personal, sino que parte de una interpretación ya dada en la cultura a lo largo de la historia que constituye el estado con que cuenta el sujeto. El hombre se encuentra viviendo inevitablemente en una sociedad que tiene una interpretación de la vida, un repertorio de creencias sobre el universo desde el que inevitablemente pensamos nuestras ideas, esquemas de comprensión vigentes transmitidos socialmente, de manera que toda interpretación del mundo se nutre de otras interpretaciones precedentes. El mismo lenguaje incluye ya una interpretación inexpresada de la realidad. No existe por tanto la absoluta transparencia de la conciencia que suponía la Modernidad.

Y es que para Ortega aunque la verdad es eterna, independiente del tiempo; el sujeto humano por su parte, es una realidad temporal en el descubrir, pensar y olvidar las verdades. De esta manera lo intemporal de las verdades penetra en el mundo humano histórico, y por tanto limitado en lo concreto, siempre parcialmente, de forma que podríamos mostrar que esas ideas sólo podían haber sido descubiertas y expresadas de una manera concreta por un tipo concreto de hombres propio de una época, conforme a una afinidad especial entre la situación de su tiempo y la *funcionalidad* de esa idea para esa circunstancia. Es por tanto, la historia la que nos narra lo que el hombre ha ido siendo y nos permite comprender lo que el hombre es ahora, sus metáforas, su posesión de la verdad[12]. Se apresura, sin embargo a advertir que no se trata de un relativismo, de modo que la verdad dependa de la historia. La verdad, si lo es, vale para todos, por tanto, la variación histórica no debe interpretarse como un cambio en la verdad, sino como un cambio en la perspectiva. No es la verdad la que cambia, sino el hombre quien a medida que evoluciona selecciona y considera de modo distinto las verdades[13].

También en Nietzsche se encontraba esta concepción de la "verdad sentido", por la que la verdad depende de la perspectiva y la función vital, en una transformación del criticismo en dirección a la hermenéutica[14]. La mónada leibni-

[11] *El hombre y la gente*, VII, 129 y 149.
[12] *Historia como sistema,* VI, 13 ss.; *En torno a Galileo*, V, 24.
[13] *¿Qué es filosofía?,* VII, 282.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ziana representaba para Nietzsche, el mismo error de toda la filosofía desde Platón: la necesidad de un ser estático, sustancial y por lo mismo ahistórico, abstraído del mundo. La razón, suplanta la realidad por una ficción. Y junto con la crítica fundamental al papel de la razón en el conocimiento, critica también el ámbito práctico al poner en cuestión la libertad de la voluntad y situar al sujeto creador como única fuente de valores. Es un rechazo a la concepción de la verdad "en sí" que se transforma en la verdad como interpretación, "verdad para mí", desde el único criterio válido que es la necesidad de sentido, pero en el que éste es creación del hombre, fantasía. Es precisamente en este aspecto en el que creo que se encuentra la diferencia fundamental de Ortega con Nietzsche y es que la aclaración no viene dominada en Nietzsche por la realidad, sino por el mismo hombre que inventa un sentido. En Ortega se trata más bien de captar el sentido y exigencia de la realidad misma. Para Nietzsche la realidad es un sinsentido mientras para Ortega se trata sólo de un enigma. La verdad para Ortega, es una necesidad constitutiva del hombre hasta el punto de que la idea de que pudiera vivir sin verdad, sólo con mitos y fantasías, es precisamente lo que acontecía en la rebelión del hombre-masa, es decir, un hombre que no acepta la trascendencia, esto es, el mundo como fuente del sentido[15]. Ortega no puede aceptar que Nietzsche transforme el individualismo de la Modernidad en un individualismo todavía más radical de la diferencia irreductible, la afirmación exclusiva de sí como absoluta independencia frente a cualquier criterio ya sea de la realidad o de los demás individuos. Ortega no entiende que la defensa de la individualidad pueda suponer la renuncia a un referente trascendente de sentido porque no es admisible tampoco la renuncia a la cultura como si ésta fuera siempre falsificación, aunque esté de acuerdo con la crítica a una concepción de la cultura que aplasta la individualidad. Además, para Ortega la vida no es juego, no es mero ejercicio de la voluntad, sino *tarea a la que ponerse a su servicio al hacerse responsable de la propia circunstancia*[16]. La realidad externa interpela y exige a la vez, un criterio desde el que valorarla y superarla. Por eso, la creación no puede dejar de lado la *realidad* como tampoco al *ideal,* con lo que tenemos *los dos polos constitutivos del proyecto de acción*.

Los valores o ideales como criterios objetivos

Aunque habrá que dejar para mejor momento una presentación completa de la teoría de los valores en Ortega, nos interesa ahora una breve aproximación hacia algunas de sus peculiaridades, porque la consideración de una ética de

[14] Jesús CONILL, *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 66 ss.
[15] *Idea de principio en Leibniz,* VIII, 40.
[16] *El tema de nuestro tiempo*, III, 172.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

los valores debe enfrentarse a la cuestión de si no está cayendo precisamente en el idealismo subjetivista que quería superar. Desde nuestro punto de vista, sin acertar en la difícil combinación entre la objetividad de los valores y su aprehensión histórica, el liberalismo de Ortega carecería de significado y fundamento al convertirse el perspectivismo en puro relativismo sin más criterio que la circunstancia o la voluntad[17].

Con la teoría de los valores Ortega pretende encontrar un fundamento de la norma moral independiente del pensamiento puro formal kantiano, capaz de presentar contenidos morales sin recurrir a una fundamentación metafísica, pero que a la vez se separe también del relativismo en el que según los defensores de estas éticas caen las éticas materiales, puesto que el mundo de los bienes está sujeto al cambio histórico.

Para Ortega los valores son cualidades ideales de los objetos que nos atraen en tanto perfecciones y el hombre se siente por su propia naturaleza psíquica atraído por lo mejor. No son cosas y tampoco cualidades empíricas, sino cualidades que tienen los objetos por comparación, del mismo modo que ocurre con las propiedades matemáticas. Por eso afirma que la "estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo al de las matemáticas"[18]. Por tanto, la percepción de este tipo de cualidades no será sensible y tampoco inteligible como la de los conceptos, sino que será de un tipo especial que llama estimación. El valor es algo que emana del objeto y se nos impone de manera que reconocemos en él ese valor. Pero esto supone que el valor debe hallarse de algún modo previamente en nosotros, esto es, tal como también afirmara Scheler, *a priori*[19]. Ortega llama conocimiento *a priori* a aquello que tenemos presente mediante una *intuición completa*, por ejemplo el de la matemática o el de los valores, frente a la intuición incompleta que es empírica. Pero la idea que tenemos de algo no coincide con la intuición puesto que ésta es siempre *superior e irreductible al concepto*[20]. Lo que quiere decir que podemos tener la intuición completa y no ser capaces de aprehender esa intuición mediante conceptos más que parcialmente, del mismo modo que podemos tardar siglos en obtener todos los teoremas derivados triángulo o las posibles consecuencias prácticas de un valor.

La percepción de los valores va variando a lo largo de la historia, puesto que

---

[17] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA entiende que sin la ética de los valores "carecería de sentido la mayor parte (por no decir toda) de su obra, su teoría de la minoría selecta y su pedagogía, en suma su metafísica de la vida" (cfr. "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 163).

[18] *Introducción a una estimativa*, VI, 331.

[19] Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*, trad. de H. Rodríguez con el título *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, vol. 1, p. 42.

[20] *¿Qué es filosofía?*, VII ,356.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cada época tiene una sensibilidad especial para determinados valores tomándolos como nuevas exigencias de humanidad. Pero no se trata de una evolución lineal puesto que las perspectivas de distintas generaciones son irreductibles en la medida en que se desarrollan desde circunstancias distintas. Y aunque cada momento de la historia acumula el anterior, a épocas de desarrollo pueden seguir épocas de decrepitud, teniendo en cuenta además que, de igual modo que no se puede estar atento a todo a la vez, nuestra capacidad preferencial tampoco es absoluta[21]. Y es que para Ortega algo es valioso desde una perspectiva, es decir como salvación de una realidad ante la que se encuentra el hombre. El valor abre una posibilidad, muestra una potencialidad de la realidad y nos exige su actualización porque en ello consiste la misma plenitud humana. Lo irreal, puesto que todavía no es, está intuido y anticipado en lo real como una posibilidad a la luz de los valores.

Ortega cree haber escapado así del idealismo o el subjetivismo del que normalmente se acusa a la teoría de los valores al aplicar el mismo perspectivismo que en la teoría del conocimiento. De esta manera entiende que los valores no son construcciones subjetivas y arbitrarias del individuo, pero tampoco son la realidad en sí, porque la aprehensión completa de la realidad en sí no es posible ni en el terreno ético ni en el del conocimiento. Para Ortega, como hemos mostrado antes, la realidad del ser es siempre *ser para alguien*, puesto que la perspectiva individual forma parte de la realidad. Conocer no es poseer el ser de las cosas, sino tener una interpretación, tener una *"mentefactura"* de la realidad que en cierto modo la transforma. Por tanto ni es posible la aprehensión de los valores en sí, ni su captación supone un acto subjetivo completamente al margen de la *"preferibilidad"* objetiva de las cualidades captadas, de modo que la superación del subjetivismo sería también aplicable a la *"patencia"* de los valores.

Si nos detenemos un momento en la capacidad estimativa de los valores, Ortega plantea claramente una facultad distinta de la razón, pero no independiente de ella. Sigue en esto a Scheler, para quien la construcción de una ética material *a priori* sólo era posible con "la eliminación del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema razón-sensibilidad"[22]. Como también ocurrirá en Hartmann para quien la aprehensión de los valores no es únicamente una relación contemplativa, sino de actitud personal, sin que en ello

---

[21] En esto Ortega parece acercarse más a Hartmann para quien el progreso en la conciencia valorativa no es acumulativo como el progreso del conocimiento, sino que está limitado en su extensión conforme a la que llama ley de "estrechez de la conciencia valorativa". Según ésta si la estructura valorativa progresa, pierde al ganar, puesto que si se abre a nuevos valores se cierra por otro lado a otros a los que ya se había entregado, explicando así la transformación de la conciencia valorativa**.** Cfr. *Autoexposición sistemática*, trad. de B. Navarro. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 59 ss.

[22] Max SCHELER, op. cit., p. 101.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tenga que entenderse la atracción o repulsión de los sentimientos como algo completamente irracional. Ortega[23], por su parte, diferenciaba tres dimensiones en el hombre que hay que integrar correctamente: la vitalidad es inconsciente surge de los instintos, el espíritu es pensar y querer referido a actos en los que nos sentimos protagonistas como son los de la voluntad, en esta esfera nos vinculamos a un orbe universal. Y finalmente el alma se sitúa entre las dos anteriores y es la región de los sentimientos y emociones. De esta manera, frente a la tendencia dominante en la Modernidad Ortega introduce el papel de los sentimientos en el proceso de descubrimiento moral. La captación de la realidad es a la vez empírica, racional y estimativa, puesto que se trata de dimensiones de la aprehensión que no pueden separarse. De ambas juntas surge un programa imaginario de acción, porque la creación, como ocurrirá también en el artista,[24] no puede surgir más que de esta potencia fundamental que es la sensibilidad de los valores, un cierto sistema de preferencias. Pero esta capacidad estimativa no es tampoco irracional, no es completamente independiente de la razón. Frente al romanticismo que exaltaba los sentimientos sin más, Ortega opta por la necesidad de una "razón sentimental"[25]. Y por esta razón los valores pueden entrar en diálogo, descubrirse y mostrarse a los demás en cualquiera de las formas del decir, sea esta la argumentación o la ejemplaridad. La evolución y cambio histórico en las creencias y valores compartidos de una sociedad se produce precisamente por la influencia de unos hombres sobre otros, porque crean o descubren un valor hasta entonces ignorado y lo contagian, no sin discrepancias ni dificultades.

Formalismo desde la autenticidad

Ortega construye un formalismo moral desde la autenticidad a la propia vida. Lo que supone una doble afirmación que merece la pena separar para su análisis. Por un lado el formalismo por el que la vida es quehacer de nosotros mismos y por otro lado, el criterio para ese quehacer se encuentra en la fidelidad a la realidad constitutiva. Fidelidad que por supuesto no quiere decir acomodación. Por tanto Ortega hace hincapié en la dimensión formal de una libertad creadora pero destacando la conciencia de un proyecto que encuentra orientación desde una instancia externa de apelación, desde el enfrentamiento con la realidad y con la cultura (historia) desde el que surge el proyecto personal. El proyecto personal o vocación viene dado por la interpretación hermenéutica del mundo circundante. La libertad es liberación en dirección a la

[23] "Vitalidad, alma y espíritu", *El Espectador*, II, 470.
[24] "Introducción a Velázquez", VIII, 565.
[25] "Musicalia", *El Espectador*, II, 241.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

realización de sí mismo y no en cualquier otra dirección porque la libertad no es ni caprichosa ni arbitraria. Pero para poder mirar lo que somos no hay que dirigir la mirada hacia nuestro interior, sino al revés, salir hacia nuestro afuera. Sólo en el choque con el mundo exterior surge el programa vital que somos, la norma ética que hay que darse a sí mismo, la exigencia interna que rige la creación. De la interpretación del mundo surge la fantasía que sólo tiene valor dentro de un todo que le da sentido, uniendo así hermenéutica y vocación[26].

Se puede interpretar que de este modo Ortega pretendía superar la dicotomía clásica entre el "ser" y el "deber ser" entendidos tradicionalmente como si uno fuera real: en sí; y el otro ideal: sólo en mí. Real e ideal son, los dos, elementos de la circunstancia que nos trasciende, puesto que los valores son abstraídos de la realidad para luego mostrarse necesarios en ella. El ideal surge de la actualización para la realidad de la cultura, de manera que ésta queda rescatada de forma menos idealista como salvación. No podemos vivir humanamente sin ideas porque sólo la cultura nos permite salir a flote mediante una interpretación de la vida que permite obviar problemas y necesidades vitales[27]. El ser y el deber ser, lo que es de hecho y su posibilidad, que se encuentra potencialmente ya presentes, son el referente de objetividad ante el que se enfrenta el sujeto, reconociéndose así, una cierta continuidad, incluso identidad, entre el momento descriptivo-valorativo y el valorativo-normativo como dos momentos de una misma interpretación, sin que el "deber ser" pueda independizarse del "ser" y además, ser para alguien concreto.

Pero al mismo tiempo la cultura es un fruto social e histórico y no individual, con lo que Ortega encuentra una abertura fundamental del sujeto a los demás individuos, *rompiendo de esta manera de nuevo con la idea de un sujeto aislado de la Modernidad*. Porque al apelar a los valores e ideales de la cultura como orientaciones de la acción, Ortega apela a una eticidad histórica que nos vincula con los demás hombres y nos saca del absolutismo individualista. En última instancia para Ortega la autonomía es irrenunciable porque la vida es un quehacer personal. Pero no es la autonomía en sentido kantiano que se entiende desde el vacío de la razón pura, aunque tampoco es la libertad del artista que pretende ir más allá de la razón renunciando a cualquier punto fijo de referencia. La cultura, en la que se acumulan las instituciones políticas y los valores morales, constituye un conjunto de interpretaciones del mundo en forma de *instrumentos para la libertad y realización personal,* proponiéndose a un mismo tiempo como posibilitantes y limitaciones. Por ello, en las valoraciones personales hay un elemento constitutivo de intersubjetividad. Un puente hacia el universalismo

[26] "Goethe el libertador", IV, 426.
[27] *Misión de la Universidad*, IV, 321; *Pidiendo un Goethe desde dentro*, IV, 397; *En torno a Galileo*, V, 77.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

puesto que para Ortega la cultura no se refiere a una realización excluyente o nacional, sino a la historia de la humanidad misma. Asumir la tesis perspectivista nos invita a contemplar otras culturas como formas de enriquecimiento y nos presenta una exigencia de diálogo, puesto que la única perspectiva que no es válida es aquella que pretende ser completa.

La crítica al individualismo y el peligro de sometimiento de la individualidad

Posiblemente una de las claves del pensamiento político de Ortega se encuentra en la articulación aparentemente contradictoria entre la autonomía, mantenida como principio fundamental surgida de su misma concepción antropológica, que le lleva a la defensa de la libertad y la individualidad especialmente remarcada en la idea de aristocracia moral y, por otra parte, la crítica al individualismo consecuencia última del subjetivismo e idealismo de la Modernidad. Sin duda la simplificación de esta difícil síntesis ha producido importantes deformaciones en la interpretación de, entre otras obras, su *Rebelión de las masas*. Aunque Ortega insiste en que no debemos considerar su análisis del hombre-masa como esencialmente político, sino como moral[28]. la rebelión de las masas tiene evidentes consecuencias en este terreno social y político.

Ortega parte de la descripción de una civilización en crisis, una Europa en decadencia que pese a poseer una fortaleza muy superior a otras épocas se encuentra en una crisis de desorientación. La creciente capacidad con la que se encuentra el hombre gracias a la ciencia y la técnica ha hecho que el hombre moderno se prefiera a sí mismo por encima de cualquier otro momento de la historia y por ello mismo, no reconozca en la historia ningún modelo o norma a seguir. Mientras la vida es un quehacer este tipo de hombre se encuentra con la vida hecha, ya resuelta, con la creencia o la seguridad de que seguirá siendo así sin costes personales. Parece que todo le esté permitido y no tenga obligaciones ni limitaciones. Sólo se considera a sí mismo, como sujeto de derechos. De esta manera, al prescindir de la orientación, de la claridad de criterios y las motivaciones para la vida que puede ofrecer la cultura, el hombre actual se siente perdido entre sus infinitas posibilidades sin saber qué hacer con ellas. Y es que la rebelión de las masas significa, en primer lugar, *individualismo*. El hombre-masa se cree autosuficiente y piensa que no necesita de los demás, que no debe nada a nadie, prescinde del diálogo, cree que su punto de vista es el único posible e intenta imponerlo por la fuerza. La masa es primitivismo frente a la civilización que es voluntad de convivencia, de contar con los demás, es-

[28] *La rebelión de las masas*, IV, 184.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

to es: liberalismo democrático. El individuo de la Modernidad prescinde de cualquier criterio trascendente de apelación, ya sean metas o valores en que encontrar el sentido de la acción, lo que conduce a la absolutización del sujeto, el derecho reclamado a no someterse a ninguna norma ni a ninguna autoridad y la tendencia a no aceptar normas con carácter universal para poner en su lugar lo particular, que ahora es exaltado bajo la defensa de la tolerancia y el respeto a la diferencia. El ciudadano ya no acepta obligaciones, ni responsabilidades sociales, elevando como único valor absoluto sus derechos que marcan la frontera de su individualidad. Como consecuencia el hombre-masa tiende a aislarse y a preocuparse sólo de sus propios intereses, teniendo como resultado la atomización social y la tendencia al particularismo que mina el consenso nacionalizador, puesto que dejan de reconocerse intereses y valores compartidos. Si las vigencias básicas se ponen en entredicho y no son sustituidas por otras verdaderamente fuertes y ejemplarizantes la sociedad se disocia como consecuencia de que cada facción de intereses intentará hacer triunfar principios contrapuestos. Como consecuencia se ha alcanzado una conciencia de *libertad como independencia* frente a criterios exteriores o limitaciones materiales, *pero con ello no se ha alcanzado la verdadera autonomía* de un hombre capaz de conducir su propia vida, porque junto a la libertad no se ha asumido el componente que ésta tiene de reto personal, de sacrificio y autodominio. El hombre masa es libre pero su libertad es sólo negativa, un mero concepto político que confunde libertad con irresponsabilidad, una libertad vacía porque no sabe con qué llenarla al carecer de proyecto para el que ser libre y al que servir como invitación trascendente[29].

Pero en segundo lugar, el imperio de las masas supone a la vez, el peligro de *sacrificar la individualidad en manos de la masa*. Con el imperio de las masas se aplastan las individualidades y ser diferente es considerado una indecencia intolerable. Hay que ser como todo el mundo y no destacar, y la razón estriba en que, ante la inseguridad de no saber qué hacer y el miedo a la decadencia, el hombre medio recurre a la fórmula sin riesgo y sin drama que es dejarse llevar. Todo lo diferente tiene que sucumbir bajo el tópico que se encargan de difundir los medios de comunicación, de manera que la misma individualidad está en peligro bajo el imperio de la mediocridad. Pero esta rebelión moral todavía es más peligrosa cuando el mismo Estado puede llegar a ser un instrumento en poder de la masa. Por eso el mayor peligro para la civilización es el Estado, expresando así, una preocupación por la tendencia a la homogeneización y el creciente estatismo que comparte con otros liberales del siglo XIX co-

[29] Harold C. RALEY, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, trad. de E. de Champourcin. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1971, p. 147.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mo Stuart Mill y Tocqueville, tal como él mismo confiesa en el "Prólogo para franceses". El hombre masa ve en el Estado un objeto para la satisfacción de sus necesidades y problemas. Pero el mayor intervencionismo del Estado hace que el individuo llegue a convertirse en un instrumento a su servicio, eliminando la espontaneidad. De esta manera, el Estado, que tenía como justificación la garantía de las libertades para hacer posible la vida del individuo, termina por ser un peligro para la misma libertad. La vida para Ortega no es capricho, sino obligación y cada hombre y cada generación tienen que enfrentarse a su misión, a la conciencia de aquello que cada hombre y cada grupo tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. Por eso, si no se descubre la misión no hay hombre, como no hay sociedad verdaderamente humana[30]. En este sentido las masas son inmorales, carecen de moral pues carecen del "sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación"[31].

Algunas conclusiones provisionales en forma de inferencias aplicables en el orden político

En primer lugar, la transformación de la verdad absoluta por la verdad en perspectiva, incompleta, histórica y funcional. La funcionalidad histórica de la verdad y de los valores morales le llevan a tener también una *concepción funcional e histórica de las instituciones y los derechos políticos*. Los valores, como los derechos, pese a ser objetivos y por tanto válidos permanentemente, como lo son las verdades de la ciencia, también están sujetos a la historia en lo referente a su captación, de manera que un determinado momento puede exigir descubrir y destacar unos valores e instituciones políticas sobre otros. Esto será por un lado un freno frente al racionalismo que pretende encontrar principios o instituciones válidos universalmente sin prestar atención a la peculiaridad de cada pueblo, pero también será un freno ante la arbitrariedad de una autoridad que quiera imponerse rompiendo con la tradición y con la aceptación de los individuos. La historicidad y funcionalidad no significa relativismo. Existe un criterio delimitado en perspectiva pero que hace que todo no valga.

En segundo lugar, el individuo no es el criterio absoluto de la verdad. Es necesario permanecer abierto a la trascendencia que constituye la cultura como vínculo universalista. Desde sus primeros escritos, reconociendo en ello la influencia de Natorp, "el individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad [...] no existe, es una abstracción"[32]. Ortega diferenciaba lo social de lo interindividual. *Lo social* es impersonal, se nos im-

[30] *Misión del bibliotecario,* V, 212.
[31] *Rebelión de las masas*, IV, 200.
[32] "Pedagogía social como programa político", I, 513.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

pone en la forma de pensar y de decir y su descubrimiento forma parte de la crítica a la idea de sujeto absoluto entendido como origen consciente de todas sus representaciones y pensamientos. Pero además lo social que se nos impone, constituye, a la vez, un marco que pone de manifiesto la construcción colectiva de la realidad. *En la cultura se hace patente la abertura e interrelación con los otros*. La apelación a *la cultura*, en la medida en que ésta es actualizada personalmente, supone por tanto, la apelación a la *comunidad de sentido*, logro histórico de la humanidad, sin que ésta suponga la anulación de la individualidad, sino sólo su punto de partida. La voluntad de mantenerse en comunicación salva la autoconciencia del autoengaño y el dogmatismo. Por eso para Ortega es inmoral todo ideal que no esté abierto a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral, permanentemente dispuesto a la reforma del ideal ético. Esta es también la razón de que los valores no sean construcciones caprichosas ni abstracciones muertas, sino que son intuidos por medio de la relación intersubjetiva. En este sentido es en el que hay que destacar el papel de la *cultura y las creencias como fundamento del orden político*, puesto que su legitimidad vendrá dada por la aceptación de los ciudadanos que sólo es posible porque responden a unas expectativas y a unas creencias compartidas.

En tercer lugar, el sentimiento es regenerado como un elemento necesario en la estimativa de los valores. De este modo la racionalidad pura debe transformarse en una razón sentimental en la que la separación tradicionalmente radical con los sentimientos en la captación de los criterios morales se diluye, sin por ello dejar paso al sentimentalismo.

Cuarto y fundamental. Como consecuencia se construye un *nuevo concepto de sujeto* en el que la libertad es pensada como *autonomía* frente al modelo de libertad como independencia característico de la forma de liberalismo dominante[33]. Ortega parte de un concepto de la vida por la que el hombre tiene que ir construyendo su propio ser de manera que el sujeto es pura posibilidad imaginativa, inevitable libertad constitutiva. El hombre puede hacerse a sí mismo, sin un destino predeterminado, abierto a una cantidad *limitada* de posibilidades. Pero mientras el individualismo subraya la independencia frente a cualquier instancia externa sea Dios, la naturaleza o la sociedad, afirmando el "yo" como valor absoluto, la noción de autonomía sí admite la *sumisión a una ley en tanto que sea libremente aceptada*. Se trata de *una esfera normativa cuya fuente está más allá del propio sujeto que hace posible un acuerdo intersubjetivo,* una apertura al otro o, como veíamos antes, *el descubrimiento de la trascendencia en la inmanencia humana*, por contraposición al individualismo de las diferencias irreductibles.

[33] Creo que puede ser perfectamente asimilable a la distinción que hace en este sentido en nuestros días A. RENAUT, *La era del individuo*, trad. de J. A. Nicolás. Barcelona: Destino, 1993; y Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993, cap. VIII.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La autonomía en Ortega es la conciencia de la proyección de sí mismo en una tarea trascendente y en el sentido político será la autoimposición de una ley que, del mismo modo que antes, se descubre como necesaria por la comunidad.

En quinto lugar. Frente al individualismo, como hemos insistido, en Ortega está permanentemente presente la dimensión social como constitutiva del hombre. Aislado socialmente, recluido en su propia soledad, la sociedad es vivida individualmente como una trama de intereses particulares. Por eso para Ortega el sujeto se hace responsable de la realidad a la que está ligado, interpretada desde una perspectiva y uno de los componente fundamentales de la realidad es la sociedad y su dimensión política, de donde *la participación de los ciudadanos* es una exigencia de responsabilidad que surge de la misma consideración del hombre como realidad social e histórica por la que el hombre es con sus circunstancias. Si las deja de lado, renuncia a una dimensión constitutiva además de renunciar a conducir su destino colectivo con la importante consecuencia de que no podrá ser plenamente humano.

La defensa de la autonomía es para Ortega una exigencia política pero sólo como consecuencia de la necesidad de vivir con autenticidad, de tomar la vida como una permanente exigencia magnánima de ser más, con lo que el *aristocratismo* de Ortega no es un principio contrario al liberalismo o a la democracia, sino su razón de ser. Liberalismo y democracia son necesarios para que los hombres puedan desarrollar su individualidad, para que la aristocracia pueda universalizarse, puesto que la democracia es un instrumento necesario para que la minoría pueda ejercer su influencia. De igual modo el principio de dignidad de las personas supone el reconocimiento de la responsabilidad social en la dirección de la mejora de las condiciones morales, intelectuales, económicas y políticas que permitan la verdadera autonomía de todos los ciudadanos.

2. La autonomía. La reforma del liberalismo en dirección al republicanismo

El "ethos" liberal y la estética política

Muchos de los comentaristas del pensamiento político de Ortega han coincidido en destacar el posicionamiento liberal como algo más que una ideología, un planteamiento surgido de lo más íntimo de su concepción antropológica y moral centrada en la idea de libertad. Precisamente porque surge de esta condición moral el liberalismo se convierte en Ortega a la vez, en algo más que una opción política, en una *emoción*. Esto se traduce en que ser liberal es optar por la cultura, dejarse llevar por el ideal de justicia frente a lo conservador que se desentiende de exigencias y proyectos para centrarse únicamente en la utilidad

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

inmediata. Ser liberal es vivir siempre en vanguardia, fronterizo en las propuestas. Liberalismo es pretender la realización de un derecho humano todavía no reconocido y que, por tanto, rebasa la constitución escrita[34], poniendo así el énfasis más que en la ideología propiamente dicha en el "ethos" liberal[35].

Sin embargo el liberalismo, en cuanto imperativo de moralidad, se presenta desde el principio por oposición al liberalismo del siglo XIX del que se distanció: primero por su abstraccionismo que le hace ciego ante la realidad; en segundo lugar, y de manera más fundamental, se opone porque el liberalismo individualista sitúa al individuo como una instancia de decisión anterior al Estado; y en tercer lugar, porque el liberalismo del siglo XIX planteaba el liberalismo desde el utilitarismo dentro de lo que Ortega llama vida como acomodación o adaptación, oponiéndole por su parte, la forma de vida creadora, vital por excelencia, espontánea y desinteresada. Veamos estas tres oposiciones.

Fiel a la *higiene del paisaje* y al rechazo de los ideales abstractos defiende una estética política[36]. La crítica al racionalismo político se basa en que cualquier norma o principio que pretenda ser universal carece de la necesaria autenticidad. Ortega critica que normalmente se identifiquen liberalismo y tolerancia aunque evidentemente la tolerancia es incuestionable como valor político. Pero es que el liberalismo, para Ortega no puede limitarse a respetar ciertos criterios o normas de convivencia, ciertos derechos o libertades concretas y cerradas porque eso sería contentarse con un formalismo institucional. Crear ideales es una tarea estética puesto que es una creación que tiene su comienzo en percibir la realidad como límite y como posibilidad, intuir de la realidad y los valores como necesidades o exigencias y porque el paisaje individualiza y personaliza al hombre e incita los ideales para la vida al constituir una realidad histórica. Es el paisaje el que, como hemos visto antes, rompe con la inmanencia de un sujeto encerrado en sí mismo y de este modo se transforma de un "yo solitario en yo solidario"[37]. La creación de ideales es siempre concreción en lo particular, de manera que se convierta lo posible en real y por esta razón, a la idea le es esencial la aptitud para ser realizada. El ideal no se conforma con lo real pero tampoco copia "las ingenuas vaguedades que pasan por su cerebro, sino que se hunde ardientemente en el caos de las supuestas realidades y bus-

---

[34] *Meditaciones del Quijote*, I, 302; "La reforma liberal", X, 34.

[35] Pedro CEREZO, "Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 20 (1991), p. 33.

[36] "La pedagogía del paisaje", I, 56; "Las fuentecitas de Nurenberga", I, 425-429; Enrique AGUILAR, "Historicismo, liberalismo e instituciones", *Revista de Occidente*, 108 (1990), p. 85; José Luis MOLINUEVO, "Ortega sin Weimar", *Revista de Occidente*, 156 (1994), p. 61.

[37] José Luis MOLINUEVO, *idem*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ca entre ellas un principio de orientación para dominarlas"[38]. La fuerza del ideal estético consiste en ser capaz de ser, además de una experiencia sensible, también experiencia estimativa o valorativa por la que en la realidad se percibe no sólo la concreción y limitación en que se nos presenta, sino también su plenitud y perfeccionamiento que de algún modo, está ya insinuada como posibilidad o potencialidad histórica y que descubrimos por medio de la interpretación crítica. Ortega pretende, por tanto, encontrar en el liberalismo un criterio político *formal* que pueda ir más allá de un contenido considerado cerrado o inalterable. Es en este sentido en el que Ortega destaca a los "doctrinarios" refiriéndose a Guizot (aunque también se distanciará de ellos) porque descubren frente al racionalismo abstracto lo histórico como el verdadero absoluto[39]. Por eso desprecian los derechos humanos por ser absolutos metafísicos. Los verdaderos derechos son los que se han ido descubriendo y consolidando en el transcurso de la historia.

Origen aristocrático de la libertad política

El liberalismo político en Ortega pretende ir más allá del origen individualista como también del colectivista de la libertad política y por ello, concibe un origen y una interpretación distinta de los derechos y libertades individuales.

Siguiendo la distinción clásica de B. Constant[40] cabe distinguir dos tipos de libertad: la libertad positiva o de participación en los asuntos públicos conforme al modelo de los antiguos; y en segundo lugar, la libertad negativa o de independencia tal como se desarrolló en la Modernidad. La libertad de los antiguos consistía en ejercer de manera colectiva y directa distintos aspectos de la soberanía, pero a la vez, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto, no dejando nada a la independencia individual. Las leyes reglamentaban las costumbres y como las costumbres afectan a todo, no había nada que no estuviera sujeto a la ley. Por contra, en los estados modernos la defensa de la libertad exige el establecimiento de unos límites claros para garantizar la independencia ante la posible interferencia de otros sujetos en el disfrute de la vida privada, pero a cambio el sujeto no es soberano más que en apariencia y de modo restringido. El peligro de la libertad moderna, denunciaba Constant, consiste en que absorbidos por el disfrute de la independencia privada y por la búsqueda de los intereses particulares, se renuncia con demasiada facilidad al

[38] *Adán en el paraíso,* I, 486.

[39] "Prólogo para franceses", en *La rebelión de las masas*, IV, 125.

[40] Benjamin CONSTANT, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". En *Escritos políticos*. Madrid: C.E.C., 1989, pp. 257-285.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

derecho de participar en el poder político.

Para intentar resolver esta cuestión en Ortega debemos situarnos en primer lugar, en la descripción sobre el origen de la libertad que se encuentra en "Notas del vago estío" de 1926. Ortega se pregunta aquí no por el origen del liberalismo, que se encuentra en las formulaciones teóricas desarrolladas a lo largo del siglo XVII a partir de la obra de Locke, sino por el origen de la vida como libertad política que entiende se sitúa en la aristocracia de la Edad Media. Curiosamente, Ortega en este ensayo, frente a la posición de Constant, identifica lo antiguo y lo moderno porque entiende que detrás de las dos concepciones se encuentra una misma tendencia hacia el impersonalismo, esto es, a reducir lo individual a lo colectivo, puesto que en ambos el Estado, entendido como colectividad previa a cada individuo, es el que confiere la identidad jurídica, moral y social.

Como alternativa encuentra un punto medio, ni individualista ni colectivista de la afirmación personalista en la imagen de los castillos que simboliza a la Edad Media, presentando un origen aristocrático de los derechos[41]. La Edad Media se caracteriza por la resistencia a disolver lo personal en lo público. El principio liberal nace, por tanto, de las *exigencias de los nobles frente al poder real*, conquistadas o arrancadas como privilegios de la aristocracia. Y en un segundo momento, tras el reconocimiento de la libertad personal, el hombre *acepta la ley como autoimpuesta*. De esta manera Ortega pretende dotar a los derechos de una fuerza mayor de la que tienen en la Modernidad puesto que entiende que no son concedidos por una autoridad más o menos condescendiente y piadosa, como tampoco son el resultado de un contrato, es decir, del acuerdo interindividual de voluntades particulares con lo que estarían a merced de estas voluntades, sino que derechos y libertades son conquistados y reconocidos como punto de partida para establecer las relaciones sociales. Un derecho no otorga seguridad a quien lo posee, sino que quien cree tener un derecho debe por sí mismo defenderlo, con lo que Ortega intenta mantener un concepto de libertad en el que no es aceptable someterse a ninguna autoridad. El espíritu guerrero es un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que le rodea, en el que lo que está en juego es la propia intimidad y honorabilidad. Una tesis en la que es posible encontrar alguna relación con el origen aristocrático de la justicia en Nietzsche, para quien el derecho es el resultado de un poder acreditado y reconocido por otro poder con el que se alcanza un equilibrio, concibiendo, por tanto, la autonomía de modo anterior a las relaciones jurídicas.[42]

---

[41] "Notas del vago estío", en *El Espectador*, II, 421

[42] F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, II, 11; Jesús CONILL, *El poder de la mentira*, op. cit., pp. 185 y ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Podríamos decir, entonces, que Ortega no se conforma ni con la libertad de los antiguos ni con la de los modernos. El verdadero liberalismo no hay que confundirlo nunca con la democracia y por tanto no es la libertad de los antiguos. Liberalismo y democracia son la respuesta a dos cuestiones distintas: la democracia se pregunta por quién debe tener el poder; mientras que el liberalismo por su parte responde a cuál es límite del poder. Pero se aleja también de la concepción moderna al resucitar la oposición entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial. El espíritu guerrero asume el dolor y el peligro como un elemento natural, mientras que el espíritu industrial busca siempre desconfiadamente no arriesgar. "El contrato […] es la cínica declaración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él"[43].

El origen republicano de la vida como libertad

En la segunda parte de *Historia como sistema y del Imperio romano* Ortega intenta buscar la forma adecuada que garantice la libertad política y para eso se remonta al concepto de *"vida como libertad"* de Cicerón comparándolo con la idea de libertad del liberalismo. El punto de partida es el intento de esclarecer las nociones *"concordia"* y *"libertas"* de Cicerón, aunque éste, reconoce Ortega, las toma a su vez de Aristóteles.

El principio fundamental es que la sociedad se mantiene siempre sobre una concordia en cuestiones profundas, más allá de que en la superficie pueda haber temas de discordia. La disensión es el supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político, pero para que sea fructífera ha de darse sobre la base de un consenso profundo sobre ciertas opiniones últimas. Si no existe esa concordia, si nada es común entre los contendientes, entonces el Estado se destruye. La concordia radical y última debe darse sobre la *creencia* de quién debe mandar.

Que se trate de una creencia significa que no se trata de una idea a la que prestemos o no adhesión. Las creencias son más profundas, no las sostenemos nosotros, sino que nos sostienen a nosotros como "vigencias colectivas" que no requieren discusión porque forman parte de la cultura compartida. Pero una creencia así no se constituye por sí sola. Sólo es posible como derivada de otras creencias más radicales sobre asuntos nada políticos, como qué es la vida y cuál es la realidad del universo[44]. La concordia se produce porque hay una creencia compartida que es sentida como un referente objetivo que está más allá de los sujetos. Algo que está ahí y con lo que hay que contar se quiera o no, por-

[43] "Notas del vago estío", *El Espectador*, II, 433.
[44] *Historia como sistema*, VI, 58.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que es real. Cuando esa realidad que disciplina y limita a los hombres se desvanece, sólo quedan pasiones e intereses particulares en el ámbito social. Por el contrario, cuando el hombre cree en algo, en una realidad, en un proyecto ilusionante, en una idea regulativa o en un principio más allá de su voluntad al que servir, deja de ser negligente para ser religente (*religiosus*) esto es: escrupuloso y disciplinado.

A partir de aquí Ortega analiza la *libertas* de Cicerón y comienza señalando que ésta no es la libertad del liberalismo. Al contrario, para Ortega el liberalismo ha estrechado el concepto de libertad. Mientras que la libertad moderna ha cargado siempre las tintas en poner límites al poder público e impedir que invada la vida privada, la libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino que mande *la ley* siempre que ésta sea legítima y no arbitraria. Pero hay que tener en cuenta que las leyes aceptadas y por tanto legítimas, pueden ser distintas en distintos lugares y momentos históricos, lo que le lleva a criticar al liberalismo moderno por reducir la libertad a unas cuantas libertades muy determinadas "que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas"[45].

En este punto algunos comentaristas ven una relativización de los principios liberales[46], a lo que por nuestra parte tendríamos que señalar que se trata más bien de buscar una idea de libertad política distinta, que Ortega encuentra en la tradición republicana tal como se encuentra entre otros en Kant[47] y de modo semejante a como hoy la presentan algunos autores[48]. Efectivamente recordamos como Kant diferenciaba la forma de soberanía, que puede ser autocracia, aristocracia o democracia; de la forma de gobierno que puede ser república o despotismo. El republicanismo es el principio de separación del poder ejecutivo del legislativo y por tanto del imperio de la ley sin arbitrariedades. Da igual que el despotismo sea paternalista o democrático. El modo despótico del poder se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante. Kant criticaba la democracia porque entendía que con facilidad se podía convertir en un despotismo de la mayoría usurpando los derechos individuales, de manera que entiende por libertad política no el poder hacer lo que se quiera, ni aún con ciertos límites, sino la facultad de no obedecer a ninguna ley sino en la medida en que el ciudadano ha podido darle su consentimiento.

---

[45] *Historia como sistema,* VI, 72.

[46] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "El liberalismo de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 108 (1990), p. 79; y Enrique AGUILAR, *Sobre el liberalismo en Ortega*. Buenos Aires: Ed. Tesis, 1986, pp. 79 y ss.

[47] Manuel KANT, *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 18.

[48] Se pueden encontrar en este sentido interesantes paralelismos con el concepto de no-dominación de Philip PETTIT, *Republicanismo*. Barcelona: Paidos, 1999.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Lo que Ortega ha puesto en cuestión es que la libertad política pueda definirse únicamente de modo negativo como protección de la individualidad, como si cualquier legislación fuera siempre intromisión arbitraria en la libertad y como si proteger la parcela de vida privada fuera suficiente para hablar de libertad. Es decir, por un lado toda autoridad no quita por igual la libertad y, por otro, la mera protección no es suficiente para hablar de libertad. El error del liberalismo moderno ha sido creer que la vida como libertad consistía en poner una serie de frenos al poder del Estado en forma de libertades. Dimensiones de la vida que además se entendían fijas y permanentes a lo largo de la historia, dentro de las cuales el individuo puede moverse a su libre albedrío, confiando en que la sociedad se regulará automáticamente en esas esferas sin necesidad de la intervención del Estado. Sin embargo, la autorregulación en forma de equilibrio tal como pretendía, por ejemplo, el antiguo liberalismo económico, se ha mostrado para Ortega irreal. En ese mismo liberalismo económico se ha tenido que aceptar la intervención del Estado para evitar desequilibrios y situaciones de injusticia. La razón para Ortega es que el liberalismo partía del supuesto de la sociabilidad del hombre y por eso entendía que no había que hacer nada para imponer la sociabilidad, sino al contrario, *laisser faire*. Ortega entiende, sin embargo, que en la misma sociabilidad del hombre se encuentra otro hecho igual de importante y absoluto: que los hombres son insociables.

La sociedad es imposible sin el ejercicio del mando, y por consiguiente, el Estado es siempre, en última instancia, violencia. El Estado quita inevitablemente libertad porque es un uso que responde a la condición básica del hombre; la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, por tanto no consiste en la ausencia de leyes, sino al contrario en el *imperio de la ley*, por oposición a la esclavitud, es decir por oposición al sometimiento a una voluntad arbitraria ya sea por parte del Estado, o de algún individuo o colectivo que pueda de hecho ejercer el poder sobre el individuo. El imperio de la ley supone además la igualdad ante la ley y la supresión de privilegios a la vez que el sometimiento del gobernante, como un autómata, a esa misma ley. La legitimidad de la ley depende de la forma o el origen de esa opresión. De manera que vida como libertad en sentido político es aquella en la que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean. La verdadera libertad consiste, por tanto, en sentirse partícipe del consenso en torno a las instituciones que regulan el poder, de manera que son los individuos los que se autoimponen autónomamente la ley.

Ortega de este modo vuelve a plantear la misma doble fidelidad que hemos visto en otros momentos en este trabajo, por un lado a las creencias de donde surge el ideal y por otro lado, la fidelidad a la realidad. Aplicando este mismo

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

principio al terreno político, dirá que la ley es legítima cuando surge de las creencias compartidas de un pueblo y se evita que se convierta en instrumento de la voluntad arbitraria de un individuo o un grupo. Y a la vez, el *consenso* político es posible porque los individuos han adaptado las instituciones del Estado a sus preferencias y necesidades vitales concretadas en un momento histórico, de manera que son aceptadas por todos, es decir que está hecha en común por los ciudadanos, o al menos es resultado del acervo común decantado a lo largo del tiempo. Por eso concluirá: "Nuestra antigua libertad liberal sería libertad, no porque fuese liberal, sino porque era la forma de poder público preferida por los occidentales"[49]. Aunque hay que insistir en que *el mecanismo de autoimposición y el contenido decidido será distinto a lo largo de la historia.* De esta manera traslada la idea de autonomía del terreno ético al político al definir que el auténtico liberalismo *se fundamenta en un principio formal de consenso* que para desligar del antiguo liberalismo Ortega prefiere llamar *política como libertad.*

No debe entenderse como si pudiéramos prescindir de una declaración de derechos o la implantación del sistema democrático parlamentario. Para Ortega, hoy éstos son logros irrenunciables de la historia asumidos en las creencias colectivas, pero por eso mismo, son propios de nuestra historia y no son trasladables miméticamente a otro momento histórico u otra cultura.

No debemos tampoco confundir esta autonomía resultado del consenso con la idea de una democracia directa. Ya hemos visto cómo Ortega criticaba la *polis* griega porque entendía que representaba la disolución del individuo en la colectividad. El consenso no es resultado de una participación directa de todos los ciudadanos en las decisiones colectivas porque daría lugar a otra forma de usurpación arbitraria de la libertad, esta vez no en manos de un individuo poderoso, sino en las manos más peligrosas de la mayoría. Sin que esto sea contrario a que para Ortega un aumento de los políticamente activos va siempre en beneficio de la libertad como intentaremos mostrar más adelante. El consenso es la consecuencia de compartir determinadas creencias con las que se sienten identificados. Para que las instituciones tengan el apoyo unánime han de surgir "inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación"[50]. El Estado impersonal y la ley a la que todos se someten surge entonces, como una necesidad, no emanada de la voluntad de un individuo, sino de un imperativo anónimo en cuya formación todos colaboran. La forma concreta de Estado ha surgido como un ideal y se ha contagiado entre los individuos de manera que, ante la circunstancia, resultaba la respuesta preferida. En cierto modo la nueva forma política precede co-

[49] *Historia como sistema,* VI, 85.
[50] *Ibidem*, 101.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mo ideal al problema al que pretende dar respuesta, incluso contribuye a plantearlo. Como conclusión todos los miembros del estado se sienten colaboradores y partícipes, con un papel activo en la construcción de las instituciones políticas puesto que éstas han ido surgiendo poco a poco y posteriormente modificándose constantemente al hilo de las circunstancias.

La aristocracia. Un nuevo individualismo de la autonomía

El principio rector del liberalismo de Ortega, como hemos visto desde el principio, es un concepto de hombre radicalmente libre porque no tiene más remedio que decidir su vida. Pero este principio no significa únicamente no carecer de barreras externas, sino que como se ha señalado en muchas ocasiones, es además una invitación moral a tomar la vida como una búsqueda incansable de la excelencia, de la plenificación de las posibilidades, la potenciación del propio yo y la autorrealización, a través de un impulso magnánimo y no necesario, porque la perfección es siempre superflua. En este sentido la libertad no la entiende sólo como no estar ligado y tener un abanico de respuestas posibles, sino más bien al contrario, como estar ligado a un proyecto, tener voluntad de aventura, impulso creativo, "más vivir", actuar como hombre selecto, que significa con apetito de perfecciones como requisito de la mejor realización de la realidad por mero goce de la perfección propuesta, pura entrega por amor. Ser auténticamente libre es por tanto no sólo una condición inevitable conforme a nuestra naturaleza, es además un reto de lucha del hombre consigo mismo para conseguir realizar su íntimo destino que cada cual descubre experiencialmente, confrontado con la realidad[51]. Alcanzar la plenitud humana coincide con ser plenamente libre, pero entonces el hombre no es libre de elegir lo que quiere, sino libre para ser *lo que tiene que ser*. Por eso ante este reto surge la desigualdad humana fundamental, la aristocracia moral. Pero la aristocracia hay que entenderla por tanto en Ortega, como una invitación a la felicidad[52] que se extiende a todos los hombres como tal propuesta de ir más allá de los mínimos morales exigibles.

Ortega encuentra, sin embargo, que en Europa se produce una crisis de ciudadanía de *verdadero individualismo* que debe ser cultivo de la especificidad. El liberalismo es por ello liberación frente a los dogmatismos y caudillismos religiosos o políticos. La abyección más grande consiste en renunciar a la libertad enajenando el poder en otro, sea otro hombre, sea un vicio o un partido.[53] Pe-

[51] Beatriz LARREA, "El sentido de la vocación en Ortega". En DOMÍNGUEZ, MUÑOZ y SALAS (coord.), *El primado de la vida*. Cuenca: Ed. Universidad de Castilla la Mancha, 1997.
[52] En el sentido acuñado por Adela CORTINA, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.
[53] "Un discurso de resignación", X, 312.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ro a la vez la emancipación del sujeto es una tarea positiva y no sólo un dejar tranquilo. Exige del Estado además de perseguir una libertad extrema, la obligación de poner al individuo en condiciones cada vez más perfectas para usar de esa libertad.[54]

Construir las condiciones de la libertad es una responsabilidad de la sociedad que define la estructura básica del programa de aportaciones políticas de Ortega que se desarrollarán en una doble dirección: por un lado, construir las estructuras políticas que permitan la identificación de los ciudadanos con las instituciones de manera que éstas representen a una voluntad común, en definitiva, potenciar el consenso nacionalizador que reproduce la *libertas* republicana y la autonomía mediante la autoridad constitucional; y por otro lado, *fomentar la autonomía* frente a las limitaciones de la capacidad individual, tanto de aquellas de las que los sujetos son *culpables*[55] referidas a la necesaria educación moral, la voluntad de responsabilidad social y participación de una nueva sociedad civil, y de opinión pública crítica, como de las que *no son culpables*, como son la limitación provocada por la dependencia económica o las carencias intelectuales. La primera forma de libertad se presentará con un triple lema: liberalismo, nacionalización y reforma de la democracia; la segunda con otros cuatro temas tan presentes como los anteriores: educación, preocupación por la opinión pública, participación de los ciudadanos y socialismo.

De esta manera la idea de autonomía se convierte en el motor fundamental que da sentido a toda su actividad política al concluir que sólo siendo protagonista se es verdaderamente libre y soberano. Es necesario para los ciudadanos reconquistar la soberanía política sobre sus propios destinos, pero para ello hay que transformar las instituciones políticas y dinamizar la democracia para terminar con la profunda desconfianza que sienten los individuos por la política. Los políticos ineptos, denuncia Ortega, son el resultado de ciudadanos poco despiertos, y por eso la función de las minorías es sacudir la inercia de la masa. Sin vida nacional no hay vida individual. Sin embargo esta es la crítica continuada de Ortega, que la vida política se ha corrompido y como consecuencia de la miseria moral e intelectual ha venido produciéndose un progresivo retraimiento de la vida pública de aquellos espíritus sanos y activos. De aquí se obtiene un doble mal: por un lado la vida pública se empobrece al perder a los individuos más capaces que, desencantados, dejarán de participar en los asuntos colectivos; y en segundo lugar, es el propio individuo el que sufre una limitación de sus perspectivas vitales, de modo que acaba quedando inca-

[54] "Los problemas nacionales y la juventud", X, 113.

[55] Me refiero a la expresión kantiana "Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad". Cfr. Manuel KANT, "¿Qué es la Ilustración?". En *Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978, pp. 25-36.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

pacitado para todo obrar que no resulte inmediatamente de sus intereses particulares. El individuo no puede sustraerse de los problemas colectivos porque lo social le atañe directamente: le limita o le llena de posibilidades. Frente al inhibicionismo individualista Ortega propone, por tanto, asumir la responsabilidad colectiva que se presenta al individuo como una exigencia de compromiso para salvar de este modo al propio individuo.

Por otra parte, para Ortega liberalismo es sinónimo de disciplina y de cultura. La libertad es el resultado de la historia de las conquistas políticas e intelectuales de Europa. Por eso el imperativo de *liberalismo es sinónimo de educación*, de preparación para que la mayoría de los ciudadanos estén en condiciones de ejercer la verdadera libertad. Es la ciudadanía lo que está en crisis en Europa y el liberalismo es el proyecto político más acorde a la promoción del individuo, de la originalidad y el sentido crítico frente a la tendencia homogeneizadora. El Estado es sólo el reflejo de la nación, los males de la nación son los usos de los ciudadanos y no los abusos, por tanto la solución debe residir en la nación con lo que, como consecuencia, se amplía el ámbito de lo político a todos los elementos de la socialización[56] la vitalidad de la sociedad civil, la influencia y construcción de la opinión pública en torno al bien común, la educación[57] y tiene como objetivo la plena realización de la dimensión social del hombre.

Tanto la democracia, como su opción por el socialismo están en función de la aparición de un tipo de hombre nuevo, el hombre cultural y moral, que se atiene a principios objetivos y mantiene una relación no excluyente ni particularista. Por eso, aunque liberalismo y democracia son cosas distintas, la democracia es, además de un sistema de decisión política, un instrumento de desarrollo de la responsabilidad colectiva que enriquece, dignifica y anima el nivel vital de los hombres, como un instrumento de educación ciudadana, puesto que permite a los ciudadanos responsabilizarse de los problemas colectivos. En este sentido, aunque la interpretación más frecuente durante algún tiempo era la de situar a Ortega entre los partidarios de algún elitismo político, nos parece más acertada la interpretación que hace Mª. Teresa López para quien Ortega es posible que estuviera interesado en sustituir la idea de democracia como mero procedimiento de decisión por otra versión que entendiera la democracia como forma de vida, una manera de entender la democracia que se aproxima a lo que hoy podríamos llamar "democracia radical" o "democracia deliberativa"[58].

---

[56] *Vieja y nueva política*, I, 275.

[57] "La conservación de la cultura", X, 43.

[58] Mª. Teresa LÓPEZ, "Democracia y masas en Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 137.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Del mismo modo, su opción por el socialismo es para él la evolución del ideal moral del liberalismo. El socialismo deriva del imperativo kantiano de dignidad de todos los hombres, pero entonces el objetivo económico queda como un medio para promoción cultural, para la transformación del carácter de los ciudadanos. La autonomía exige integrar libertad e igualdad, teniendo en cuenta que el fin no es sólo la elevación económica, sino la elevación del nivel vital y moral de los hombres, pero esto requiere como condición previa ciertas condiciones económicas hasta el nivel necesario para poder desarrollar sus propias capacidades. En este sentido declara ser socialista por amor a la aristocracia[59].

La exigencia de esta minoría selecta no supone para Ortega una contradicción con la reivindicación liberal del valor inalienable de la individualidad, es más, cree encontrar que la verdadera democracia consiste en el imperativo de superación moral de los ciudadanos. Y es que la idea de minoría no se identifica con la de una clase social ni tampoco con una función política en sentido convencional, sino con una disposición moral a exigirse más y a asumir en mayor medida la responsabilidad crítica personal ante el mundo.

Autonomía significa participación de la sociedad civil. La minoría alcanza su sentido en la articulación social con la tarea ética, la política de nacionalización, de educación y de corresponsabilidad colectiva. La minoría es la encargada de inspirar los ideales, valores y proyectos colectivos desde una perspectiva que va más allá de los intereses particulares, una visión de tendencia universalizadora, puesto que gracias a su conciencia histórica integra los puntos de vista articulándolos con los de otros sujetos[60]. La función de la minoría no es cegar o callar a la mayoría, sino elevar a la masa al nivel necesario. Adentrarse en los motivos íntimos que mueven a los actos para no caer en el delito de abstraccionismo[61]. Ser capaces de ofrecer a la población la articulación organizada de los sucesos, tomándolos como síntomas en los que se manifiestan las causas. Será imprescindible para todo grupo social que más allá de la perspectiva individual pueda tener una visión reflexiva de globalidad. El liberalismo es el campo de maniobra de una minoría avanzada que sugiere continuamente nuevos modelos plurales y revolucionarios de vida.

Sin embargo, hay que advertir que la función del intelectual no es política tal como advierte en repetidas ocasiones. "La minoría intelectual no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres"[62]. "El intelectual sólo

---

[59] "Socialismo y aristocracia", X, 239.

[60] Cirilo FLÓREZ, "Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad". En Mª. Teresa LÓPEZ (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 121 y ss.

[61] "Ideas políticas", X, 320.

[62] *Goethe desde dentro,* IV, 490.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

puede ser útil como intelectual"[63]. "La historia arroja más bien la enseñanza de que los intelectuales sólo una cosa han sabido hacer en política: estorbar"[64]. La minoría no tiene para Ortega el sentido de una élite política como la que promulgan los llamados realistas o las teorías elitistas de la democracia como Schumpeter[65].

La minoría se refiere más bien a una élite informal[66] de manera que una minoría puede tener una influencia difusa al definir valores por medio de su actividad crítica, que pueden adoptar el resto de ciudadanos de manera que indirectamente construyen cierto nivel de consenso colectivo sin requerir para ello de una estructura diferenciada. Pero la minoría no es sólo una preeminencia intelectual, sino toda aquella cualidad que es destacada por un grupo como propuesta para incorporar en su vida y por tanto, entiende por minoría también a aquel conjunto de individuos emprendedores y eficaces en su trabajo, ciudadanos capaces de asumir el protagonismo asociativo que dé cauces de normalidad al diálogo tanto de sindicatos de trabajadores como de asociaciones de empresarios, o cualquier tipo de asociaciones capaces de iniciativa que acercan las instituciones a los ciudadanos. El sentido de la minoría consiste en la vitalidad y en la frescura de sus propuestas morales. No puede haber vida pública donde triunfa constantemente la apatía, la falta de juicio crítico, la tendencia a dejar toda iniciativa en manos del Estado, donde no hay en definitiva verdadero individualismo. Una sociedad vital contagia a sus ciudadanos una emoción ante la vida que le presenta ésta como una posibilidad permanente, donde el querer es lograr, y ésta a su vez transmite esta vitalidad a la política. El concepto de minoría no tiene por tanto, en Ortega, un sentido restringido o excluyente, al contrario es un tipo de hombre que debe aumentar su número todo lo posible, porque el aumento de los políticamente activos es un bien en sí mismo.

Conclusiones

Ortega intenta construir una concepción de vida como libertad política distanciándose tanto de la idea de libertad de los antiguos como del modelo de libertad surgido en la Modernidad, de manera que se aleje de aquellas concepciones que supongan la primacía de lo colectivo sobre lo individual, a la

---

[63] "Imperativo de intelectualidad", XI, 13.

[64] "Ideas políticas", XI, 19

[65] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA profundiza en las peculiaridades de la teoría de Ortega frente a otras teorías elitistas en *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, parte III.

[66] Mª. Teresa LÓPEZ, op. cit., p. 145.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

vez que destaca que la individualidad sin la sociedad no tiene sentido, diferenciándose por tanto de la idea de comunidad tanto como de la de asociación. El punto intermedio lo encontramos en una noción que podemos llamar de *autonomía* o sometimiento consentido al imperio de ley, que se fundamenta en un origen aristocrático de la idea de libertad en cuanto ésta no es concedida por la sociedad, sino que su reconocimiento social es previo al sometimiento a la ley social. Pero al mismo tiempo, la sociedad y la ley no son el resultado de un contrato abstracto de forma racionalmente arbitrario e independiente de las creencias vigentes en una sociedad. Pretende así un equilibrio entre lo individual y lo social.

Ortega encuentra en las creencias compartidas un elemento de consenso desde el que justificar las instituciones y un fundamento de la obediencia o cooperación de los ciudadanos con la cosa pública. Pero no se trata de un sentimiento de pertenencia que intente reforzar la frialdad de las razones abstractas con las que se encuentra el liberalismo ante la dificultad de responder a por qué el ciudadano ha de cooperar razonablemente con la sociedad. Encuentra en las creencias compartidas *un criterio de racionalidad trascendente a las subjetividades*, que hace posible ciertos acuerdos básicos sobre los que poder construir una sociedad plural. Mínimos compartidos, pues se perdería cualquier referente de sentido o de valores desde los que poder apelar en la diversidad de opiniones. En vez de rendir culto a la cultura, a la tradición o a formas cerradas que ahogan la vitalidad, Ortega opta por potenciar la vitalidad y la libertad pero advirtiendo que ésta ha de estar dentro de *un marco de sentido* y *sujeta a una concreción espacio-temporal y por tanto histórica*. De esta manera la preocupación por la tradición no toma un talante de identidad afectivo-unificador, de carácter irracional. El papel de los sentimientos en Ortega tiene que ver con el mecanismo de captación de los valores, pero no con un sentimiento de identificación nacional que sería sentimentalismo romántico.

El ideal republicano le permite defender la *autonomía* de los ciudadanos que se autolegislan por consentimiento de la ley, pero le permite además adoptar una posición historicista con respecto a las instituciones y derechos, puesto que lo importante no son los derechos o términos concretos en los que se definen las instituciones, que son elementos sujetos al cambio histórico, sino el hecho fundamental de la autorregulación política. La libertad es autorregulación racional y capacidad de obedecer tan sólo a aquellas leyes que los sujetos consienten.

De este modo el liberalismo de Ortega, basado en una radical concepción antropológica por la que la libertad se constituye en la característica fundamental de la condición humana, define una noción de autonomía que integra tres conceptos: socialismo, aristocracia y nacionalización. Puesto que este impera-

tivo de libertad se desarrolla en el terreno político en una triple exigencia: primero la elevación material y espiritual de los hombres al nivel necesario para poder ejercer efectivamente la libertad, es decir, educación y socialismo; segundo la exigencia de que los hombres asuman el protagonismo moral, social y político que les corresponde, por tanto el protagonismo de la sociedad civil entendida como minoría moral, es decir, aristocracia; y finalmente, la necesidad de que los ciudadanos se doten a sí mismos de las instituciones que hagan posible la libertad, concretadas en cada momento desde la necesaria perspectiva histórica, produciéndose así un efecto de nacionalización o unificación en un proyecto compartido en cuya realización consiste la libertad. ●

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882