Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

DEL IDEALISMO AL REALISMO CRÍTICO.
LA POLÍTICA COMO REALIZACIÓN EN
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Dorota Maria Leszczyna

Tesis

Doctorales

www.eltallerdigital.com

UNIVERSIDAD de ALICANTE

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Dorota Maria Leszczyna

DEL IDEALISMO AL REALISMO CRÍTICO. LA POLÍTICA COMO REALIZACIÓN EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Dorota Maria Leszczyna

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ED|UA Escola de Doctorat
Escuela de Doctorado
edua.ua.es

Tesis doctoral
Alicante, msyo 2017

Tesis doctoral
Alicante, mayo 2017

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS JURÍDICOS DEL ESTADO

FACULTAD DE DERECHO

**DEL IDEALISMO AL REALISMO CRÍTICO.
LA POLÍTICA COMO REALIZACIÓN EN JOSÉ
ORTEGA Y GASSET**

Dorota Maria Leszczyna

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

**Tesis presentada para aspirar al grado de
DOCTORA POR LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE**

**Dirigida por:
MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA**

National Science Centre of Poland, "Opus 10", nr 2015/19/B/HS1/01010

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

A mis padres Ula y Arek Leszczyna, y a Radek Kuliniak

Universitat d'Alacant

“[...] una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar more geometrico, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?”

José Ortega y Gasset, El ocaso de las revoluciones

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. Fundamentos	9
2. El concepto “política” y su definición en Ortega	12
3. Objetivo y hipótesis	17
4. Método y estado de la cuestión	23
5. Estructura	26
 CAPÍTULO 1	
HACIA LA REALIZACIÓN DE LA ÉTICA POLÍTICA: EL SOCIALISMO IDEALISTA DEL JOVEN ORTEGA EN LOS AÑOS 1902-1910	29
1. Positivismo, regeneracionismo y krausismo. Primeras fuentes intelectuales, pedagógicas y políticas del joven Ortega	29
2. Primeros pasos a la filosofía alemana: la influencia de Friedrich Nietzsche	37
3. Las fuentes filosóficas del pensamiento político del joven Ortega: la ética, pedagogía y el socialismo idealista de la escuela de Marburgo	42
4. Entre liberalismo y socialismo: la reforma liberal y social del joven Ortega	50

a) La reforma liberal	51
b) La reforma social	56
5. La europeización de España: el joven Ortega vs. la Generación del 98	62
a) La polémica de Ortega con Miguel de Unamuno	63
b) La polémica de Ortega con Ramiro de Maeztu	66
6. El programa de la pedagogía social según el joven Ortega	71
7. Conclusiones	76

CAPÍTULO 2

DEL MUNDO IDEAL AL MUNDO DE LA VIDA. LA FILOSOFÍA Y POLÍTICA CIRCUNSTANCIAL DE ORTEGA EN LOS AÑOS 1911-1915

1. Entre el idealismo alemán y la fenomenología. La época de transición en Ortega y su influjo en su empresa política	79
2. En búsqueda de un nuevo suelo filosófico: la segunda estancia de Ortega en Marburgo y el programa intelectual del Grupo del 11	86
a) Crítica del Grupo del 11 al neokantismo	87
b) El programa intelectual del Grupo del 11	91

3. La filosofía política de Ortega. El abandono del socialismo y la aproximación a la ideología liberal	93
4. Del liberalismo socialista al liberalismo nacional y vitalista	100
5. La cultura en el horizonte de la fenomenología	103
6. La filosofía como comprensión e integración y su papel en la empresa social y política de Ortega	111
7. La política como actitud histórica. La <i>Liga de Educación Política Española</i> y su misión nacional	116
a) La base ideológica	119
b) Los objetivos	122
c) Los métodos de actuar	125
8. Conclusiones	127

CAPÍTULO 3

LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA REALISTA DE ORTEGA EN LOS AÑOS 1916-1927

1. El nacimiento de una nueva sensibilidad vital. El perspectivismo orteguiano y su resonancia política	130
2. La crítica de las neo-filosofías. El concepto “superación” y su papel en la filosofía realista de Ortega	136

3. El proyecto orteguiano de la pedagogía vital y su misión política	144
4. El proyecto orteguiano de superar el idealismo práctico	149
4.1. El idealismo práctico y su superación en el proyecto pedagógico de Ortega. <i>España invertebrada</i> y la diagnosis de la vida nacional española	151
4.2. La crítica orteguiana del liberalismo abstracto	159
4.3. La política realista de Ortega	165
5. Conclusiones	174

CAPÍTULO 4

LA FILOSOFÍA Y POLÍTICA RACIOVITALISTA DE ORTEGA Y SU PERSPECTIVA EUROPEA EN LOS AÑOS 1928-1955

1. Hacia la realidad radical. La vida y sus categorías	177
1.1 La vida como el punto de partida de la filosofía	179
1.2. Las categorías de la vida	183
2. La razón vital e histórica de Ortega. La influencia de Wilhelm Dilthey	188
3. La razón histórica y la crisis de la cultura occidental	195
3.1. Las causas de la crisis europea: la aparición del hombre masa	198

a) El hecho de la aglomeración y la subida del nivel histórico	199
b) La falta de la conciencia histórica y la barbaridad de la especialización	203
3.2. Los síntomas de la crisis europea: el dominio del Estado	207
3.3. Los remedios de superar la crisis europea: filosofía y su misión social y política	212
3.4. La duda y su papel en el renacimiento de la civilización europea	215
4. La política nacional en el pensamiento maduro de Ortega	220
4.1. El liberalismo y la República	221
4.2. La conciencia política y la conciencia histórica	224
5. Los medios de salvar la civilización occidental: la unidad europea	226
6. Conclusiones	230
EPÍLOGO	233
BIBLIOGRAFÍA	238

INTRODUCCIÓN

1. Fundamentos

José Ortega y Gasset (1883-1955) es uno de los más significativos e importantes filósofos españoles en la historia de este país. Adquiere fama por ser el autor de la doctrina del raciovitalismo, excelente articulista y lúcido observador de las transformaciones que afectan la realidad cultural, social y política. La actividad intelectual de Ortega toma como misión “construir una nación sobre las ruinas” (*Sencillas reflexiones*, I: 379), es decir, una España nueva y vital¹. España es para él “el primer término de su circunstancia, como el último es... tal vez la Mesopotamia” (*Prólogo para alemanes*, IX: 161); por ello, de acuerdo con su lema filosófico, salvarla conlleva salvarse a sí mismo; en tanto su propio destino lo entiende vinculado al destino de su pueblo; el cual a su vez se realizará a través de su europeización.

Europa significa para Ortega una tradición filosófica y científica, basada en el concepto de la razón, cuya manifestación más alta es la cultura germánica². Los alemanes crearon una cultura puramente científica y metódica, sustituyendo la espontaneidad por la pedantería.

¹ En este trabajo las citas de las obras de Ortega remiten a la nueva edición de *Obras completas* t. I-X, (eds.) Fundación José Ortega y Gasset/Centro de Estudios Orteguianos, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus, 2004-2010. Al título del texto sigue en números romanos el tomo y en arábigos la página.

² Existen multitud de escritos que indagan en el problema de la influencia de la cultura germánica en el pensamiento de Ortega, algunos ya clásicos como por ejemplo el libro de Nelson. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos, 1979; el trabajo de

“¿Qué quiere decir esto? –pregunta el filósofo madrileño– Quiere decir que, frente a Inglaterra y Francia, la cultura alemana se caracteriza por su impersonalidad, que sus progresos no son debidos a una genialidad del instinto étnico, sino que se ha agenciado un sistema de energías artificiales, reflexivas, técnicas, con que ha corregido sus defectos individuales y potenciado sus ímpetus nativos. La famosa pedantería germánica no consiste en otra cosa: cuando el individuo no reacciona conforme a su espontaneidad, sino que para tomar una resolución teórica o práctica sale de sí mismo y suplanta su yo por un yo artificial, normal, por un *yo académico*, un *yo científico*, nos parece una pedantería” (*Una respuesta a una pregunta*, I: 462).

Ortega reconoce en la pedantería germánica una oportunidad para la cultura española que teme perder su autonomía espiritual, que no ofrece la cultura inglesa ni la francesa; las cuales no se pueden absorber “sin anglosarse o afrancesarse, sin extranjerizarse” (*Ibid.*). Sí es posible, en cambio, en el caso de la cultura planamente impersonal –es decir en el caso de la cultura germánica. Por ello, los españoles han de convertirla en su propia idea educativa para establecer su disciplina intelectual y su cultura de ideas. Según Ortega, España es el problema y Europa, sobre todo Alemania, la solución. Sin embargo, ello no tiene que ver con una imitación; España no puede imitar la cultura germánica, sino que tiene que apropiársela generando así una nueva interpretación. De este modo, España tendrá su propio papel dentro de Europa que cumplir porque “Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil

Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel, 1984; o también la obra de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá, 1968. Otros trabajos que investigan las raíces germánicas de la filosofía orteguiana y que merecen ser destacados son los siguientes: J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza y Janés, 2002; K. Cramer, “Ortega y Gasset y la filosofía alemana”, en *Historia, lenguaje, sociedad*, (ed.) M. Cruz, Barcelona: Crítica, 1989; pp. 186-204; E. Garrigues, “Ortega en su circunstancia alemana”, *Humboldt*, nº. 79 (1983), pp. 53-63; E. Garrigues, “Ortega y Alemania”, *Revista de Occidente*, nº. 132 (1992), pp. 128-138; J. San Martín, “Ortega en Alemania”, en *El Madrid de José Ortega y Gasset*, (ed.) J. Lasaga Medina, Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales 2005, pp. 331-348. Puede verse también mi libro publicado en la lengua polaca: *José Ortegí y Gasseta studia na niemickich uniwersytetach (José Ortega y Gasset y sus estudios en las universidades alemanas)*, Cracovia: Aureus, 2012.

en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra. España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España” (*España como posibilidad*, I: 337).

Las circunstancias españolas que determinan el pensamiento de Ortega le llevan, de forma natural, a involucrarse en los problemas políticos nacionales, y a ser uno de los más importantes activistas a favor del interés de la II República de establecer en España una sociedad civil consciente de sí misma y de las necesidades históricas de su nación³. Ortega es cofundador de las formaciones políticas tales como: *La Liga de Educación Política Española* de 1913 y *La Agrupación al Servicio de la República* de 1931; y en los años 1931-1932 es diputado de las Cortes Constituyentes por la provincia de León, participando en la elaboración de la Constitución de 1931. Sin embargo, tiene razón Pedro José Chamizo Domínguez cuando establece que: “una vez más, se repite la paradoja de todo filósofo «metido en política», pues en las Cortes se le oye pero no se le escucha ni se le sigue. La desilusión que le produce la vida de diputado lo lleva pronto a retirarse de la política activa y a disolver la *Agrupación*”⁴. Las causas de esta realidad son varias⁵. La más importante es que la visión orteguiana de la política es bien diferente a la tradicional. En tanto la política electoral, parlamentaria y gubernativa consiste en conquistar votos y, en consecuencia, el poder de legisladores y de gobernantes; Ortega tiene un concepto más amplio de “política”, que abarca toda la serie de acciones encaminadas a socializar la vida nacional. La política, así, sería un motor que activa a los ciudadanos para que realicen cada día la idea y las posibilidades reales de su nación.

³ Sobre la actividad pública de Ortega puede verse el libro de Vincente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000; y sobre el compromiso de los intelectuales con la cuestión de la II República Española, la obra de G. Queipo de Llano y de J. Tusell, *Los intelectuales y la República*, Madrid: Nerea, 1990 o el artículo de P. Aubert, *Los intelectuales y la II República*, „Ayer”, nº. 40 (2000), pp. 105-135.

⁴ P. J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid: Cincel, 1985, p. 37.

⁵ Véase también sobre este tema el trabajo de M. Márquez Padorno, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en el génesis de un nuevo Estado*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Biblioteca Nueva, 2003.

2. El concepto “política” y su definición en Ortega

Ortega está convencido de que la falta de un ambiente social constituido, que caracteriza la vida española, hace que los ciudadanos no se sientan comprometidos con las cuestiones sociales y políticas, como no se sienten comprometidos con su vida y con su vocación. Según Ortega, esta intervención civil en la vida nacional, en el “problema de España”, requiere implantar en la mentalidad de los españoles una actitud abierta, integradora y creativa frente a la realidad, basada en una disciplina intelectual y en un pensamiento sistemático. En suma, requiere educarlos en la cultura concebida como un conjunto o sistema de ideas firmes y claras sobre lo que es el Universo; “Cultura –establece Ortega– es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo” Esto significa que es necesario ejercitar en España la vida intelectual, social y política a la altura de los tiempos y muy especialmente “a la altura de las ideas del tiempo” (*Misión de la universidad*, IV: 538).

Para conquistar este nivel de la vida española es imprescindible contaminar a los hombres con entusiasmo y extender los contornos del concepto “política”. Según Ortega, la política tradicional, cuyo objetivo consiste en ejercitar el poder, es una función externa de la vida, una actividad de tercera fila muy superficial. Por ello, los problemas políticos son siempre un síntoma de una enfermedad mucho más profunda y grave – una enfermedad de la nación, su “anemia vital” (*Otra manera de pensar*, III: 37). El remedio para curarla vendría de dotar a la política de una misión educativa porque, como afirma Ortega: “Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico” (*La pedagogía social como programa político*, II: 97).

Esta política que postula proyectar y transformar la realidad nacional se llama “política de realización”. El concepto clave que la determina es, pues, “realización”; que significa, según las palabras de Ortega “el mandamiento supremo que define el área política” (*Entreacto polémico*, III: 800). El filósofo madrileño, dialogando con Hegel, retoma con ello sus conceptos de “realización” y “finalidad interna” (*innere Zweckmäßigkeit*). Considera que el fin contiene en sí la actividad de realización –Hegel lo llama *Tätigkeit des Realisierens*–, lo que permite superar el carácter subjetivo del fin y convertirlo en algo objetivo⁶. Ortega, como antes Hegel, establece que el ideal no puede ser abstracto y vano, sino que tiene que realizarse. Sin embargo, a diferencia de Hegel, definirá la conexión de ideal y realización. Mientras que Hegel “saca lo real de lo ideal, disolviendo lo concreto en la abstracción” (Ortega-Unamuno, 1987: 182)⁷, Ortega buscará los ideales en las cosas mismas. Así, aparecerá en él un proyecto de superar la antigua “política de ideas”, negando su contenido subjetivista, elevándola al nivel de la realización. Según Ortega, el error de la política idealista consiste en extraer subjetivamente de nuestras cabezas los ideales y subordinar la realidad a las ideas, cayendo en la trampa de lo que “debe ser”, típica del subjetivismo práctico (*España invertebrada*, III: 486-488). La alternativa que propondrá es una política realista, la cual “no rechaza el ideal, no va contra él, sino que le impone concreción y disciplina” (*Entreacto polémico*, III: 800); de modo que no lo saca subjetivamente de nuestros deseos, sino objetivamente de las cosas. Así, este tipo de política intenta desarrollar y perfeccionar un potencial que ya posee cada nación; y, en lugar de aceptar la realidad nacional, postula transformarla según las ideas extraídas de su “contextura real” (*España invertebrada*, III: 487).

El concepto de “realización” es muestra, a mi parecer, de la evolución de la filosofía orteguiana tanto en el ámbito metafísico como en el social-político. En ambos, transcurre Ortega de las posiciones idealistas, que caracterizan su

⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, en *Werke in 20 Bänden*, (hrsg.) E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971-1978, t. 18, p. 383).

⁷ Carta de Ortega a Unamuno con fecha de diciembre de 1917 (no enviada).

filosofía juvenil, al realismo crítico que determina su pensamiento maduro y que según sus palabras es “una actitud mucho más exigente” (*Entreacto polémico*, III: 800). El realismo crítico significa hacer filosofía más allá del idealismo y realismo ingenuo. Por ello, requiere superar las limitaciones de ambas teorías y establecer su síntesis más alta. Ortega considera que el tema de su tiempo es “juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes, y al juntarlos evadirse de ambos” (*La filosofía de la historia de Hegel y la historiología*, V: 245).

El concepto “superación” nos lleva directamente, como el de “realización” a la filosofía de Hegel, en la que aparece el término *Aufhebung*, de doble sentido, que significa tanto “conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, dejar concluir, *poner un final*”⁸. Así, la superación no significa una simple negación, sino una negación determinada, que es un motor de la dialéctica hegeliana. Hegel demuestra que en el mundo de las ideas, cada concepto nuevo, más alto, contiene en sí todos los anteriores, los integra, pero además trae consigo un contenido nuevo, más amplio, que confirma el carácter evolutivo de este sistema. Ortega, eliminando de la dialéctica de Hegel un elemento puramente racional, lógico y escolástico, retoma su mecanismo, basado en el concepto *Aufhebung*, convirtiéndolo en una “asimilación integradora”, para llevar a cabo su proyecto de integrar, con ello superar, idealismo y realismo.

El concepto *Aufhebung*, modificado y expresado por Ortega a través de la palabra castellana “superación” se revela como una base de la política de realización, que evita los extremos del idealismo y realismo políticos.

La encarnación del idealismo en el área política es el liberalismo abstracto, cuyo error consiste en afirmar la vana idea de libertad. Según

⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, op. cit., t. 5, p. 114. Sobre la presencia de la filosofía de Hegel en Ortega escribe Domingo Hernández Sánchez en su libro *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. Véase también de este tema el artículo de Jesús Ruiz, “El fondo dialéctico de la historia y del pensamiento: Hegel y Ortega y Gasset”, *Actas del Congreso*, Madrid Noviembre 2010, pp. 86-91.

Ortega, la libertad, si se la trata como una idea pura, *a priori* y fuera del espacio y del tiempo, no es más que una forma que necesita un contenido. Por ello, criticará el lema fundamental de los liberales: “Libertad ante todo”, que conduce a la abstracción, al puro formalismo. La libertad solitaria es como “un vaso inane” (*Vaguedades*, III: 791) con el que no se puede hacer nada. Así, establecerá Ortega otra lema para definir su visión política: “La libertad con todo, con todo lo que España necesita urgentemente, y que puede resumirse en la voluntad exaltada, gigante, jocunda de hacerse una nación fortísima y alegre” (*Ibid.*). El adjetivo “liberal” debe ser dotado del sustantivo; de modo que la política, antes de ser liberal, tiene que ser política en realidad. Esto significa que es imprescindible convertirla en una actitud histórica, es decir, en una política que es consciente de la vida de la nación, sus necesidades y limitaciones. Ortega postula una política consciente de sí misma, que indaga en el espíritu de su nación, y conoce bien su sustancia. Comprende que la historia no es “la historia de las batallas, ni de los jefes de Gobierno, ni de los Parlamentos; no es la historia de los Estados, que es el cauce o estuario, sino de las vitalidades nacionales, que son los torrentes” (*Vieja y nueva política*, I: 718). Por ello, la idea de libertad que proclaman los liberales tiene carácter utópico e inútil. Para convertirla en algo positivo, es imprescindible realizarla a partir de la contextura real de la vida de la nación. La libertad requiere realizarse en la actividad social y política. “La política –afirma Ortega– es tanto como obra de pensamiento obra de voluntad; no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales” (*Vieja y nueva política*, I: 711).

Mientras que el idealismo político se revela en el liberalismo abstracto, el realismo ingenuo se manifiesta en las actitudes pragmatistas y materialistas, que no respetan ningún ideal. La política realista, en el sentido tradicional e ingenuo de la palabra, es egoísta e idólatra. Consiste en saciar los intereses particulares de los individuos o grupos determinados. Su base es “una cultura de medios” que reduce el pensamiento “a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos” (*Verdad y perspectiva*, II:

159). Es la política en la que se afirman “los hechos consumados” y no se advierte la necesidad de modificar lo ya existente.

Ortega, negando el contenido determinado en ambas teorías, es decir: en el liberalismo abstracto, su formalismo, subjetivismo y utopismo; y en el pragmatismo-materialismo, su postura egoísta y la falta de objetivos ideales que realizar, establece su propio proyecto de la política de realización. Esta última expresa su realismo crítico en el que se postula la fidelidad a las cosas, o sea, “transformar la realidad según nuestras ideas; pero, a la vez, pensar nuestras ideas en vista de la realidad” (*Entre acto polémico*, III: 800). Este tipo de política no aspira a crear un cuerpo social perfecto a través del método *more geométrico*, sino que observa humildemente la realidad, para sacar de ella los ideales verdaderos y realizar las más urgentes necesidades históricas de la nación. Desea perfeccionar sólo los elementos que ya existen en la nación y pertenecen a su estructura real. Según Ortega: “Toda cosa concreta —una nación, por ejemplo— contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es el verdaderamente respetable” (*Ibid.*). La nación se define en la filosofía orteguiana como una tarea, un proyecto por realizar⁹. Esto significa que los ciudadanos tienen que comprometerse con su propia vida y, en resultado, con los problemas sociales y políticos que les afectan, deben dar un paso importante para fomentar en sí un espíritu cívico y educarse en la responsabilidad.

⁹ Sobre el concepto “nación” en Ortega consulta el estudio de Xacobe Bastida Freixedo, “En búsqueda del grial: la teoría de la Nación en Ortega”, *Revista de Estudios Políticos*, nº. 96 (1997), pp. 43-76.

3. Objetivo y hipótesis

En el siguiente trabajo, pretendo presentar la evolución del concepto de la política en Ortega, desde los primeros años de su actividad intelectual en los que acude al idealismo de sus maestros neokantianos hasta su filosofía madura en la que tiende a establecer una filosofía realista, en el sentido crítico de esta palabra. Pretendo defender la tesis de que la política de realización es prueba de la superación que supone la filosofía orteguiana del idealismo en la esfera práctica, como lo hace en la esfera teórica su “metafísica de la razón vital”. Ortega en uno de sus ensayos dedicados a la filosofía de Kant distingue dos sentidos del término “idealismo”.

El *primero*, es el “idealismo de ideas”, llamado también “subjetivismo teórico”, que abarca “toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o «ideas»” (*Kant. Reflexiones del centenario*, IV:). Este tipo de idealismo trata los objetos como producto o contenido de la conciencia, o del Yo, es decir “los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto” (*Ibid.*).

El *segundo*, es el idealismo de los ideales, es decir, el “subjetivismo práctico”, en el que valen más los ideales que las realidades. Los ideales, siendo esquemas abstractos, “definen cómo deben ser las cosas” (*Ibid.*), convirtiéndolas en los estados íntimos del sujeto individual o abstracto. Los ideales, según las palabras de Ortega, no son sino “extractos de la subjetividad” (*Ibid.*).

Ahora bien, como la superación del subjetivismo teórico será en Ortega su metafísica raciovitalista, tanto la superación del subjetivismo práctico, consistirá, en mi opinión, en el proyecto orteguiano de la “política de realización”, en la que se critica el fenómeno “de lo que debe ser”, y se lo supera a través del concepto “realización” (*España invertebrada*, III: 486-488). Así,

se enlaza lo ideal con lo real, estableciendo una síntesis dialéctica superior entre lo que es y debe ser¹⁰.

De la tesis principal que defiende en mi trabajo se siguen otros atributos que determinan la política de realización en Ortega.

El primero, es su carácter dinámico, ya que este concepto sufre en Ortega unos cambios que demuestran su evolución interna en la que se supera la actitud idealista para defender el realismo crítico. Principalmente la política de realización es una pedagogía filosófica, cuya meta consiste en reformar radicalmente la mentalidad española. Ortega considera imprescindible arraigar en los españoles el espíritu de la ciencia y filosofía para eliminar su “gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura” (*La conservación de la cultura*, I: 152). Está convencido de que la pedagogía y no la política, tiene la fuerza de transformar la gente, la sociedad y la nación. Tal afirmación muestra la influencia que el pensamiento pedagógico de los neokantianos marburugéses, especialmente de Paul Natorp, ejerce en el proyecto político de Ortega. Retomando las ideas natorpianas de la comunidad y de “la escuela de trabajo” (Natorp, 1889: 203-213, 254-259), el filósofo madrileño convierte la pedagogía en programa político para establecer en España una cultura de ideas en general y una idea de liberalismo en particular¹¹.

El sentido del término “liberalismo”, tan importante para entender la idea de la política de realización, también sufre en Ortega unos cambios¹².

¹⁰ Véase el trabajo de D. Hernández Sánchez, “La magia y el límite del „debe ser”. Una conexión entre «España invertebrada» y la «Ciencia de la lógica», en *Política de la vitalidad. «España invertebrada» de José Ortega y Gasset*, (ed.) M. T. López de la Vieja, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 195-204, en el que se analiza la influencia del concepto hegeliano “sollen” en la crítica orteguiana del idealismo subjetivista.

¹¹ La presencia de las ideas de Natorp en el pensamiento pedagógico y político del joven Ortega confirma M. S. G. Gardón en sus dos artículos: “Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 6 (1979), pp. 359-377 y “La filosofía política del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº. 8 (1981), pp. 207-230.

¹² Sobre la evolución de la idea del liberalismo en Ortega escriben entre otros: M. Pallottini, “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, nº. 13 (1995), pp. 129-164; I. Sánchez Camara, “Ortega y la tradición liberal”, *Cuadernos del Pensamiento*

Primeramente se puede entender como un liberalismo social que destaca la necesidad de socializar al hombre y dotarle de una conciencia cultural, y que Ortega identifica con el ideal moral y educativo que falta a España. La misión del liberalismo social es “educación por la comunidad y para la comunidad”, la cual requiere, sobre todo, la secularización de las escuelas y de la universidad. La base de la escuela laica debe ser la filosofía entendida como “la Teodicea de Spinoza, Voltaire, Lessing, Rousseau, Kant, Hegel, Strauss (joven), Renan, etcétera” (*Catecismo para la lectura una carta*, I: 329). Por otra parte, en el mismo contexto del liberalismo social aparece en Ortega el problema de la democracia que se define como un renacimiento moral de los españoles y de su trabajo común para la cultura nacional.

En los años siguientes el liberalismo social, bajo el influjo de la fenomenología, se convierte en Ortega en el liberalismo nacional y vital, en el que se define la nación como un conjunto de fuerzas vitales, como un proyecto del porvenir común¹³. En esta época el filósofo madrileño lucha contra el sistema arcáico y corrupto de la Restauración. Según Ortega, la cuestión más importante es la escasa o nula participación de la ciudadanía en la vida de la nación; situación en la que los españoles no quieren dedicarse a la política y huyen de la responsabilidad que es imprescindible para la buena gobernanza del país. Sin embargo, Ortega está convencido de que el estado fatal de la política española es un síntoma de “una enfermedad de la nación en su sustancia histórica”. La política es “la función más externa, y resultante del resto de la vida social” (*Otra manera de pensar*, III: 37). Por ello, lo más

Político, nº 7 (2005), pp. 187-204; J. L. Villacañas Berlanga, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, nº. 187 - 750 (2011), pp. 741-754 y recientemente A. de Haro Honrubia, “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, *Annales de I Seminario de Historia de Filosofía*, vol. 32, nº. 2 (2015), pp. 477-515.

¹³ En esta época Ortega identifica el liberalismo con el socialismo. Tal tesis confirma su ensayo “La reforma liberal” en el que establece que “no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista”. Sobre este problema véase el artículo de J. Carvajal Córdón “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (coordinadores), *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, pp. 79-90.

importante no es incitar a los españoles a votar, sino incitarlos a vivir – “a vivir con afán sin límites este buen siglo XX que vuela hacia el futuro, como la zorita rezagada al palomar” (*Ibid.*: 38).

Ortega amplía el concepto “liberalismo” en la etapa madura de su pensamiento, en los años 1928-1955; lo vincula con el problema de la aparición del hombre-masa y con el fenómeno de la revolución de las masas¹⁴. Así, su reflexión política se centra, no como antes en la cultura nacional española, sino en la cultura occidental, en la cultura europea, investigando su relación con el liberalismo que se entiende como *ethos* crítico, abierto, y no como una ortodoxia. José Luis Villacañas Berlanga caracteriza esta relación del liberalismo con el problema de hombre-masa y Europa en la época del pensamiento de Ortega que surge a finales de los años 20 con las siguientes palabras: “Europa era a los ojos de Ortega [...] una sociedad. Por eso era altamente probable un Estado común europeo. Si el concepto de masa es la condición estructural del pensamiento de Ortega de esta época, el de Estado europeo es el horizonte en el que sus análisis confluyen como una meta. Sin este juego de un concepto sociológico –el de masa– dentro de un escenario geoestratégico – el de Estado europeo–, no se entiende el contexto en el que juega el concepto de liberalismo de Ortega”¹⁵.

El segundo atributo que determina el proyecto orteguiano de la política de realización es la necesidad de convertir política estatal en política nacional¹⁶. Ortega casi desde principios de su actividad intelectual distingue las competencias que pertenecen al Estado de las que tiene la nación. El Estado es para él una fuerza anónima que estrangula la libertad y creatividad de los

¹⁴ A. de Haro Honrubia, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva. Colección El Arquero, 2008. I. Sánchez Cámara, “Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., Instituto de Filosofía Luis Vives, 2ª Serie, IX, 1986, pp. 75-98.

¹⁵ J. L. Villacañas Berlanga, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 742.

¹⁶ Sobre la relación entre estado y nación en Ortega escribe E. Aguilar Gavilán, *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998.

individuos. Por ello, critica el estatismo que consiste en la intervención del Estado en la vida de la sociedad. Según Ortega, el Estado es un mecanismo que asegura la actividad social de los individuos, pero no puede pretender sustituirla. Es un órgano de la vida nacional; pero “ni el único ni siquiera el decisivo” (*Vieja y nueva política*, I: 717). La nación es el primer término de la vida social, es la realidad histórica, y su progreso depende no del Estado, sino del nivel de la conciencia histórica y de la vitalidad de los ciudadanos. El conocimiento de la historia nacional, de la estructura histórica de la nación, permite ver mejor su ideal y, en consecuencia, permite realizarlo. La historia, según Ortega, no es capaz de prever el futuro, pero sí permite evitar los errores cometidos en el pasado.

El tercer atributo muestra que la política de realización supone la necesidad de “organizar la sociedad en dirigidos y directores de un montón humano” (*España invertebrada*, III: 481), pero no en sentido político que supone gobernar, sino espiritual para inyectar en la sociedad española una nueva religión – la Cultura. Según Ortega, cada sociedad sana es una síntesis entre masa y minoría. Por la masa se entiende un organismo docil. Por la minoría, un grupo de individuos que a través de su actividad cultural crea la realidad histórica de la nación. La sociedad es siempre un compromiso dinámico entre ambas y requiere su mutua cooperación. El problema de la política europea en general y de la española en particular es, por un lado la falta de influencia de las minorías selectas y, por otro, la falta de docilidad que presentan las masas. Por ello, uno de los objetivos principales de la política de realización es generar las minorías responsables, capaces de influir en las masas, para que actúen a la altura de los tiempos.

El último atributo de la política de realización es el proyecto de establecer la unidad europea, bajo la figura de “Los Estados Unidos de Europa” (*La rebelión de las masas*, IV: 354). Ortega, en la etapa madura de su pensamiento social y político, considera que Europa tiene que revisar su propio concepto. Ve muy claramente que todo lo que era el fundamento de la cultura occidental, de la cultura europea, tanto en el ámbito de la razón teórica –en la ciencia y filosofía– como de la razón práctica –en la vida moral, social y política– se ha convertido en enigma. Sin embargo, la crisis europea no

significa para él, como por ejemplo para Spengler, el crepúsculo de la civilización occidental, sino puede convertirse en algo positivo, o sea, en un renacimiento de Europa. Como establece Ortega: “La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena, que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias”. Para Ortega, la duda no es un síntoma de agonía de Europa, sino una garantía de su vitalidad y supervivencia. Lo mismo vale para el hombre, en el que la duda es “el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial” (*Sobre un Goethe bicentenario*, X: 10).

Europa, dudando de sí misma, tiene que reconocer que la razón básica de su crisis es la rebelión de las masas, o sea, el fenómeno en el que la masa no reconoce superioridad alguna a las minorías selectas y toma su lugar en todos los ámbitos de la vida social. Por ello, el problema de Europa no es sólo político, sino también pedagógico y consiste en la falta de porosidad de las masas y, en consecuencia, de la incapacidad de influencia de las minorías¹⁷. Sin aquellas no es posible establecer una sociedad europea porque cada sociedad consiste en la interacción dinámica de las masas y las minorías. La base de esta interacción es una ley mucho más firme que la de Newton, la ley biológica de la sociedad que se revela en la influencia de las minorías en las masas. Como establece Ortega: “El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya” (*España invertebrada*, III: 481).

¹⁷ Véase sobre el problema de Europa en la filosofía política de Ortega el artículo de J. Zamora Bonilla, “El mundo que pudo ser: el concepto «Europa» en el proyecto político orteguiano”, *Revista de Estudios Europeos*, nº 40 (2005), pp. 11-31. Puede verse el trabajo de M. I. Ferreiro Lavedán, “La docilidad de las masas en el pensamiento social de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 2 (2001), pp. 223-230.

4. Método y breve estado de la cuestión

Como establece Ortega en su ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro”: “No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y nuestros problemas” (V: 142). Ortega, como Platón, Kant, Hegel, Husserl y otros grandes filósofos es para nosotros un clásico y, por ello, no hay otro método de investigar su filosofía que ponerla a la altura de los tiempos. Esto implica un diálogo con Ortega que permite ver sus ideas desde el horizonte de la totalidad de su vida concreta, en suma, desde el horizonte de su circunstancia.

“Cuando Goethe decía que la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada decía una cosa mucho más profunda de lo que a primera vista parece. Ésta: última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar «ideas», «pensamientos», no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Sólo en cuanto emanando de él, de la integridad de su vida, sólo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es” (*Prólogo para alemanes*, IX: 127).

En este sentido, para entender la filosofía en general y la de Ortega en particular es imprescindible estudiarla en su conjunto, teniendo en cuenta las circunstancias que han obligado al autor a expresar tal o cual idea filosófica, ya que esta última no se refiere al tema abstracto —como la idea en geometría— sino a la realidad auténtica y, por ello, es “inseparable del hombre que la ha pensado” y no se la puede comprender si no se comprende al hombre, o sea, “si no nos consta quién la dice” (*Ibíd.*)

Ortega, refiriéndose a las ideas de Wilhelm Dilthey, considera que el mejor método para entender la filosofía es el método biográfico que no se debe confundir con el método cronológico. Este último se acude sólo a las fechas,

mientras que este primero explica la filosofía del autor en función de sus circunstancias y evolución, sin perder la visión del conjunto. El método biográfico tiene su base en la razón histórica –única razón apropiada para contar, para narrar de las cosas humanas. “La razón histórica –afirma Ortega– que no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de éstas es ser históricas, es historicidad” (*Sobre una nueva interpretación de la historia universal exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History*, IX: 1266). Y en otro texto añade: “Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (*Historia como sistema*, VI: 71).

De tal forma, el método que vamos a seguir en el siguiente trabajo es el método biográfico y hermenéutico que consiste en entender lo particular –las ideas filosóficas, sociales y políticas de Ortega– a partir del todo –el contexto histórico y circunstancial de su vida– y el todo a partir de lo particular. Se trata, de explicar la filosofía de Ortega en el contexto en el cual acontece para ser fieles al espíritu de su obra. En efecto, nuestro intento es reconstruir la estructura objetiva de la vida de Ortega, es decir, su **situación histórica** para asentar en ella su pensamiento filosófico, social y político.

El siguiente trabajo tiene como objetivo presentar el pensamiento político de Ortega, mostrando su interna evolución que le lleva de las posiciones socialistas e idealistas de su etapa juvenil a las realistas y críticas relacionadas con su madurez. Para cumplir con este objetivo hemos recurrido a los ensayos de Ortega, a la nueva edición de sus *Obras completas*, en diez tomos (2004-2010), así como a su correspondencia, notas de trabajo y otras ediciones críticas de sus escritos. En mi investigación he utilizado también los trabajos de filósofos que, a mi parecer, influyeron de forma notable en las ideas políticas y sociales de Ortega, como Kant, Fichte, Hegel, Renan, Nietzsche, Dilthey, Lassalle, Cohen, Natorp, Husserl etc. Además hemos recurrido a autores especializados en el pensamiento político de Ortega. En este ámbito

existe un enorme número de trabajos, muchos de ellos ya clásicos y de gran importancia por la divulgación de la filosofía orteguiana. A modo de síntesis, podemos mencionar los estudios de Ciriaco **Morón Arroyo**, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid 1968; Robert McClintok, *Man and his Circumstances: Ortega as Educador*, Teachers College Press, New York, 1971; Javier Lalcona, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Edicusa, Madrid, 1974; Antonio Elorza, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984; **José Luis Molinuevo**, *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984; Fernando Ariel del Val, *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1984; Ignacio **Sánchez Camara**, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986; Manuel **Suárez Cortina**, *El reformismo en España*, Siglo XXI, Madrid, 1986; Vincente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002 o de Pedro Cerezo Galán, *Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

Ahora bien, tras este repaso abreviado de sólo algunos estudios sobre el perfil político de la filosofía de Ortega, cabe destacar que el problema que examina esta tesis doctoral, sobre la superación de la política idealista y del establecimiento la política realista en el sentido crítico de la palabra – atendiendo al concepto “realización”, todavía no ha sido analizado suficientemente. Por ello, este trabajo intenta cubrir esta laguna y mostrar que Ortega supera el idealismo tanto en la esfera teórica de su pensamiento a través de su “metafísica de la razón vital” como en la práctica, elaborando la política realista, llamada también la “política de realización”.

5. Estructura

El siguiente trabajo cuyo objetivo es presentar la evolución del pensamiento político de Ortega, sin perder la visión del conjunto, conste de cuatro partes que reflejan su transición de las posiciones idealistas de su etapa juvenil a las realistas de su filosofía madura.

Según esto, en la primera parte exponemos las ideas filosóficas y políticas del joven Ortega en los años 1902-1910, cuya base es el idealismo que absorbe durante sus estancias en las universidades alemanas en Leipzig, Berlín y Marburgo. En esta última se encuentra con dos grandes filósofos: Hermann Cohen y Paul Natorp cuya doctrina denominada “idealismo lógico” influye de forma notable tanto en sus teorías epistemológicas y estéticas, como en su pensamiento social y político. Bajo el influjo de los marburgueses, Ortega establece su visión del socialismo idealista que consiste en implantar en España una cultura de ideas y disciplina intelectual. Su intento es contagiarse a sus compatriotas con la ciencia, la moral y el arte, basadas en las ideas, normas y valores que brotan directamente de la razón pura y, por ello, tienen carácter objetivo y universal. De tal forma, el socialismo idealista de Ortega no tiene que ver con el marxista, puesto que no prioriza las cuestiones económicas, sino las trata como secundarios respecto a la misión fundamental del socialismo que es socializar al hombre, es decir, educarlo en la cultura y elevarlo a la altura del humanismo. En este sentido, la filosofía y política de joven Ortega anteponen el ideal frente a la realidad y lo tratan como un indicador que orienta los pasos del hombre para que realice la idea del humanismo tanto en su persona, como en la persona de cualquier otro.

En la segunda parte, presentamos la “época de transición” en Ortega que corresponde a los años 1911-1915, en la que, bajo el influjo de la fenomenología, se aleja paulatinamente del idealismo marburgués y del socialismo idealista para establecer su filosofía circunstancial y su doctrina del

liberalismo vital. El encuentro con las ideas fenomenológicas le lleva a Ortega del mundo constructivo de la cultura al mundo reflexivo de la vida. Este último se convierte en una base de su visión política, cuyo objetivo será revelar las necesidades históricas, las limitaciones y el destino de la nación española. Se trata, pues, de evidenciar, utilizando el método aletheico e intuitivo las posibilidades reales de una España nueva y vital que permanece tapada por la España oficial representada por el sistema corrupto de la Restauración. Esta nueva España no es algo utópico que pertenece al mundo de la idealidad, sino es lo ya existente “en las conciencias de nuestros ciudadanos” (*Vieja y nueva política*, I: 710). El producto político de la nueva actitud intelectual de Ortega será *La Liga de Educación Política Española*, cuya base ideológica es el liberalismo concebido como una “emoción radical” o fuerza integradora que despierta el entusiasmo y la energía vital en los hombres para que actúen de forma libre y espontánea a favor de su nación, sin la intervención inhumana del Estado.

En la tercera parte que se refiere a los años 1916-1927, analizamos el proyecto orteguiano de la superación del idealismo práctico, y, especialmente, del idealismo político. El resultado de esta superación es la política realista de Ortega llamada también la “política de realización”. Esta política se caracteriza por evitar todo tipo de utopismo e intelectualismo que hace perder el contacto con la realidad. Es la política que prioriza la realidad frente a la idealidad y postula reformar lo ya existente. Sin embargo, no rechaza los ideales, sino los extrae de las cosas, puesto que, para ella, el único método para cambiar la realidad no es construirla según nuestras ideas, sino perfeccionar su imperfecta estructura real. De ello, procede también la crítica orteguiana del liberalismo abstracto, cuyo error consiste en afirmar la idea vana de la libertad. En cambio, en Ortega, la libertad se refiere a la realidad concreta y permanece unida con “todo lo que España necesita urgentemente, y que puede resumirse en la voluntad exaltada, gigante, jocunda de hacerse una nación fortísima y alegre” (*Vaguedades*, III: 791).

Por fin, en la última parte indagamos en la filosofía madura de Ortega de los años 1928-1955, determinada por su reflexión sobre los temas políticos y sociales, y, ante todo, por el tema de Europa y aparición del nuevo tipo del

hombre: el hombre-masa. **El dominio de este último** provoca la crisis profunda **de la civilización europea** que se refleja en el crecimiento del primitivismo de **la vida pública y en** perder por Europa su madno en el mundo. Sin embargo, Ortega advierte en esta crisis una oportunidad para crear la más alta y la más auténtica forma de vida europea, puesto que, como dice: “toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación” (*Sobre nn Goethe bicentenario* VI: 559).

No obstante, para **lograr este nivel más alto de la vida europea** es imprescindible que Europa haga un esfuerzo de superarse a sí misma lo que implica superar sus tendencias nacionalistas y, en resultado, su **arcáica idea** del Estado nacional. Europa tiene que unirse, **ya que su unión no es utopía, ni fantasía, sino realidad**. Europa es la sociedad que precide la existencia de las sociedades **nacionales**. **La utopía no es, pues, el proyecto de la unidad europea**, sino el intento de aislar las naciones para que vivan encerradas en sus fronteras como si fueran “realidades sustantivas y, por tanto, completas e **independientes**” (*De Europa meditatio quedam*, X: 117)¹⁸. Sin embargo, unirse no implica unificarse. Por ello, es preciso salvar la pluralidad que caracteriza las naciones europeas. En efecto, Ortega va a postular la unidad en diversiad y la diversidad en la unidad, sin perder ni una, ni otra.

¹⁸ Véase sobre este tema el artículo de Javier Zamora Bonilla, “El mundo que pudo ser: el concepto «Europa» en el proyecto político orteguiano”, *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40 (2005), pp. 11-31.

CAPÍTULO 1

HACIA LA REALIZACIÓN DE LA ÉTICA POLÍTICA: EL SOCIALISMO IDEALISTA DEL JOVEN ORTEGA EN LOS AÑOS 1902-1910

1. Positivismo, regeneracionismo y krausismo. Primeras fuentes intelectuales, pedagógicas y políticas del joven Ortega

Ortega, ya al inicio de su camino intelectual, se da cuenta de que la razón de la crisis española tiene raíces mucho más profundas que las políticas, como la ausencia de una cultura de ideas y la falta de educación científica¹⁹. Por ello, pone de relieve la necesidad de buscar un ideal pedagógico, que sea capaz de combatir “el horror a las ideas y a las teorías” que se ha implantado en la mentalidad de los españoles (*La conservación de la cultura*, I: 152).

La búsqueda de tal ideal le lleva primeramente a la filosofía francesa, y, más concretamente, a los representantes del positivismo, tales como, Ernest Renan, Jean Izoulet, Jacques Novicow y Marcélin Berthélot, cuyas obras

¹⁹ Véase el artículo de Margarida I. Almeida Amoedo, “El tema de la educación en Cartas de un joven español, de José Ortega y Gasset”, *Paideía*, nº. 33, (1995), pp. 507-522.

encuentra en la biblioteca de la Escuela Superior de Artes e Industrias de Vigo durante su estancia de verano en 1902²⁰. El joven Ortega está impregnado por la idea de la necesidad del rigor de la ciencia que afirman los autores franceses, que es la **base de toda actuación humana**. “Hoy el movimiento humano es científico –el arte, la filosofía, la política, el dinero mismo se basa, se nutre, camina sobre la ciencia” (Ortega y Gasset, 1991: 94)²¹.

Esa exaltación de la ciencia determina su diagnóstico de la decadencia española y provoca su acercamiento a la ideología del regeneracionismo donde se ataca el problema nacional desde supuestos científicos. Como establece Vicente Cacho Viu en el “Prólogo” a las *Cartas de un joven español*: “El joven Ortega se adhiere al regeneracionismo científico a través de la cultura francesa, cultura de contraposiciones, y no de confluencias a la manera angosajona”. La filosofía regeneracionista francesa lleva a Ortega a un “rechazo del factor religioso, o, más específicamente, católico” (Cacho Viu, 1991: 31). Tanto Renan, como Novicow y otros pensadores ya mencionados, consideran que el catolicismo e intolerancia religiosa impiden el desarrollo de los países

²⁰ En la carta de Ortega a su padre desde Vigo de 1902 podemos ver las primeras huellas que dejan en él las obras de Izoulet, Novicow y Berthélot. Especialmente acerca del problema de la técnica y del papel de las máquinas en el mundo contemporáneo. Gracias a dichos autores Ortega, advierte un error de Nietzsche quien “se olvida que en el mundo hoy lo más importante y mañana lo único son las máquinas. [...] Dentro de muy pocos años labrar la tierra sin máquinas y al decir máquinas quiero decir también abonos químicos, etc., no sólo será una tontería, no, será una ruina, será la muerte del que así labre. [...] Estas ideas son producto de la lectura de tres libros genialmente serios y profundos, los libros más modernos: uno de Izoulet, otro de Novicow, y otro de Berthélot el químico. Cómpralos que seguramente te interesarán”. J. Ortega y Gasset, “Carta a su padre desde Vigo del 14 de agosto de 1902”, en *Cartas de un joven español*, (ed.) Soledad Ortega), Prólogo de Vicente Cacho Viu, Madrid: Ediciones el Arquero, 1991, p. 95.

²¹ Cabe advertir que el joven Ortega no es positivista *par excellence*. Desde el principio, su interpretación de la relación entre la ciencia y la filosofía es mucho más neokantiana que positivista, pues, considera que la ciencia debe tener su base en la reflexión más universal y sintética, es decir, en la filosofía. Como podemos leer en la misma carta: “[...] la casi totalidad de los científicos españoles es tonta o si no, le falta grandeza de miras, ambición noble y extensa, talento sintético – les falta a todos en baño íntimo y conformativo que yo me he dado y me seguiré dando en el arte y en la filosofía”. *Ibid.*, p. 94.

mediterráneos y los llevan a la miseria²². Por ello, una de las ideas más vigorosas del joven Ortega será la de la sociedad laica, libre de la influencia de la Iglesia y sus dogmas particularistas.

También en España existe un movimiento regeneracionista influyente representado, por un lado, por Joaquín Costa y, por otro, por los krausistas. Manuel Menéndez Alzamora establece que las ideas que inspiran tanto el pensamiento, como la actuación política del joven Ortega, están asentadas básicamente en el “binomio Costa-Nietzsche” y respecto a la influencia de este primero afirma: “Ortega se siente fuertemente influido por Costa regeneracionista y europeizador y engarza en este sentido con una línea de propuestas renovadoras frente a la crisis española”²³.

Así, Ortega, destacará en su conferencia la “Pedagogía social como programa político”, pronunciada en 1910 en la Sociedad “El Sitio” de Bilbao la gran contribución de Costa en dotar al programa del regeneracionismo español de un elemento europeizador.

“La palabra *regeneración* –afirmará Ortega– no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de *europeización*. Uniendo fuertemente ambas palabras, don Joaquín Costa labró para siempre el escudo

²² Véase las reflexiones sobre este tema en J. Novicow, *Las gaspillages des sociétés modernes. Contribution à l'étude de la question sociale*, Paris: Félix Alcan, 1899, 2.^a edición, p. 199. Cabe advertir que la tesis orteguiana sobre el influjo destructivo del dogmatismo católico en la vida intelectual y social de España puede tener otra fuente: la obra de Francisco Pi y Margall, político federalista, filósofo, admirador de Hegel, y Presidente de la I República Española, quien en su libro *La reacción y la revolución* de 1854 reflexiona acerca de las causas de la decadencia española que se identifica con la religión e Iglesia Católica: “No vengáis – afirma Pi y Margall– tampoco a recordarme esta tradicional piedad de nuestro pueblo, de ese pueblo que aún creéis llamándole católico. ¿Sabeis qué le debemos a esta constancia religiosa, a esa fe que no pudieron apagar en el siglo XVI las palabras de Luter? El letargo intelectual en que aun vivimos, la pérdida de la preponderancia científica que ejercimos en Europa hasta poco después de la Reforma. ¿En qué hemos participado desde entonces del movimiento filosófico? ¿Dónde están nuestro Hegel, nuestro Kant, nuestro Descartes?” F. Pi y Margall, *La reacción y la revolución*, Barcelona: La Revista Blanca, 1854, p. 80.

²³ M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Madrid: Siglo XXI, p. 61.

de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano” (II: 102).

No obstante, existen unas discrepancias notables entre Ortega y Costa²⁴. El joven madrileño no se indentificará plenamente con el programa de europeización costista, puesto que detectará en él un defecto muy grave que radica en la falta de una determinación precisa del término “Europa”. Ortega expresará sus reservas acerca de este tema en su carta a Costa enviada el 16 de julio de 1908, en la que reclamará la necesidad de demostrar lo que Europa esencialmente es.

“Me parece –leemos allí– admirable y utilísimo lo que piensa hacer en el Ateneo. También me parece –perdone la pedantería de dar mi opinión– el problema central, el...único. Y si algún *pero* – me atreviera a poner a su programa de europeización sería –vuelvo a pedir perdón– que echo de menos en su obra la definición de Europa. Porque aquí la gente cree que Europa es ferrocarriles y *sport*: y esto será también Europa, pero no la Europa *αὐτό*” (Ortega y Gasset, 1991: 674)²⁵.

Las mismas reservas aparecerán en su ensayo de 1908 “Asamblea para el progreso de las ciencias”, donde va a criticar a todos los europeístas españoles hasta la fecha, cuyos programas carecen asimismo de la definición de “Europa”. Para Ortega es resultado de la ausencia de método científico como de disciplina intelectual, ambos imprescindibles para ordenar las ideas e indicar un camino apropiado para adecuarlas a la realidad²⁶.

²⁴ Estas discrepancias se harán más visibles en los años 1907-1910, es decir, en el período de mayor influencia neokantiana. Ortega, igual que sus maestros de la escuela de Marburgo, pondrá de relieve la necesidad de precisión terminológica y de disciplina intelectual, cuya ausencia, a su parecer, es notable en los proyectos europeizadores de Costa y de otros intelectuales españoles hasta la fecha.

²⁵ Consulte el artículo de Joaquín G. Lizana Salafranca, “Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 14 (1997), pp. 175-178.

²⁶ Cabe advertir que este tono crítico frente al regeneracionismo español es en Ortega resultado de sus estudios en Alemania, ante todo, en la escuela de Marburgo, donde la

“La necesidad de europeización –afirma– me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa?” (I: 183).

Por lo tanto, Ortega indentificará Europa con la tradición racional y científica, postulando en su programa de europeización realizar la idea de la ciencia, ya que la ciencia es “la labor central de donde únicamente puede salir la nueva España” (*Ibid.*: 186). Realizar significará en este contexto fundar principalmente un nuevo poder espiritual, un “partido de la cultura” (Ortega-Unamuno, 1987: 77), que se identifica con el movimiento de las minorías a favor de la ciencia y la cultura²⁷.

La ausencia de las minorías, que renueven, vitalicen y orienten el desarrollo cultural de la nación, es, para Ortega, una de las causas básicas de la crisis que afecta la vida intelectual, social y política española. A España le faltan emisarios de la cultura capaces de sacar las mentes del letargo e inconciencia en la que han permanecido desde casi tres siglos. “España –afirma– es la inconciencia [...] es decir, en España no hay más que pueblo. Ésta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos” (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, I: 188).

Ahora bien, las mismas causas que separan al joven Ortega del programa europeizador costista, que radican en la falta de precisión y de disciplina intelectual, le alejarán, también, de los proyectos regeneracionistas propuestos por los representantes del krausismo español y, sobre todo, por el maestro de la Institución Libre de Enseñanza, Francisco Giner de los Ríos²⁸.

sistematicidad, el método y la precisión terminológica son fundamentales tanto para hacer filosofía, como para realizar cambios en el ámbito social y político.

²⁷ Sobre el partido cultural escribió Ortega en carta a Unamuno del 17 marzo de 1908.

²⁸ Véase sobre el tema de la pedagogía política del joven Ortega el ensayo de Pedro Cerezo Galán, “Experimentos de nueva España”, publicado primeramente como la “Introducción” a su edición del texto orteguiano *Vieja y Nueva Política*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 11-91 y luego en su libro *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid:

Aunque Ortega comparte generalmente las ideas ginerianas de la política pedagógica y moral fundada en la ciencia, considera su proyecto educativo demasiado restringido. El programa de Giner consiste sólo en la renovación institucional, en la renovación de la escuela, e intenta a través de ésta “conseguir el saneamiento general del país”²⁹. Ortega, a diferencia de Giner, postulará trascender los muros escolares y difundir las reformas en la plauzela. Por consiguiente, su actividad educadora será mucho más amplia que la de los krausistas y se realizará no sólo desde su cátedra universitaria, sino desde los periódicos o *meetings*, para fomentar en la sociedad una nueva religión: la Cultura. Como establece Antonio Elorza en su obra *La razón y la sombra*: “Ortega no verá nunca su tarea educadora en el sentido del krausismo. Ni en la de Costa. No se trata de crear el marco educativo, desde el cual puedan emerger las fuerzas de un nuevo liberalismo, sino de intervenir a un nivel superior, reuniendo a los capaces de forjar núcleos científicos y a los individuos que por su propia energía mental se encuentran en condiciones de sumarse a la renovación”³⁰. En este sentido el objetivo orteguiano consistirá en curar la “inconciencia” española con la “ciencia”, con la Cultura con mayúsculas, que, según sus palabras, no es otra cosa que “un proceso, una continuidad en ciertas labores” (Ortega y Gasset, 1991: 674).

El nivel filosófico alejará a Ortega de los krausistas, cuya filosofía parece muy hermética, ya que se centra en el sistema del pensador alemán Karl Christian Friedrich Krause, filósofo de “segunda” o “tercera” fila en su propio país. Aunque Ortega aprecia la actividad renovadora de los krausistas y su compromiso con la cuestión nacional, ve que su conocimiento filosófico es muy superficial, que los krausistas no saben mucho ni de los antecedentes de Krause, ni de sus sucesores. En general los intelectuales españoles hasta la

Biblioteca Nueva, 2011, pp. 287-330. La herencia de las ideas ginerianas en el pensamiento de Ortega presenta también J. M. Aymerich Soler en su artículo “Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº. 4 (2002), pp. 155-177.

²⁹ María Dolores Gómez Molleda, *La masonería en la crisis española del siglo XX*, Madrid: Taurus, 1986, p. 490.

³⁰ Antonio Elorza, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona: Anagrama, 1984, pp. 23-24.

fecha desconocen, a su parecer, la filosofía alemana: “Cuando yo tenía veinte se hallaba España enormemente influida por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. De Alemania poco más que nada. Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían solo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica” (*Prólogo para alemanes*, IX: 131).

Este imagen de la vida intelectual de España que tiene Ortega, le lleva a tomar la decisión de ir a Alemania para conocer profundamente su filosofía y ser uno de los primeros españoles que la ha estudiado en serio. Está convencido de que España para superar su situación de crisis ha de buscar un nuevo ideal moral, pero no en su interior, sino en otra cultura, ya que “toda cultura necesita periódicamente el enfrente con alguna otra”. Este “enfrente”, según él: “supone conocimiento, intimidad previa con ésta, en suma, influencia” (*Prólogo para alemanes*, IX: 131). Al mismo tiempo, tiene conciencia de que esa influencia no puede proceder ni de Francia ni de Inglaterra, puesto que su influjo inspirador ya se ha agotado. En consecuencia, se dirigirá hacia Alemania para sacar desde allí la más pura disciplina intelectual que es imprescindible para elevar el discurso filosófico español al nivel europeo y establecer una sociedad civil sana y consciente de las necesidades de su nación. Escribe así Ortega en el “Prólogo para alemanes”, respecto a los motivos que le llevaron a las universidades alemanas: “[...] a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, por el pronto al menos, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania, de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania.

Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela —un nuevo y magnífico alimento” (*Ibid.*: 133)³¹.

No obstante, cabe destacar que Ortega no va a tratar su viaje juvenil a Alemania como “el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre”, sino, más bien, como: “el rauda vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña” (*Prólogo para alemanes*, IX: 133). Por lo tanto, durante sus estancias en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo será Ortega como “un gavián voraz, altivo y bélico” (*Ibid.*), cuyo objetivo no radica en copiar humildemente la cultura alemana, sino en arraigar su método, su pedantería en España para eliminar un *achabacanamiento* cultural en el que viven sus compatriotas³².

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

³¹ Véase sobre este tema el artículo de Jaime Ferreiro Alemparte, “José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España”, *Glossae. Revista del Derecho Europeo*, nº. 2 (1989-1990), pp. 143-159.

³² “Hace algunos años —escribe Ortega sobre los motivos de su primer viaje a Alemania— salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad”. J. Ortega y Gasset, *Una primera vista sobre Baroja (Apéndice)*, II, p. 255.

2. Primeros pasos a la filosofía alemana: la influencia de Friedrich Nietzsche

El giro orteguiano hacia la cultura alemana conlleva también otra fuente muy importante: la obra de Nietzsche en la que descubre el joven Ortega una medicina espiritual para mejorar la situación de crisis en España que, desde finales del siglo XIX, deriva en una cada vez más profunda decadencia intelectual, moral y política. Cabe advertir que Ortega no es el único español fascinado por Nietzsche³³, pues casi todos los intelectuales españoles de la época que deseaban para su país una regeneración cultural y una revitalización del esplendor del espíritu nacional seguían por el mismo camino³⁴. En 1908 en el ensayo “El Superhombre” Ortega mostrará las razones que determinan la presencia de Nietzsche en el discurso filosófico español a principios del siglo XX y justificará su propia época de nietzscheanos.

“Nietzsche —afirmará— nos fue necesario; si es que algo de necesario hay en nosotros, pobres criaturas contingentes y dentro de los aranceles de la historia universal probablemente baladíes. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España —¡vergüenza da decirlo!— en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional” (*El superhombre*, I: 176).

³³ Sobre la presencia de la filosofía nietzscheana en el pensamiento español véase el libro de Gonzalo Sobejano *Nietzsche en España (1890-1970)*, Madrid: Biblioteca Romántica Hispánica, 1967.

³⁴ Como establece Jesús Conill: “Nietzsche comienza a entrar en España en una época de crisis histórica, que coincide culturalmente con la denominada *Generación del 98*”. J. Conill, “Nietzsche y la filosofía española. (Unamuno, Ortega, Zubiri)”, *Revista portuguesa de Filosofia*, nº. 57 (2001), p. 113.

El joven Ortega hereda de la filosofía nietzscheana dos elementos: su crítica al concepto “humanidad”, establecido por los filósofos del siglo XIX; y, por otro, su concepción elitista de la sociedad que tendrá repercusiones tanto en su definición de la sociedad, como en su visión del liberalismo y socialismo.

Nietzsche no identifica lo humano con lo social o comunal. No cree que “más vale los muchos que los pocos”, ni que “más importante es mejorar en lo posible la suerte de una gran masa que cultivar, a fuerza de esclavitudes, unos cuantos ejemplares exquisitos” (*Ibid.*: 178). Por ello, rechaza la definición cuantitativa y extensa de la noción “humanidad”, estableciendo una definición cualitativa e intensa en la que “el individuo no es un algo aislado, pero de aquí no se sigue que haya de ser la muchedumbre norma de valores” (*Ibid.*).

Para el joven Ortega, la filosofía de Nietzsche es una herramienta para superar tanto las limitaciones del viejo liberalismo, basado en la exaltación del individuo; como las del socialismo, que prioriza lo colectivo. Este último, en el sentido ortodoxo de la palabra, es “el producto político” de la definición cuantitativa del concepto “humanidad”. Nietzsche, según Ortega, muestra un camino intermedio entre liberalismo y socialismo. No afirma que el individuo tiene valor por ser individuo, que cada uno puede servir como un ejemplo, como una norma para seguir, sino sólo algunos “cuyo ánimo, cuya «subjetividad» pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre” (*El Sobrehombre*, I: 178).

Ortega, utilizará las ideas de Nietzsche para diagnosticar la circunstancia española y definir el objetivo del socialismo que, a su entender, consiste en realizar la idea de la cultura lo que requerirá en España minorías selectas, porque, como afirmará en el mismo texto: “el henchimiento progresivo de la cultura ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores” (*Ibid.*).

Ortega va a desarrollar su teoría social fundada en las ideas nietzscheanas en los años siguientes. La enriquecerá con el elitismo social absorbido durante sus estancias alemanas, que encontrará en los filósofos marburgueses tales como Paul Natorp y Karl Vorländer. El primero en su obra *Sozialpädagogik* divide la sociedad en dos clases: los que enseñan y los que

aprenden³⁵. Y el segundo en *Kant und Marx* trata de la necesidad de establecer una élite intelectual para culturalizar, concienciar y educar al pueblo³⁶.

Ortega asimilará tanto las ideas nietzscheanas como las neokantianas y las utilizará en su doctrina del socialismo, cuyos bases presentará en el ensayo de 1913 “Socialismo y aristocracia”, en el que aparecerá su frase tan famosa como paradójica: “yo soy socialista por amor a la aristocracia” (*Socialismo y aristocracia*, I: 622)³⁷.

No obstante, el joven Ortega, ya en 1905, se da cuenta del peligro que tiene en su interior la filosofía de Nietzsche, que provoca interpretaciones equivocadas en sus seguidores. El ejemplo claro de ello son las interpretaciones que identifican la filosofía nietzscheana con una manifestación de la crítica radical de la cultura y de la moral occidental. A muchos españoles, Nietzsche se les presenta como un pensador amoral, nihilista y anárquico, que rechaza toda norma de validez universal que “determine lo que es bueno y lo que es malo”. “Leemos —escribe Ortega— las criaturas a Nietzsche y lo interpretamos como criaturas a quienes alguien dice: hoy no hay escuela. Y lo que, en realidad, pasa es que Nietzsche es un hombre tan terriblemente moral (moralizado) que lo puede seguir siendo sin moral ninguna especial” (Ortega y Gasset, 1991: 616)³⁸.

³⁵ P. Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1899.

³⁶ K. Vorländer, *Kant und Marx ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen: Mohr, 1911.

³⁷ “La Humanidad —establece Ortega en 1913— no puede vivir sin aristocracias, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el socialismo carecería de sentido. La misión histórica del socialismo es la producción de aristocracias verdaderas y si ha nacido en esta época débese a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristocracias”. J. Ortega y Gasset, *Socialismo y aristocracia*, I, p. 622.

³⁸ La misma advertencia aparece en 1908 en el ensayo “El Sobrehombre”, en el que Ortega, refiriéndose a la obra de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche*, establece que: “Como se ve, Nietzsche no predica el rompimiento de toda ley moral. «El hecho —nota Simmel— de que se haya tomado esta doctrina como un egoísmo frívolo, como la santificación de una epicúrea indisciplina, es uno de los errores ópticos más extraños en la historia de la moral» Zarathustra escupe mil desdenes e impropiedades contra los *snoobs* del libertinaje, a quienes falta

La crítica orteguiana se refiere ante todo a la recepción de Nietzsche en los representantes de la Generación del 98 y, más concretamente, en Unamuno. Como establece Esteban Ruiz Serrano: “El nietzscheísmo de los pensadores españoles finiseculares es para Ortega un síntoma de planteamientos que él pretende superar: anarquismo, individualismo y nihilismo (entendiendo por este último término una actitud meramente negativa, que no ofrece soluciones a la situación criticada)”³⁹.

El joven madrileño, a diferencia de Unamuno, está convencido de que España más que la crítica, que la censura y que la protesta, necesita una seriedad científica y una jerarquía de las normas e ideas objetivas. Por lo tanto, intenta superar el subjetivismo español que se revela cuando los individuos no sirven a ninguna disciplina, ni a ninguna idea más universal que su propio *yo*⁴⁰. Para Ortega esta falta de ciencia y de moral científica se presenta como la más grave desdicha de España que la lleva al escepticismo y al nihilismo. Por ello, se aleja, en consecuencia, de la filosofía de Nietzsche, y se dirige hacia el idealismo ético de origen platónico y kantiano, que le parece, en esa época, una actitud más adecuada para paliar la decadencia española.

“El *educador* que quiera influir de verdad tiene que empezar por decir que entre nosotros se han dado por falsas y muertas muchas cosas que todavía no se sabe realmente que sean falsas, y desde luego, están aún muy vivas en las razas inteligentes.

el instinto para los altos fines de la humanidad. «Yo, grita, soy una ley para los míos, no para todos». Y en otro lado: «No se debe querer gozar». «El alma distinguida se tiene respeto a sí misma». En fin: «El hombre distinguido en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y siente veneración hacia todo lo rígido y duro». J. Ortega y Gasset, *El Sobre hombre*, I, p. 179.

³⁹ E. Ruiz Serrano, “Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)”, *Res publica*, nº. 7, 2001, p. 89.

⁴⁰ “[...] no servimos –afirma Ortega– o hemos servido a los 20 años una disciplina, no hemos sido soldados de una palabra, no nos hemos embutido en una idea más amplia que nuestro propio *yo*, que pueda subsistir fuera de nosotros, que nos dé la noción de que sólo somos una cosa y no todo; sólo así se aprende vivir y pensar socialmente, lo cual después de cuantos meandros se quiera viene a dar en vivir y pensar fecundamente o aún más: vivir y pensar. Lo demás es masturbación o *manus stuprum*”. “Carta a Navarro Ladesma desde Leipzig de 1905” en *Cartas de un joven español*, p. 620.

Pienso, pues, que el *educador* **españizante** *tiene, con valor, dar un aparente paso hacia atrás* en ese escepticismo nuestro que nos parece el colmo y *non plus* de lo inteligente, agudo y del lado de allá” (*Ibid.*: 617).

Por consiguiente, ya en 1905 durante su estancia en Leipzig, el joven Ortega abandonará la «zona tórrida de Nietzsche» (Ortega y Gasset, I: 176) y se acercará a la razón pura, a la razón ilustrada, que todavía está vigente en Alemania, puesto que entonces en las universidades alemanas impera el neokantismo que postula la vuelta al criticismo kantiano, considerándolo como un medio para superar el “balbuceo intelectual” en el que cae la filosofía después de la muerte de Hegel.

Este giro de Ortega del vitalismo nietzscheano al racionalismo kantiano, tendrá también repercusiones en su pensamiento político. Se alejará en esa época del individualismo y subjetivismo para establecer una ética de valores objetivos y universales, basada en el socialismo, pero no ortodoxo, ni marxista, sino cultural e idealista.

Esta nueva perspectiva filosófica e ideológica que presenta Ortega en aquel momento no asigna, pues un papel importante a la filosofía nietzscheana. Así, Ruiz Serrano dirá que en ese momento Nietzsche será para Ortega “un equivocado crítico de la modernidad”, cuyo radicalismo “queda reducido ahora al nivel de la superficialidad, mientras el racionalismo ilustrado que él ataca desde actitudes vitalistas [...] ha pasado a ser la alternativa para la crisis cultural y política de España y la vía más segura para su integración en Europa”⁴¹.

⁴¹ E. Ruiz Serrano, “Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)”, *op. cit.*, p.91.

3. Las fuentes filosóficas del pensamiento político del joven Ortega: la ética, pedagogía y el socialismo idealista de la escuela de Marburgo⁴²

En 1905 Ortega, recién doctorado, toma la decisión de continuar sus estudios filosóficos en Alemania, donde se encontrará con la filosofía de Kant, cuya *Crítica de la razón pura* lo introduce, utilizando las palabras de García Morente: “en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo” (García Morente, 2008: 275) y con sociedad, tan diferente por su nivel de organización a la española.

Cabe destacar, que Ortega abandona España en un momento de crisis económica, política y cultural; en un momento en el que las instituciones, las normas y los valores comunes están en tela de juicio. Para Menéndez Alzamora: “Ortega salía de un entorno social atravesado por una profunda crisis de identidad que se arrastra desde la ruptura del 98, crisis que en lo político se manifiesta en una desarticulación del sistema de partidos, incapaz de satisfacer las necesidades de una nación derrotada y sometida a los trasiegos de corrupción que se arrastra desde tiempos lejanos”⁴³.

En Alemania Ortega se encuentra con un **organismo social** íntegro y sano en el que cada uno reconoce su lugar y cumple sus obligaciones. La **sociedad alemana, posee los mejores instrumentos sociales y políticos** para satisfacer las necesidades de los individuos, los cuales pueden, sin reservas, **alejarse de los problemas políticos y dedicarse a sus profesiones**.

Las diferencias entre ambas sociedades **afectan también a la hora de hacer filosofía**. Así, el filósofo alemán no está obligado como el español a ser a

⁴² De este tema trata mi libro: *José Ortega y Gasset a studia na niemieckich uniwersytetach*, op. cit.

⁴³ M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, op. cit., pp. 65-66.

la vez “periodista, literato, político, tertulio de café, torero, «hombre de mundo», algo así como párroco y no sé cuántas cosas más” (*Prólogo para alemanes*, IX: 126), sino que **puede dedicarse a su vocación intelectual y académica. El español, en cambio**, tiene en cada momento de su vida a **meterse en líquido** de los problemas nacionales y vincular su destino con el destino de su pueblo.

“El filósofo alemán –afirmará Ortega– puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud: la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos; la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. [...] Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio” (*Ibíd.*: 163).

Ortega, estudia **casi tres años en Alemania**, lo cual le dará una idea bastante clara del funcionamiento de la sociedad alemana, **que le servirá para su idea política de establecer en España una cultura de ideas y un régimen de libertad** que permita **construir una sociedad consciente de sí misma** y de sus **necesidades más urgentes**⁴⁴.

No menos importante para la formación intelectual, social y política del joven Ortega será su encuentro con la filosofía alemana, y más concretamente, con el transcendentalismo y criticismo kantiano, que presenta la **visión de la ciencia, de la moral y del arte, basada en las normas y valores que brotan directamente de la razón pura y por tal tienen carácter objetivo y universal. También en Kant descubrirá Ortega la idea de la pedagogía científica** que

⁴⁴ Según Pedro Cerezo Galán en la primera etapa del pensamiento orteguiano, que denomina “idealismo ético”, la cultura que Ortega intenta arraigar en España se presenta como el régimen de la libertad y como la realidad verdaderamente humana, *La voluntad de aventura*, op. cit., p. 21.

radica en que el hombre logre perfeccionarse **en su dimensión moral**, se haga un buen ciudadano y realice junto con otros la idea de la humanidad⁴⁵.

Ortega estudia **las obras de Kant durante sus estancias en Leipzig, Berlín y Marburgo**, y tiene el privilegio de asistir a las clases **de los más grandes conocedores de la filosofía kantiana de la época** tales como: Wilhelm Wundt, Georg Simmel, Alois Riehl, Hermann Cohen y Paul Natorp⁴⁶. Los dos últimos se convierten en sus verdaderos maestros que lo introducen en el mundo del idealismo. Ortega **define esta actitud filosófica de sus profesores marburgueses con las siguientes palabras**: “Al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre **la realidad trabajamos por fundar la idealidad**. Ese estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo **idealismo**” (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, I: 106-107).

Cabe advertir que los marburgueses son idealistas **también en su filosofía social y política**. Este idealismo lo vinculan con el socialismo, lo que les lleva al socialismo idealista, basado en la **educación** concebida como una herramienta para cambiar la realidad⁴⁷.

La fuente teórica del socialismo marburgués es la filosofía de Friedrich Albert Lange, el fundador de la escuela de Marburgo, quien en 1865 publica su obra *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, donde ataca el problema social desde **supuestos éticos** y considera un error **identificar el socialismo con un simple problema “de estómago”**, que, según su observación, **se ha convertido en los últimos años en un símbolo de eudaimonía**⁴⁸. Lange presenta una visión del Estado socialista basado en la

⁴⁵ Para Kant “el hombre es la única criatura que requiere educación. Entendemos por educación los cuidados, (asistencia, manutención), la disciplina y la instrucción juntamente con la cultura”. Véase *Tratado de Pedagogía*, de I. Kant, Bogotá: Ed. Rosaristas, 1985, p. 1.

⁴⁶ Véase sobre este tema mi libro *José Ortega y Gasset studia na niemieckich uniwersytetach*, op. cit., pp. 1-86.

⁴⁷ Para más información sobre el socialismo neokantiano y sus supuestos ideológicos véase H. Holzhey, “Neokantianismus und sozialismus. Einleitung”, en: *Etischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neokantianismus*, (hrsg.) Von H. Holzhey, Frankfurt am Main 1994, pp. 5-15.

⁴⁸ Esta afirmación aparece también en Cohen en su *System der Philosophie. Teil 2: Ethik des reinen Willens*, Berlin: Bruno Casirrer, 1904, p. 279.

idea de la justicia social, en la libertad y en la cultura. Además es uno de los activistas que combaten la gran política alemana realizada por Bismark. Como establece María Socorro González Gardón: “Fue Lange un hombre honrado que luchó contra la injusticia y la opresión, defendió un socialismo moderado, una especie de socialismo de Estado tan típico de los intelectuales alemanes del siglo pasado. Luchó por la libertad, la enseñanza y vulgarización de la ciencia, combatió con energía la tiranía, superstición y pobreza”⁴⁹.

Las ideas socialistas de Lange dejan una profunda huella en Cohen y Natorp, que siguen su socialismo idealista, junto con las teorías de inspiración kantiana y platónica⁵⁰. De esta manera enlazan el imperativo ético de Kant con la teoría de las virtudes de Platón, destacando que las leyes que determinan el funcionamiento de la sociedad son tan objetivas y universales como las que reinan en las matemáticas, puesto que todas ellas brotan del mismo centro – del principio común de la conciencia pura. Esta conciencia se dirige a tres ámbitos: a la ciencia, a la moral y al arte. La lógica investiga las leyes que forman la ciencia, la ética las busca en la esfera de la moral, y la estética las establece en el arte. Por consiguiente, el sistema filosófico de la escuela de Marburgo consta de tres partes: lógica del conocimiento puro, ética de la voluntad pura y estética del sentimiento puro. En cambio, la filosofía social y política forma parte de la ética. Según Cohen, el imperativo ético de Kant que sigue: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio”⁵¹, contiene el programa moral y la meta de la política para resolver todos los problemas que sufre la sociedad contemporánea. Cohen enlaza la idea platónica del Estado con la idea del individuo libre de la sociedad

⁴⁹ María Socorro González Gardón, “La filosofía política del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº. 8 (1981), p. 224.

⁵⁰ Sobre la presencia de Platón y Kant en la ética y pedagogía marburguesa véase el artículo de Siergiej Hassen “Paul Natorp”, *Russkaja Szkoła za Rubieżom*, nº. 10-11, pp. 1-8.

⁵¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid: Espasa Calpe, 1983, pp. 82-83.

socialista, regulada por la virtud de la verdad, templanza, justicia y humanidad⁵².

La ética idealista de Cohen se complementa con **la idea de la pedagogía social** de Natorp, quien destaca la dependencia mutua entre el individuo y la comunidad en el proceso de la socializar al hombre, retomando a la vez la **metáfora de Platón sobre “la relación entre hombre pequeño y grande”** (Hassen, 1924: 1) ⁵³.

Según Natorp, el individuo no puede existir fuera de la comunidad; pues ésta es un componente de su propio “yo”. El desarrollo moral, intelectual y social del hombre se realizan en **la relación con otros individuos**, es decir, en la **comunidad**. **Comunidad significa una auténtica cooperación espiritual que produce la cultura.** Tal y como establece Natorp:

“[...] el hombre no crece aislado ni tampoco tan sólo uno al lado del otro bajo condiciones próximamente iguales, sino cada uno bajo el múltiple influjo de los otros y en reacción constante sobre tal influjo. El hombre particular es propiamente sólo una abstracción, como el átomo del físico. El hombre, por lo que respecta a todo lo que hace de él un hombre, no se presenta al principio como individuo particular para entrar después con otros en una comunidad, sino que, sin esta comunidad, no es de ningún modo hombre”⁵⁴.

Así, Natorp opone a la pedagogía individual la pedagogía social, en la que la relación entre lo individual y lo social es elemento constitutivo para el proceso de la educación y socialización del hombre. El resultado de este proceso es la **asimilación por** parte de los individuos de los elementos

⁵² Para más información consulta la obra de K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.

⁵³ Gloria Pérez Serrano la denomina la pedagogía social de Natorp como “pedagogía idealista” puesto que brota de las ideas epistemológicas de la escuela de Marburgo y utiliza su método apriorístico-deductivo. G. Pérez Serrano, “Origen y evolución de la pedagogía social”, *Pedagogía social. Revista Interuniversitaria*, nº. 9 (2002), pp. 207-208.

⁵⁴ P. Natorp, *La pedagogía social: teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, trad. Ángel Sánchez Rivero, Madrid: Ediciones de La Lectura, 1913, p. 97.

socioculturales, que les faciliten la integración en la sociedad y cooperar con ella.

La educación del individuo está condicionada por la sociedad, ya que cada uno condensa dentro de sí un fragmento de la humanidad entera. Pero también la vida social: su forma y su nivel dependen de la educación. Por consiguiente, es necesario estudiar tanto las condiciones sociales de la cultura, como las condiciones culturales de la vida social⁵⁵.

La pedagogía social de Natorp arranca de la filosofía trascendental kantiana, donde la meta del proceso educativo es acceder a unos valores objetivos tales como: la verdad, bondad, justicia y su realización por el hombre a través de su autoperfeccionamiento en el ámbito intelectual, moral y social⁵⁶. El ideal educativo es, pues, la plena libertad y autonomía del hombre que adquiere conciencia cultural para darse cuenta de su gran valor y dignidad social e individual.

En Natorp aparece un elemento muy importante para el proyecto pedagógico marburgués, que es la “escuela de trabajo”. Según el filósofo neokantiano, la educación sirve, sobre todo, para socializar al hombre. Educación significa la labor de realizar la idea de humanidad en la comunidad y por la comunidad. El individuo es, pues, trabajador y la comunidad consiste en la cooperación entre trabajadores. Sin embargo, esta cooperación requiere socializar al hombre. Por lo tanto, es necesaria la labor educativa para dotar al individuo de una conciencia cultural. Hay que concienciar al hombre para mostrarle el sentido y valor de su trabajo para la sociedad.

“El hombre —establece Natorp— no trabaja para trabajar, no gobierna y se deja gobernar para gobernar y ser gobernado, sino que ambas cosas no son más que medio para el último fin, que consiste en elevar al hombre a la altura del humanismo; esto es, deben subordinarse como meros medios al fin exclusivo de la educación humana.

⁵⁵ Véase S. Hassen, “Paul Natorp”, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁵⁶ Tal y como establece Gloria Pérez Serrano: “La Pedagogía Social no subordina la educación como medio a los fines de la economía y del orden jurídico y político, sino, más bien, considera éstos como medios para conseguir el fin último e ideal de la educación”. G. Pérez Serrano, “Origen y evolución de la pedagogía social”, *op. cit.*, p. 208.

Educación por el trabajo, para el trabajo, tomando parte en él mediante la organización social, y de igual modo participando en la actividad educadora propiamente social mediante la educación social; estas tres cosas son, desde el punto de vista propio de la actividad educadora, los miembros conexionalmente necesarios de un organismo, del organismo de la educación humana” (Natorp, 1899: 122)⁵⁷.

Otro elemento esencial de la pedagogía social de Natorp es la reflexión acerca de la religión y de su papel en la vida social del hombre. Según el filósofo neokantiano para eliminar el conflicto entre religión y ciencia es necesario fundar esta primera dentro de los límites de la mera razón y suprimir sus tendencias a dirigirse a lo trascendente. La religión ha de encontrar su base en la ética, centrándose en los valores ideales tales como: la bondad, armonía y el paz. La educación religiosa debe concienciar al hombre y mostrarle que su verdadero *yo* se descubre orientándose hacia el prójimo, hacia la comunidad. Así, la religión de lo trascendente se convierte en la religión de lo social o, más bien, en la religión dentro de los límites de la humanidad.

Con todo, podemos decir que el proyecto natorpiano de pedagogía social brota por un lado de Kant: de su filosofía práctica, de su imperativo ético y de su pedagogía científica; y, por otro, de la filosofía social y política de Platón, en la que se destaca la dependencia mutua entre el hombre-individuo y el hombre-sociedad. Por lo tanto, según Natorp la idea de la humanidad requiere la autoperfección moral del hombre, quien, dotado de la conciencia cultural, participa en los logros de la cultura y trabaja para su desarrollo.

El joven Ortega, tras pasar un curso académico, entre 1906/1907, y luego otro año en 1911 en la escuela de Marburgo, se impregnará del socialismo idealista de Cohen y Natorp, basado en la ética y pedagogía social. El socialismo se hará para él un sinónimo de la Cultura, de la Ilustración, aspiraciones que le servirán en su proyecto de revitalizar la vida intelectual y política española. Ortega, como sus maestros de Marburgo, considerará que el socialismo no tiene que ver con la lucha de las clases ni con cuestiones económicas, sino con educación, puesto que sólo ésta nos lleva a la realización

⁵⁷ P. Natorp, *La pedagogía social: teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, op. cit., p. 134.

de la idea del humanismo tanto en nuestra persona, como en cualquier otra. Se trata, **pues, de enseñar al hombre a hacer** cosas humanas –como ciencia, moral y arte⁵⁸.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

⁵⁸ Como afirma Cerezo, en cuanto al socialismo idealista del joven Ortega: “La cultura como ilustración desembocan así, a través de la mediación neokantiana, en la cultura como socialismo, o en el socialismo en cuanto cultura. La educación no es más que socialización del hombre conforme a los ideales modernos de la libertad, de la justicia y solidaridad”. P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, *op. cit.*, p. 302. Véase también sobre el socialismo en Ortega el artículo de Ángel Peris Suay, “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIX, nº. 1 (2014), pp. 47-64.

4. Liberalismo y socialismo: la reforma liberal y social del joven Ortega

El pensamiento social y político del joven Ortega radica en dos conceptos claves que son: “liberalismo” y “socialismo” que se entremezclan en su visión política y se convierten en un proyecto del socialismo idealista, cuya base es la ética y pedagogía social de sus maestros de la escuela de Marburgo⁵⁹.

⁵⁹ Sobre relación entre liberalismo y socialismo en el pensamiento político del joven Ortega escribe Ángel Peris Suay: “Para Ortega en sus primeros escritos políticos, liberalismo cultural significa socialismo. Se entremezclan en esta primera propuesta y se convertirá en una constante, la concepción estrictamente política, al entender el socialismo como una superación de las libertades que propone el liberalismo y, a la vez, por otro lado pero de un modo fundamental y primigenio, una dimensión sociológica que interpreta el socialismo como un instrumento de socialización o educación social. Sin embargo la defensa explícita de un liberalismo socialista va unida a una fuerte crítica a cuatro rasgos fundamentales del socialismo marxista: el materialismo, el internacionalismo, la lucha de clases y el obrerismo y falta de intelectualidad del socialismo español”. *Ibid.*, p. 49. También Carvajal Córdón destaca dependencia mutua entre estos dos términos en la filosofía política de Ortega: “Una manera sola se nos alcanza –afirma Carvajal Córdón– de afrontar esta cuestión: aristar debidamente los conceptos de socialismo y liberalismo, y analizar su modo de articulación en el seno de la actividad política tal como la entiende Ortega. En efecto, sospechamos que es justamente el modo en que Ortega entiende la política, como una actividad rica y compleja, lo que permitirá esa articulación de dos doctrinas –liberalismo y socialismo–, a primera vista contrapuestas e incompatibles en un mismo proyecto político”. J. Carvajal Córdón. “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, *op. cit.*, p. 79.

a) La reforma liberal

Ortega, regresa de su estancia alemana con el proyecto **de establecer en España “un verdadero partido liberal”** (*La reforma liberal*, I: 142), entendiendo por liberalismo la realización del ideal moral que falta a España. “Llamo liberalismo – afirma Ortega – a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación” (*Ibid.*: 143). Para realizar el ideal moral, indicado por el nuevo liberalismo, es necesario superar las herramientas pedagógicas arcaicas y reconocer la función política de la educación⁶⁰.

Ortega, ve que el problema de España estriba en su falta de aprecio por la ciencia, así como en identificar la educación con la pedantería. “Los españoles –establece Ortega– no creemos en la educación, y si se llega a mentar la ciencia de la educación y hablamos de *pedagogía*, sonreímos los más, como si escucháramos una discusión sobre el agua inmortal de Paracelso, que murió a los cuarenta y ocho años, o sobre el *numido radical*, que nadie ha tropezado a la hora de ahora, y otros menos benévolos, y un tanto impulsivos, pensamos: Pedagogía, Pedantería” (*La Universidad española y la Universidad alemana*, I: 63). Tal situación lleva a los españoles al fatalismo ingenuo, herencia de los moros, que “ha hecho nido en nosotros, supuesto que no hayamos sido en todo tiempo más fatalistas que ellos” (*Ibid.*: 64).

La idea de educación es, para el joven filósofo, una idea crepuscular y los españoles no saben de crepúsculos, puesto que viven siempre a plena luz

⁶⁰ Para más información sobre la evolución de los proyectos pedagógicos orteguianos el artículo de Gonzalo Vázquez Gómez, “Perspectiva orteguiana de la pedagogía”, *Theorema*, vol. 13, nº 3-4 (1983), pp. 523-542. Véase también los textos de Jesús Herrero, “La pedagogía de Ortega y Gasset”, *Arbor*, nº. 85 (1973), pp. 31-53; de Thomas Mermall, “El paisaje pedagógico de Ortega”, *Aporía*, nº. 6 (1983-1984), pp. 109-123 o de J. Almeida, “Las ideas pedagógicas de Ortega”, *Cuenta y razón*, nº. 14 (1983), pp. 69-86.

del sol, en la “tierra divina y regocijada donde como en parte alguna florecen los naranjos” (*Ibid.*). El crepúsculo se presenta aquí como una metáfora, utilizada para definir la **reflexión**, que es propia en el Norte de Europa, especialmente para Alemania, donde “los crepúsculos son tan largos que llenan casi el día” (*Ibid.*: 63). Por otra parte, el sol simboliza “los talentos naturales y las dogmas” (*Ibid.*: 64), en los que viven los países mediterráneos. Ortega al decir **que los españoles no saben de crepúsculos**, quiere decir que no saben reflexionar, y, por consiguiente, **no creen en la virtud de la educación que es de origen crepuscular, o sea, reflexivo**. Además la idea de la educación es una idea de devenir y supone que las cosas, entre las que “están los sentimientos y las facultades morales, no nacen de repente ni fenecen en un punto; por el contrario, son siempre desviación de algo anterior, preparación de algo que sobreviene, y que es ello mismo transformado. [...] El *Werden*, el devenir, es una idea crepuscular” (*Ibid.*: 63).

Ortega, siguió con la idea de la reflexión y la idea del crepúsculo con la que se tropieza en Alemania, especialmente en la escuela de Marburgo, con la intención de sembrarla y cultivarla en la mentalidad de los españoles. Así, esbozará una nueva visión de la pedagogía política que identificará con la realización de un ideal moral, que no es otra cosa que “el resultado de la ciencia” (*La conservación de la cultura*, I: 150).

Establecer este ideal moral es, a su entender, el objetivo principal de la reforma liberal, puesto que el liberalismo no es una **cuestión política**, sino principalmente moral, es un deber que consiste en educar a la sociedad en el espíritu de las ideas y valores objetivos.

“El nuevo liberalismo –afirma Ortega– es un deber; no es una comodidad. Y anticipar ideales y educar según ellos los corazones, constituye la misión impersonal, que sin ensoberbecer, obliga, impuesta por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas” (*La conservación de la cultura*, I: 152).

La definición orteguiana del liberalismo se sitúa en el marco de su proyecto político, que consiste en educar la vida española y establecer en ella una nueva conciencia social, en el sentido marburgués, esto es, que requiere

un compromiso de todos los ciudadanos de cooperar para fomentar la cultura, la cual se define como “elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano” (*Sobre los estudios clásicos*, I: 118)⁶¹.

El liberalismo es, para Ortega, el “sistema de la revolución” (*La reforma liberal*, I: 143), hecho que garantiza su carácter racional. De tal forma, nuestro pensador distingue entre la política tradicional, parlamentaria, y la Política con mayúsculas, que es pedagogía política, educación orientada hacia el logro de los objetivos ideales⁶². Ortega distingue la función del liberalismo de la del partido liberal. La primera es “una idea científica, pura y simplemente filosófica” (*La conservación de la cultura*, I: 148), que esboza un plan teórico para el futuro e indica lo que debe ocurrir. Por su parte, el partido liberal es una herramienta del liberalismo que adecúa paulatinamente este plan a la realidad: “El liberalismo señala dónde hay que ir; el partido liberal busca y proclama el camino, pero arbolando en todo instante aquella exigencia última, categórica, que da una dirección y un oriente a sus pasos” (*La reforma liberal*, I: 146).

Ortega está convencido de que la teoría y la práctica no sólo no se excluyen, sino que son complementarias. Sin embargo, la teoría es siempre previa respecto a la práctica. Por ello, para resolver el problema del porvenir político español es preciso establecer primeramente un mapa teórico, una ideología para conseguir los cambios deseados en la realidad. Como podemos leer en una de las cartas de Ortega, enviadas a su padre desde Marburgo: “El error de nuestro agarbanzamiento consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas. Por supuesto – y nótese bien –, nosotros no tenemos el menor derecho a pensar que las teorías no son prácticas porque precisamente en España no ha habido nunca teorías, sobre todo, teorías políticas” (Ortega y Gasset, 1991: 271).

⁶¹ Tal y como establece Alfonso García Nuño: “Para el joven filósofo, la cultura es humana y humanizadora, es, por un lado, lo propio y característico del hombre y, por otro, aquello que lo hace ser tal”. *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset (1907-1914)*, Madrid: Ediciones de San Dámaso, 2014, p. 47.

⁶² Consulte el artículo de Julio Almeida, “Las ideas pedagógicas de Ortega”, *Cuenta y razón*, nº. 14 (1983), pp. 69-86.

Establecer una teoría liberal se presenta, pues, como un objetivo principal de la política orteguiana, puesto que es absolutamente imposible hacer algo en la práctica sin tener una teoría previa⁶³. Para Ortega “los problemas políticos, como todos los problemas y como todas las cosas, se empieza a verlos desde lejos, como montes que en lo lejano permiten ser reflejados totalmente en la retina y que después de comenzar a superarlos lo envuelven a uno y ya no se puede saber de qué forma y anchura son, dónde dan salida , etc.” (*Ibíd.*).

Lo mismo vale para el liberalismo que es una idea, una teoría. Por ello, el teorizador del liberalismo “tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de ésta exige la transformación de la presente; su perspectiva espiritual puede simplificarse en estas palabras de Pestalozzi: «Es preciso desviar nuestros ojos de cuanto ocurre, a fin de conservar en nosotros límpida la sensibilidad para lo que debe ocurrir»” (*La reforma liberal*, I: 146).

Cabe advertir que Ortega hace una distinción muy clara entre idea y concepto. Así, por concepto entiende “el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo” (*La conservación de la cultura*, I: 149). Los conceptos proceden, pues de lo que existe, de la realidad, son sus abstracciones. En cambio, las ideas son extractos del otro mundo, del mundo de la idealidad, del mundo de lo que debe ser: “La idea no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente, sino que es el hilo de Ariadna que nos guía por las tierras irreales de la moralidad o del arte. [...] Ni el deber ni la belleza existen en la realidad; no son piedras ni

⁶³ Domingo Hernández Sánchez destaca que la reforma liberal que Ortega propone en sus primeros textos parte de su proyecto de la Política con mayúsculas y no de la política en el sentido corriente de la palabra, puesto que para él la política no es otra cosa que la filosofía: “La misión del liberalismo, teniendo claro que Ortega, como él mismo insiste en recalcar, mantiene intenciones que no son de *política*, sino de *Política*, consiste en traer esas ideas, esos ideales morales, políticos, que conducen a emociones universales y cosmopolitas”. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, op. cit., p. 46.

animales; sólo existen en la idea. Más claro: el mundo donde habitan las ideas, nacen, se fecundan y se suceden, es el Ideal” (*Ibíd.*: 149-150).

Las ideas, aunque proceden del mundo irreal o ideal, no tienen carácter utópico, no son producto de la fantasía o el ensueño, sino que marcan caminos nuevos que hacen que nuestra realidad mejore y se reforme. Determinan los objetivos que orientan nuestras actividades en el ámbito político, social e intelectual. Así, “El Ideal –según Ortega– y la realidad son dos mundos adyacentes” (*Ibíd.*: 150), puesto que la realización de un ideal no destruye sino que cambia la realidad⁶⁴.

En este sentido, la relación entre el liberalismo y el partido liberal es analógica a la relación entre ideal y realidad. De tal forma, el liberalismo consiste en dar una ideología general firme y sólida, que, para no ser abstracta, tiene que realizarse a través de los métodos elaborados por el partido liberal. “Aquí –afirma Ortega– concluye la acción del liberalismo y comienza la del partido liberal, que es su instrumento. Consiste el papel de éste en adecuar trozo a trozo el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible de ideal” (*La reforma liberal*, I: 146).

Ahora bien, este ideal que el partido liberal tiene que realizar es la libertad, la cual se define como una idea de la que brotan otras libertades particulares. Ortega la llama “un divino nombre mitológico”, que nos enseña que “las constituciones son siempre injustas, y es un deber reformarlas” (*Ibíd.*: 145). Por lo tanto, la libertad “no indica solamente que ha de respetarse la ley escrita: este valor negativo no distinguiría lo liberal de lo conservador”, sino es “la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política” (*Ibíd.*).

⁶⁴ Tal y como establece Domingo Hernández Sánchez respecto al liberalismo del joven Ortega: “Se trata del ideal moral, el ideal que falta a España: España carece de ideas políticas, y esas ideas son necesarias. El problema es que si no se aceptan, en general, las ideas como tales, difícilmente serán aceptadas sus concreciones, sus realizaciones. [...] España no tenía ideas políticas, y el papel del liberalismo era justamente dárselas”, *ibíd.*, p. 45.

b) La reforma social

La idea de la libertad, en la que se basa la reforma liberal, se puede realizar **sólo** en la sociedad solidaria y justa⁶⁵ lo que provoca que el liberalismo orteguiano se enlaza con el socialismo idealista, una herencia de los maestros de la escuela de Marburgo.

Ortega, ya en 1906 en su carta a Rosa Spottorno Topete indica que la fuerza inventiva del liberalismo se ha **agotado y que éste para superarse** tiene que adquirir un contenido y **carácter socialista**:

“Yo no creo en liberalismo, creo que esto fue una cosa en su tiempo pero hoy es sólo una palabra. El liberalismo era algo cuando no existían libertades políticas: ganar éstas era su destino. Hoy el liberalismo tiene que ser más que liberal, mucho más: por. ej. socialista. Esto soy no por las razones que suelen llevar el pensamiento al socialismo sino porque creo que sólo en él serán posibles por un lado las *liberades íntimas*, de otro las *virtudes viriles*” (Ortega y Gasset, 1991: 476).

La misma advertencia aparece en Ortega en 1907 en su ensayo *Reforma de carácter, no reforma de costumbres*, en el que, invitando a los intelectuales para que se dediquen a las cuestiones públicas, destaca que “el liberalismo actual tiene que ser socialismo” (*Reforma de carácter, no reforma de costumbres*, I: 114).

⁶⁵ Según Pedro Cerezo Ortega prioriza la Libertad frente a derecho y política. Todo ello, provoca que Ortega se aleja del socialismo ortodoxo y en su proyecto tiende a socializar la libertad: “Más que liberalizar al socialismo – leemos en «Razón vital y liberalismo», lo que se propone Ortega es socializar o dar sentido sentido barismo verbal al liberalismo. No es un malabarismo verbal. La primacía del radical liberal, por más hondo y permanente, se basa en que la libertad es para Ortega, antes que derecho u orden político, la forma misma de la virtud cívica. Si, pues, la libertad se había hecho socialista (X, 46), tenía que seguir siendo esencialmente libertad”. P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, op. cit., p. 279.

Cabe preguntar ¿qué entiende el joven Ortega por el socialismo? ¿Cuáles son las relaciones entre el socialismo orteguiano y el socialismo de origen marxista? Una de las primeras definiciones del término “socialismo” procede de 1907 de la carta a Rosa Spottorno Topete, en la que Ortega esboza su programa de salvación nacional que radica en establecer tal “fórmula cultural” que sea a la vez política y estética. “Hay que unir ambas tendencias y ambos impulsos; para mí esta síntesis es el socialismo”. Por consiguiente, intenta dar al socialismo una orientación estética y proclama una vuelta al al humanismo concebido como “único camino para llegar a lo castizo” (Ortega y Gasset, 1991: 570).

Este carácter humanista del socialismo orteguiano, heredado de los representantes de la escuela de Marburgo que identifican el socialismo con la Cultura, Ilustación y Humanidad, le aleja de los socialistas españoles que fundan su programa en la ideología marxista⁶⁶. El joven Ortega no comparte esta actitud determinada por “negación”, por ser “anti-algo”. Así, postulará sustituir el materialismo marxista por el idealismo ético, cuya meta consiste en arraigar en España una nueva religión: la Cultura que establece conexión entre los seres humanos⁶⁷.

⁶⁶ “El socialismo español —escribe Ortega— ha llegado a plena existencia sin la intervención de intelectuales [...], es innegable que un día fue el intelecto europeo socialista. Ese día pasó; hoy ya es tarde: el intelecto ya no es hoy simplemente socialista. Es socialista y algunas cosas más. Ahora bien; el partido no puede, por ahora, aceptar a quien no reduzca su interpretación histórica y política del mundo al socialismo. He aquí que gentes que somos también socialistas no podemos pertenecer a ese partido”. J. Ortega y Gasset, *Miscelánea socialista*, I, p. 564. Véase también sobre este tema el artículo de Alejandro de Haro Honrubia, “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 480.

⁶⁷ Alejandro de Haro y Honrubia en su artículo ya mencionado indica que las fuentes que componen el socialismo idealista del joven Ortega no proceden solo de la escuela de Marburgo, sino también de España e Inglaterra. Destaca también el papel del socialismo lassalliano en la reforma social de Ortega. Tal y como afirma el autor: “Aparte del neokantismo —sin olvidar las referencias de Ortega al socialismo español representado en la figura de Pablo Iglesias—, existen otros dos movimientos que influyen, aunque en menor medida, en la configuración del socialismo ético orteguiano: el fabianismo anglosajón y la socialdemocracia alemana o el socialismo nacional/nacionalizador y democrático alemán de Fernando Lasalle”. *Ibíd.*

Tal mensaje lo transmite Ortega en su ponencia pronunciada en 1909 en el marco del ciclo de las conferencias titulado «Religión, anticlericalismo, socialismo», organizado por el Partido Socialista. Presenta allí su definición del socialismo, distanciándose de los supuestos marxistas: “Yo no sé si esto os extraña a vosotros se os ha enseñado que la fórmula central del socialismo es la lucha de clases. Por ello yo no estoy afiliado a vuestro partido, aun siendo mi corazón hermano del vuestro. Sólo un adjetivo nos separa: vosotros, sois socialistas marxistas; yo, no soy marxista” (Ortega y Gasset, 1969, X: 120-121).

El marxismo radica, según Ortega, en tratar ciencia, moral y arte como las manifestaciones de la realidad **única y verdadera: la economía**. Sin embargo, para él “lo económico es siempre y exclusivamente un *medio*, un medio para sustentar la vida por ejemplo, pero la vida no es ya una cosa económica” (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, VII: 131).

La sociedad se constituye y organiza no por los factores **económicos**, sino culturales que humanizan a los individuos. En efecto, el socialismo **marxista es sólo** una herramienta para conquistar el **nivel más alto y más noble** del socialismo, es decir, el socialismo culturalista.

Para Ortega la cultura establece paz en la tierra y, en efecto, la idea de solidaridad, justicia y humanidad. Por lo tanto, el socialismo orteguiano se identifica con el ideal moral, cuya base no es la lucha de las clases que separa a los seres humanos, sino la cultura que los **integra**. “Los socialistas –afirma Ortega– no somos **sólo enemigos de nuestros enemigos, no somos un principio de enemistad. Somos antes que esto y más que esto amigos de nuestros amigos**, somos un ideal de ubres imposibles de agotar en torno al cual se agrupan, se **aúnan, comulgan, comunican y se socializan los hombres: antes que nada y más que nada somos un principio de amistad**” (*Ibíd.*).

Así, el socialismo orteguiano es una fuerza integradora que fomenta la cultura en la sociedad y establece las relaciones de amistad, de comunidad entre la gente:

“Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos

voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción el Dios se hace carne y habita entre los hombres” (*Ibíd.*).

Ahora bien, este socialismo idealista para no ser abstracto tiene que realizarse **a través del programa de acción que abarca cuatro elementos según Ortega:**

Primero, es socializar la cultura, o sea, hacer de la cultura un nuevo poder espiritual capaz de crear los hombres y **reorganizar la sociedad según los valores objetivos**. Para Ortega “en tanto es el hombre hombre en cuanto es **capaz de ciencia y de virtud, de cultura**” (*Ibíd.*: 135). En efecto, el hombre “no es el que come mejor”, sino el que “piensa y se comporta **con rígida moralidad**”, puesto que “**el comer, el vestir, todo lo económico no es más que un medio para la cultura**” (*Ibíd.*).

El poder espiritual –la palabra de origen sant-simoniano y lassalliano– es para Ortega **una energía socializadora**, cuya meta consiste en establecer una nueva conciencia social. En la Edad Media **el poder espiritual** que organizaba **la sociedad fue la religión**. “Dios fue el gran socializador, constructor de comunidad, de sociedad: los hombres se aunaban, comulgaban, se socializaban en la fe” (*Ibíd.*: 134). Sin embargo, la religión convence a la gente remitiéndose a los sentimientos, a las emociones y no a las razones. Por ello, “la convicción religiosa es una convicción primitiva, torpe, sentimental” (*Ibíd.*: 135) que en el proceso del desarrollo de la humanidad ha sido sustituida por la **convicción racional, científica, o sea, por la cultura**. De tal forma, dirá Ortega que: “La cultura viene a sustituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador” (*Ibíd.*)⁶⁸.

El segundo elemento es comunitarizar el trabajo para la cultura. Ortega, bajo la influencia kantiana, considera que **la realización de las ideas de humanidad, de solidaridad, de frateridad, es posible sólo** cuando todos los individuos armonicen sus esfuerzos y se hagan trabajadores para cumplir su destino. Tal y como **enseña Kant: “ningún individuo humano puede alcanzar**

⁶⁸ Véase sobre esta tema las reflexiones de Pedro Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, *op. cit.*, pp. 303-308.

sólo su destino. No son los individuos, sino la especie humana la que puede lograr este fin” (Kant, 1985: 2).

Ortega vincula las palabras kantianas con la idea de la comunidad de trabajo que encuentra en las obras de Michelet y Natorp⁶⁹. Para ambos, el individuo puro y solitario no existe, es una abstracción. La única y verdadera realidad social es la comunidad, en la que todos trabajan para aumentar la cultura y producen las cosas humanas: ciencia, moral, arte etc. “Fuera de la comunidad –dice Ortega– el hombre no es hombre es a lo sumo un orangután. La comunidad verdadera es la comunidad del trabajo. He aquí, pues, que el deber primario del hombre es ser un trabajador. Trabajador es el nombre del hombre moderno, decía Michelet” (*Ibíd.*: 136).

El tercer elemento, es resucitar la moral por laicizar la virtud. Como hemos dicho, el progreso humano ha sustituido el poder espiritual de la religión por el poder ideal de la cultura. La Ilustración ha dotado al hombre de la conciencia de que el Dios es la cultura que se realiza a través del esfuerzo que hace el hombre en servicio a lo ideal. Así, la religión transcendente se ha convertido en la religión immanente, en la religión de la razón humana.

Ahora bien, la moralidad es el resultado de la ciencia. Por lo tanto, no se trata de la moral religiosa concebida como el conjunto de las virtudes que sirven para lograr el fin religioso, sino de la moral humana en la que el sistema de las virtudes laicas permite lograr el fin humano: sociedad, comunidad y fraternidad. Como establece Ortega: “El poder educador de las religiones, su energía socializadora ha cumplido su tiempo: no puede esperarse de ellas una renovación del hombre. Por otro lado, la edad moderna ha traído sus nuevas virtudes, los deberes públicos y sociales. Son virtudes terrenas, virtudes municipales, virtudes laicas. Aquí se nos ofrece la cuestión moral española: hay que hacer laica la virtud y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social” (*La cuestión moral*, I: 211).

⁶⁹ Para más información sobre la escuela de trabajo en Natorp consulte su obra *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, T. III: *Organisation und Methode der Willenserziehung*, §21, *op. cit.*, pp. 203-213, 254-259.

Estos tres elementos que constituyen el programa del socialismo idealista del joven Ortega podemos reducir a la fórmula siguiente: “europeizar **la España**”. **Europeización consiste en** inyectar en **la sociedad española** la cultura científica, ya que la ciencia es lo que distingue Europa en el seno de la gran familia humana. “Europa = ciencia – **dirá Ortega – todo lo demás le es común con el resto del planeta**” (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, I: 186).

En este sentido **la misión del socialismo en general** y la del partido socialista en particular radica en cultivar en la mentalidad española **las ideas cosmopolitas y europeas**. “Aparte de su **misión general humana e internacional** –afirma Ortega– tiene el socialismo **en España** esta ilustrísima tarea que cumplir: imponer la cultura —es decir, **la seriedad científica, la justicia social**. El partido socialista tiene que ser el partido europeizador de **España**” (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, VII: 136). Europa, según Ortega, puede dotar **España** de las ideas y normas objetivas; puede dotarla de **la cultura científica** que **permitirá a los españoles** lograr el nivel europeo de la vida, entender su esencia y establecer su identidad nacional. En consecuencia, **la misión del socialismo** es europeizar **España para que se aprenda vivir** a la altura de los tiempos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. La europeización de España: el joven Ortega vs. la Generación del 98

El programa político y social del joven Ortega basado en culturalizar España a través de su europeización, provoca su confrontación con la base ideológica de la Generación del 98. Esta base ideológica consiste en subjetivismo que rechaza todo lo científico, y, en consecuencia, todo lo europeo⁷⁰. Así, a los representantes de la Generación del 98 les interesará más que la ciencia, la sabiduría; más que la idea, el hombre; más que la razón, los instintos y emociones; y, más que Europa, España con su tradición sentimental, cristiana y mística⁷¹.

⁷⁰ Sobre la relación entre Ortega y la Generación del 98 véase el trabajo de Vicente Cacho Viu, “Ortega y el espíritu del 98. Ejemplar dedicado a: Presencia de Ortega: Joaquín Costa, José Ortega y Gasset: tres cartas inéditas”, *Revista de Occidente*, nº. 48-49 (1985), pp. 9-54.

⁷¹ Sobre el programa intelectual, social y político de la Generación del 98 consulte los siguientes trabajos: P. Baroja, *Gente del 98*, Barcelona: Editorial Juventud, 1969; J. L. Abellán, *Visión de España en la Generación del 98*, Madrid: E.M.E.S.A., 1968 y J. Ferrándiz Lozano, “Regeneracionismo y generación 98”, en (eds.) M. Menéndez Alzamora, A. Robles Egea, *Pensamiento político en la España contemporánea*, Madrid: Trotta, 2013, pp. 313-346. Véase también J. Ortega y Gasset, *Ensayos sobre la “Generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos*, Madrid: Alianza, 1981. Para más información sobre la filosofía de la Generación del 98’ con respecto al pensamiento europeo véase el artículo de A. Savignano, “El 98 y la filosofía europea”, *Anuario Filosófico*, nº. 31 (1998), pp. 71-90.

a) La polémica de Ortega con Miguel de Unamuno

Las tendencias subjetivistas e individualistas de los pensadores finiseculares se expresan en una de las frases de Miguel de Unamuno en su obra *El sentimiento trágico de la vida*: **“Yo os diré que un hombre, que un hombre vivo y eterno, vale por todas la teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros: nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*”**⁷².

También son reveladores las palabras de Unamuno dirigidas a Ortega en una de las cartas: **“Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres. No me importa lo que usted me dice; me importa usted”** (Ortega-Unamuno, 1987: 37)⁷³.

Ortega, no comparte esta **visión** subjetivista de Unamuno y la identifica con el patriotismo equivocado que antepone lo nacional a lo europeo⁷⁴. Por lo tanto, a diferencia de Unamuno, el joven filósofo afirmará un **“sobrepatriotismo”**, puesto que sólo desde la perspectiva universal y europea es posible crear una España verdadera y auténtica:

“me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota, porque mis nervios españoles, con

⁷² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Espasa Calpe, 2007, p. 324.

⁷³ La carta de Unamuno a Ortega del 17 de mayo de 1906. Según Paulino Garagorri las polémicas entre Ortega y Unamuno constituyen un capítulo fundamental en la historia española contemporánea. Véase P. Garagorri, *Ortega. Una reforma de filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 15

⁷⁴ Sobre el patriotismo en Unamuno consulte el artículo de J. Pinedo, “Ser otro sin dejar de ser uno mismo. España, identidad y modernidad en la Generación del 98”, *Revista Universum*, nº. 13 (1998), pp. 165-192.

toda su herencia sentimental, son el único medio que me ha sido dado para llegar a europeo. Ni tristeza, ni melancolía me produce ser español: es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más faena por acabar que en otros dentro de esta grande obra del progreso moral” (*La conservación de la cultura*, I: 152).

Ortega considera que la actitud antieuropea que presenta Unamuno intensifica el resentimiento moral **de los españoles**, y en consecuencia, atomiza **la sociedad**. España no puede recluirse en sí misma, cerrarse en su infecunda tradición nacional, sino necesita abrirse a la cultura europea. Por ello, según Ortega, la tradición espiritual española a la que se refiere Unamuno y en la que busca un remedio para superar la situación de crisis, no existe. Lo único que hay en España es el pathos del Sur, barbarie e instintos.

“España no es nada; es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías. No me importa el ideal que hoy tenga nuestro pueblo; sólo me importa el que debe tener” (*Ibíd.*).

De tal forma, Ortega, en oposición a Unamuno, basará su programa de salvación nacional en la cultura europea, especialmente en la alemana, que puede despertar las mentes españolas del letargo e infectarlas del espíritu de ciencia y filosofía. Según Ortega, los alemanes viven en la cultura puramente metódica e impersonal. Así, absorción de sus ideas no significa perder la soberanía espiritual: “es imposible aprender de Inglaterra o de Francia sin anglosarse o afrancesarse, sin extranjerizarse; pero es posible reabsorber la ciencia alemana sin que pierda nuestro individuo lo más mínimo de su espiritual autoctonía” (*Una respuesta a una pregunta*, I: 462).

Unamuno, según Ortega, no reconoce este carácter “puro” y “metódico” de la ciencia y filosofía alemana y, por ello teme de los proyecytos de europeización y modernización de España. Este temor le lleva al postulado de “africanización de España”, o sea, de basarla en la tradición mística y cristiana. Tal y como afirma Unamuno:

“Vuelvo a mi mismo al cabo de los años, después de haber peregrinado por diversos campos de la moderna cultura europea y me preguntó a solas con mi conciencia: «¿Soy europeo? ¿Soy moderno?» Y me conciencia me responde: «No, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no; no eres moderno, eso que se llama ser moderno»; Y vuelvo a preguntarme: «Y eso no de sentirte ni europeo ni moderno, ¿arranca acaso de ser tu español? ¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y a la modernización? Y en caso de serlo, ¿no tenemos salvación? ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea? ¿No hay otra cultura o como quiera llamársela?»” (Unamuno, 1945: 889-900).

Europa, es para Unamuno sinónimo de la razón, mientras que España es sinónimo de los sentimientos e instintos. Por ello, para revitalizar esta última es preciso dirigirse hacia la mística representada por el San Juan de la Cruz y por la Santa Teresa de Ávila; son ellos quienes simbolizan y reflejan la tradición eterna española.

Las diferencias entre Ortega y Unamuno no radican, pues en su definición de Europa, ya que ambos la identifican con la razón y ciencia, sino en la actitud que adoptan frente a esa tradición racional y científica europea⁷⁵. Unamuno considera que la razón es enemiga de la fe en la inmortalidad individual, que se le presenta como el problema más importante de nuestra existencia. La razón es incapaz de resolverlo, puesto que no nos lleva al Dios vivo y verdadero, sino al Dios-idea, al Dios-concepto que es una construcción mental. Por ello, Unamuno va a criticar la cultura europea que amenaza a la cultura nacional y al espíritu de España.

En cambio, en Ortega, el problema de España emerge de la falta de la cultura racional identificada con la filosofía y ciencia. La cultura europea es, pues, la cultura científica, fundada en disciplina intelectual, y no en sentimientos e instintos como la española. Por lo tanto, España tiene que superarse a sí misma para participar con otras naciones en el proyecto de realizar la idea de Europa. Así, para Ortega, la relación entre Europa y España

⁷⁵ Véase sobre le tema de Europa en la polémica entre Unamuno y Ortega en Emilio Salcedo, “Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº. 7 (1956), pp. 97-130, sobre todo, las páginas 102-106.

es mutua, ya **que Europa puede dar a España una cultura de ideas y España puede dar a Europa un nuevo curso vital.**

b) **La polémica** de Ortega con Ramiro de Maeztu

Ortega polemiza sobre el problema de europeización de España también con otros representantes de la Generación de 98 tales como: Azorín, Baroja o Maeztu. El debate con este último que se realiza en el año 1908 es muy importante para entender el idealismo orteguiano y su misión en el proyecto de la salvación nacional.

El punto de partida de esta polémica es el texto de Ortega titulado “**El cabilismo, teoría conservadora**” publicado en mayo de 1908 en la revista *Faro*. Allí aparece la base ideológica del pensamiento político orteguiano que es el idealismo de inspiración kantiana y neokantiana.

Según Ortega, la vida política española se caracteriza por la falta de ideas políticas. Esta ausencia provoca que en España no han existido nunca los partidos políticos que actúen a favor del crecimiento de la nación, sino los “bandos” que se centran en satisfacer las necesidades particulares de los grupos o individuos. “El banderismo –afirma Ortega– es la forma de la política africana. En Europa la política se hace con partidos; partido es la agrupación de ciudadanos congregados por una idea política; el más estricto representante y troquelador de esta idea suele ser elegido jefe. Bando, por el contrario, es la agrupación en torno a un hombre por afición hacia ese hombre” (*El cabilismo, teoría conservadora*, I: 174)⁷⁶.

⁷⁶ “España –afirma Hernández Sánchez con respecto a la idea orteguiana de los bandos políticos– no es ni individualista ni colectivista, sino cabilista, banderista, esto es, su carácter

Para establecer un **partido político** es imprescindible dotar a los ciudadanos de una nueva conciencia social que indique **los métodos para elaborar un programa común de porvenir**. Ortega identifica este programa con la idea que une a los seres humanos en sus esfuerzos por realizar las **necesidades su nación**.

Este problema de la falta de los **partidos políticos** inicia la **polémica** de Ortega con el individualismo que presentan los pensadores de la **Generación 98, y especialmente Azorín, quien cree que los partidos políticos se constituyen** en torno a las personas y no a las ideas.

El **idealismo político** que el joven filósofo va a defender en los años 1908-1910 **provocará la reacción de Maeztu** quien intenta encontrar un punto intermedio entre idealismo e individualismo para conciliar la filosofía de orteguiana y la de los representantes de la **Generación 98**. “La vida grata de Londres –afirma Ortega respecto a las intenciones de Maeztu– ha hecho de usted un hombre de afecciones eclécticas y mediadoras. Ha querido usted resolver de una manera demasiado sencilla la divergencia entre **Azorín** y el idealismo, y ha hecho como los predicadores que comienzan atribuyendo al **maniqueo una opinión absurda** para darse el placer en seguida de refutar al maniqueo. «Ni una idea se hace obra sin hombre, ni un hombre deja obra sin idea» –resuelve usted en última instancia. Y eso está bien; pero ocurre que nadie ha podido pensar nunca lo contrario” (II: 28)⁷⁷.

Según Ortega, las ideas no andan solas –como establece Maeztu respecto al idealismo orteguiano–, pero tampoco son producto de los hombres. La idea es previa al hombre, pero, al mismo tiempo, le necesita para realizarse. Esto vale especialmente para la **política**, en la que **teoría y práctica** son **complementarias**: “La historia muestra con toda claridad que las ideas

es el de los bandos, donde cada hombre se reúne en torno a un jefe cuyos intereses defenderá siempre que coincidan con los suyos”. D. Hernández Sánchez *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, op. cit., p. 49.

⁷⁷ Sobre este tema establece Menéndez Alzamora: “Para Maeztu es posible que los dos criterios expuestos, el de Azorín y el de Ortega, sean ciertos; su vía es la de síntesis, trata de aunar ambos planteamientos y utiliza como elemento de apoyo su experiencia **anglosajona**”. M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, op. cit., p. 110.

políticas son antes que los hombres políticos” En efecto, en las acciones política “seguiremos al hombre cuyo programa más se aproxime a nuestra idea, sea él quien sea, y con él, llegado el caso, nos hundiríamos prietamente abrazados a nuestra idea” (*Ibíd.*: 29). La idea es la fuerza integradora que establece la unión entre la gente que colabora para inyectarla en la realidad.

En este sentido, las ideas políticas no pueden, como las científicas, existir sólo en los libros, sino tienen que realizarse, o sea, convertirse en las emociones que conmoverán los corazones españoles.

“Las ideas políticas no se satisfacen viviendo quietas en los libros, como las ideas científicas, sino que habían de incorporarse en un hombre que supiera convertirlas en emociones. La psicología idealista es la primera en afirmar que al hombre sólo le mueven los afectos, las pasiones, que se llaman también emociones precisamente porque incitan, porque mueven los músculos, al paso que idea significa mirar, ver, contemplar, espejar, especular” (*Ibíd.*: 28).

Ortega, identifica la idea con el sistema que es el único método para superar la disgregación de la raza española. “Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema” (*Ibíd.*: 27). El sistema significa “la unificación de los problemas, y en el individuo unidad de su conciencia, de sus opiniones” (*Algunas notas*, I: 201). El sistema se presenta también como “la honradez del pensador”, cuya convicción política ha de estar en “armonía sintética” con su física y su teoría del arte (*Ibíd.*). Lo mismo vale para la sociedad que requiere tanto “la solidez del hombre como de la idea” y debe sintetizar los deseos particulares de los individuos con las necesidades generales de la sociedad y de la nación.

Según Ortega, no existe, pues, “demasiada importancia a los sistemas”. El sistema es la única herramienta para combatir la atomización española y aseverar su continuidad cultural.

“No entiendo, pues –se dirige a Maeztu– lo que usted llama conceder demasiada importancia a los sistemas. Éstos no han de ser más o menos importantes: han de ser y basta. De su falta proviene el doloroso atomismo de la raza española, su disgregación. Es preciso que el alma nuestra marche con perfecta continuidad desde *Los borrachos*,

de Velázquez, hasta el cálculo infinitesimal, pasando por el imperativo categórico. Sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduino para poner tirante la tela feble de su tienda” (*Ibíd.*).

La polémica entre Ortega y Maeztu indaga también en el problema de la moral española. Las diferencias entre ambos aparecen no en “*quid*” de la cuestión, sino en “*quo modo*” se puede solucionarlo⁷⁸. Tanto Ortega como Maeztu creen que España sufre la falta de ideal moral y que es preciso moralizar a los españoles. Pero, cuando se trata del método de hacerlo, se separan sus caminos.

Según Maeztu moral y virtud son cosas poco intelectuales que brotan de la esfera volitiva e instintiva: “la moralidad es un impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu”. En consecuencia, para hacer de los españoles hombres morales y nobles no es necesario contagiarlos con las ideas científicas, de origen intelectual, sino basta con desarrollar su instinto, su energía y su actuación. Cabe advertir que Maeztu presenta sus argumentos desde la perspectiva pragmatista en la que moral y virtud no son nunca absolutas, sino que las determina el contexto histórico, social y cultural. La verdad es, pues, algo relativo, subjetivo que depende de las circunstancias en las que se hallan los individuos, las sociedades y las naciones.

Ortega, intenta vincular su idealismo con el pragmatismo de Maeztu. Por ello, considera que para realizar un ideal —el ideal moral en este caso— es imprescindible tanto el pensamiento como la voluntad que nos incita a hacerlo. “Aunque le juzgo errado, voy a conceder a Maeztu, para reducir al mínimo nuestra discrepancia, que la voluntad crea originariamente su objeto, que lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia; por un momento y en holocausto a tan ferviente amigo, quiero hacerme pragmatista” (*Sobre una apología de la inexactitud*, I: 223).

⁷⁸ La polémica sobre la moral española la presenta Ortega en su ensayo titulado “Sobre una apología de la inexactitud” de 1909, donde contesta al texto de Maeztu publicado en *Nuevo Mundo* el día 3 de septiembre de 1909.

Sin embargo, **Ortega**, en oposición a Maeztu, vincula este ideal moral con la ciencia. En cambio, Maeztu cae en un fatalismo moral y, por ello, **según Ortega**: “no nos queda otra salida, si seguimos la opinión de Maeztu, que cruzarnos de brazos y esperar a que Dios, aprovechando el paso de una **constelación favorable**, haga llover sobre España hombres honrados” (*Ibíd.*: 224).

En cambio, Ortega convierte ciencia en un instrumento que sirve para perfeccionar la vida humana en todas sus dimensiones, incluyendo la **dimensión moral**. “La ciencia es una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana, arrancando a la naturaleza una comodidad tras otra, y, en cuanto ciencia moral, favorece el **adiestramiento espiritual de los individuos**” (*Ibíd.*: 223).

Ortega, siguiendo **las ideas platónicas y neokantianas**, que destacan la **relación** mutua entre individuo y sociedad, considera que la moral no es **predisposición nativa que el hombre trae consigo como su esencia**, sino es algo que se puede adquirir y aprender a través del **proceso de educación**; la moral es, pues, el resultado del conocimiento y de la ciencia. De tal forma, el **problema español se presenta** en Ortega como **problema pedagógico** y no político. Por ello, se puede resolver a través de las reformas educativas y sociales. Se trata, pues, de realizar la idea de **pedagogía social** concebida como **único medio para moralizar el pueblo español**.

6. El programa de la pedagogía social según el joven Ortega

El día 12 de marzo de 1910 en la Sociedad “El Sitio” de Bilbao Ortega dió una conferencia titulada *La pedagogía social como programa político* en la que presentó su proyecto de revitalización de España, basado en las reformas educativas. Según Ortega “lo que hasta hoy hemos llamado la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico” (*La pedagogía social como programa político*, I: 97). Así, nuestro filósofo sigue los proyectos de Platón, Kant, Pestalozzi y Natorp que afirman la necesidad de educar al hombre para que adquiriera una conciencia social y reconociera sus derechos y deberes en la sociedad. Según estos filósofos, moralizar al hombre implica socializarle, que resulta de aceptar las pautas y normas de comportamiento social y saber adaptarse a ellas. Como estableció Kant en su *Tratado de Pedagogía*: “un árbol que crece aislado en el campo, crece torcido y sus ramas se pierden, mientras que aquel que crece en medio del bosque, lo hace recto a causa de la resistencia que le oponen los demás árboles, y busca hacia arriba el aire y el sol”⁷⁹.

Ortega, se refiere también a la idea kantiana de “arquetipo del filósofo”. Kant en sus cursos académicos hace una distinción entre “jugador de la razón” (*Vernunfts Künstler* o *Lehler der Wissenschaft*) y “guía de la razón” (*Lehler der Weisheit* o *Führer der Vernunft*). El primero, es filósofo quien especula y juega con las ideas para ampliar su conocimiento teórico. En cambio, el segundo, enseña al hombre a pensar y actuar de la manera autónoma y crítica, sin imponerle convicciones dogmáticas. La resonancia de esta distinción en Ortega se revela en su concepto de las minorías selectas, cuya misión consiste en orientar la vida de las masas.

⁷⁹ I. Kant, *Tratado de Pedagogía*, trad. Carlos Eduardo Maldonado, Bogotá: Ed. Rosaristas, 1985, p. 6-7.

Ortega interpreta las ideas kantianas desde la perspectiva de la **pedagogía social** de Natorp y destaca la **relación mutua entre el individuo y la comunidad**⁸⁰.

Ortega, como Natorp, considera la **pedagogía como** una ciencia **subordinada a las leyes de la razón**, cuyo objetivo consiste en elevar al hombre a la altura del humanismo a través del proceso de educación. Por ello, rechaza todo mecanicismo pedagógico y señala el carácter ideal de educación que se le presenta como una tarea para realizar. Sin embargo, la **realización de la idea de educación requiere una colaboración entre** los individuos. Por tanto, Ortega critica los proyectos **pedagógicos** basados en los principios individualistas, que **afirman la autosuficiencia y autarquía** de los individuos y los sustituye por la idea natorpiana de **pedagogía social**.

En su conferencia de Bilbao, Ortega, **destaca el carácter anticientífico de la pedagogía individual y critica su** subjetivismo “orientado a los caprichos y aspiraciones individuales” (*La pedagogía social como programa político*, I: 94). Insiste, como Natorp, que existe una dependencia mutua entre el individuo y la comunidad, y que el hombre puede crecer **sólo en la relación con** otros.

“La materia real concreta es siempre un compuesto. El elemento simple de que se compone la materia, el átomo, es una abstracción, no se pueda hallar en ninguna experiencia: sólo existe el átomo en unión con otros átomos. Del mismo modo, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, senero, absolutamente solitario, es el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente” (*Ibíd.*: 95).

Ortega, en su proyecto de la pedagogía social, pregunta **¿qué es la educación?** y responde, refiriéndose a la etimología de los terminos latinos:

⁸⁰ Véase J. F. Lalcona, *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid: Edicusa, 1974, p. 322 donde el autor escribe que: “Pedagogía social no es la educación del individuo aislado, sino la del hombre que vive en la comunidad, educación que la comunidad hace y que hace a la comunidad, porque su fin no es sólo el individuo (de aquí la idea orteguiana «yo soy yo y mi circunstancia» sólo hay un paso)”.

educatio, eductio, que significan “un acto humano de transformar la realidad dada en el sentido de un ideal o una acción de sacar una cosa de otra, de convertir una cosa menos buena en otra mejor” (*Ibíd.*: 90]. La educación sirve para convertir al hombre, quien nativamente no es bondadoso, ni sabio, ni **enérgico, en un tipo superior de la criatura humana**, es decir, en un hombre ideal. Esta idea de origen kantiano, **provoca que a través la educación** “obtendremos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece **en irradiaciones virtuosas. [...] ¡Tal es la divina operación educativa merced a la cual la idea, el verbo, se hace carne!**” (*Ibíd.*).

Ahora bien, este ideal se identifica con el incesante desarrollo moral del hombre, quien se hace consciente de su propia dignidad, de sus deberes sociales y del sentido de su labor **para la cultura**. “Como la física estatuye las leyes de la naturaleza, y luego **en las técnicas** particulares se aplican estas leyes **a la fabricación**, así la pedagogía anticipa lo que el hombre debe ser, y después busca los instrumentos para hacer que el hombre llegue a ser lo que debe” (*Ibíd.*: 91).

Así, a la pedagogía orientada a los caprichos y gustos individuales opone Ortega una **ciencia pedagógica** que determina claramente los fines educativos y busca los instrumentos apropiados para lograrlos. En suma, en lugar de **pedagogía individual**, establece, como su maestro Natorp, **pedagogía social**.

La idea orteguiana de la **pedagogía social** consiste en tres elementos que son: socializar la escuela, establecer una escuela laica y crear **una teología social**.

Respecto al primer elemento, Ortega define la sociedad como una **cooperación** entre los individuos. Sostiene, repitiendo las palabras de Natorp, que: “los **miembros de la sociedad** tienen que ser, antes que otra cosa, **trabajadores**” (*Ibíd.*: 99) ya que la sociedad verdadera se funda en la **unión del trabajo**. Así, puede decir que “un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben en sus corazones, por **reflexión**, la **unidad de esa obra**, y nace en ellos la **unanimidad**” (*Ibíd.*: 98). Para lograr tal **comunidad** es preciso socializar al hombre. Por ello, afirma Ortega que: “**en la sociedad no puede participar quien no trabaja**” (*Ibíd.*), o sea, quien no aspira a producir la cultura. De tal manera, **la socialización** significa hacer del hombre “un trabajador en la

magnífica tarea humana, en la cultura, donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos” (*Ibíd.*: 99). Ortega sostiene que la conciencia cultural del hombre nace gracias a educación pero, al mismo tiempo, advierte que la educación es condicionada socialmente y, por ello, el trabajador “necesita tener conciencia viva del sentido de su labor. [...] He aquí el valor ético de la pedagogía social: si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural” (*Ibíd.*).

Para realizar el proyecto de la pedagogía social no basta con socializar al hombre, sino es necesario socializar la escuela. Por ello, Ortega pide la supresión de dos tipos de escuela: la escuela de los ricos y la escuela de los pobres. Considera que tal distinción es resultado de la opinión falsa de que los pobres son también pobres del espíritu. Además proclama la necesidad del acceso libre y gratuito a la escuela para todos. Cada individuo tiene derecho a la educación, ya que sólo la educación garantiza la actuación consciente para la cultura concebida como “labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte” (*Ibíd.*: 98).

El segundo postulado de la pedagogía social de Ortega trata de la necesidad de realizar la idea de la escuela laica. Ortega afirma, como antes Kant y Natorp, que el fundamento de la posibilidad de establecer la sociedad “dentro de los límites de la mera razón” es eliminar de la escuela toda dogmática y, especialmente las dogmas de la Iglesia Católica como institución antisocial y desintegradora. Para Ortega la escuela laica debe ser fundada por el Estado, para el que “lo privado no existe, todo es público, popular y laico” (*Ibíd.*: 100). Lo mismo dice sobre la moralidad que también tiene que ser pública. Por ello critica la moral privada que “no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva” (*Ibíd.*). Según nuestro filósofo, ya el término “la vida privada” no tiene buen sentido y se refiere al subjetivismo, egoísmo y la hipocresía. Así, Ortega considera la educación privada como anticientífica y reclama, como sus maestros neokantinos, la educación para todos, luchando por la escuela única, popular, común, nacional y obligatoria.

El último postulado para realizar el proyecto de la pedagogía social es, para Ortega, la idea de teología social por la que se debe entender la necesidad de socializar la religión. Ortega, como Kant y Natorp, identifica religión con la idea de la humanidad y del derecho moral. Insisten que **religión debe ser** fundada dentro de los límites de la humanidad y subordinada a las leyes de la razón que es su único legislador. Así, la religión de lo trascendente, la religión dogmática se convierte en él en la ética de la razón práctica, de la voluntad pura y de la ciencia jurídica que **determinan** las relaciones sociales y garantizan la realización de las ideas de justicia y libertad⁸¹.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

⁸¹ Véase las reflexiones de Kant dedicados a la religión en la obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, (hrsg.) von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2003.

7. Conclusiones

La primera **etapa del pensamiento orteguiano brota de la tradición idealista que se abre a partir de Platón y que continuará en la época contemporánea** con los representantes de la escuela de Marburgo que hacen **reinterpretación de su filosofía al vincularla con el transcendentalismo kantiano y con las ciencias físico-matemáticas. La actitud que defienden es el idealismo lógico que antepone lo ideal respecto la realidad y trata esta última como un producto de la creatividad de la conciencia pura.**

El joven Ortega acepta **la posición idealista de los marburgueses**. Lo confirman tanto sus textos **de esta época como las** cartas enviadas desde Marburgo a su familia y a su novia Rosa Spottorno Topete. En una de ellas establece Ortega lo siguiente:

“El descubrimiento de Galileo **tiene un gran valor para nosotros: tú no sabes aún, pero ya sabrás que mi filosofía es suya: Platón Galileo, Descartes, Newton, Kant; ahí tienes las grandes estaciones de mi filosofía; todos ellos llevan dentro de sí el gran pensamiento: La realidad no existe, el Hombre la produce. La realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa –sino lo que se piensa”** (Ortega, 1991: 551).

La actitud idealista influye tanto en el pensamiento, como en la **actuación política del joven Ortega. Le lleva a la consideración de que superar la decadencia de España requiere reformar la mentalidad de los españoles, dotarles de ideas científicas, morales y políticas. Es preciso** culturalizarles para que creen de forma libre y racional una nueva realidad nacional.

Ahora bien, para hacer **de los españoles** los seres conscientes, los seres humanos que son capaces de producir la cultura, es necesario despertar en ellos las emociones cosmopolitas. **España, según Ortega, no puede recluirse en sí misma, no puede nutrirse de sí misma, sino que tiene que buscar su ideal, su sustancia, su alimentación en Europa, especialmente en Alemania.** Por ello

tiene razón José Luis Abellán cuando afirma que para Ortega “la solución era Europa en su moderna tradición racionalista y científica principalmente en su versión alemana. Su europeísmo es germanismo”⁸². Europa significa para Ortega “un principio de agresión metódica” que sirve para combatir al “achabacanamiento nacional” (*Nueva Revista*, I: 340). Así, resulta que España para extirpar toda imitación y todo exotismo tiene que europeizarse. “Europa —establece Ortega— ha de salvarnos del extranjero” (*Ibíd.*).

En este sentido, **europeización** significa establecer una cultura de ideas en general, cultura celtibérica en particular.

“Hoy —afirma Ortega analizando la **situación española**— estamos afrancesados, anglizados, alemanizados: trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportamos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra extranjerización. Somos cisterna y debiéramos ser manantial. Tráennos productos de la cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricas sustancias humanas, de significado universal —mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes” (*Ibíd.*).

La realidad verdadera es, pues, la realidad ideal. Por ello, el mundo que experimentamos en nuestra vida cotidiana, es el mundo de *doxa* que debe copiar y, con ello participar en el mundo de las ideas —en **el sentido platónico de la palabra**. Para Platón, como luego para los marbuergueses y para el joven Ortega, idea es una “hipótesis”, es decir “**fundamentación, verbo-construcción**” que engendra los objetos (*La idea de Platón*, VII:230). De tal forma, Ortega, indentifica el idealismo verdadero con el realismo, puesto que, como afirma: “El verdadero idealista no copia [...] las ingenuas vaguedades que cruzan su cerebro, sino que se hunde ardientemente en el caos de las supuestas realidades y busca entre ellas un principio de orientación para dominarlas, para apoderarse fortísimamente de la *res*, de las cosas, que son su única

⁸² J. L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid: Tecnos, 1966, p. 20.

preocupación y su única musa El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo (*Adán en el Paraíso*, II: 70)".

Ahora bien, en el contexto del **idealismo platónico y marburgués** que sigue el joven Ortega aparece su idea de la **"política de realización"** que antepone las ideas sobre la realidad e indica como deben ser las cosas. Nuestro filósofo **está convencido de que** las ideas sirven como un instrumento mental para crear y construir las realidades concretas y las hace inteligibles. Considera que sin ellas, no es posible entender el mundo, puesto que las ideas lo ordenan, lo racionalizan y dotan del sentido. De tal forma, **la realidad es para la política** un material y las cosas no son sus fines o aspiraciones, sino son medios que la **política utiliza para articularse a sí misma**. Su meta es, pues, la idea y no la realidad.

Sin embargo, la idea no es algo que podemos experimentar en la vida cotidiana; es como un horizonte que **contínuamente** se nos escapa. Por ello, realizarla no implica lograr un fin concreto concebido como una cosa, sino significa la apertura a los problemas **infinitos; implica** ser abierto y dispuesto a participar en el proceso perenne del desarrollo de la humanidad. En efecto, la **política de realización rechaza** toda **teleología metafísica** con su idea de la "finalidad definitiva", y se basa **en la filosofía** de Kant y sus sucesores que sostienen **que la única** realidad definitiva no es una cosa, sino una idea: **"Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una Idea"**. En suma, **la política de realización** de Ortega refleja las palabras de Natorp, quien en su texto *Kant y la escuela de Marburgo* estableció que "el camino es todo; la meta, nada"⁸³.

⁸³ P. Natorp, *Kant y la escuela de Marburgo*, trad. Miguel Bueno, México: UNAM, 1956, p. 62.

CAPÍTULO 2

DEL MUNDO IDEAL AL MUNDO DE LA VIDA. LA FILOSOFÍA Y POLÍTICA CIRCUSTANCIAL DE ORTEGA EN LOS AÑOS 1911-1915

1. Entre el idealismo y la fenomenología. La época de transición en Ortega y su influjo en su empresa política

Ortega empieza a cambiar su posición intelectual frente a la filosofía idealista en general y a la doctrina neokantiana en particular en **el año 1911, durante su segunda estancia en Marburgo**⁸⁴. Ese cambio es provocado por su primer **“cuerpo a cuerpo” con la fenomenología. En la revista de la escuela neokantiana de Baden, *Logos*, aparece en 1911 una obra decisiva de Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, que causa un impacto en el**

⁸⁴ Sobre la segunda estancia orteguiana en la Universidad de Philipps de Marburgo escribo en mi libro *José Ortega y Gasset studia na niemieckich uniwersytetach*, *op. cit.*, pp. 75-98. Véase también mi artículo “José Ortega y Gasset y la Generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía post-neokantiana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XX, nº. 1 (2015), pp. 151-169.

grupo de los jóvenes estudiantes de Marburgo⁸⁵. En el mismo año Ortega se incorpora al grupo formado por Hartmann para estudiar los clásicos en la filosofía como: Platón, Descartes, Kant y Hegel, basándose en el método fenomenológico y en el postulado fundamental de la fenomenología: “la vuelta a las cosas mismas”. Se trata de utilizar la reducción fenomenológica que apela a la experiencia intuitiva y evidente. La esencia de tal reducción es la *epojé* que significa, para Husserl, suspender todos presupuestos, juicios, doctrinas o teorías, así como la realidad misma. Es el método que permite alejarse de la actitud “natural” frente a la realidad para alcanzar la conciencia transcendental, es decir, para alcanzar el nivel propiamente filosófico para que las cosas puedan presentarse en la conciencia como verdaderamente son. Tal y como establece Javier San Martín respecto al concepto “epoje” en Husserl: “la *epojé* trata de pensar el tránsito de la vida ordinaria a la vida filosófica, lo que significa que la *epojé* significa realmente el comienzo de la filosofía [...] La *epojé* es, para Husserl, el primer paso del filósofo que comienza y que quiere volver a las cosas mismas, para que aquello que es se pueda mostrar tal como es”⁸⁶.

Para Ortega y para sus condiscípulos de la escuela de Marburgo, la fenomenología es una garantía que, abandonando el idealismo, no recaen en la trampa del realismo ingenuo propio de los pensadores de la Edad Antigua, cuya base es la tesis sobre el predominio del objeto en el proceso del conocimiento. Se trata, pues, de superar ambas posiciones y establecer su síntesis más alta, puesto que el conocimiento no consiste ni en pura sensación

⁸⁵ La revista internacional *Logos* es fundada por los jóvenes estudiantes rusos de la escuela neokantiana de Baden tales como: Fiodor Stiepun, Siergiej Hassen, Nicolai Bobnow. En la fundación de esta revista participan también los maestros neokantianos, especialmente Heinrich Rickert y los futuros profesores alemanes: Richard Kroner y Georg Mehlis. El primer número de esta revista aparece en Gotinga en 1911. Cabe advertir que existe también la versión rusa de la revista *Logos* que aparece por primera vez en 1912. Para más información sobre este tema véase Leonid Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, trad. B. Żyłko Gdańsk: Słowo, obraz, terytoria, 2008, pp. 346-349.

⁸⁶ J. San Martín, “*Epojé* y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía”, 2002, p. 3. <http://documents.tips/documents/sanmartin-epoje-y-ensimismamiento-articulo.html>; [Consulta: 12 de marzo de 2017].

(realismo), ni en pura construcción (idealismo), sino en intuición que, según las palabras de San Martín, promulga: “la donación de las cosas mismas, dando además el mismo régimen al sujeto y al objeto” (San Martín, 2012: 79).

El giro orteguiano del neokantismo a la fenomenología tiene también causas prácticas y circunstanciales, relacionadas con su proyecto de salvación nacional. Se trata de extraer y realizar las posibilidades reales de la nación española. Para llevar a cabo este proyecto no basta con la razón teórica y constructivista propia de las viejas cosmovisiones, sino es preciso basarse en la razón práctica complementada por la intuición. Tal y como establece Cerezo Galán:

“Hay que tener en cuenta que el motivo de este viraje fue también, en última instancia, práctico, pues se debió a la procura orteguiana por un régimen de salud más congruente con la necesidad de conjugar, en la salvación de la circunstancia española, la espontaneidad y la reflexión. A tal exigencia sólo podía convenirle una filosofía de la libertad de carácter más reflexivo que normativo. Hoy parece casi olvidado, en la barahúnda de los tópicos al uso, que la fenomenología constituyó originariamente un proyecto de razón práctica”⁸⁷.

Pues bien, esta nueva actitud filosófica que le lleva a Ortega del mundo constructivo de la cultura al mundo reflexivo de la vida influye de forma notable en su empresa política. El mundo de la vida se convierte, para él, en una base de una nueva política, cuyo objetivo será revelar las necesidades históricas, las limitaciones y el destino de la nación española, utilizando por un lado, la intuición en el sentido fenomenológico de la palabra y, por otro, la reflexión filosófica que hace la vida transparente para sí misma. “La reflexión –establece Cerezo Galán– ya no es vida inmediata, sino autoconciente, en plenitud de sí misma”⁸⁸. Indica también que existe relación estrecha entre la autoconciencia y la libertad, puesto que: “el ideal de transparencia lo es también de autonomía y soberanía sobre el mundo”⁸⁹. La reflexión, según Ortega, nos libera de la actitud natural e inconsciente de la vida inmediata y

⁸⁷ P. Cerezo Galán, *Ortega y Gasset y la razón práctica*, op. cit., p. 273.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 274.

⁸⁹ *Ibíd.*, 273.

nos eleva **al nivel teórico, a través del** cual descubrimos las posibilidades que nos ofrecen las circunstancias. En este sentido, **la actitud teórica** aclara el porvenir nacional y muestra que la vida no es algo dado y hecho, sino que es un problema, una tarea para realizar.

Todo ello se refiere tanto a la vida personal como a la vida nacional e influye en el **orden social y político**. Por lo tanto, **la política orteguiana para no ser utópica, sino efectiva y reformadora reclama el conocimiento de la historia, de la circunstancia y del destino de la nación para realizar sus posibilidades que se muestran de forma evidente a través de la intuición. En cambio, la reflexión sobre la vida nacional, que depura lo que es dado por el acto intuitivo, se presenta como una condición *sine qua non* para hacer la política de forma responsable y para indicar los caminos que sean compatibles con las necesidades de la nación española. En efecto, dirá Ortega que “no es concebible una política seria sin su conocimiento profundo” (*Liga de Educación Política Española*, VII: 329).**

El fruto político de esta nueva actitud intelectual de Ortega es la *Liga de Educación Política Española* fundada en octubre de 1913 por un grupo de jóvenes intelectuales como: Manuel Azaña, Fernando de los Ríos, Américo Castro, Luis Araquistáin, Federico de Onís, Antonio J. Onieva, Ramón Pérez de Ayala, al que se adhieren algunos nombres de la Generación 98 como Ramiro de Maeztu y Antonio Machado. Su base filosófica es la fenomenología, aunque en su programa sobreviven también las referencias al idealismo. En los años 1913-1914, en los que nace la idea de la *Liga* y el programa intelectual de la Generación del 14, Ortega todavía no supera sus tendencias idealistas. Así, su actitud filosófica y política se sitúa entre el idealismo ético-objetivo propio para su época de juventud y la fenomenología, cuyos elementos desarrollará en los próximos años, estableciendo su política realista.

Todo ello, justifica la presencia de la filosofía de los idealistas alemanes en el manifiesto de la *Liga*: “Vieja y nueva política”, sobre todo el influjo de Fichte⁹⁰. Su resonancia en la filosofía política de Ortega en esa época la analizó

⁹⁰ Véase sobre este tema las reflexiones de J. L. Molinuevo, “Fichte y Ortega (II). Héroes o ciudadanos. El mito de don Quijote”, *Daimon: Revista de Filosofía*, nº. 9 (1994), p.

profundamente José Luis Molinuevo, quien estableció que la postura orteguiana frente al idealismo alemán en general y al idealismo ético fichteano en particular fue **en esa época** muy ambivalente. Por lo tanto, la denomina un “período de transición”, señalando la influencia de Fichte en la “Vieja y nueva política”, que interpreta como una versión española del “Discurso a la nación alemana”: “El paralelismo orteguiano con Fichte se ha accentuado en 1914, momento que Ortega cree haber llegado a la sazón, con ese particular «Discurso a la nación española» que es «Vieja y Nueva política»”.

La influencia de las ideas fichteanas en Ortega se revelan, ante todo, en el ámbito de la pedagogía. El filósofo madrileño, como Fichte, señala la necesidad de establecer una nueva educación para dotar a los ciudadanos de la conciencia nacional y equiparlos del conocimiento de las tendencias sustanciales de su pueblo. **Para la salvación nacional es imprescindible** fundar un orden de las cosas completamente nuevo, lo que requiere “**un cambio radical de la esencia de la educación**”⁹¹. El objetivo de tal educación será, según Ortega, **sacar a la luz la “realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”**⁹². Se trata, pues, de revelar **las tendencias más notables** del alma colectiva para esbozar un plan del porvenir nacional y asegurar la continuación de la existencia de la nación. La conciencia nacional –como efecto de la educación– integra el pueblo, puesto que la ignorancia, la inconciencia lo

349. Véase también el artículo de Juan Bagur Taltavull, “El «nuevo Fichte español». Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 33 (2016), pp. 169-198.

⁹¹ J. G. Fichte, *Discurso a la nación alemana*, trad. M. J. de Varela y L. A. Acosta, Madrid: Tecnos, 1988, p. 23.

⁹² Son las palabras de Ortega sobre Fichte relacionadas con su interpretación de la política de Napoleon en particular y de toda política verdadera en general. Tal y como afirma Ortega: “Decía genialmente Fichte que el secreto de la política de Napoleón, y en general el secreto de toda política, consiste simplemente en esto: declarar lo *que es*, donde *por lo que es* entendía aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”. J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, I, p. 711.

atomiza. Sólo cuando estamos concientes de nuestros defectos y deficiencias somos capaces de controlarlos y superarlos⁹³.

Ortega aplica las ideas de Fichte a su programa político que presenta en “Vieja y nueva política”, poniendo de relieve la idea de que el secreto de toda política verdadera radica en extraer esas ideas y opiniones que son verdaderamente queridas, es decir, que tienen reflejo tanto el pensamiento, como en la voluntad, ya que sólo tal conexión garantiza que se realicen socialmente. Por ello, según Ortega, la esencia de política consiste en: “*declarar lo que es, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo. Sólo entonces será fecunda la labor de esa generación: cuando vea claramente qué es lo que quiere*” (*Vieja y nueva política*, I: 711).

Resumiento, los años 1911-1915 constituyen en la filosofía de Ortega una época de transición, tanto en su metafísica y estética, como en su política. Revelan, pues, la evolución interna de su pensamiento en el que transcurre de la posición idealista, centrada en la relación idea-sistema a la posición realista y crítica que consiste, como afirma Cerezo Galán, en “alumbrar la posibilidad real, esto es, circunstancial y coyuntural, de la España necesaria” (Cerezo, 2011: 289).

En el área política tal evolución le lleva a Ortega a superar el idealismo liberal-socialista de los neokantianos y establecer una actitud “reformista” donde la política es subordinada a las circunstancias y a las necesidades que se extrae objetivamente de la realidad nacional. Según Cerezo Galán, este tipo de política se caracteriza por el ánimo de experimentar, es decir, de cuestionar y problematizar lo ya existente, puesto que “cuestionando, buscando, explorando se abre el nuevo camino” (*Ibíd.*). En este sentido, experimentar significa revelar, alumbrar o desvelar, utilizando el método aletheico e intuitivo la posibilidad de una España nueva y vital que permanece tapada y

⁹³ Tal y como establece Fichte: “uno llega a dominar el mal sólo cuando lo reconoce con clarividencia”. J. G. Fichte, *Discurso a la nación alemana*, *op. cit.*, p. 16.

reprimida por la España oficial representada por el sistema político de la Restauración. En efecto, Ortega postulará convertir la vieja política tradicional en una nueva política vital concebida como “actitud histórica”, o sea, como actitud reflexiva, dirigida hacia la realidad social profunda y no a la superficial.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. En búsqueda de un nuevo suelo filosófico: la segunda estancia de Ortega en Marburgo y el programa intelectual del Grupo del 11⁹⁴

Durante la segunda estancia orteguiana en la Universidad de Philipps se gesta en Marburgo una **nueva generación filosófica** que no es ya neokantiana⁹⁵. Según Ortega, la fecha decisiva es para ella el año 1911, no sólo por los acontecimientos filosóficos ya mencionados, es decir, por la irrupción de la fenomenología, sino también por la importancia de esta fecha para la evolución intelectual de los jóvenes estudiantes de la Universidad de Philipps: en 1911 andan en torno a los veintiséis años – la edad decisiva, según Ortega, para el desarrollo intelectual del filósofo. “Es un momento en que el hombre –me refiero por lo pronto al filósofo– comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza actuar su espontaneidad. Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de su veintiséis años aquélla en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original” (*Prólogo para alemanes*, IX: 143).

Los estudiantes de Marburgo: Nicolai Hartmann (1882), Heinz Heimsoeth (1886), Władysław Tatarkiewicz (1886) y Ortega (1883) tienen en torno a los veintiséis años en 1911, edad que según Ortega significa descubrir en sí “una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en **ciertas cosas**” (*Ibíd*:161). Esta decisión constituye la base intelectual de cada generación y contiene dos elementos fundamentales: *primero*, la negación de las ideas características de la generación anterior,

⁹⁴ Este tema analizo en: “José Ortega y Gasset y la Generación del 1911. Reflexiones en torno a la filosofía neokantiana”, *op. cit.*, pp. 151-169; por ello unos partes de este capítulo son compatibles con las que presento en el dicho artículo.

⁹⁵ Véase sobre este tema las reflexiones de Ortega en su único texto autobiográfico: *Prólogo para alemanes*, IX, p. 141.

entendiendo que la negación no significa un simple rechazo, sino una conservación y se transforma, en un “hueco de la nueva idea” o en una “anticipación del deseo” (*Ibíd.*: 163); *segundo*, un programa intelectual positivo y original que constituye el fundamento para crear una nueva filosofía.

a) Crítica del Grupo del 11 al neokantismo

Respecto al elemento negativo de la base intelectual del grupo del 11, cabe advertir que la posición de los jóvenes discípulos que estudian en Marburgo en 1911 ante la filosofía de la generación anterior, o sea, ante la filosofía neokantiana es bastante ambivalente. Por un lado, se consideran deudores de sus maestros que les enseñan a hacer filosofía a la manera crítica y les permiten conocer a fondo la doctrina kantiana pero, por otro lado, se dan cuenta de los nuevos objetivos filosóficos que plantea la nueva época histórica⁹⁶.

Por ello, la crítica del neokantismo que van a presentar en los próximos años sus estudiantes, incluyendo a Ortega, brota de una sensibilidad histórica muy amplia que les permite situar la filosofía neokantiana en una doble perspectiva filosófica: por una parte, en la caída dramática del idealismo alemán y, por otra, en el nacimiento del positivismo y la filosofía de la vida. Así, los neokantianos afrontan una lucha con dos frentes: el positivismo que niega la autonomía de la filosofía y las tendencias irracionalistas de la filosofía

⁹⁶ Para más información sobre la relación entre los neokantianos y post-neokantianos consulte el artículo del filósofo polaco Andrzej J. Noras, “Postneokantyzm wobec Kanta”, *Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych*, nº. 16 (2004), pp. 79-88.

de la vida⁹⁷. Esta es la razón por la que la generación de Cohen, Natorp, Windelband y Rickert vuelve a Kant, cuya doctrina garantiza la autonomía de filosofía y, a la vez, la vincula con la ciencia. Sobre esta tarea, digamos pedagógica, del neokantismo Ortega afirmará lo siguiente:

“La gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos. Con una velocidad increíble se olvidó la *técnica* del pensamiento que la filosofía usa. Fue una recaída en la infancia y el balbuceo intelectual. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir a los clásicos. Fue preciso reaprender las primeras letras de la filosofía. Ya Trendelenburg –tres generaciones ante – se había agarrado a Aristóteles. Liebmann, Cohen, Windelband, Riehl fueron al aula de Kant. Éste es el gran sentido que tuvo el neokantismo: una necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica” (*Ibid*: 138).

Sin embargo, Ortega advierte que la devoción de los neokantianos hacia Kant es tan intensa que los aprisiona, generando una interpretación muy hermética de su filosofía, limitada sólo a la teoría del conocimiento.

“Kant – establecerá Ortega en los siguientes años– fue descubierto hacia 1870. Aquella generación hizo un genial esfuerzo para reconstruir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía. Los neokantianos –Cohen, Riehl, Windelband– eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant libertad; era ya faena sobrada conseguir reentenderle” (*Filosofía pura*, IV: 278-279).

Para los jóvenes estudiantes de Marburgo la filosofía neokantiana, con su postulado esencial “zurück zu Kant!”, presenta una actitud vital

⁹⁷ Sobre esta faceta del neokantismo véase los trabajos de H. Dussort, *L'École de Marbourg*. Paris: PUF, 1963, p. 135. Véase también H. L. Ollig, *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler, 1979; E. W. Orth, *Neokantianismus: Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994 y K. Ch. Köhnk, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

inauténtica⁹⁸. Según ellos, no existe un *zurück*. Lo único que hay es un hombre que tiene que seguir al imperativo de autenticidad y de invención. En este sentido, las generaciones neokantianas de 1840 y de 1855 viven con una filosofía que no es la *suya*, que es más bien “prestada”. Pero a la vez hay que tener en cuenta que esta inautenticidad del neokantismo no es una culpa, sino un destino y que lo *mejor* que aquellos hombres pueden ser es ser neokantianos.

La crítica al neokantismo propuesta por los jóvenes estudiantes de Marburgo les provoca, en consecuencia, el abandono de **este terreno filosófico**. Podemos resumir **esta cuestión** en cuatro elementos esenciales:

1) Los discípulos de Cohen y Natorp destacan el carácter hermético de la filosofía de sus maestros que se limitan sólo a las doctrinas que configuran las fuentes del idealismo transcendental de Kant. Así se concentran en los estudios sobre Parménides, Platón, Descartes y Leibniz que realizan bajo una perspectiva racionalista e idealista de inspiración kantiana;

2) Los maestros neokantianos no enseñan filosofía. Por ello se los puede comparar con los drusos del Líbano “que no son prosélitos porque, según ellos, para ser druso hay que haberlo sido desde toda la eternidad” (*Prólogo para alemanes*, IX: 136). Además los jóvenes que quieren estudiar en Marburgo tienen que aceptar la perspectiva de Cohen y Natorp para obtener un conocimiento profundo de la filosofía kantiana. Es la perspectiva de interpretar al filósofo de Königsberg a la manera idealista, centrándose en su lógica transcendental;

3) Los maestros marburgueses, debido a “la voluntad de sistema” que caracteriza la filosofía neokantiana, no despiertan la atención de los jóvenes estudiantes hacia nuevos problemas no contemplados en su programa intelectual. La voluntad de sistema de los marburgueses significa, para Ortega, que no les interesan los problemas filosóficos **ni la verdad sino que desean crear una construcción intelectual cerrada, es decir, un sistema**. Advierten, a

⁹⁸ En 1865 apareció la obra de Liebmann, *Kant und die Epigonen*, la obra decisiva que inauguró el nacimiento del movimiento neokantiano, llamando al final de cada capítulo con las mismas palabras: “also müß nach Kant zurückgegangen werden”.

la vez, que les falta cierta veracidad. Según Ortega por veracidad cabe entender el afán de verdad. Y la falta de esta virtud lleva a los marburgueses al estilo “ortopédico” de pensar y hacer la filosofía, es decir, a interpretar los clásicos filosóficos como Platón, Descartes, Leibniz traduciéndoles al kantismo⁹⁹. Para los jóvenes estudiantes marburgueses esta falta de veracidad en los neokantianos les aproxima al idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, enemigos mayores de Cohen y Natorp. Sin embargo, esta tendencia de los neokantianos y postkantianos se revela en su misma fuerza constructiva y en la falta de pulcritud en su terminología.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

⁹⁹ Ortega describirá esta tendencia neokantiana en su “Prólogo para alemanes”, tomando como ejemplo el caso de Natorp y su interpretación de la filosofía de Platón: “Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia - Descartes o la matemática o la jurisprudencia - y se le obligaba a decir, *velis nolis*, lo que previamente se había resuelto que dijese. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometándolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp”. Véase *Prólogo para alemanes*, IX, p.144.

b) El programa intelectual del Grupo del 11

Ahora bien, la crítica de la filosofía neokantiana y el influjo de la fenomenología se transforman en un programa intelectual positivo y nuevo del grupo del 11 que abarca cuatro elementos, según Ortega:

1) **Renovar la noción de veracidad.** Por ello, los pensadores del grupo del 11 indagan en el ámbito de la fenomenología con su postulado “la vuelta a las cosas mismas”, que garantiza la sinceridad filosófica. Esta última cosa significa, para Ortega, presentar las cosas como verdaderamente “son”, sin interpretaciones forzadas. En los próximos años nuestro pensador como un ejemplo de tal veracidad en el ámbito filosófico indica a Hartmann, quien, según sus palabras: “con tan extrema pulcritud se detiene donde la cosa empieza a no estar clara y se vuelve al lector diciéndole: «Sobre esto no sé más»” (*Prólogo para alemanes*, IX: 167).

2) **Hacer filosofía a la manera sistemática**, es decir, empezando por los problemas filosóficos y no por las construcciones mentales o sistemas, sin que esto signifique una renuncia a la voluntad de sistema. El sistema es la “honradez” del pensador, es su obligación y requiere que su filosofía, su pensamiento, sea cosmos, universo. Pero el sistema no puede ser, como en los postkantianos o en los marburgueses, el punto de partida de la reflexión filosófica, sino más bien su resultado;

3) **Recuperar la reflexión ontológica** frente al neokantismo que reduce toda la filosofía a la teoría del conocimiento repitiendo la vieja fórmula idealista que “el ser es pensar”.

Todos estos elementos se puede reducir al último que consiste en el afán de superar el idealismo, o sea, abandonar el concepto limitado de la “cultura” que se presenta como un tumor que devora lo espontáneo, lo inmediato y lo encierra dentro de su prisión. Sin embargo, la superación del idealismo no significa para los representantes de la generación del 11 una negación, sino su conservación. Es necesario conservar la tesis idealista fundamental: “la

existencia de las cosas depende del sujeto” pero, al mismo tiempo, hay que reconocer su sentido. Según la interpretación idealista esa “dependencia” significa que las cosas, el mundo y toda exterioridad forman el contenido de la conciencia o son productos del yo. Los idealistas, tanto postkantianos como neokantianos, comprenden la relación entre sujeto y objeto de manera unilateral, no recíproca, convirtiendo la realidad en un espectáculo, una apariencia, o un mero sentido.

Así en esa época, es decir, en torno a 1911, aparece en los jóvenes estudiantes de Marburgo y, especialmente en Ortega, una convicción muy fuerte que será preciso abandonar el “continente idealista” (*Ibíd.*: 167), tanto en el área filosófica, como en la social y política para establecer una nueva visión basada en el “mundo de la vida” que abarca tanto lo real, como lo ideal, tanto la cultura, como la espontaneidad, tanto la reflexión, como la vida inmediata.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. La filosofía política de Ortega. El abandono del socialismo y la aproximación a la ideología liberal

La retirada del idealismo contructivista de origen neokantiano y la aproximación al mundo de la vida propio para la fenomenología que se realiza en Ortega en los años 1911-1915 influye en su entendimiento del concepto “socialismo”, cuyo análisis presenta en 1913 en su ensayo “Socialismo y aristocracia”. Allí aparece la definición elitista de las relaciones sociales: la herencia de la idea de lo humano en Nietzsche. Como hemos mostrado en el capítulo anterior, Nietzsche sustituye la teoría cuantitativa y extensa de la humanidad por la definición cualitativa e intensa, destacando el papel fundamental de las minorías en la sociedad que consiste en realizar el henchimiento progresivo de la cultura y en crear el tipo más perfecto del hombre.

Ortega, absorbiendo el elitismo nietzscheano, lo utiliza en su interpretación de la lucha de clases que se suele presentar como una esencia del socialismo ortodoxo y marxista. Nuestro filósofo postula sustituir la vieja oposición “ricos-pobres”, basada en las categorías económicas, por otra: “mejores-peores”, de origen ético¹⁰⁰. Al mismo tiempo, destaca el carácter complejo del socialismo que es “una realidad tan profunda que contiene en sí varios pisos o estratos y sería empequeñecerlo creer que todo él se reduce a uno solo de ellos” (*Socialismo y aristocracia*, I: 621).

Ortega distingue tres pisos que constituyen la realidad del socialismo. *El primero*, es el Partido Socialista que es el **más visible**, puesto que “ocupa la superficie” (*Ibíd.*). *El segundo*, es la base teórica del socialismo concebida como un “proyecto ideal de la reforma humana” (*Ibíd.*). La relación entre ambos se puede comparar con la relación entre teoría y práctica, ya que por un

¹⁰⁰ Véase sobre el socialismo elitista en Ortega el artículo de Ángel Peris Suay, “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, pp. 52-54.

lado, el socialismo se entiende como una **idea política y**, por otro, como **actividad o táctica de unos hombres que unen sus esfuerzos para inyectarla en la realidad**.

Sin embargo, existe también *el tercero* piso del socialismo que es **el más profundo** y consiste en producir las aristocracias. Por la aristocracia entiende Ortega “estado social donde influyen decisivamente los mejores” (*Ibíd.*: 622). No obstante, el verbo influir no se debe identificar con gobernar. No se trata, **pues, del poder político, sino espiritual**¹⁰¹. Tal y como afirma Ortega: “No se entienda, desde luego, *gobierno de los mejores, porque esto sería una manera pequeña de ver la cuestión*. A mí no me importa que no gobiernen, es decir, que no dispongan de medios violentos para imponerse. Lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que les corresponde en los corazones de los hombres” (*Ibíd.*).

La **misión histórica del socialismo** que, según Ortega, radica en establecer el poder espiritual de las aristocracias es compatible con la lucha con el capitalismo, que sostiene el socialismo ortodoxa y marxista. Para nuestro pensador el capitalismo es “el estado social en que las aristocracias son imposibles” (*Ibíd.*) porque su definición de lo humano tiene carácter **cuantitativo**. Además el capitalismo identifica el poder con el poder material y en suma, con el dinero. “Ésta es la clara y honda visión de Marx: lo humano, que es pura cualidad, yace oprimido por la cantidad, que es una fuerza física” (*Ibíd.*).

¹⁰¹ Como afirma Cerezo Galán: “Las minorías no gobiernan: educan. Y no porticipan en el poder político, puesto que para Ortega, el poder [...] es una expresión o manifestación del estado estado social”. P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, op. cit., p. 307. La misma tesis la sostiene Sánchez Cámara quien establece lo siguiente: “En la política decide siempre el torso social y ejerce el poder quien logra representarlo. Un puñado de hombres sólo se adueña del poder cuando éste está vacante, es *res nullius*. Sólo hay salud política cuando el gobierno cuanta con la adhesión de las mayorías sociales [...] El esquema sería el siguiente: la acción ejemplar de una minoría selecta imprime en la masas un estado de opinión, la opinión pública, cuyo precipitado más o menos, pero siempre en alguna medida violento, es el poder público”. I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid: Técno, 1986, pp. 100-101.

Esta fuerza física identificada con el dinero determina tanto la vida del obrero como la vida del capitalista que son, según los socialistas, dos extremos de la sociedad. La existencia del primero es definida por **trabajo, que según Ortega: “se mide por la producción” (Ibíd.). En cambio, la producción se valora por “el precio de la mercancía en el mercado” (Ibíd.).** Todo ello provoca que el obrero pierde su individualidad, su peculiaridad y **queda de él “sólo una cantidad” (Ibíd.).** Lo mismo vale para el capitalista que tampoco tiene atributos cualitativos y se convierte en **“un soporte del capital, un siervo del dinero” (Ibíd.).**

Para Ortega, el capitalismo es incapaz de establecer una sociedad sana **que consiste en la influencia espiritual de las aristocracias en las masas.** Así, designa al socialismo una **misión que radica en ensayar las nuevas categorías para valorar la gente.** El criterio no será ya la economía, sino la ética, puesto que la diferencia entre los hombres consiste **no es su posición material,** sino en su actitud frente a la vida y su propio ser. El **aristócrata es aquel** que tiene la **valentía** de ser uno mismo y tiende a perfeccionarse, perfeccionando al mismo tiempo su contorno. El socialismo tiene que, pues, preparar el planeta **“para que broten de el nuevamente aristocracias” (Ibíd.: 623).**

De tal forma el socialismo debe producir tanto los valores sociales verdaderos que son: **“El Arte, la Ciencia, La Delicadeza y la Energía moral” (Ibíd.)** como las clases sociales que no dividen a los hombres en ricos y pobres, **utilizando las categorías económicas,** sino los dividen en mejores y peores, a **través de las categorías éticas y cualitativas.** Por lo tanto, **tiene razón Ángel Pérez Suay cuando afirma que la reforma social que postula Ortega se debe interpretar: “no como una reforma colectivista, sino esencialmente personalista.** La sociedad necesita ser reconstruida, pero debe serlo para que **todos los hombres lleguen a ser más cultos, más autónomos o lo que es lo mismo, más hombres”¹⁰² (Suay, 2014: 53-54).**

Aunque Ortega se declara **“socialista”,** ya desde 1912 se puede notar su distanciamiento del socialismo y su **aproximación a la ideología liberal.** Esta

¹⁰² Ángel Peris Suay, “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, pp. 53-54.

última se le presenta como más exigente y más apropiada para realizar las reformas de la nación española. Este alejamiento del socialismo se revela ya en su ensayo de 1912 titulado **“Miscelánea socialista”** en el que muestra las razones que le impiden pertenecer al partido socialista¹⁰³. Nuestro filósofo detecta en el socialismo **español de origen marxista** dos errores que deciden de su carácter vano y abstracto.

El primer error, consiste en que el socialismo **español** no asigna papel a los **intelectuales**: **“un hecho ejemplar, definitorio de nuestra nación”**. Esto provoca la **incapacidad de construir la nación mediante la cultura**. “No es casual –dice Ortega– **ni insignificante el hecho de que el socialismo español ha llegado a plena existencia sin la intervención de intelectuales; Yo no conozco ningún otro país en que esto haya ocurrido; nótese bien, ningún otro país. La rareza del caso nos fuerza a una vaga sospecha, tan grave como vaga: a la sospecha de que ha debido haber muy pocos intelectuales, verdaderamente intelectuales, entre nosotros”** (*Miscelánea socialista*, I: 564).

El segundo error, radica en **el carácter** internacionalista del socialismo, cuya consecuencia es que pierde el **interés por las cuestiones nacionales**¹⁰⁴. En efecto, **el único remedio para salvar el socialismo es nacionalizarlo**, es decir, arraigarlo en las circunstancias nacionales que son, en este caso, las **circunstancias españolas**. **Sólo así** se puede convertir el socialismo abstracto en el socialismo real y concreto:

“El día que los obreros españoles abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no sólo como proletarios, sino como españoles, harían del partido socialista el partido más fuerte de España. De paso harían España. Esto sería la nacionalización del socialismo; quiero decir, el socialismo concreto frente a un socialismo abstracto que sólo es eficaz cuando se confunde con los confusos movimientos radicales” (*Ibíd.*: 570).

¹⁰³ Véase sobre este tema el artículo de Jesús Herrero, “En torno al socialismo de Ortega”, *Arbor*, Madrid, t. XCIX, nº. 387 (1978), pp. 17-36.

¹⁰⁴ Para más información sobre las causas de la ruptura de Ortega con el socialismo consulte el trabajo de Antonio Elorza, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 61-62.

Cabe advertir que el postulado orteguiano de nacionalizar el socialismo no tiene que ver con el nacionalismo¹⁰⁵. **La sustancia de este último consiste en odio hacia otras naciones; el nacionalismo es el principio de enemistad y, por ello, destruye y atomiza la nación. En cambio, la nacionalización “se preocupa sólo de una labor constructora dentro del ámbito político en que vive”** (*Ibíd.*: 567). Lo nacional se presenta, pues, como el principio de amistad e integración **que permacece abierto y defiende la libre circulación de las culturas, ideas y pensamientos**. No va contra otras naciones, sino colabora con ellas para enriquecer su propia cultura¹⁰⁶.

Ortega destaca esta distinción **entre nacionalismo y nacionalización** en 1914 en **“Vieja y nueva política”**, estableciendo lo siguiente:

“No se entienda, por lo frecuente que ha sido en este mi discurso el uso de la palabra nacional, nada que tenga que ver con el nacionalismo. Nacionalismo supone el deseo **de que una nación** impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella **nación vive**. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie” (*Vieja y nueva política*, I: 737).

A través de los supuestos nacionales y no nacionalistas, Ortega tiende a superar el internacionalismo del socialismo marxista. Sin embargo, la **superación no significa para él un simple rechazo**, sino una conservación. El objetivo consiste, pues, en unir ambas posiciones, ya que “todas las gentes de Europa van hacia una internacional bienaventuranza; pero cada cual ha de

¹⁰⁵ El tema de lo nacional en Ortega desarrolla en su trabajo **Andrés de Blas Guerrero**, **“Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”**, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, (eds.) Fernando H. Llano Alonso, Alfonso Castro **Sáenz**, 2005, pp. 647-670. Sobre las referencias orteguianas al nacionalismo en la etapa madura de su pensamiento **véase el artículo de José Lasaga Medina**, “Europa versus nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5 (2002), pp. 111-140.

¹⁰⁶ Consulte el texto de F. Archilés Cardona, “La nación de las mocedades de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (1906-1914)”, en C. Forcadell Alvarez, P. Salomón Chéliz, I. Saz Campos (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia: Universidad de Valencia, 2009, pp. 65-122.

echar a andar sobre el pie y desde el sitio en que le coja. Lo internacional no **excluye lo nacional, lo incluye**” (*Miscelánea socialista*, I: 570).

La actitud crítica de Ortega frente al socialismo marxista y, especialmente a su carácter abstracto, a su internacionalismo y a la lucha de clases se revela también en sus ensayos del 1913 : “De un estorbo nacional” y “Liga de Educación Política Española”¹⁰⁷.

En este primero Ortega destaca que **toda política verdadera debe** unir lo abstracto con lo concreto, ya que lo primero nos deja ver claramente lo segundo. El error del socialismo consiste en su **abstracción, puesto que antepone la realidad económica sobre todas las demás y olvida que lo económico no define al hombre, sino presenta una dimensión** de la vida humana muy superficial. El hombre es **una realidad integra que une el ámbito material con el espiritual**.

“No hagamos, pues, esa vaga distinción entre lo abstracto y lo concreto. A nadie le ocurre hoy presentar la economía política como un territorio independiente de las ideas morales, jurídicas e históricas, que se baste a sí mismo para dar solución al problema de la felicidad humana. Es decir, le ocurre esto al socialismo utópico de que los mismos socialistas se van apartando. Tal vez no haya más claro ejemplo de abstracción en el mal sentido de esta palabra que pretender aislar, abstraer lo económico de todo lo demás. Verdad es que mucha gente cree que el contenido último de la economía es la moneda o las tierras o los *docks* cargados de mercancías cuando lo económico es esta otra cosa tan movediza y complicada: el hombre, el hombre íntegro, no sólo el bolsillo del hombre” (*De un estorbo nacional*, VII: 326).

Por lo tanto, no se puede reducir el socialismo al problema del **estómago y lo económico no puede ser el** criterio de la felicidad humana.

“El problema del pan —establece Ortega— **no consiste sólo (...)** en el problema de dar pan, del reparto del pan sino también, y antes, en el problema de hacerlo, en el problema del panadero. Tal vez el consumidor se componga sólo de **estómago**, mas en el productor encontramos ya el *roseau pensant* de Pascal. El productor mueve sus manos según unas ideas que se le han metido en la cabeza, es víctima de fantasías y

¹⁰⁷ Véase el primer texto en el tomo I de las *Obras completas*, pp. 612-620; y los siguientes textos en el tomo VII, pp. 325-327; pp. 328-340.

opiniones que ora le infunden furores, ora gratas esperanzas. Pero, sobre todo, la **producción misma depende del progreso técnico, el cual es hijo o nieto de la estructura intelectual que la sociedad posea, donde no representan flojo papel las ideas de Dios y libertad**” (*Ibíd.*: 327).

En cambio, en “**Liga de Educación Política Española**” Ortega vuelve al problema del internacionalismo. Aborda también la cuestión de la revolución como medio de resolver el problema político y plantea el tema del patriotismo. Nuestro filósofo conserva dos elementos del socialismo marxista y los integra con el programa político de la Generación del 14. “Del socialismo recogemos íntegramente su crítica de la organización actual de la producción, y su manera de considerar el salariado como mera categoría histórica, tan pasajera como la esclavitud” (*Liga de Educación Política Española*, VII: 330). Al mismo tiempo, rechaza su carácter revolucionario y destaca que la herramienta más adecuada para superar los problemas políticos y sociales es la “**emancipación espiritual**” de los ciudadanos (*Ibíd.*). Tampoco acepta la hostilidad del socialismo frente a la monarquía, como su entendimiento de las cuestiones patrióticas.

“Creemos compatible el ideal nacional con el ideal humano, y que en el estado presente **de la cultura universal es de vital importancia para la nación el mantenimiento de fuertes medios materiales de defensa**. Por esto mismo, creemos indispensable y urgente reducir a los institutos armados a su verdadero papel de organismos ejecutores de la voluntad nacional, y no olvidamos que, más que en los acorazados, la fortaleza de una nación reside en los corazones de sus ciudadanos” (*Ibíd.*: 331).

4. Del liberalismo socialista al liberalismo nacional y vitalalista

El distanciamiento de Ortega del socialismo que se revela a partir del año 1912 provoca su acercamiento al liberalismo que no es ya “**sistema de revolución**” o ideal moral, sino **una “emoción radical”** y fuerza integradora que establece la **identidad nacional** y el espíritu cívico. Como destaca Cerezo Galán: “Con lo de «emoción radical», alude al liberalismo como *ethos*, es decir, como forma de vida, en cuanto «principio de ética y de derecho», y de ahí instista en un doble rasgo liberal: tanto la emancipación de la política con respecto a la instancia religiosa (...) como la creencia en la creatividad y perfectibilidad de la **condición humana**”¹⁰⁸. Esta última cosa, si la aplicamos a la esfera política, supone “la necesidad de la revisión constante de las leyes, las instituciones sociales y políticas y las formas de convivencia”¹⁰⁹.

No obstante, Ortega no deja de ser crítico con el viejo liberalismo que se le presenta como actitud insolidaria y egoísta que trata al individuo y la sociedad como realidades opuestas, basadas en el **conflicto**. “Nuestros abuelos se encendían en un liberalismo que hablaba del individuo y la sociedad como cosas distintas: esto les conducía a descubrir terribles conflictos entre ambas entidades, conflictos que resolvían poniéndose de la parte de los individuos” (*Competencia*, I: 602).

El error de los viejos liberales desemboca, según él, en creer que el individuo es independiente de la sociedad, **lo que provoca su alienación y pérdida** de la libertad. En lugar de ser un buen ciudadano, el individuo sigue la **ilusión de ser autosuficiente y se convierte en egoísta**, o sea, en el mero consumidor de bienestar¹¹⁰. En cambio, para Ortega: “el individuo es una

¹⁰⁸ P. Cerezo Galán, *Ortega y Gasset y la razón práctica*, op.cit., p. 201.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ En la crítica orteguiana al liberalismo individualista no se puede pasar por alto la resonancia de las ideas de Alexis de Tocqueville quien en su obra *La Democracia en América*

misma cosa con la sociedad, es un nudo de realidades sociales, un punto de **intersección, un desfiladero de energías colectivas**” (*Ibíd.*). De tal forma, lo que hace de un individuo un ser humano es “un haz de acciones y reacciones **sociales**” (*Ibíd.*). La relación entre el individuo y la sociedad es, pues, recíproca, y, por ello, es preciso superar el carácter individualista competitivo, bárbaro y agresivo del liberalismo para **establecer una nueva emoción liberal concebida** como una actitud abierta, integradora y comprometida con la realidad social.

La aproximación al liberalismo se hace más visible a partir de 1913 cuando Ortega establece su filosofía, basada en la categoría del mundo de la vida. En este contexto pone de relieve la idea de la libertad como único método que hace que la vida sea transparente para sí misma y obtenga de sí todas sus posibilidades y energías vitales. Cabe advertir que, para Ortega, la vida no se limita al “puro yo”, sino constituye la unión con el mundo¹¹¹. Cada uno está

presenta los peligros que amenazan a la sociedad cuando sus miembros siguen las tendencias individualistas y eluden la responsabilidad que les corresponde. Véase A. de Tocqueville, *La Democracia en América*, t. II, ed. crítica de E. Nolla, Madrid: Aguilar, 1989, p. 138. Sobre este tema en Tocqueville escribe Juan Manuel Ros Cherta con las siguientes palabras: “El error en el que incurre el individualista consiste, fundamentalmente, en creerse un individuo autosuficiente. Se trata, en realidad, de una ilusión, ya que su vida como individuo, lejos de estar enteramente entre sus manos, depende de su relación con los demás y de su participación, como ciudadano, en el gobierno de los asuntos comunes”. J. M. Ros Cherta, “Consideraciones sobre la crítica de A. de Tocqueville al individualismo democrático”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. I, (2001), p. 40. Sobre la presencia de Tocqueville en Ortega véase el artículo de Jaime de Salas y María Isabel Ferreiro Lavedán, “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 20 (2010), pp. 179-192.

¹¹¹ En este sentido Ortega rechaza el egoísmo cartesiano, centrado en el sujeto pensante y postula la actitud altruista, es decir, abierta a lo que nos rodea, abierta a otros seres humanos y al mundo de las cosas. Tal y como establece Ortega en 1914: “«yo» no es el hombre en oposición a las cosas, «yo» no es este sujeto en oposición al sujeto «tú» o «él», «yo», en fin, no es ese «mí mismo», *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma delfico: «Conócete a ti mismo». Esto que veo levantarse sobre el horizonte y vacilar sobre las alongadas nubes de alborada como un ánfora de oro, no es el sol, sino una imagen del sol; del mismo modo el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo la imagen de mi «yo»”. J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, I, p. 692.

arraigado en su situación, lo que significa que **realizarse a sí mismo** es compatible con realizar nuestras circunstancias. Por lo tanto, se equivocan los viejos liberales pensando en que se puede abstraer el individuo de la realidad social, ya que esta última forma una parte del yo y es una emanación de su vitalidad.

En este sentido, **el problema político español es sólo un síntoma** de una enfermedad mucho más profunda que consiste en la falta de la vitalidad de los ciudadanos, de **su letargo vital**. El nuevo liberalismo tiene, pues, como misión **despertar en los individuos el ánimo de crear y perfeccionar su propio ser y**, al mismo tiempo, dotarles de la conciencia de que esta actividad de realizar su “**sí mismo**” radica en dar sentido al mundo y a las circunstancias. Como establece Ortega en “**Meditaciones del Quijote**”: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (*Meditaciones del Quijote*, I: 757). Salvar significa, pues, extraer todas las posibilidades que nos ofrece la circunstancia, para **realizar nuestra vocación que conlleva realiza la vocación de nuestro pueblo**.

Ahora bien, para hacer que la vida se **posea a sí misma** y adquiera el sentido, es imprescindible dirigirse hacia la cultura que se presenta como un instrumento para comprender y renovar la realidad nacional. **La cultura, según Ortega, eleva la vida inmediata, espontánea e irreflexiva al nivel de la reflexión**, en el que la vida se hace **consciente de sí misma**. La cultura alumbró, pues, las posibilidades reales **de la nación** y permite realizarlas de forma responsable. A **través** de ella vemos claramente lo concreto y en lo concreto encontramos su fuente y su objetivo¹¹².

¹¹² Sobre el tema de la evolución del término de la cultura en Ortega en los años 1907-1914 véase el libro de Alfonso García Nuño, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset 1907-1914*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2014.

5. La cultura en el horizonte de la fenomenología

En el joven Ortega la cultura permanece unida con el mundo ideal, siendo una norma para las realidades y un principio de **orientación para dominarlas y hacerlas inteligibles. Además**, la cultura se presenta como un criterio que permite definir lo humano, ya que el hombre, en el pleno sentido de la palabra, **es sólo** aquel que es capaz de crear la cultura: Ciencia, Moral y Arte.

A partir de 1911 se puede notar un cambio en el entendimiento orteguiano de la cultura que es provocado por el giro **que hace el filósofo español en el terreno de su filosofía** y que le lleva a abandonar el neokantismo **en favor de la fenomenología**¹¹³. Desde entonces su mirada se dirige al mundo concreto, concebido como el **ámbito del que emerge toda generalidad, objetividad e idealidad. Así**, Ortega, postula arraigar la cultura en las circunstancias determinadas, o sea, en **las circunstancias españolas. Como establece Menéndez Alzamora: “Ortega vuelve su mirada hacia España (...) Ahora debe conformar un nuevo concepto de la cultura que se aleje de las huecas formas y de los pulidos principios que no toman pie en las realidades concretas: frente a las grandes pasiones y los grandes temas, las vivencias pequeñas pero reales (...) capaces de vivificar la realidad con su presencia y su frescura. Esto es lo que necesita España; y son precisamente esas posibilidades las que van a provocar su entusiasmo, las que van a hacer vigorosa su cultura”**¹¹⁴. Ortega va a buscar el remedio para curar la situación de crisis española en su circunstancia. Considerará que cada cosa, la nación por ejemplo, **nace junto con su ideal y sólo este ideal que brota directamente de la cosa y no de nuestro capricho, es respetable y digno de realizarse. Arraiga, pues, la**

¹¹³ Véase sobre este tema en Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, especialmente el “Capítulo 3”, *op. cit.*, pp. 71-77.

¹¹⁴ M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, *op. cit.*, p. 77.

cultura en un lugar y a una fecha, porque ésta “llega a ser reflexión sobre la vida individual y espontánea que se hace a diario en la circunstancia”¹¹⁵. Este nuevo planteamiento que hace Ortega de la cuestión de la cultura aparece en el horizonte fenomenológico, en el que: “La cultura asume el papel de una categoría existencial”, lo que implica que “toda labor de cultura es una interpretación, explicación o exégesis – de la vida”¹¹⁶.

Ortega absorbe las ideas fenomenológicas durante sus estancias en Marburgo. La puente entre el neokantismo y la fenomenología es su maestro Natorp quien, a diferencia a Cohen, está abierto a las nuevas corrientes filosóficas y los aplica a su propia filosofía¹¹⁷. Además, cabe destacar que Natorp y Husserl mantienen la relación epistolar por lo menos desde 1894 en la que se revela su mutua amistad, respecto y admiración filosófica¹¹⁸. Natorp es lector perspicaz y atento de las obras de Husserl, lo que confirman sus reseñas de las *Investigaciones lógicas* o de *Ideas I* que publica en las revistas filosóficas alemanas¹¹⁹. Además, el pensamiento de ambos filósofos coincide en varios puntos. En primer lugar, ambos son antipsicologistas, aunque la interpretación que dan a la psicología es bien diferente¹²⁰. En segundo lugar,

¹¹⁵ E. Inman Fox, *José Ortega y Gasset. Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*, Madrid: Castalia, 1987, p. 24.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁷ Como señala Orringer: “Sabido es que Ortega estudió psicología y pedagogía con Natorp entre 1906 y 1907, y que pocos de los que profesaban en Marburgo sabían más que Natorp sobre la fenomenología. Había mantenido correspondencia por lo menos desde 1894 (...) Ambos filósofos se respetaban mutuamente, y se complacían en señalar, cuando era posible, las semejanzas de sus doctrinas”. N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., p. 76.

¹¹⁸ Véase E. Husserl, *Husserliana III/5: Briefwechsel. Die Neukantianer*, Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 39-160. Sobre el tema de la correspondencia entre Husserl y Natorp escribe Sebastian Luft en su libro: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University, 2011, especialmente el “Capítulo 8 y 9”, pp. 207-267.

¹¹⁹ Para más información de este tema consulte el libro de Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, t. 1, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, pp. 343-350.

¹²⁰ Véase sobre la polémica entre Natorp y Husserl respecto al método de la psicología filosófica en Sebastian Luft, “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method

no se puede pasar por alto la influencia que tiene Natorp en el desarrollo filosófico de Husserl, especialmente en su concepto de la reducción transcendental y del método genético de la fenomenología¹²¹.

La relación filosófica entre Natorp y Husserl deja una profunda huella en los jóvenes estudiantes de Marburgo. Provoca que su actitud frente a la fenomenología no sea ciega, sino que contiene también la crítica, que coincide, en gran parte, con la crítica que Natorp dirige a Husserl¹²². Lo mismo vale para Ortega, quien en su filosofía madura destacará la imposibilidad de aceptar la fenomenología en su plenitud¹²³. Sin embargo, al mismo tiempo, señalará el papel de la fenomenología en el programa intelectual del grupo del 11: “la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un

and the Question of Subjectivity”, *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VIII, nº. 2 / december 2016, pp. 326-370. Consulte también el artículo de José Ruiz Fernández, “Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº. 5 (2007), pp. 209-224.

¹²¹ Véase S. Luft, “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity”, *op. cit.*, p. 326.

¹²² Véase las consideraciones críticas de Natorp respecto a Husserl por ejemplo en su *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1912. p. 283-284 o en *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg, 2ª. Ed., 1910, p. 8-10. Véase también la crítica de Husserl de las ideas natorpianas en su *Gesammelte Werke (Husserliana) Band XIX/1: Logische Untersuchungen*, (ed.) Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, Halle 1984, pp. 394-395.

¹²³ Véase sobre este tema el trabajo de Daniela Pucci, “Ortega y Gasset e la dialettica della ragione vivente tra neokantismo e fenomenologia”, *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, nº. 42.1 (1995), pp. 33-56.

sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte” (*Prólogo para alemanes*, IX: 168)¹²⁴.

Ortega empieza a analizar la fenomenología de forma seria y profunda en 1913, o sea, en el año en el que aparecen tres obras importantes para el movimiento fenomenológico que son por un lado: *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie I* de Husserl y por otro, los trabajos de sus discípulos: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* de Max Scheler y *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* de Heinrich Hoffmann.

En *Ideen* encuentra Ortega la categoría del “mundo de la vida” que entiende Husserl como “«supuesto» último y transfondo de la actividad fenomenológica, en su calidad de suelo de toda evidencia” (Cerezo, 1984: 30) y que el filósofo madrileño convierte en el fundamento de su pensamiento filosófico, estético y social-político. Tal y como establece Cerezo Galán: “«Mundo de la vida» es el mundo en el que el yo habita e inmora intencionalmente su circunstancia, dotándola de sentido (...) Pero es también el suelo común al que remite el mundo entrevisto por el arte (...) Y mundo de la vida es de nuevo (...) la realidad social profunda, de donde emergen las corrientes creadoras de la vitalidad” (Cerezo, 2009: 288).

También en la misma obra de Husserl descubre Ortega el concepto de intuición que convierte en un método que utiliza tanto, para ejecutar su crítica del pensamiento constructivista de los neokantianos, como para realizar su proyecto de volver a las realidades concretas, sumergidas en las circunstancias¹²⁵.

¹²⁴ Sobre la actitud de Ortega frente a la fenomenología en los años 1912-1915 escribe Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, pp. 78-111. Véase también sobre el inicio de la crítica orteguiana de la fenomenología en el trabajo de Mario A. Presas, “La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº. 26-27 (1986), pp. 145-150.

¹²⁵ Este proyecto esboza Ortega en su conferencia pronunciada en junio de 1913 durante el IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias titulada “Sensación, construcción e intuición”. Allí analiza Ortega tres posiciones filosóficas que son: posición empirista, basada en el concepto de sensación; neokantiana, fundada en el concepto

En cambio, la obra de Hoffman sirve a Ortega para su análisis del concepto de sensación¹²⁶. Le permite indicar la línea de demarcación entre fenomenología y psicología. Según nuestro filósofo, la primera se basa en la descripción pura de las esencias de los fenómenos que se presentan en la conciencia. Cabe advertir que para Ortega: “fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo” (*Sobre el concepto sensación*, I: 631). La consecuencia de tal definición es que el fenómeno en la fenomenología no tiene que ver con éste que encontramos en la filosofía kantiana y que se opone a la cosa en sí¹²⁷. El

de construcción o en el concepto de la conciencia constructivista y posición fenomenológica, cuyo método se basa en intuición eidética que nos deja aprehender y, en consecuencia, describir la esencia de los fenómenos que se presentan en la conciencia. Según Julián Marías en este texto Ortega “pone su esperanza en esta última posición filosófica”, ya que sólo la fenomenología permite realizar el vuelco a las cosas mismas y superar las limitaciones del neokantismo que convierte el mundo en el producto de la conciencia transcendental y creativa del sujeto lógico y transcendental. Véase J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid: Alianza, 1984, p. 416.

¹²⁶ También en junio del mismo año en la *Revista de libros* publica Ortega su artículo dedicado a la fenomenología obra de Hoffman bajo el título *Sobre el concepto sensación*, I, pp. 624-638.

¹²⁷ Sobre el tema de la diferencia entre Husserl y Kant respecto al problema del fenómeno véase las reflexiones de Jaime Montero Anzola, quien en su artículo establece lo siguiente: “Cuando se habla de fenómeno se alude a una co-relación, pues el fenómeno es de algo para alguien; fenómeno es lo que se muestra a la conciencia. El fenómeno se refiere a los datos pre-reflexivos y también reflexivos antes de haber llegado a tomarse conciencia reflexiva y después de ella. En esa medida, Husserl habla de «ir a las cosas mismas», las cosas no son los objetos sino su donación a la conciencia, sin que esto implique una retirada al polo subjetivo; pues todo lo que pueda saberse acerca del mundo se da a través de una experiencia que esté en mí como sujeto cognoscente. Para Husserl, fenómeno no son los estados mentales que constituyen el psiquismo, tampoco se trata de fenómenos en el sentido de una cosa que está más allá del propio aparecer; tampoco es la cosa en sí kantiana. Fenómeno es lo que es manifiesto en cuanto manifiesto. El *cogitatum* en cuanto tal es pura y simplemente fenómeno, sea que la cogitación recaiga sobre el ‘mundo externo’ o sobre los estados psíquicos. Todo, hasta mis propias cogitaciones reales, en cuanto reflexivamente las conozco, son por lo tanto fenómenos. Así, todo fenómeno envuelve necesariamente a quien es fenómeno; todo

fenómeno es, para Husserl, el concepto neutral frente a la oposición entre lo fenomenal y lo real. Se trata, pues, de algo que es directamente dado para alguien que intenta cumplir la demanda de la descripción pura, libre de los supuestos teóricos¹²⁸.

En cambio, la psicología tiene, según Ortega, un objeto de investigación bien diferente de la fenomenología que es “el *hecho* de la psique humana” (*Ibíd.*: 632). La psicología busca la génesis de la presencia del fenómeno en la conciencia humana¹²⁹. En este sentido, podemos decir que Ortega, conforme las tendencias más generales tanto de la fenomenología como del neokantismo, defiende la posición antipsicologista en la filosofía, en la que no se identifica el objeto de la epistemología, lógica y otras ciencias aprioricas y humanistas con el objeto de investigación de la psicología, ya que tal identificación llevaría al subjetivismo, relativismo y escepticismo¹³⁰.

Finalmente, el primer libro de Scheler inspira Ortega en el concepto de la simpatía y del amor en su proyecto de salvación nacional¹³¹. Lo confirman *Meditaciones del Quijote* donde el amor se presenta como una fuerza integradora que supera todo tipo de atomismo por su afán de plenitud y de “perfección de lo amado” (I: 747)¹³².

manifestarse es un manifestarse a alguien”. J. Montero Anzola, “La fenomenología de la conciencia en E. Husserl”, *Universitas Philosophica*, año 24, n.º. 48 (2007), p. 130.

¹²⁸ Véase sobre el fenómeno en Husserl el artículo del filósofo polaco Stanisław Judycki, “Głębia i kontyngencja fenomenu. Fenomenologia i filozofia XX wieku”, *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 39, n.º. 2 (2003), pp. 187-203.

¹²⁹ Sobre este tema escribe M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, op. cit., p. 79.

¹³⁰ Para más información sobre el antipsicologismo en Husserl consulte el artículo de Mario Ariel González Porta, “Los orígenes de la virada antipsicologista en Husserl. La reseña de Schroeder de 1891 revisada”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 21 (1999), pp. 83-116. Véase también su trabajo: “Frege y Natorp: Platonismos, Antipsicologismos y Teorías de la Subjetividad”, en: M. A. González Porta, *Estudios Neokantianos*, São Paulo: Loyola, 2011.

¹³¹ Consulte el artículo de Manuel Durán, “Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler”, *La Torre*, n.º. 4 (1956): 103-118.

¹³² Véase sobre el tema del amor como una aspiración a comprender el artículo de Jesús Ruiz Fernández, “José Ortega y Gasset: la justificación de la filosofía”, *Ideas y Valores*, vol. LXI, n.º. 150 (2012), pp. 65-90.

Según nuestro pensador, el problema de España es, en realidad, el problema del odio que provoca la atomización de la sociedad y la aniquilación de los valores.

“Cuando odiamos algo ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu. Sólo existe para nosotros aquel punto de ella donde nuestro resorte de odio se fija; todo lo demás, o nos es desconocido, o lo vamos olvidando, haciéndolo ajeno a nosotros. Cada instante va siendo el objeto menos, va consumiéndose, perdiendo valor. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida, haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. Entre las páginas simbólicas de toda una edad española, habrá siempre que incluir aquéllas tremendas donde Mateo Alemán dibuja la alegoría del Descontento” (*Ibíd.*: 748).

Por lo tanto, es necesario arraigar en la mentalidad de los españoles una actitud amorosa frente a la realidad. España ha de ser obra de amor que nos liga al mundo por “ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas” (*Ibíd.*). Además, el amor, por su impetu de compresión, establece la unidad en el universo y convierte el Caos en el Cosmos. “Amor —afirma Ortega— es un divino arquitecto que bajó al mundo —según Platón, «a fin de que todo en el universo viva en conexión»” (*Ibíd.*: 748).

España, atomizada hasta entonces, necesita descubrir en sí “la indicación de una posible plenitud” (*Ibíd.*: 747) y despertar una ambición de perfeccionarse. Esto requiere, en primer lugar, superar las moralidades dogmáticas, perversas, utilitarias, para establecer una moral basada en la veracidad, la apertura e la integración; la moral dinámica, capaz de integrar diversos puntos de vista; la que busca incesantemente soluciones más perfectas y más adecuadas para realizar las necesidades de los individuos y de la nación. En cambio, la moral estática, exclusiva y cerrada en sus dogmas, provoca la aniquilación de los valores, ya que pierde “el contacto inmediato con el valor ético en persona” (*Ibíd.*: 751). Consiste en cumplir de forma mecánica las recetas morales y dogmáticas, sin compromiso, sin ánimo de comprender al otro. Tal y como afirma Ortega:

“En reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no **sólo en el mío**—, lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la **rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia**” (*Ibíd.*: 751).

Se trata, pues, de establecer tal ideal moral **que sería fecundo y tendría** reflejo tanto en los almas de los individuos como en la sociedad. Para hacerlo **es imprescindible seguir el imperativo de compresión que contiene en sí** “un principio que mueva a **la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral**” (*Ibíd.*). En suma, hay que dejar que el amor fluya en los hombres, ya **que según la lema de Flaubert: “El ideal sólo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo— cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión**” (*Ibíd.*).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. La filosofía como comprensión e integración y su papel en la empresa social y política de Ortega

Ortega pregunta: ¿a través del qué método se puede inyectar el amor en las almas españoles? ¿Qué puede combatir la atomización de España y derrumbar su temple del odio? La respuesta que da es muy clara: tal fuerza solo la tiene la cultura que establece **la conexión entre las cosas y pone el sentido a la vida del hombre**. Hay que, pues, culturalizar **a los españoles para** elevarlos al nivel de **la reflexión**. Por lo tanto, Ortega, destaca el papel de la filosofía que es “la ciencia general del amor” y “representa en el globo intelectual el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión” (*Ibíd.*: 752).

La filosofía se caracteriza por su afán de la verdad e intenta expresarla de forma más simple. En este sentido, Ortega se refiere a Hegel, quien tendía a presentar la verdad del universo bajo la figura del sistema y consideraba que el sistema debe reflejar la unidad del pensamiento y la realidad. El fundamento del sistema hegeliano es la idea, de la que se deduce todo lo demás. Por ello, la expresión central de Hegel establece que: “La idea es lo absoluto”¹³³. Según Ortega: “Esta frase —en apariencia tan pobre, tiene en realidad un sentido literalmente infinito. Y al pensarla debidamente, todo este tesoro de significación explota de un golpe, y de un golpe vemos esclarecida la enorme perspectiva del mundo” (*Ibíd.*: 752-753). La idea es para Hegel tanto la base como el resultado del sistema, ya que este último refleja el desarrollo interno de la “Idea absoluta”. Todos los etapas de este proceso son las manifestaciones, a través de las cuales la idea se reconoce a sí misma y adquiere el carácter absoluto; la idea lleva en su interior toda la realidad y expresa su riqueza infinita.

¹³³ Sobre las etapas del desarrollo de la idea absoluta trata la *Lógica de Hegel*. Véase *Wissenschaft der Logik*, t. I y II en: “Werkausgabe”: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, t. 5, t. 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971-1978.

Ortega, refiriéndose a Hegel, no quiere decir que su frase sobre el carácter absoluto de la idea es verdadera, que Hegel es quien descubre la verdad; que tenemos que estar de acuerdo con él. A Ortega no le importa si Hegel tiene la razón o no la tiene, si su sistema es verdadero o falso, solamente le importa que en Hegel se revele la esencia de **filosofía que radica en su tendencia a la compresión e integración, a establecer relaciones** entre todas las cosas en el Universo. “A esta iluminación máxima llamaba yo comprender. Podrá ser tal o tal otra fórmula un error, podrán serlo cuantas se han ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán” (*Ibíd.*: 753).

Ortega desde los primeros años de su actividad intelectual ha sido muy crítico con lo que llamamos “**filosofía nacional española**”. Por ello, su mirada se dirige hacia la **filosofía alemana** concebida como un modelo o una norma para España si quiere combatir su miseria intelectual. De tal forma, afirma que para construir una auténtica cultura española es imprescindible integrarla con la cultura germánica, igual que él las integra en su filosofía. “No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración” (*Ibíd.*: 787)¹³⁴.

Lo mismo vale para España que tiene que superar su ansiedad frente a la cultura germánica para establecer una nueva relación con ella que no estaría basada en la competencia, sino en la apertura y la colaboración. “Mi pensamiento —iy no sólo mi pensamiento!— tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos:

¹³⁴ Como destaca Menéndez Alzamora: “Ortega siente en su interior la llamada de las dos culturas con las que tanto se ha familiarizado en sus etapas juveniles. Este sentimiento le impulsa una desesperada llamada a la no renuncia de ninguna de ellas; a la integración de ambas estableciendo un plan jerárquico de prioridades, pero en el respeto de lo que de colaborante debe tener toda integración”. M. Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, op. cit., p. 93.

yo no soy sólo mediterráneo. (...)¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? Sin ella —no haya duda— padecería un destino equívoco” (*Ibíd.*).

En efecto, Ortega **entra en polémica con los intelectuales españoles que hablan con megalomanía sobre** la claridad latina y la oponen a la oscuridad germánica. Según Ortega, estos intelectuales intentan aislar España de Europa y temen de perder de **autonomía y pureza del espíritu nacional**. En cambio, nuestro pensador demuestra que existen diferentes tipos de claridad y que la **española no es la más poderosa. Así, distingue la claridad de impresión** que es típica para la cultura latina y la claridad de **meditación que caracteriza el Norte** de Europa. Ambas, **según él**, ocupan otro lugar **en la jerarquía**, puesto que una se refiere a la claridad superficial y otra a la profunda. Sin embargo, **estableciendo la jerarquía** de claridad, no se intenta rechazar ninguna de ellas, sino integrarlas, porque cada una juega otro papel en el proceso del entendimiento de la vida.

Ahora bien, la claridad implica la seguridad, el dominio que adquiere nuestra conciencia sobre las cosas; es, como establece Ortega: “un no padecer **inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya**” (*Ibíd.*: 788). La claridad es obra del intelecto y, por ello, **es dada a través del concepto**. Los conceptos permiten ordenar las impresiones e introducen la luz en la oscuridad de la vida inmediata. Gracias a los conceptos somos capaces dotar del sentido a lo que nos rodea.

Ortega, utilizando la metáfora hermenéutica, compara la vida con el texto que tenemos que comprender y comentar. Sin embargo, para hacerlo antes tenemos que aprender a **leerlo, como los niños se aprenden en la escuela** las letras para poder entender los textos escritos. La herramienta en este proceso de aprendizaje que nos lleva a la plenitud de la vida son los conceptos, gracias a los cuales nuestra vida se aumenta, **se abre a los nuevos ámbitos** que trascienden lo establecido. El concepto es un “ojo del intelecto” que, como **enseña Platón, nos abre** un camino al mundo verdadero, nos libera del conocimiento aparente, de *doxa*, y nos lleva al conocimiento verdadero, o sea, a *episteme*. Tal y como establece Ortega: “Cada nuevo concepto es un nuevo **órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e**

invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. Idea en Platón quería decir punto de vista” (*Ibíd.*: 788-789).

En este sentido, podemos decir que Ortega **conserva su definición** de la idea concebida **como una herramienta y un método que permite ver** claramente las cosas y entender las realidades concretas. La idea es “hipótesis” platónica, que fundamenta y hace inteligible el mundo real (*La idea de Platón*, VII: 230).

El mundo de las ideas es el mundo de la cultura, que, según Ortega, sirve para interpretar la vida, para hacerla **un comentario, una explicación** y un sentido. “La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —**arte o ciencia o política**— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (*Meditaciones del Quijote*, I: 788).

Así, la cultura no es una realidad opuesta a la vida, sino una de sus facetas que ordena y racionaliza lo espontáneo e inmediato. “Frente a lo problemático de la vida la cultura —**en la medida en que es viva y auténtica**— representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cualesquiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio, tiene que comenzar por no ser a su vez problema” (*Ibíd.*: 789).

Para Ortega, **a la cultura española la falta una** seguridad intelectual que tiene **la cultura germánica**. Los españoles poseen la claridad sensorial, pero carecen de la claridad reflexiva y conceptual. **A España le falta principios** que son imprescindibles para establecer la cultura, basada en la **unión entre impresión y meditación**. Por ello, Ortega postula integrar la espontaneidad y el impresionismo español con la reflexividad y pedantería alemana, para dotar España de actitud teórica y de afán a la verdad. Como leemos en *Meditaciones del Quijote*: “Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no

propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración” (*Ibíd.*: 790).

Según Ortega, España para su salvación necesita convertirse en “una tierra firme del **espíritu**”, lo que será posible cuando “organize su sensualismo en el cultivo de la meditación” (*Ibíd.*). Esta actitud reflexiva es necesaria en todos los órdenes de la vida española: en ciencia, arte, moral y política. “Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político. ¡Bueno fuera que el producto de todas estas solicitudes no llevara a más que a duplicar el problema del universo! No, no; el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad” (*Ibíd.*: 788).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. La política como actitud histórica. La *Liga de Educación Política Española* y su misión nacional

La política española contaminada de servilismo, corrupción y caciquismo necesita la actitud reflexiva, seria y responsable. El sistema de la Restauración ha empujado España al borde del abismo, ha aniquilado el espíritu cívico y ha privado a los hombres del ánimo de involucrarse en las cuestiones políticas y sociales¹³⁵; ha fomentado la injusticia e inmoralidad por establecer las divisiones sociales entre los grupos privilegiados, beneficiarios de este sistema que tienden a perpetuarlo y los “grandes muchedumbres dolientes” que viven en la marginación social (*Vieja y nueva política*, I: 710).

Aparte de esta división entre las minorías privilegiadas y una grande masa social aparece otra que rompe España en dos partes: la España oficial representada por el sistema político de la Restauración y la España vital que germina en los corazones de la nueva generación¹³⁶.

La España oficial es la España fantasmagórica, ilusoria que no tiene que ver ni con la necesidades históricas de la nación, ni con las aspiraciones de los individuos; es un esqueleto que devora las energías vitales, conserva en letargo a los hombres y no permite realizar el potencial que cada uno lleva en su interior. La España oficial es la España enferma, moribunda en la que nada funciona bien, ni los partidos, ni los ministerios, ni la Universidad, ni los periodicos. Es la España que carece de honra, de respeto y de confianza, ya que todo lo público y todo lo social que debería servir a los ciudadanos y a la

¹³⁵ Véase el texto de Ferran Archilés Cardon, “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-c.1920)”, en Javier Moreno Luzón (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 127-151.

¹³⁶ Sobre este tema véase el libro de Carlos Seco Serrano, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Madrid: Ediciones Rialp, 1979, especialmente el capítulo 3, pp. 48-62.

sociedad permanece subordinado a lo oficial que ha perdido por completo el contacto con el eje del alma española. **Por ello**, para salvar los restos de la **potencialidad de la nación española** es necesario posibilitar la **España nueva y vital**, la España sincera, honrada, que tiene ánimo de trabajar y aspiración de perfeccionarse.

Preparar un suelo ideológico, social y político para la España del futuro se convierte en el objetivo de la nueva generación de los intelectuales llamada **Generación del 14**¹³⁷. Su portavoz es Ortega y su herramienta, **a través de la que** intenta realizar sus objetivos, es la *Liga de Educación Política Española* que, según las palabras orteguianas: “no es más que el ensayo de un aparato, de un órgano que nos haga posible ser fieles a los destinos de nuestra generación y por tanto fieles a nuestros individuales destinos” (*Notas para dos reuniones de la Liga de Educación Política Española*, VII: 337)¹³⁸.

Cabe advertir, que la *Liga*, concebida como obra generacional, coincide con aparición de un nuevo partido político, el Partido Republicano Reformista, fundado en 1912 por Melquíades Álvarez¹³⁹ que comparte con ella los anhelos de reformar profundamente la sociedad, activar a los ciudadanos – especialmente a los intelectuales para que fomenten su entusiasmo en las masas– **y democratizar el sistema político**¹⁴⁰. Por lo tanto, los representantes de la *Liga* **declaran su disposición a colaborar con** el Partido Republicano,

¹³⁷ Sobre el programa intelectual y los métodos de actuación de la *Generación del 14* véase el libro de Manuel Menéndez Alzamora, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, op. cit.

¹³⁸ Consulte el texto de Juan Bagur Taltavull, “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del «patriotismo fenomenológico» (1913-1916)”, *Ab Initio*, nº 10 (2014), pp. 153-188.

¹³⁹ Véase la biografía de Melquíades Álvarez escrita por Maximiliano García Venero, *Melquíades Álvarez. Historia De Un Liberal. Prólogo De Azorín*, Madrid: Ed. Tebas, 1974.

¹⁴⁰ Según Manuel Suárez Cortina, tanto Álvarez, como Ortega destacan el papel fundamental de los intelectuales en el proceso de la revitalización de España. Por ello, ambos postulan integrar a los intelectuales para que establezcan un “partido de la intelectualidad”. Véase su obra *El reformismo en España: republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid: Siglo XXI de España, 1986, p. 81.

aunque bajo la condición de que ésta “consERVE su pureza de ideales y hondas tendencias democráticas, su desinteresada actividad” (*Liga de Educación Política Española*, VII: 331)¹⁴¹.

Ortega, en nombre de su generación, declara también la apertura de la *Liga* a la colaboración con todos, para los que el tema de España, de su mejora y crecimiento, significa mucho; cuyo deseo radica en establecer el bienestar de la sociedad y de cada uno de los ciudadanos. En suma, la *Liga* quiere colaborar con todos, los que “tiendan a mejorar la salud moral y material, individual y colectiva de nuestro pueblo” (*Ibid.*: 330). No importa, pues, si son socialistas, liberales o monárquicos; lo que sí importa, es que tratan su vida como afán y tienen ánimo de trabajar para la cultura española.

Para Ortega y para los representantes de la **Generación del 14**, la **cuestión fundamental** es hacer de la *Liga* un instrumento real del proyecto de la **salvación nacional**. Se trata de evitar los elementos utópicos que no tienen reflejo en la alma colectiva. Por lo tanto, destacan la necesidad de lanzar **teoría y práctica**. La primera permite ver claramente el curso adecuado para reformar la **nación**. La segunda lo realiza. De tal forma que es preciso establecer por un lado, un mapa **ideológico de la salvación nacional** e indicar sus objetivos, que es obra de la **reflexión** y requiere un compromiso de los intelectuales. Por otro, **indicar los medios y las tácticas** para hacer las reformas que son deseadas por la sociedad y que necesitan para su **realización la colaboración de amplios grupos sociales**.

Así, en el proyecto de la *Liga* se puede distinguir tres pisos: la base ideológica que sirve para indicar *a priori* la **dirección del desarrollo de la actuación de la Liga**; los objetivos en el campo social que satisfagan las necesidades de los ciudadanos, y, por fin, **los medios de actuación** para llevarlos a cabo y para realizar los anhelos de la sociedad¹⁴².

¹⁴¹ Consulte el trabajo de Enrique Cabrero Blasco, “1912-1916: la conferencia Vieja y nueva política en el contexto del Partido Reformista”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 24 (2012), pp. 33-82.

¹⁴² Véase sobre este tema el artículo de Juan Ernesto Pflüger Samper, “Ortega y Gasset como representante de la preocupación social de una generación”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 2 (2001), pp. 137-144.

a) La base ideológica

La base ideológica de la *Liga* es el liberalismo¹⁴³, pero no el viejo liberalismo conservador que convierte el individuo y sus necesidades particulares en el eje de la sociedad, sino el liberalismo concebido como una apertura incesante a las **nuevas formas sociales, una aspiración de perfeccionar lo ya existente; el liberalismo que intenta establecer la sociedad civil fuerte, consciente de sí misma y limitar la intervención inhumana del Estado**, para que los ciudadanos actúen de forma libre y espontánea a favor del crecimiento de su nación¹⁴⁴.

“Por liberalismo –leemos en el programa de la *Liga*– no podemos entender otra cosa sino **aquella emoción radical, vivaz siempre en la, historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas**” (*Prospecto de la «Liga De Educación Política Española»,* I: 740).

Además los representantes de la *Liga* destacan que el nuevo liberalismo tiene como objetivo superar la falta de cultura de ideas y disciplina intelectual que provoca la **anarquía en el seno de la sociedad**, que la desorganiza y la impide crecer. La sociedad para funcionar bien y establecer su sensabilidad colectiva necesita basarse en un cuerpo de ideas claras que le permitan indicar los fines concretos para realizar. Sin ellas, la sociedad se pierde en la selva de los problemas **materiales, jurídicos, sociales y políticos que parecen no tener**

¹⁴³ Sobre el liberalismo y sus transformaciones en Ortega escribe Ignacio Sánchez Cámara en su artículo “El liberalismo de Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, nº. 108 (1990), pp. 71-84. Véase también el texto de Victor Ouimette, “Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset”, *Mondo Operaio*, año 42, nº. 11 (1989), pp. 99-107.

¹⁴⁴ Véase otro artículo de Victor Ouimette titulado “Ortega and the Liberal Imperative”, en *Ortega y Gasset Centennial/Centenario Ortega y Gasset*, ed. Pelayo H. Fernández, Madrid: University of New Mexico/José Porrúa Turanzas, S. A., 1985, pp. 57-68.

un punto común de anclaje. En efecto, se atomiza y deja de ser capaz de comprender su situación y resolver su problema nacional.

Sin embargo, el postulado de dotar la **sociedad española de las ideas** claras no significa encerrarse en las inflexibles formas doctrinales, ya que el liberalismo ha de **ser una ideología dinámica que escucha la voz de la opinión pública y está dispuesta a adaptarse** en cada momento a sus necesidades. En suma, el liberalismo tiene que reflejar lo que Ortega denomina **“un fecundo nomadismo doctrinal”** (*Ibíd.*)¹⁴⁵.

Pues bien, el **carácter cambiante y abierto del liberalismo** requiere una **nueva definición de política que no sea una actuación centrada en ganar el poder legislativo y gubernativo, sino una actitud histórica, consciente de sí misma, para la que vale más la vitalidad de la sociedad que el orden público del Estado.**

Hablando de la historia, los representantes de la *Liga*, no tienen en la mente el conjunto de las fechas, **acontecimientos o factores biográficos, sino los cambios de la vitalidad de la nación.** Por ello, utilizando las palabras orteguianas: **“La Historia, según hoy se entiende, no es, en primer término, la historia de las batallas, ni de los jefes de Gobierno, ni de los Parlamentos; no es la historia de los Estados, que es el cauce o estuario, sino de las vitalidades nacionales, que son los torrentes”.** (*Vieja y nueva política*, I: 718). La política concebida como **actitud histórica** requiere, ante todo, el entendimiento reflexivo de las experiencias nacionales para **revelar las necesidades más urgentes de España y realizar**, en el marco de las circunstancias, sus **posibilidades reales. Es, pues, la política que toca la realidad de subsuelo de la nación** y en esta base indica su proyecto de porvenir.

La **actitud comprensiva frente a la historia nacional y el carácter dinámico del liberalismo** provocan que el concepto **“política”** incluye **“todas las formas, principios e instintos de socialización”** (*Ibíd.*: 716). Por la **socialización** se entiende, por un lado, el proceso de concienciar y culturalizar a los hombres

¹⁴⁵ Sobre este aspecto del liberalismo en Ortega escribe Juan Ernesto Pflüger Samper, “Ortega y Gasset como representante de la preocupación social de una generación”, *op. cit.*, p. 144.

para que actúen libremente a favor del crecimiento de su nación y, por otro, las acciones que sirven para subordinar las instituciones del Estado a la sociedad para que recuperen el respeto y la confianza de la opinión pública. El Estado debe estar al servicio de la sociedad, ya que es **un órgano de la vida nacional; pero “ni el único ni siquiera el decisivo”** (*Ibíd.*: 717). En este sentido, la *Liga* no va a servir a lo estatal, sino a lo nacional, puesto que para ella el problema central no es el desorden público cuya fuente son “los errores externos de la política”, sino la enfermedad de la raza. Por ello, “la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico” (*Ibíd.*).

La nación se presenta, para la los representantes de la *Liga*, como el primer término de la vida social, como la realidad histórica cuyo progreso depende no del Estado, sino del nivel de la vitalidad de los ciudadanos. Por lo tanto, las instituciones y mecanismos estatales deben apoyar la actividad libre y creativa de la sociedad pero no la pueden sustituir. En efecto la meta de la política será aumentar “el pulso vital de la raza”, para que su existencia sea más enérgica y dispuesta a realizar su potencial.

“El Estado español y la sociedad española –afirma Ortega– no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida. Y si fuera, como es para el Estado español, como para todo Estado, lo más importante el orden público, es menester que declaremos con lealtad que no es para nosotros lo más importante el orden público, que antes del orden público hay la vitalidad nacional” (*Ibíd.*)¹⁴⁶.

De tal forma, lo primero para la *Liga*, no es “vivir con orden”, sino vivir, ya que la vida es la realidad de la que secundariamente emerge todo lo demás, es decir: “el orden público y la paz jurídica”. Se trata, pues, de “afirmar la necesidad de anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza, porque estamos en el fondo convencidos de que tenemos muy poca

¹⁴⁶ Sobre el tema de la relación entre el Estado y la Nación en Ortega escribe Enrique Aguilar en su libro: *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, op. cit.

vida, de que urge acudir a salvar esos últimos restos de potencialidad española” (*Ibíd.*: 719).

b) Los objetivos

La base ideológica de la *Liga* consiste en una **nueva definición del liberalismo** y en el aumento del concepto “**política**”. sus objetivos se puede resumir en cuatro puntos:

Primero, integrar y animar a los intelectuales para que se agrupen y **comporometan con la política, pero sin dejar sus “hábitos mentales”,** sus formas de pensar e interpretar el mundo. Se trata de incitarlos a la actividad social y **cultural que es el único medio para salvar España. Según los** representantes de la *Liga*, la sociedad para estar sana y funcionar bien necesita los emisarios de la cultura, las personalidades creativas con voluntad de trabajar y fomentar su entusiasmo y **su energía en las masas.** Como podemos leer en el “**Prospecto de la Liga de Educacion Politica Espanola**”:

“Al solicitar a la acción pública a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales, no quiero decir que se dejen las exigencias y la fuerza de su intelectualidad en casa; es menester que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales. Y la dignidad del hábito mental, adquirido por quien vive en obra de intelección, es moverse no sólo en cosas concretas, sino saber que para llegar a ellas fina y acertadamente hay que tomar la vuelta de las orientaciones generales. Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario” (*Vieja y nueva política*, I: 723-724).

Las minorías tienen, pues, como objetivo alumbrar a través de los actos de la intelección las necesidades que son más urgentes y más queridas por la sociedad, pero que permanecen inexpresas, escondidas en la profundidad de su corazón. De esto se deduce también la misión del político que consiste, según las palabras orteguianas en: “declarar lo que es, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo” (*Ibíd.*:711).

La política para ser fecunda tiene que extraer los ideales de la realidad misma, de la nación y no de los caprichos o deseos de los individuos. Ha de ser “tanto como obra de pensamiento obra de voluntad”, puesto que “no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas”, sino que “es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales” (*Ibíd.*).

El primer objetivo de la *Liga* enlaza con el segundo que consiste en transmitir el entusiasmo de las minorías a las masas, ya que sin el compromiso de estas últimas no es posible conseguir los cambios deseados en la sociedad. Hay que conmover espiritualmente los grandes grupos sociales que el sistema de la Restauración ha empujado al margen de la vida social y política. Por lo tanto, es imprescindible superar las divisiones sociales introducidas por la España oficial y unir la sociedad hacia un objetivo común que cumplir y recuperar su fe en que “la vida pública, que hoy no es sino farsa nada amena, comienza a ser realidad auténtica” (*La Liga de Educación Política Española*, VII: 329).

El tercer objetivo de la *Liga* es socializar la vida española. Esto significa socializar a los individuos y dotarlos de “la conciencia del mundo social” para convertir los hombres en ciudadanos y socializar el aparato administrativo del Estado para que sirva a la sociedad y satisfaga sus necesidades (*Ibíd.*). Se trata, pues, de establecer el espíritu cívico que une a los hombres para que trabajen con energía y entusiasmo a favor de “una España en buena salud” (*Vieja y nueva política*, I: 737).

El postulado de socializar **la vida española** se une al cuarto objetivo de la *Liga*, que es nacionalizar el Estado y la sociedad¹⁴⁷. Según Menéndez Alzamora, **nacionalización** “implica, en todo su sentido, **organización**” y se refiere a “una labor eminentemente pragmática por la que se pone en funcionamiento un perfecto juego de responsabilidades unido a un exigente **plan de cumplimiento**” (2006: 248).

La nacionalización implica, ante todo, una nueva definición de la nación que no se identifica con la raza, ni con la unidad geo-política, ni con la identidad cultural, basada en el **pasado común**, sino con la **idea dinámica, abierta al futuro y dispuesta a perfeccionarse**. La nación no es algo dado y hecho, sino lo que se realiza, lo que se acontece y cuyo porvenir depende de las acciones concretas de los hombres que viven **aquí y ahora**. Este **carácter cambiante de la nación** lo destaca muy claramente José Antonio Maravall, quien afirma: “Sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, falsos, **rígidos, inertes**, son prisiones. Si la nación consiste en eso y nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda, con lo cual no tendríamos nada que hacer. La nación sería algo que es, pero no algo que se hace”¹⁴⁸.

En este contexto la nacionalización significa subordinar todo lo público, institucional y social a las necesidades de la nación, a las necesidades de España para que se haga una sociedad moderna, dirigida por los principios liberales y democráticos. Se trata, pues, de que España sea libre de las divisiones sociales, de que España sea “**inteclassista**” y cuya política se realice “**bajo la idea directiva del interés general o común, más allá de los particularismos de todo tipo (de tendencias nacionalistas, secesionistas, de clases sociales, de grupos corporativos, incluso de instituciones encapsuladas y herméticas)**”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Según Cerezo el término “nacionalización” “desde 1914 desplaza progresivamente al de socialización de la etapa precedente”. Véase su libro *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, *op. cit.*, p. 313.

¹⁴⁸ “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º. 403-405 (1984), p. 527.

¹⁴⁹ P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, *op. cit.*, p. 313.

c) Métodos de actuar

La realización de la España nueva y vital tiene que ser obra común, obra de anchos grupos sociales y no de los individuos. De este modo, Ortega permanece fiel a las ideas kantianas y neokantianas de su etapa anterior en las que destaca la dependencia mutua entre el desarrollo de la sociedad y el compromiso colectivo de los ciudadanos. Las ideas de solidaridad y justicia social son **accesibles sólo para la comunidad** y no para los individuos. Por ello, Ortega postula la **necesidad de agruparse para establecer una colaboración dinámica entre minoría y masa**. Sin embargo, se da cuenta de que para hacerlo es menester **educar políticamente** a las masas para que adquieran conciencia social y se conviertan en ciudadanos. En esto, **según él, consiste la misión de las minorías que deben “introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas”** (*Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, I: 739)

Esta educación, que Ortega denomina “**educación nacional**”, muestra que la sociedad y sus necesidades **se sitúan** encima del Estado y del Gobierno. En efecto, indica que **los métodos de actuación de la Liga serán** diferentes de los que propone la **política partidista**. Ortega lo resalta de manera solemne en “**Vieja y Nueva Política**”:

“Nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. Nosotros iremos a las villas y a las aldeas, no sólo a pedir votos para obtener actas de legisladores y poder de gobernantes, sino que nuestras propagandas serán a la vez creadoras de órganos de socialidad, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos sus sentidos: de energía pública que se levante sin gestos precarios frente a la tendencia fatal en todo Estado de asumir en sí la vida entera de una sociedad” (I: 718).

La actuación social y política de la Liga acude también a tácticas muy concretas que presenta Ortega en el **“Prospecto de la Liga”** y, especialmente, **en el epígrafe “Actuación social de la Liga”**. Indica allí la necesidad de realizar **un estudio detallado de la vida española para articular sus faltas y para encontrar remedios de eliminarlas**. Por lo tanto, declara el compromiso de la Liga con las siguientes acciones: 1. Reunir **“noticias intuitivas” sobre la existencia nacional**; 2. Elaborar estadísticas y encuestas que sirvieran a alumbrar los problemas **más urgentes de la sociedad por medio de “consultas circulares a nuestros asociados y personas que nos merezcan crédito”**; y 3. Encargar a **“conocedores especiales”** que formarán los proyectos de solución de los problemas técnicos, administrativos, agrícolas, pedagógicos, etc. (*Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, I: 742).

Todo ello desemboca en un **“almacen de hechos españoles”** para **“acometer las reformas”** y **“elaborar las críticas y la propaganda”** (Pflüger Samper, 2001: 142). Estas dos últimas, por medio de **“el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática”** ayudarán a los intelectuales a infectar a las masas cultura y entusiasmo para que **“se disparen corrientes de voluntad”** (*Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, I: 742).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

8. Conclusiones

A partir de 1911 aparece en Ortega un cambio en la relación entre lo real y lo ideal. La realidad verdadera no será ya para él la idea, concebida como apertura a los problemas infinitos y un horizonte inaccesible para nuestras existencias siempre limitadas e imperfectas, sino un **“yo” sumergido en sus circunstancias que no sólo se** adapta a su contorno; sino que es capaz de formarlo a la manera libre y consciente; un “yo” que permanece unido con el mundo, de tal modo que lo intenta penetrar y entender para superar la problematicidad de su vida personal y conquistar la seguridad existencial (*Meditaciones del Quijote*, I: 754).

Tal seguridad, **según Ortega, nos** la puede dar sólo la cultura que establece relaciones entre las cosas y hace que la vida se convierta en la **realidad transparente para sí misma. Sin embargo, la cultura no es una *causa sui*, no vive de sí misma**, sino que se nutre de lo individual y, por ello, no es **más** que un instrumento para volverse a lo concreto y comprender nuestra circunstancia.

“El acto específicamente cultural –afirma Ortega– es el creador, aquél en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante (i-logico). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. (...) Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a **nuestros ojos adquiera sentido**” (*Ibíd.*: 756).

La cultura, forma en nosotros una capacidad de intuir los valores supremos pero, a la vez, nos deja entrar en contacto con **lo más mínimo y cercano: con nuestra circunstancia. Su misión consiste, pues, en “salvar las apariencias, los fenómenos”, o sea, en “buscar el sentido de lo que nos rodea”,**

ya que, como destaca Ortega: “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (*Ibíd.*).

Según nuestro filósofo, lo mismo vale para la política que tiene que hacerse la política circunstancial. Esto significa dirigirse hacia lo concreto, hacia las circunstancias para descubrir una **España auténtica** y revelar sus necesidades. **El ideal de esta nueva España** no pertenece al mundo ideal, inaccesible para nosotros, sino que tenemos que buscarlo en lo ya existente. Tenemos que extraerlo de la realidad misma **de la nación** concebida como **unidad dinámica** de los hombres que se agrupan para esbozar un proyecto **común** de porvenir y para realizarlo juntos. En este sentido, **España** no puede ser sólo la obra del pensamiento, sino **también de la voluntad**. Esto requiere animar a las masas para que se **hagan activas en la área social y política**. “Sólo hay política –afirma Ortega– donde intervienen las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política” (*Vieja y nueva política*, I: 710).

De tal forma, la política de la *Liga* no es ni **útopica**, ni **abstracta**, sino que se centra en las cuestiones concretas que emergen de las circunstancias **españolas**. Así, es la política de realización que **commueve** tanto el intelecto, como la voluntad y las emociones de los ciudadanos para que actúen y labren **a favor del desarrollo de su nación**. “Al hablaros, frente a la vieja, de una nueva política aspiro, por consiguiente, a inventar ningún nuevo mundo. Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos” (*Ibíd.*).

La política de la *Liga* tiene como misión dotar a los hombres de la “conciencia social” y convertirlos en ciudadanos. Por lo tanto, no es política *par excellence*, sino **educación** en la cultura y por la cultura; **educación nacional que enseña que el Estado y sus instituciones tienen que nacionalizarse**, o sea, subordinarse a las **necesidades de la nación**. En efecto, el problema de España no es político, sino pedagógico y histórico.

“Cambiemos íntegramente la perspectiva –afirma Ortega– hagamos la otra política, y no la misma con otros hombres. Intentemos que la nación española vuelva las espaldas

al Estado español, como a un doméstico infiel. Que dejen de ser las funciones de Estado lo sustantivo. En lugar de ir a los pueblos a pedir votos, id a irritar su pasión colectiva, a incitar su honor urbano, a despertarles la voluntad de vivir su propia vida: hostigad los intereses del obrero y del productor, trabadlos en sindicaciones independientes, prontas a la defensa de sus afanes: despertad en el individuo y en los grupos la ambición de ser fuertes, de ser ricos, de ser suspicaces frente a la autoridad que abusa y el Estado que usa de ellos. Proclamad la supremacía del poder vital —trabajar, saber y gozar— sobre todo otro poder. Aprendamos a esperar lo todo de nosotros mismos y a temerlo todo del Estado. En suma, política de nación frente a política de Estado” (*La nación frente al. Estado*, I: 838).

Así, Ortega en los años 1911-1915 se introduce en el camino que le llevará a la filosofía y política realistas, cuya base será la fenomenología, pero interpretada en oposición al idealismo. Le llevará también a superar las limitaciones de la filosofía de la cultura que abarca todas las doctrinas filosóficas y políticas alemanas desde Kant para establecer conexión dinámica entre cultura y vitalidad. Según Ortega, será imprescindible integrar “ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino” para sumergirlas en la única realidad verdadera. Esta última será la vida que “impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas” (*El tema de nuestro tiempo*, III: 600).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

CAPÍTULO 3

LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA REALISTA DE ORTEGA EN LOS AÑOS 1916-1927

1. El nacimiento de una nueva sensibilidad vital. El perspectivismo orteguiano y su resonancia política

Ortega desarrollará su proyecto de la salvación nacional basado en la pedagogía política en los años 1916-1927. Lo ampliará con el concepto de la vida que entenderá como realidad primordial y con la idea de superar el idealismo moderno¹⁵⁰. Este giro a lo inmediato, espontáneo y vital provocará que su actitud idealista de las etapas anteriores se convierta en una teoría original denominada “perspectivismo”¹⁵¹. Sus fundamentos los presentará

¹⁵⁰ Sobre la vida como realidad radical y primaria véase los trabajos incuidos en el libro coordinado por Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas: *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1977. Consulte también el artículo de F. Alluntis, “La realidad radical según Ortega y Gasset”, *Verdad y vida*, nº. 132 (1975), p. 385-402.

¹⁵¹ Los rasgos del perspectivismo orteguiano los analiza profundamente José Ferrater Mora en su famoso libro *José Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral, 1973.

Ortega en “Verdad y perspectiva”, con el que iniciará la publicación de una serie de ensayos filosóficos, sociales y políticos: *El Espectador*¹⁵².

El perspectivismo, implica, según Ortega, el distanciamiento de las dos doctrinas principales en la teoría del conocimiento: del relativismo (escepticismo) y racionalismo (dogmatismo)¹⁵³. La primera, sostiene que existen sólo los puntos de vista individuales y, por ello, niega la posibilidad de conquistar la verdad. En cambio, la segunda, admite la existencia de la verdad y la posibilidad de alcanzarla, a condición de que se adopte una actitud sobreindividual. Para nuestro filósofo, ambas teorías coinciden en la convicción errónea de que “el punto de vista del individuo es falso” (*Verdad y perspectiva*, II: 162).

El perspectivismo de Ortega supera tanto el racionalismo, como el relativismo, ya que sostiene que el punto de vista del individuo “es el único desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” (*Ibíd*). Sin embargo, superar no significa sólo negar, sino también conservar. De este modo, nuestro filósofo absorbe del racionalismo esta parte en la que se sostiene la existencia de la verdad y la posibilidad de alcanzarla, y del relativismo la que prioriza el papel del individuo en el proceso del conocimiento, puesto que la verdad es accesible sólo en forma de las perspectivas individuales. “La verdad – afirma Ortega– lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo” (*Ibíd*).

¹⁵² Sobre los objetivos principales del *Espectador*, Ortega afirma lo siguiente: “El Espectador mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas”. J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, II, p. 163.

¹⁵³ Sobre este tema escribe Alberto Rougés en su artículo: “El perspectivismo de Ortega y Gasset”, *Nosotros*, nº. 50 (1925), p. 337-351.

La relación entre la verdad y el individuo no es unilateral, sino **mútua y, por ello, no sólo la verdad necesita al hombre, sino también el hombre necesita la verdad para realizar su vida de forma sincera y auténtica**¹⁵⁴. De tal modo, cada uno **está** obligado a buscar la verdad para presentarla desde su propio **punto de vista que es el único y, por tanto, inaccesible para los demás**. “Cada hombre –establece Ortega– **tene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios**” (*Ibíd*: 163).

La **misión** del hombre radica, pues, en ser observador del mundo, y en convertirse en “**un órgano de percepción distinto de todos los demás**” que “**como un tentáculo llega a trozos de universo para los otros inasequibles**” (*Ibíd*).

No obstante, ser observador no implica no actuar en la esfera social y **política**, sino indica la necesidad de ampliarla por al **nivel de la reflexión**. El observador es un “**amigo de mirar**” –**título que utiliza Platón en su *Republica* para caracterizar a los filósofos**– quien para gobernar bien y para educar la sociedad necesita retirarse del mundo fenomenal, del mundo de la *doxa* y tomar la actitud **puramente teórica para llegar al mundo de la verdad, a la *episteme***¹⁵⁵.

Según Ortega, España necesita tal actitud teórica para basar en ella su **política y superar las** tendencias utilitaristas. Esto se traduce en la **misión del intelectual** que no debe renunciar de la **política, sino** tiene que dotarla de las ideas claras y firmes sobre el *universo*¹⁵⁶. **Tal y como afirma nuestro filósofo:**

¹⁵⁴ Véase sobre el tema de la verdad y su lugar en el perspectivismo orteguiano el libro de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid: Alianza, 1985.

¹⁵⁵ Para más información sobre la distinción platónica entre *doxa* y *episteme* véase el trabajo de José Vives, “Episteme y doxa en la ética platónica”, *Convivium*, nº. 11 (1961), pp. 99-135. Consulte también el artículo de Francisco Bravo, “La distinción entre *doxa* y *epistêmê*. Del Menón a la República”, *Apuntes Filosóficos*, nº. 19 (34) (2012), pp. 27-44.

¹⁵⁶ Véase sobre la misión del intelectual en Ortega el trabajo de Ignacio Sánchez Cámara, “El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, nº. 72 (1987), pp. 98-112.

“la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación. Y esto que me acontece, acontece a todos. Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu” (*Ibíd*).

Ortega en su perspectivismo critica el dominio del pragmatismo en la política española, cuya esencia consiste en buscar la verdad en utilidades, en medios y no en fines. Tal reducción provoca que no se toma “lo útil como útil”, sino se lo trata como “hábito central de nuestra personalidad” y, como resultado, se lo confunde con la verdad (*Ibíd*: 160). Pero tal definición de la verdad, es, según Ortega: “la definición de la mentira”, lo que significa que “el imperio de la política es el imperio de la mentira” (*Ibíd*). Lo ilustra muy bien el caso de la política española que se limita al lema: “pensar utilitario” y, en este sentido, pragmatiza la teoría, o sea, la subordina a la práctica.

Para superar el pragmatismo político español propone Ortega sustituir la cultura de los medios por la cultura de los fines. Esto implica “elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría” (*Ibíd*).

Sin embargo, cabe advertir que Ortega no intenta reducir toda la vida a la contemplación, sino que quiere mostrar que “sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia” (*Ibíd*: 161). Tal teoría tiene que presentar la realidad no desde el punto utópico de la verdad absoluta, libre del espacio y del tiempo, sino desde el punto de vista del individuo, quien tiende a la verdad y la busca en sus circunstancias.

El perspectivismo y el circunstancialismo orteguiano influyen en su interpretación del problema de España. El filósofo madrileño enseña a los españoles que en el proyecto de salvación nacional sólo pueden contar con ellos mismos. Considera que la nueva generación posee una especial responsabilidad para ser un motor de los cambios y del crecimiento de la nación. Sin embargo, para realizar tal misión tiene que combatir su temor de equivocarse y confiar en sí misma. “Estamos entregados a nosotros mismos

nadie nos protege ni nos dirige. Si no tenemos confianza en nosotros, todo se habrá perdido. Si tenemos demasiada, no encontraremos cosa de provecho. Confiar, pues, sin fiarse. ¿Es esto posible? Yo no sé si es posible; pero veo que es necesario” (*Ibíd*: 164).

Pues bien, esta confianza, que recomienda Ortega a la nueva generación de españoles provoca que su actitud frente al pasado filosófico se haga más crítica. Lo ilustra claramente su ensayo “Nada moderno y muy siglo veinte” en el que presenta su manifiesto intelectual, confrontándolo con el programa de la filosofía moderna y, especialmente, con el programa de la filosofía del siglo XIX. El intento de Ortega es superar las limitaciones de esta última para establecer una filosofía a la altura de los tiempos. A la vez, destaca la problemática que produce en este caso la superación:

“nos encontramos —afirma— con que una de las singularidades de ese siglo fue la de precaverse a tiempo contra todo intento de superación. Tal vez se encuentre paradójico que acuse yo de estorbar el avance y la renovación a un siglo que hizo del avance su ideal. ¿Cómo? ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad...” (*Nada moderno y muy siglo XX*, II: 166).

El movimiento intelectual que expresa tal visión del progreso y no acepta ninguna otra es el positivismo¹⁵⁷. Según Ortega, el pensamiento positivista “no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista” (*Ibíd*). Esto se refiere tanto a la ciencia como a la política progresista¹⁵⁸. Acerca de esta última destaca Ortega su hermetismo e

¹⁵⁷ Consulte el texto de Alejandro de Haro Honrubia, “La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo”, *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete*, nº. 18 (2003), pp. 133-154.

¹⁵⁸ Sobre la ciencia positivista establece Ortega lo siguiente: “Los médicos siglo XIX ejercen una filosofía profesional que es el positivismo. Hacia 1880 era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituido. Inútil todo: los médicos siglo XIX se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error —cosa que sería justificable,

incapacidad de adaptarse a los cambios sociales. Es la política que carece, paradójicamente, del progreso, siendo una doctrina **estática, incompatible con** la dinamicidad de la vida de la sociedad. Como establece Ortega:

“la política del siglo pasado vivió bajo la bandera progresista. Como modernidad, es progreso una palabra formal, muy bella e incitante, cual un divino acicate: todo cabe dentro de su esquemático y cóncavo sentido. Mas en los políticos progresistas, el progreso significa una peculiar política concreta y limitada; esta política es, naturalmente, la suya. Vano será que intentéis hablarles de progresos subsecuentes: no os escucharán. Si les decís que la salvación de la democracia depende de que no se haga solidaria del sufragio universal, del Parlamento, etc., os declararán reaccionario. On est toujours le réactionnaire de quelqu'un” (*Ibíd.*: 167).

Ahora bien, el positivismo, aparte su caracter cerrado e inmóvil, niega también la autonomía de la filosofía y la intenta reducir a una síntesis de las ciencias particulares. Esto produce, en el marco de la dialéctica histórica, su oposición: las filosofías restauradoras que intentan renovar el pasado y volver a los clásicos: volver a Hegel (neohegelianismo), a Fichte (neofichteanismo) y a Kant (neokantismo). Tampoco en ellas ve Ortega el camino para una nueva filosofía, ya que, a su parecer, todas son inauténticas y prestadas. Por ello, considerará imprescindible superarlas y establecer un paradigma filosófico original que exprese la vocación y el destino de la nueva época histórica. En suma, indicará la necesidad de abandonar el continente de la modernidad y crear una filosofía del siglo XX¹⁵⁹.

sino una reviviscencia del pasado. Y es que el positivismo vivió dentro de ellos en una atmósfera espiritual impregnada de ambición modernizante, de suerte que el positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo moderno. Y viceversa, cuanto no sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a no-moderno”. J. Ortega y Gasset, *Nada moderno y muy siglo XX*, t. II, pp.166-167.

¹⁵⁹ Véase el trabajo de Gilbert Azam, “Ortega y Gasset, crítico de la modernidad”, Antonio Heredia Soriano, (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, pp. 299-314.

2. La crítica de las neo-filosofías. El concepto “superación” y su papel en la filosofía realista de Ortega

El análisis del pensamiento decimonónico le permite a Ortega ver claramente los fines de su propia época histórica. Le muestra que no existe “*zurück zu*” y que es preciso dejar fluir a una nueva sensabilidad vital para formular una filosofía a la altura de los tiempos¹⁶⁰.

El primer rasgo de esta nueva filosofía es, siguiendo el lema fenomenológico, dirigirse hacia las cosas mismas para presentarlas como verdaderamente son, sin actos “ortopédicos” en los que se las subordina a nuestras ideas o convicciones. De esta manera, Ortega se aleja de las neo-filosofías, con las que estaba vinculado en los años de su juventud, considerando que su meta no consiste en investigar la realidad, ni resolver los problemas que ella produce, sino en imitar a los grandes maestros en filosofía y en esforzarse para entenderlos bien. Lo ilustra el caso de los neokantianos que, intentando volver a Kant, han perdido el eje de su pensamiento. En efecto, lo limitaron a la teoría del conocimiento y olvidaron de la existencia de la metafísica y ontología kantiana.

“Kant –afirma Ortega– fue descubierto hacia 1870. Aquella generación hizo un genial esfuerzo para reconstruir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía. Los neokantianos —Cohen, Riehl, Windelband— eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant libertad; era ya faena sobrada conseguir reentenderle. Se nota en los grandes libros de exégesis

¹⁶⁰ Véase sobre los objetivos de la filosofía orteguiana el trabajo de Paulino Garagorri, “El tema de Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 135 (1984), pp. 43-53.

kantiana aparecidos entonces —y que **siguen siendo los libros canónicos sobre el** pensador regiomontano— la angustia del esfuerzo para capturar la sutileza kantiana. **No llegan nunca a la plenitud de la idea. Pero, además, era para ellos el kantismo, a la par que un hecho histórico, su propia filosofía. Y como eran de alma positivista no podían ver en Kant sino lo que era compatible con su modo de sentir”** (*La filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”, IV: 279*).

Las neo-filosofías se caracterizan por la tendencia a manipular y por la falta del sentido de la realidad. Por consiguiente, **todas ellas han caído en la trampa del idealismo, convirtiéndose en la filosofía de la cultura**¹⁶¹. Sin embargo, la fórmula y la fuerza inventiva de este tipo de pensar se ha agotado y es preciso superarlo. Tal superación hay que entenderla como la “*Aufhebung*” hegeliana, donde la negación no implica un simple rechazo; no es, pues, una negación absoluta, sino una negación determinada que resulta en una conservación¹⁶². De este modo, la negación determinada, que utiliza Ortega, hay que referirla al contenido concreto de la filosofía de la cultura que es su intelectualismo y utopismo. Se trata, pues, **de denegar el carácter absoluto e independiente de la cultura para presentarla como el resultado de la actividad de la vida que tiende a combatir su problematicidad e inseguridad.**

Los primeros síntomas del proyecto de superar la filosofía de la cultura aparecen en Ortega ya en su primer libro *Meditaciones del Quijote* de 1914. Allí la cultura se revela como la obra de reflexión que hace la vida sobre sí misma. “La cultura nos proporciona objetos ya purificados,

¹⁶¹ Véase sobre el tema de la cultura y su entendimiento en Ortega el trabajo de Juan David Mateu Alonso, “La Idea de Cultura: el tema de nuestro tiempo”, *El Basilisco: Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, nº. 32 (2002), pp. 51-56.

¹⁶² Según José González Sandoval Buedo: “El término «superación» puede ser entendido de dos maneras diferentes: Por un lado, se puede interpretar en sentido nietzscheano «transcender», proceso en el cual lo superado queda relegado y, de alguna manera negado, destruido y desplazado en su integridad por otra «entidad» diferente que la sustituye. Por otro, se puede entender «superación», según el sentido de la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, como un proceso mediante el cual lo superado no es negado en su totalidad, sino *parcialmente conservado*”. José González Sandoval Buedo, “El concepto de «superación» en Ortega”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº. 6 (2001), p. 183.

que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos” (*Meditaciones del Quijote*, I: 755)¹⁶³.

Ahora bien, la superación de la filosofía de la cultura requiere basarse en el mecanismo dialéctico de la “*Aufhebung*”, que garantiza conservar lo que en ella sigue siendo válido. Por lo tanto, Ortega evita su rechazo radical, intentando establecer una síntesis dinámica entre cultura y vida.

El testimonio de esta batalla por establecer una síntesis de cultura y vida es el ensayo orteguiano “El tema de nuestro tiempo” publicado en 1923. Ortega, sostiene allí la tesis sobre la necesidad de unir ambas dimensiones, mostrando la dialéctica entre la espontaneidad de la vida y la razón de la cultura. Según él, la vida se caracteriza por una tendencia íntima de ir más allá de su propia individualidad y perseguir a lo universal. Ortega, refiriéndose a las ideas de su maestro de Berlín –Georg Simmel, destaca que la cultura no es otra cosa que un “régimen transvital”, y que la vida es siempre algo más que ella misma. Por ello, la vida aspira a trascender su individualidad y sublejtividad para someterse en la dimensión de las leyes objetivas¹⁶⁴. “Simmel – afirma nuestro filósofo– que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El

¹⁶³ Véase sobre este tema Julián Marías Aguilera, *Comentario a Meditaciones del Quijote*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.

¹⁶⁴ Sobre la presencia de las ideas de Simmel en Ortega véase el trabajo de María Luisa Cavana, *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und Ortega y Gasset*, Pfaffenweiler: Centaurus, 1991. Consulte también el texto de Nelson R. Orringer, “Simmel’s Goethe in the Thought of Ortega y Gasset”, *Modern Languages Notes*, nº. 92 (1977), pp. 296-311.

pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, **constituyen esa dimensión**” (*El tema de nuestro tiempo*, III: 581).

Esta dialéctica interna de la vida que la empuja a lo trascendente, implica **que la nueva filosofía tiene que basarse en un imperativo que sea distinto tanto del imperativo positivista que se limita a los puros hechos, como del racionalista o culturalista que prioriza la esfera del espíritu y olvida de que ésta brota de la vida inmediata y espontánea. Este nuevo imperativo ha de tener en cuenta el doble carácter de la vida y, por ello, tiene que postular, por un lado, vitalizar la cultura y, por otro, culturalizar la vida.**

Ahora bien, **la cultura es, para nuestro filósofo, un sistema de repuestas a las preguntas que la vida se hace a sí misma. En efecto, no se la puede tomar como realidad absoluta, ni independiente. De este modo, la nueva filosofía postula arraigar la cultura en el espacio y en el tiempo, es decir, en la vida individual para superar el intelectualismo y espiritualismo de la filosofía de la cultura. Pero, al mismo tiempo, la nueva filosofía admite la importancia a la dimensión espiritual y objetiva, ya que la vida, por su propia esencia, tiende a la comprensión y a la verdad sobre sí misma.**

“No puedo pensar con utilidad **para mis fines biológicos** –establece Ortega– si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo **divergente del verdadero**, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también **viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy**” (*Ibíd.*: 580-581).

La crítica de la filosofía de la cultura, aparece también en otro ensayo de Ortega: “Las ideas de Leon Formenius”. Allí polemiza con el neohegelianismo, neofichteanismo y neokantismo y los considera como filosofías arcaicas que no tienen futuro. En lugar de ellas propone una filosofía realista que se dirige

hacia las cosas y no a su idealización en la mente humana. Según Ortega, todas estas neofilosofías:

“eran y se llamaban filosofías de la cultura, no filosofías de lo real. Son síntesis urgentes, arbitrarias, de una convencional estructura, sórdidas utopías en que se confunde la sinuosa y espléndida realidad con los míseros esquemas del llamado idealismo. A esta fauna filosófica pertenece la filosofía neo-hegeliana de Croce, la neo-fichtiana de Rickert y la neo-kantiana de mis maestros marburgueses. El neoprefijado a muchas de ellas anuncia su arcaísmo. Son trajes de viejos sistemas arreglados para otros cuerpos. En su hora tuvieron sentido, porque la generación anterior había perdido por completo la técnica de la filosofía y era menester reaprenderla. Pero, a la vez, se revela en ellas la incapacidad de construir originalmente la nueva síntesis de la vida” (*Las ideas de Leon Formenius*, III: 661-662).

Esta nueva filosofía denominada “realista”, no rechaza el pasado, pero tampoco lo desea revitalizar. Sostiene que los grandes maestros pueden ser salvados sólo a través de un diálogo; diálogo que consiste no en hablar de ellos, sino con ellos de los problemas que afectan a la filosofía de hoy. Se trata de poner su pensamiento a la altura de los tiempos para que pueda servir al hombre actual en entender sus ciscustancias¹⁶⁵.

Un ejemplo de este método puede ser el diálogo que realiza Ortega con Hegel, quien, a su parecer, intentó establecer una filosofía realista, pero cayó en abstracción, ya que probó extraer la realidad de la idea absoluta. Ortega vuelve al proyecto hegeliano, pero lo interpreta a manera original, o sea, en oposición al idealismo e intelectualismo.

¹⁶⁵ Ortega presentará de forma sistemática el método de salvar a los clásicos en la etapa madura de su pensamiento y, especialmente, en su conferencia “Pidiendo un Goethe desde dentro” en el que establecerá lo siguiente: “No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y nuestros problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia”. J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, t. V, p. 142.

“En Hegel —establece en la carta a Unamuno— hallamos a la intemperie ese pecado de **suplantación: porque, él mejor que nadie, vio que lo abstracto no es real. Y esto le llevó** a no contentarse con la actitud media de Kant. Hegel siente la forzosidad de concretar lo abstracto -pero esto lo hace sacando lo real de lo ideal, disolviendo lo concreto en la **abstracción**”¹⁶⁶. **También en sus notas de trabajo destaca** el error de Hegel que radica en el idealismo que sustituye la cosas por las ideas: **“A pesar de su efectiva abstracción** (Hegel se cree el concretista por excelencia) (...). La enfermedad del alma moderna es **en su raíz la pérdida de la sensación de realidad**” (Ortega, 2007: 135)¹⁶⁷.

De tal manera, Hegel, aunque intentó hacer la filosofía de lo concreto y real se sumó en el idealismo abstracto, porque buscó la realidad en la idealidad. Esto le llevó a perder la sensación de la realidad e influyó tanto en su metafísica como en su filosofía del Estado. En ambas, lo concreto e individual permanece subordinado a lo abstracto y general; lo trata como una **manifestación de la única realidad** verdadera que es la Idea absoluta y su interno desarrollo.

No obstante, esta enfermedad idealista **no afecta sólo a Hegel, sino a la mayoría de los pensadores de la época moderna, que encierran el mundo externo en una subjetividad: sea un “yo”, un espíritu o una conciencia, y lo convierten en su contenido, producto o manifestación.**

Ahora bien, en lugar de la filosofía idealista establece Ortega la filosofía realista, la filosofía sincera y veraz, basada en la vuelta a las cosas y a la realidad concreta. Esta filosofía influye también en su proyecto social y político, cuya esencia radica en la **reforma liberal y pedagógica de la nación española**. Para realizarla es preciso cambiar el entendimiento de la relación entre la realidad e idealidad. Ortega, en oposición a Hegel, postula extraer los ideales de la realidad. De este modo, utilizando la *Aufhebung* supera las limitaciones de la filosofía idealista, **negando su abstracción y formalismo**, pero, a la vez, conserva lo que de ella sigue siendo válido. Por ello, **tiene razón Domingo**

¹⁶⁶ Esta carta, como muchas otras, nunca fue enviada, sin embargo, aclarece los intentos de Ortega de establecer la filosofía realista, basada en la superación del idealismo objetivo de Hegel. Véase *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid: El Arquero, 1987 con “Introducción” de Soledad Ortega, Edición de Laureano Robles, p. 182, carta AIV.

¹⁶⁷ Esta cita de Ortega se remite a sus *Notas de trabajo. Hegel*, (ed.) D. Hernández Sánchez, Madrid: El Arquero, 2007.

Hernández Sánchez, quien, refiriéndose a la relación entre Ortega y Hegel, advierte su carácter ambivalente que incluye tanto negación como conservación de su filosofía¹⁶⁸. Esta ambivalencia confirman también las palabras de Ortega quien en sus *Notas de trabajo* afirma: “El destino de nuestro tiempo es precisamente superar a Hegel, lo que implica llegar hasta él” (Ortega, 2007: 49).

Pues bien, el objetivo de la crítica orteguina a la filosofía idealista y, especialmente, a la de Hegel, es encontrar en ella los elementos que siguen siendo válidos y que pueden servir para establecer una filosofía y una política a la altura de los tiempos. Uno de tales elementos es, a su parecer, la idea hegeliana del desarrollo, concebida por Hegel como integración dinámica y progresiva de los momentos del proceso interno y dialéctico de la Idea absoluta.

Ortega, modificando el sentido del concepto hegeliano “desarrollo”, de tal modo que omite en él su dimensión lógica, racionalista e idealista, lo utiliza para realizar su proyecto de la salvación nacional que consiste en superar la atomización de la personalidad española. Se trata de dotar a España de un ideal moral que no sea estático e inmóvil, sino dinámico y, cuyo cumplimiento requiere superar el pasado, en el sentido de conservarlo. Sin embargo, en oposición a Hegel, Ortega busca este ideal en la realidad misma, es decir, en la realidad de la nación española y en sus circunstancias: “cada cosa al nacer trae su intransferible ideal. Dondequiera nos es fecunda esta idea, que descubre en la realidad misma, en lo que tiene de más imprevisible, en su capacidad de innovación ilimitada, la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones” (*Estética en la tranvía*, II: 180).

La idea del desarrollo y el concepto *Aufhebung*, le permiten a Ortega combatir por un lado las limitaciones del progresismo positivista que reduce la realidad a los puros hechos y no advierte necesidad de perfeccionar lo ya existente y, por otro, las de las neofilosofías que radican en imitación de los clásicos y, por tanto, sufren la falta de autenticidad. Así, Ortega, considera

¹⁶⁸ Véase Domingo Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 207-213.

preciso dejar fluir una nueva sensibilidad vital en la que la razón (cultura) y la vida permanecen unidos en la relación mutua y dinámica. Todo ello, tendrá reflejo en su filosofía y política, cuya meta sera la veracidad concebida como un giro hacia las cosas en las que se busca los ideales que merecen realizarse.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. El proyecto orteguiano de la pedagogía vital y su misión política

La asimilación intergadora, basada en el concepto *Aufhebung* influye en el proyecto orteguiano de superación de la visión moderna de la pedagogía¹⁶⁹. Según nuestro pensador, esta última es uno de los obstáculos más difíciles que impide crecer a la nación española, puesto que no coincide ni con las metas de la nueva época histórica, ni con las necesidades de los individuos¹⁷⁰. Por lo tanto, considera imprescindible realizar reformas profundas que sean muy bien pensadas y responsables¹⁷¹.

La reforma del pensamiento pedagógico debe ser realizada gradualmente, empezando por introducir los cambios en la educación primaria. Ortega se dedica a este tema en el ensayo de 1920 titulado “**Biología y pedagogía**”, donde presenta su idea del proceso educativo que integre la **dimensión de lo racional y lo vital**. La base de tal proyecto son los conceptos de la cultura, civilización y espontaneidad, y las relaciones que los unen. **Civilización, la identifica Ortega con mecanismo, técnica y método. La cultura, la vincula con la ciencia, moral y arte. Y la espontaneidad, la presenta como un reflejo de los atributos psíquicos tales como: afán de verdad, imaginación, memoria o curiosidad**¹⁷².

Ahora bien, el error de la **vieja pedagogía consiste en enfatizar la dimensión de la cultura y civilización**, olvidando de que ambas brotan de la vida **inmediata y espontánea**. De tal forma que el desarrollo de la cultura y el **progreso de la civilización dependen del nivel de la vitalidad** de los individuos

¹⁶⁹ Manuel García Morente, “La pedagogía de Ortega y Gasset”, *Revista de Pedagogía*, nº. 2 (1922), pp. 41-47 y 95-101.

¹⁷⁰ Antonio Escolano, “Los temas educativos en la obra de J. Ortega y Gasset”, *Revista Española de Pedagogía*, nº. 26 (1968), pp. 211-230.

¹⁷¹ J. Barrena Sánchez, “Los fines de la educación en J. Ortega y Gasset”, *Revista Española de Pedagogía*, nº. 39 (1971), pp. 393-414.

¹⁷² J. Ortega y Gasset, “Biología y pedagogía”, II, pp. 405-406.

que deben hacerse creativos, abiertos y llenos de entusiasmo. “A mi juicio – afirma Ortega– **no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora.** Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la natura naturans, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la natura naturata” (*Biología y pedagogía*, II: 406).

El intento de Ortega es vincular la pedagogía con “la nueva biología”, ya que el objetivo del proceso educativo será “sistematizar de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones” (*Ibíd.*: 409). Sin embargo, esto **no tiene que ver con la pedagogía** naturalista, cuyo ejemplo es la doctrina de Rousseau. Esta última tiene, según Ortega, el carácter puramente negativo y consiste en imitar a la naturaleza.

“Pienso, por el contrario, que toda educación tiene que ser positiva, que es preciso intervenir en la vida espontánea o primitiva. (...) La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa. Se trata, pues, de una cosa muy distinta de la sensiblería naturalista de Rousseau, que indujo a que las damas amamantasen sus hijos en el teatro durante las representaciones de la ópera” (*Ibíd.*: 410).

Tampoco sigue Ortega la **idea de la pedagogía de adaptación**, cuya **fuenteson las teorías** evolucionistas de Darwin y Lemarck. Su esencia consiste en pensar que “**todo es adaptación. Adaptación de hoy, de ayer o de los tiempos más remotos**” (*Ibíd.*). Ortega, absorbiendo el concepto “adaptación”, lo

interpreta no como adaptación del hombre al medio, sino como adaptación el medio al hombre, refiriéndose a las ideas biológicas de Jacob von Uexküll¹⁷³.

“La pedagogía al uso —afirma Ortega— se ocupa en adaptar nuestra vitalidad al medio; es decir, no se ocupa de nuestra vitalidad. Para cultivar ésta tendría que cambiar por completo de principios y de hábitos, resolverse a lo que aún hoy se escuchará como una paradoja, a saber: la educación, sobre todo en su primera etapa, en vez de adaptar el hombre al medio, tiene que adaptar el medio al hombre; en lugar de apresurarse a convertirnos en instrumentos eficaces para tales o cuales formas transitorias de la civilización, debe fomentar con desinterés y sin prejuicios el tono vital primigenio de nuestra personalidad” (*Ibíd.*: 417-418).

Ortega detecta **más errores en la vieja pedagogía**. Se trata, ante todo, de su creencia en **que la evolución del organismo y su adaptación al medio consiste en supresión de todas las etapas anteriores**. Lo mismo vale para el hombre, **quien en su desarrollo vital, psíquico e intelectual suprime su etapa de niñez, es decir, elimina su espontaneidad, naturalidad e ingenuidad**. Ortega, basándose en la *Aufhebung*, afirma la falsedad de este modo de pensar y dice lo siguiente:

“se imagina que en el desarrollo del organismo, hasta su culminación, cada etapa implica la supresión de la antecedente; por tanto, que la madurez trae consigo la desaparición de la niñez en el hombre. Nada más falso. Hegel vio muy bien que en todo lo vivo —la idea o la carne— superar es negar; pero negar es conservar. El siglo XX supera al XIX en la medida que niega sus peculiaridades; pero esta negación supone que el siglo pasado perdura dentro del actual, como el alimento en el estómago que lo

¹⁷³ “Nada más característico de la inversión a que se van sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como una adaptación del medio al organismo. Su último libro, donde a grandes rasgos describe su sistema, ha sido publicado en la colección Ideas del siglo XX, con el título de Ideas para una concepción biológica del mundo”. J. Ortega y Gasset, *Biología y pedagogía*, II, p. 418. Véase sobre este tema el libro de Joaquín García Carrasco, Ángel García del Dujo, *Teoría de la educación II. Procesos primarios de formación del pensamiento y la acción*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 69-73.

digiere. (...) Así, es la madurez no una supresión, sino una integración de la infancia” (*Ibíd.*: 424).

Ortega desarrolla su proyecto educativo en su ensayo “Pedagogía y anacronismo”, confrontándolo con las ideas pedagógicas de Georg Kerschensteiner, presentadas en su libro de 1922 *Begriff der Arbeitsschule*. La crítica orteguina se refiere, ante todo, a la idea de educación en Kerschensteiner, cuya meta consiste en “educar ciudadanos útiles, en cuanto han de servir a los fines de un Estado determinado y a los de la humanidad” (*Pedagogía y anacronismo*, II: 515). Para nuestro filósofo, tal consideración revela un anacronismo pedagógico que intenta basar los fines educativos en las filosofías políticas y sociales del siglo XIX. En cambio, para Ortega, no existe “zurück zu” y es preciso fundar la pedagogía en las ideas que estén a la altura de los tiempos. Cada época y en ella cada generación está obligada a elaborar su propio sistema de ideas sobre el *universo*.

“El pedagogo que escribe un libro en 1922 no fundamenta éste en las ideas filosóficas de 1922. Como él no es creador de las nuevas ideas y emociones que van a dominar mañana el espíritu colectivo, se ha contentado con recibir la filosofía de sus maestros, por tanto, de una generación anterior. En efecto, la pedagogía escrita en 1922 se nutre de la filosofía de 1890. Pero como además hace falta una larga campaña para que las ideas impresas en el libro lleguen a informar las leyes y la vida escolar, resulta que la doctrina de 1922 no empieza a ser vigente en las escuelas hasta 1940. Con lo cual venimos a la grotesca situación de que los niños de 1940 son educados conforme a las ideas y sentimientos de 1890, y que la Escuela, cuya pretensión es precisamente organizar el porvenir, vive de continuo retrasada dos generaciones” (*Ibíd.*).

La filosofía del siglo XIX en la que Kerschensteiner funda su proyecto pedagógico se nutre de los sistemas de filósofos como Kant, Hegel, Comte o Mill que tratan la vida humana como “una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado” (*Ibíd.*: 516). Por ello presentan la “interpretación política de la historia y del hombre” (*Ibíd.*). No obstante, en los tiempos de Ortega, nadie cree que el Estado moderno y su idea son “una forma definitiva” o una “conclusión del paisaje

histórico” (*Ibíd.*)¹⁷⁴. En efecto, el Estado se preseta como un momento en “el proceso incesante de la vitalidad humana”. Lo mismo vale para la política, que no es ya un eje de la vida del hombre, sino “tiene sólo una significación superficial” (*Ibíd.*).

De tal forma, el fin de la nueva pedagogía no será educar a los ciudadanos, sino educar a los hombres para que fortalezcan su vitalidad. En este sentido, Ortega abandonará la visión moderna de la pedagogía, en la que se subordina la educación a la política para crear los ciudadanos útiles para el Estado y establecerá otra que consiste en subordinar la política a los fines pedagógicos, o sea, a despertar la vitalidad y el entusiasmo de los individuos. “Yo espero –afirma Ortega– que nuestro siglo reobre contra este empequeñecimiento de la obra educativa. Viene en Europa una ejemplar desvalorización de todo lo político. De hallarse en el primer plano de las preocupaciones humanas, pasará a rango y término más humildes. Y a todo el mundo parecerá evidente que es la política quien debe adaptarse a la pedagogía, la cual conquistará sus fines propios y sublimes. Cosa, por cierto, que ya Platón soñó” (*Ibíd.*: 517).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

¹⁷⁴ “Pero –afirma Ortega– hace ya un cuarto de siglo que esta manera de pensar inició su reflujo, y hoy sólo insisten en ella los rezagados, muy especialmente los rezagados típicos de nuestro tiempo, que son los políticos «izquierdistas». No creo que exista hoy en Europa ninguna cabeza «actual» a quien no produzca un efecto cómico que del gigantesco hecho humano se destaque como lo más importante, lo más valioso, el enteco atributo de la ciudadanía”. J. Ortega y Gasset, *Pedagogía y anacronismo*, III, p. 516. Véase también las reflexiones de Luis Díez del Corral, “Ortega ante el Estado”, *Revista de Estudios Políticos*, nº. 69 (1953), pp. 3-21.

4. El proyecto orteguiano de superar el idealismo práctico

Pues bien, como hemos afirmado en la “Introducción” a este trabajo, Ortega distingue dos tipos del idealismo: **práctico y teórico**¹⁷⁵.

El primero, se caracteriza por priorizar los ideales frente a las realidades y por ver las cosas no como son, sino como deben ser.

En cambio, el segundo, sostiene que existen **sólo ideas y que la realidad** es un producto, contenido, manifestación o correlato de un sujeto: sea un “yo”, una “idea”, un “espíritu” o una “conciencia”.

Ortega está convencido de que el tema de la nueva filosofía es liberar el pensamiento europeo de esta enfermedad idealista que devora el mundo externo y pierde el sentido de la realidad¹⁷⁶. Por lo tanto, en su filosofía

¹⁷⁵ “Tal y como afirma Ortega sobre estos dos tipos del idealismo: Conviene, pues, advertir que el término «idealismo», en su uso moderno, tan poco semejante al antiguo, tiene uno de estos dos sentidos estrictos: Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o «ideas». En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho. El idealismo de «ideas» no es sino subjetivismo teórico. Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico”. J. Ortega y Gasset, *Kant: Reflexiones de centenario* (1724-1924), IV, p. 268.

¹⁷⁶ Sobre el tema de superación del idealismo en Ortega véase las reflexiones de Antonio Rodríguez Huéscar, “La liberación del idealismo en Ortega”, *Cuenta y Razón*, nº. 6 (1982), pp. 35-46.

intentará salvar las cosas, sin rechazar los logros que el idealismo ofrece. Entre ellos destaca el descubrimiento **de la subjetividad, su autonomía y actividad**¹⁷⁷.

De tal forma, Ortega en su confrontación con la filosofía idealista, desea superarla y no rechazarla, lo que implica, por un lado, negar su contenido determinado y, por otro, conservar lo que **en ella sigue siendo válido**. Superar el idealismo, significa, pues, absorberlo e integrarlo con los fines de la nueva **época filosófica y con los problemas que afectan** al hombre actual.

Ahora bien, este trabajo, cuya meta es indagar en pensamiento **político** y social de Ortega, se limita a presentar su proyecto de **superación del idealismo práctico**. No obstante, cabe advertir que tanto el idealismo **teórico como el práctico** tienen una **misma fuente que es la filosofía moderna centrada** en el problema de la subjetividad que duda de la existencia real e independiente del mundo externo.

“El yo –afirma Ortega sobre el subjetivismo **de la filosofía moderna** –ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre un *petit Dieu*. Kant hace del yo sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que con decir: el Yo es todo” (*Las dos grandes metáforas*, II: 517).

En el idealismo práctico, denominado por Ortega “**subjetivismo práctico**”, la única realidad verdadera son “los extractos de la subjetividad”, o sea, los ideales, que indican como deben ser las cosas. Los representantes de este tipo de pensar intentan construir los cuerpos sociales perfectos, **basándose en el método *a priori* y “*more geométrico*”**. Su meta es establecer una realidad que sea compatible con sus convicciones, deseos o caprichos. Como resultado, **caen en la trampa del pensamiento utópico** que convierte el mundo en un estado íntimo del sujeto individual o abstracto.

¹⁷⁷ Consulte el libro de Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

4.1. El idealismo práctico y su superación en el proyecto pedagógico de Ortega. *España invertebrada* y la diagnosis de la vida nacional española

La visión moderna de la pedagogía que radica en educar la gente útil para el Estado e ignora la necesidad de fortalecer su vitalidad, **provoca que en España** no hayan **aparecido las minorías** selectas que son imprescindibles para realizar el potencial **de la nación**. Hablando **de las minorías**, Ortega tiene en la mente personalidades excelentes que se esfuerzan para perfeccionarse. Su vida es **una misión que consiste en servir** a las ideas y valores que trascienden su existencia individual¹⁷⁸. **Les caracteriza el afán a la verdad** y autenticidad. Los rasgos que determinan su comportamiento son: sinceridad, modestia, **rectitud, fidelidad y entusiasmo con el que cumplen su vocación**. Son las **personas que tienen valentía** de ser uno mismo, puesto que en ser uno mismo consiste toda heroicidad¹⁷⁹.

Los fines que **tiene que cumplir la sociedad española para superar su situación de crisis** los presenta Ortega, **de forma sistemática, en su ensayo**

¹⁷⁸ José Lasaga Medina, “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº. 7 (1996), pp. 231- 255.

¹⁷⁹ Tal definición del héroe presenta Martin S. Dworkin en “Introducción” titulado: “Praeceptor Hispanae” al famoso libro de Robbie McClintock, *Man and his circumstances*, Nueva York: Columbia University, 1971. “Ortega –afirma Dworkin– said, many times and in many ways, that the true hero is the man with the will to be himself. In himself, such a man negates all values and associations he does not choose; that he chooses much of what he has been given is to define the authenticity of his belonging-and his inevitable alienation. That he repudiates much else, naming the dead gods and dying rituals of his epoch, is to assert his own being. Such a man stands out, inevitably, even if not purposively, in any crowd or collectivity- the while he maintains his consciousness, his critical self-awareness, at a deliberated distance from the elemental drives, instincts, and preconscious processes of his integral selfhood”. Martin S. Dworkin, “Praeceptor Hispanae”, “Introduction” en Robbie McClintock, *Man and his circumstances*, p. VII.

España invertebrada de 1922¹⁸⁰. Indica allí que el problema de España no es un problema político, sino pedagógico y radica en la ausencia de las minorías que orientan la vida de las masas para que realicen el ideal de su nación. Sin las personas excelentes no es posible, pues, establecer una sociedad sana, ya que esta consiste en la síntesis dinámica entre minorías y masas, entre los hombres creativos que abren nuevos caminos y superan lo establecido, y los hombres mediocres cuya meta radica en seguir con naturalidad y espontaneidad a las minorías.

Cabe destacar que la relación entre las minorías y masas no la reduce Ortega sólo al contenido moral, ético y jurídico, porque considera que la ley constitutiva, tanto como el sistema político y las normas morales, son secundarios respecto a la ley biológica que reina en cada sociedad sana y que consiste en la influencia dinámica de las minorías en las masas. La sociedad para que funcione bien necesita “dirigidos y directores de un montón humano” lo que, según nuestro pensador: “supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir” (*España invertebrada*, III: 481). No obstante, el concepto “dirigir” no tiene que ver con el poder político. Se trata de una influencia espiritual, de una capacidad de despertar en las masas su entusiasmo y su vitalidad para que sigan, de forma libre, voluntaria y espontánea los pasos de las minorías. De esta forma, afirma Ortega que: “no se trata exclusivamente, ni siquiera principalmente, de directores y dirigidos en el sentido político; esto es, de gobernantes y gobernados. Lo político, es sólo una faceta de lo social” (*Ibíd.*).

Para Ortega, la más grande desdicha de España no es su inmoralidad, ni su política fatal, ni su ley incorrecta, sino una enfermedad mucho más profunda que afecta la raíz de la vida nacional: la falta de una sociedad civil conciente de sí misma, de sus necesidades y de sus limitaciones. España no ha sido nunca una sociedad en el pleno sentido de la palabra, ya que no ha

¹⁸⁰ Consulte el texto de Cirilo Flórez Miguel, “Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo”, en M.^a Teresa López De La Vieja (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 95-113.

formado las minorías selectas que sean capaces de dirigirla¹⁸¹. España es la nación-masa, nación plebeya, y por ello, es incapaz de extraer y realizar el potencial que posee.

“La enfermedad española –afirma Ortega– es, por malaventura, más grave que la susodicha «inmoralidad pública». Peor que tener una enfermedad es ser una enfermedad. Que una sociedad sea inmoral, tenga o contenga inmoralidad, es grave; pero que una sociedad no sea una sociedad, es mucho más grave. Pues bien: éste es nuestro caso. La sociedad española se está disociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora” (*Ibíd.*: 480).

Para Ortega, las masas en España, sin dejar de ser las masas, intentan sustituir las minorías, lo que deriva en una crisis profunda de la sociedad, puesto que las masas, por su definición, no pueden, ni deben dirigir. De tal manera que la sociedad española para hacerse sociedad necesita superar el dominio de las masas y formar las minorías, puesto que sin ellas España permanecerá invertebrada no sólo “en su política sino, lo que es más hondo y sustantivo que la política, en la convivencia social misma” (*Ibíd.*: 482). La masa tiene que reconocer su misión social que no consiste en dirigir, sino en ser dirigida, en ser dócil y, por lo tanto, capaz de recibir la influencia de los hombres exelentes¹⁸². Tal y como establece nuestro filósofo: “negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de éstos, y sólo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles” (*Ibíd.*).

¹⁸¹ Véase el trabajo de Alejandro de Haro Honrubia, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, Cuenca: Ediciones de la UCLM, 2009, y especialmente la parte titulada „Los conceptos masa y minoría selecta en el marco de los análisis políticos de España Invertebrada”, pp. 199-229.

¹⁸² Sobre este tema escribe María Isabel Ferreiro Lavedán en su artículo, “La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, (2001), p. 223-229.

No obstante, cabe destacar que Ortega no subestima el papel social de **las masas que, según él**, radica en realizar las ideas y los caminos indicados por **las minorías. La sociedad requiere**, pues, **una cooperación dinámica y mutua** entre ambos grupos y, por ello, no puede ser ni puramente elitista ni mediocre. **Es preciso, establecer una sociedad real y no utópica cuya meta sea perfeccionar la vida nacional española.**

Para Ortega, todos los proyectos que intentan construir una sociedad a **través del método *a priori*, *more geometrico***, que subordinan la realidad a los deseos de los individuos, son vanos, abstractos y **utópicos, puesto que no** entienden bien **la relación entre lo real y lo ideal. Nuestro filósofo denomina este error „la magia de lo debe ser” y lo identifica** con el idealismo subjetivista propio para las filosofías sociales del siglo XVIII y XIX **en los que se huyó de lo** doloroso y desagradable en la realidad. Los representantes de estas filosofías no advirtieron que nuestros deseos, convicciones o ideas sobre la realidad no **coinciden con la realidad misma, porque ésta** tiene su propia estructura que es independiente de nuestro pensamiento. Por ello, para Ortega “esta **suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de** puerilidad. No basta que algo sea deseable para que sea realizable, y, lo que es aún más importante, **no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad”** (*Ibíd.*: 486).

Ortega destaca que en la época de su juventud también cayó en el mismo esquema en el que se tratan las cosas como deben ser: “Sometido al influjo de **las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo debenserlas cosas”** (*Ibíd.*: 486-487). No obstante, le ha liberado del idealismo sus estudios histórico-filosóficos que le han dotado de la conciencia de que el único modo de cambiar la realidad no es construirla según nuestras ideas, sino observarla para extraer estos ideales que se encuentran en su interior. “Cuando luego he **entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas”** (*Ibíd.*: 487).

Según Ortega, es preciso observar la realidad, puesto que **sólo en su contextura real está** los ideales que merecen realizarse. En este sentido, el ideal no es algo opuesto a la cosa, sino que nace junto con ella y nos indica el **horizonte de su posible perfección**. “El ideal de una cosa o, dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad” (*Ibíd.*).

Todo ello, implica que no es posible establecer una sociedad sana cuando se la considera sólo desde el punto de vista ético o jurídico. En este error han caído las filosofías de los siglos XVIII y XIX que elevaban el orden público y la justicia social por encima de la vitalidad de la nación y, por tanto, elevaban sólo las utopías que no tenían que ver con la realidad. Sin embargo, para Ortega, la sociedad para ser justa y disciplinada tiene que ser antes sana, lo que significa que tiene que ser sociedad:

“desde el punto de vista «ético» o «jurídico» no se puede construir el ideal de una sociedad. Ésta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente just: no hablemos de otras calidades más perentorias aún que la justicia para una sociedad. ¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que debese, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que es” (*Ibíd.*: 488).

Reducir el problema de la sociedad al contenido ético y jurídico la empobrece, porque deja fuera muchas cuestiones que son importantes para su buen funcionamiento, pero que permanecen indiferentes.

“¿No tiene el labrador un ideal del campo –pregunta Ortega– el ganadero un ideal del caballo, el médico un ideal del cuerpo? De estos ideales, ajenos a moral y derecho, los cuales no son más que la imagen de aquellos seres en su estado de mayor perfección, emanan normas expresivas de cómo debese este campo, este caballo, este cuerpo Humano” (*Ibíd.*: 487).

Así, considera Ortega que „antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que debese, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que es” (*Ibíd.*).

Hay que, pues, tener en cuenta todos los ingredientes que forman la vida social para poder reformarla, en el sentido de perfeccionar lo que en ella es imperfecto por naturaleza. Sin embargo, para hacerlo es imprescindible **observarla, mirarla para que nos enseñe sus defectos y sus normas**. “Sólo debe ser –afirma Ortega– **lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro** de las condiciones de lo que es. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que debetener alas” (*Ibíd.*).

Ahora bien, la observación de la realidad nos enseña que la sociedad requiere la **intervención de las minorías**, puesto que sin ellas no es sociedad. No obstante, tampoco la es sin la **actuación de los grandes grupos sociales**, o sea, **sin la actuación de las masas**. La sociedad consiste, pues, en la **acción recíproca entre masa y minoría**, en la **acción concebida como la influencia de la segunda en la vida de la primera**.

Sin embargo, tal influencia no tiene que ver con la **imitación**. Las masas no imitan a los hombres excelentes sino que siguen de forma natural su **entusiasmo y lo tratan como un motor para despertar en sí su propia ambición de perfeccionarse**.

“El fenómeno a que yo me refiero – afirma Ortega– es muy distinto de este mimetismo. Al hallar otro hombre que es mejor, o que hace algo mejor que nosotros, si gozamos de una sensibilidad normal, desearíamos llegar a ser de verdad, y no ficticiamente, como él es, y hacer las cosas como él las hace. En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, **nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada**. En suma, percibimos como tal la ejemplaridad de aquel hombre y sentimos docilidad ante su ejemplo” (*Ibíd.*: 490).

La minoría y la masa no son, pues, ni dirigentes ni dirigidos en el sentido de que unos se imponen sobre otros. La excelencia de la acción de unos ejerce

un poder atractivo, un influjo espontáneo sobre los otros; el seguimiento de los otros es por completo voluntario, espontáneo, natural porque lo normal de la persona sana y consciente es que quiera seguir lo mejor. En efecto, toda sociedad vive **de la interacción que se da de forma espontánea entre masa y minoría. Los hombres** excelentes son directores que no se imponen a las masas, simplemente sus actos y sus caminos, son seguidos de forma voluntaria por las masas.

Ahora bien, este seguimiento en el que consiste la actuación de las masas provoca que no se pueda hablar de su pasividad. La masa no es exactamente pasiva. Mientras que la minoría, abre caminos y trasciende lo establecido, en una palabra: innova, la masa le otorga, o no, su poder. La masa es el poder que **otorga el mando a la minoría, no la lleva nadie a ningún lado, se conduce sola** hacia lo que le apetece. La minoría es, pues, seguida con plena espontaneidad, **es decir, la minoría no pretende dirigir, ni imponer nada a nadie, sino su hacer** excelente abre nuevos caminos que para ser realizados necesitan apoyo de las masas. En suma, se trata de una interacción por completo natural, libre y espontánea de las dos partes¹⁸³.

Ortega indica que el atributo principal que determina la vida de las minorías es su ejemplaridad y lo que determina la vida de las masas es su docilidad¹⁸⁴. Esta última se revela frente a la ejemplaridad de los hombres excelentes **y es un rasgo típico del ser humano que lo distingue de otros seres vivos.**

“He aquí —establece Ortega— el mecanismo elemental creador de toda sociedad: la ejemplaridad e unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es

¹⁸³ Como destaca Ortega, refiriéndose al origen de la sociedad: “no fue la fuerza ni la utilidad lo que juntó a los hombres en agrupaciones perennes, sino el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie en que en cada caso es más perfecto”. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, II, p. 490.

¹⁸⁴ Sobre este problema escribe María Isabel Ferreiro Lavedán en su artículo, “La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 223-229. Véase también las reflexiones de Jesús María Osés Gorraíz en su libro: *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 136-143.

que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores. Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos” (*Ibíd.*).

Ahora bien, este afán de ser mejor, de seguir de los hombres excelentes es lo que **falta a los españoles y provoca** la enfermedad de su sociedad. Ortega la llama “aristofobia”, puesto que se manifiesta por el “odio a los mejores”. **Las masa española no es dócil**, ni porosa y, por lo tanto, no acepta ninguna influencia. “Por una extraña y trágica perversión del instinto encargado de las valoraciones el pueblo español, desde hace siglos, detesta todo hombre ejemplar, o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios” (*Ibíd.*: 493).

Para Ortega, la indocilidad de las masas implica “**dispersión de los individuos, la disociación**”. Provoca que en España no existe: “continuidad de convivencia que es la sociedad” (*Ibíd.*: 490). En España toda ejemplaridad es rechazada y la voz del hombre mejor es como la voz en el desierto, nadie la escucha, ni la sigue.

“En lugar de que la colectividad —afirma Ortega— aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo del hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa desvitalización. La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos —he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico” (*Ibíd.*: 509).

Sin embargo, existe una esperanza de que **en España se rehaga y establezca** una sociedad civil consciente y sana. Ortega la observa en el fracaso total de las masas para que “en sus propias carnes laceradas aprendan lo que **no quieren oír**” (*Ibíd.*: 510). Advierte que las circunstancias son favorables para **realizar los cambios en la mentalidad española, ya que** “en Europa el odio a los mejores parece agotarse como fuente maligna, y empieza a brotar un nuevo

hontanar afectivo de amor a la jerarquía, a las faenas constructoras y a los hombres egregios capaces de dirigirlas” (*Ibíd.*: 509). No obstante, España ha de tener voluntad de cambiarse y constatar de que la sociedad es una **síntesis y cooperación dinámica entre las minorías y masas**. De esto se deduce también el papel de **la pedagogía**, que es **mucho más importante que el de la política**¹⁸⁵. Se trata de la necesidad de concienciar a las masas e indicarles **su misión social** que consiste **en ser dócil** y seguir el ejemplo **de las minorías**. Esto requiere salir con las reformas “en la plazuela” y utilizar los medios propios adaptados a las masas para **alcanzar a públicos más amplios**.

4.2. La crítica orteguiana del liberalismo abstracto

El proyecto de la pedagogía a la altura de los tiempos y de la filosofía realista determinan el carácter de las ideas políticas de Ortega, quien ya entre 1917 – 1918 en la serie de ensayos “Hacia una mejor política”, publicada en el periódico *El Sol*, indica que el objetivo de todas las acciones políticas ha de ser “una España mejor —más fuerte, más rica, más noble, más bella” (*Hacia una mejor política*, II: 21). La realización de ese proyecto requiere que cada uno de los ciudadanos se haga “un poco mejor en todo”, o sea, que “un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera” (*Ibíd.*).

Para Ortega el catalizador de los cambios sociales es el individuo que, haciendo un esfuerzo de perfeccionarse, perfecciona al mismo tiempo su

¹⁸⁵ Ángel Peris Suay, “Educación de los ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 65, nº 245 (2009), pp. 463-483.

derredor. Por lo tanto, es muy importante que cada uno active **sus energías vitales** y desarrolle su potencial espiritual e intelectual.

“Todo español está muy especialmente obligado a ser mañana más inteligente que hoy, a avergonzarse de sus prejuicios, de sus tópicos, de sus cegueras, de sus angosturas mentales. Si no nos determinamos a dar mayor finura, mayor evidencia y concreción, mayor elegancia a nuestros pensamientos, todo será en vano. Seguirá siendo España lo que ha solido ser durante tres siglos: un aldeón torpe y oscuro que Europa arrastraba en uno de sus bordes” (*Ibíd.*: 21-22).

Ortega, al igual a Kant, considera **que la misión de cada individuo consiste en salir de su minoría** de edad para poder pensar **de forma crítica y autónoma** y tener la **valentía** de servirse de su propio entendimiento¹⁸⁶. El hombre es creativo por naturaleza y su actividad creadora influye en el mundo que le rodea y que se le presenta de forma circunstancial y perspectivista. Por ello, es imprescindible que cada uno crea su realidad de manera consciente, responsable e independiente, que se libere **de la conducción ajena**, ya que su **manera de experimentar el mundo es única e inaccesible para los demás**.

La responsabilidad y creatividad las necesita ante todo **la política española**. Su error consiste, para Ortega, en que los políticos no entienden lo que es la vida social, no tienen su definición clara y, por lo tanto, la utilizan según sus caprichos¹⁸⁷. Creen que la política se hace “en sus despachos” y, como

¹⁸⁶ Véase I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 35-42. Para más información de la interpretación orteguiana de la filosofía de Kant consulte el trabajo de Jaime de Salas, “La lectura orteguiana de Kant”, file:///C:/Users/Dorota/Downloads/la-lectura-orteguiana-de-kant-0.pdf, entrada: el día 11 de marzo de 2017, a las 10:15.

¹⁸⁷ Tal y como afirma Ortega sobre la vida política española: “No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar de las cosas como les conviene. Política se hace en las academias y en las escuelas, en el libro de versos y en el libro de historia, en el gesto rígido del hombre moral y en el gesto frívolo del libertino, en el salón de las damas y en la celda del monje. Muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral. En fin, cierto día, ante uno de los libros más abstractos y más ilustres que han aparecido en Europa desde hace treinta años, oí decir en su lengua al autor: Yo soy ante todo

resultado, “no se enteran de que la vida social es convivencia” (*Ibíd.*: 51). En cambio, la misión del político consiste en ser ciudadano y agitador, quien a través de sus actos y gestos inyecta las ideas en la realidad. “El político – establece Ortega– no es el estadista, sino el agitador, el ciudadano vociferador y gesticulante. Voz y gesto son modulados variamente, según que el político se sienta en la izquierda o en la derecha del hemicírculo; pero rara vez la voz empuja una idea y el gesto madura en acción” (*Ibíd.*).

Para nuestro pensador, el problema de la política española radica en que se la presenta como la faceta más importante de la vida social. Así, se reduce el problema de España al problema político, al problema de la ciudadanía, sin comprender que la política es “la función más externa, y resultante del resto de la vida social” (*Ibíd.*: 37). Por consiguiente, la aversión de los españoles a la actividad política tiene raíces mucho más profundas y consiste en su “anemia vital”. España sufre la crisis no por su política, sino porque está enferma toda la nación en su sustancia histórica.

“No puede el español ser enérgico ciudadano si no es antes ambicioso comerciante, industrial emprendedor, técnico ingenioso, artista humano y científico lleno de curiosidad y exacta intelección. En los últimos quince años mejoraba notablemente la vida integral de España, mientras su política llegaba a la extrema corrupción (...) Si hoy se anuncia la destitución de esa política no es porque seamos mejores ciudadanos, sino porque desemboca en los cuarenta de edad una nueva generación de españoles más amigos de la vida y que no caben en aquella piel” (*Ibíd.*: 38).

Sin embargo, Ortega no niega la importancia de la ciudadanía en la vida nacional, sino que quiere demostrar que ésta refleja el nivel de la vitalidad de los individuos. La ciudadanía considerada sin la referencia a la vida individual se presenta como “hecho” demasiado jurídico, abstracto y formalista para poder “empujarnos por la historia” (*Ibíd.*). De esta forma, para establecer la

un político. Aquel hombre había compuesto una obra sobre el método infinitesimal contra el partido militarista triunfante en su patria”. J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, t. II, p. 160. Véase también sobre el tema de la política en Ortega el texto de José Marí Nin de Cordona, “La oratoria política de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, nº. 195-196 (1974), pp. 239-258.

sociedad civil fuerte y consciente de sí misma es preciso formar antes los individuos que aman la vida en su plenitud y que quieren vivirla con entusiasmo¹⁸⁸.

Uno de los elementos claves del **proyecto político de Ortega es su lucha** con el liberalismo abstracto, cuyo error consiste en afirmar la vana idea de la libertad. Para nuestro pensador libertad no es otra cosa que una forma o un esquema conceptual que para servir a la vida social, a su crecimiento y bienestar, tiene que estar dotado de un contenido. **“La libertad solitaria es una forma vacía, un vaso inane. Hablar de ella a secas es un formalismo tan vano y tan estéril como encomiar una política de fuerza y autoridad. Ya se va viendo prácticamente cómo la fuerza y el autoritarismo, sin más, son otro formalismo. Nada de formas huecas. No hacen falta vasos, sino manantiales”** (*Vaguedades*, III: 791).

En este contexto Ortega critica el lema fundamental de los liberales: **“Libertad ante todo”**, ya que con tal libertad no se puede hacer nada. La libertad concebida como idea que nace en nuestra cabeza y no tiene que ver con la realidad no puede servir como base de la política nacional, ni como motor de los cambios sociales. Por lo tanto, Ortega sustituye este lema por otro que sigue: **“Libertad con todo”** es decir **“con todo lo que España necesita urgentemente, y que puede resumirse en la voluntad exaltada, gigante, jocunda de hacerse una nación fortísima y alegre”** (*Ibíd.*).

Según Ortega, la política no puede ser fundada en las ideas puras y abstractas, en las formalidades, que son siempre utópicas, sino en la realidad de lo concreto: en la nación española¹⁸⁹. La nación se halla, para él, encima

¹⁸⁸ Véase sobre el tema de la ciudadanía y su formación en Ortega el artículo de Miguel Rumayor, “Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 27, nº. 2 (2016), pp. 741-756.

¹⁸⁹ Como destaca Ángel Peris Suay: “el ideal político no puede ser abstracto, sino que requiere la adecuación a las circunstancias concretas, acentuando así la dimensión de fatalidad de la libertad que siempre presenta un margen, pero limitado, un horizonte vital de posibilidades. Toda ética y toda política que pretenda imponer ideales abstractos de cómo deben ser las cosas debe ser superada. El deber no es único ni genérico, sino personal y exclusivo. Se produce así una superación tanto de lo que «es» como de lo que «debe ser», una

tanto de la libertad como de “un dilema místico con que se quiere condicionar todo lo demás: Monarquía o República” (*Ibíd.*). Es la realidad primordial y “lo único esencial” (*Ibíd.*). Así, ni Monarquía, ni República, ni Libertad, ni Parlamento pueden sustituir el problema fundamental que es la Nación¹⁹⁰.

La crítica del liberalismo abstracto se lanza en el proyecto orteguiano de la filosofía realista en la que se postula la fidelidad a las cosas y se huye de las manipulaciones intelectuales. También aparece en ella la influencia de Hegel y de su concepto *Aufhebung* que utiliza Ortega para superar el carácter vano y abstracto del liberalismo. Se trata de establecer una relación nueva entre lo real y lo ideal, entre lo que es y lo que debe ser. Nuestro pensador, basándose en el método de la observación, indica que el ideal no es opuesto a la cosa, sino nace con ella y, por lo tanto, realizar un ideal significa perfeccionar la estructura real del mundo.

Para Ortega, el liberalismo abstracto cae en el error idealista, donde se reducen las cosas a los estados íntimos del sujeto y se las estima con arreglo a la fórmula de lo que debe ser. Se prioriza, pues, las ideas generales, tales como la idea de la libertad, sin concretarlas, lo que provoca que esas ideas parecen andar solas y no tienen ningún vínculo con la realidad.

Ortega, en su confrontación con este tipo de pensar, se apoya, otra vez, en las reflexiones de Hegel, quien en sus *Lecciones de la historia universal* se refiere, de forma crítica, a los fundamentos del liberalismo abstracto. Lo hace en el contexto del problema de la Revolución Francesa que es, para él, una

superación del idealismo ético del «deber» en la dirección de lo que «tiene que ser», de ahí que la verdadera política consista en «declarar lo que es» inspirado en una perspectiva histórica”. Ángel Peris Suay, “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº. 61 (2014), p. 120.

¹⁹⁰ Tal y como afirma Ortega: “Yo creo que sería la mayor ingenuidad aceptar esa dogmática demarcación de actitudes que se nos quiere imponer. Ni Libertad, ni Monarquía, ni República pueden hoy, en ningún país europeo —dejemos curarse a Alemania de la gran herida en el flanco—, definir una política. Antes que esas tres cosas está la nación: lo único esencial. Están los problemas e intereses nacionales, que la libertad, o la monarquía, o la república sólo pueden matizar, pero no sustituir”. J. Ortega y Gasset, *Vaguedades*, III, pp. 791-792. Véase también las reflexiones de Juan Bagur Taltavull, “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, *Ab Initio*, nº. 7 (2013), pp. 125-160.

fuelle del principio de la libertad abstracta que se difunde especialmente en los países latinos, en los países católicos que no se han liberado de la prisión ideológica del catolicismo y, por ello, no son capaces de realizar las reformas sociales, ni las políticas. Según Hegel, no es posible transformar la esfera política, jurídica o social, sin liberar previamente la conciencia, ya que toda revolución supone una reforma previa.

“El liberalismo –afirma Hegel– ha dominado sobre todo en las naciones latinas, o sea, el mundo católicoromano: Francia, Italia, España y Portugal. Pero ha sufrido la bancarrota en Francia, luego en España, en Italia [...]. La libertad del espíritu, tal como se ha expresado en los países latinos, los principios mismos de esta libertad, son principios abstractos [...]. La abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico. [...] Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización. A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad; pues aquellas son una voluntad particular, o sea, arbitrariedad”¹⁹¹.

Ortega, retomando las palabras de Hegel, y dándoles una nueva interpretación, intentará establecer su proyecto de la política realista, basada en el liberalismo, pero en un liberalismo que no prioriza las ideas, sino las cosas y subordina estas primeras a las segundas. Este liberalismo tiene que ser sincero, integral y concreto. Tiene que ser “más amigo de la vida y más suscitador de entusiasmos” (*Al entrar en liza*, III: 246). Además su misión consiste en nacionalizar la libertad, lo que significa, determinarla a las circunstancias españolas, en cuanto a las necesidades y limitaciones históricas de la nación.

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (ed.) J. Gaos, Madrid: Alianza, 1994, pp. 696-697. Para más información sobre la presencia de Hegel en la crítica orteguiana al liberalismo abstracto consulte el libro de Domingo Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 207-213.

4.3. La política realista de Ortega

La polémica orteguiana con los fundamentos del liberalismo abstracto tiene resonancia en su proyecto de la política realista, denominada también “política de realización”. Sus rasgos los presenta Ortega en los ensayos de los años 1924-1927 y, especialmente, en: “Ideas políticas”, “Vaguedades”, “Entreacto polémico” y “Mirabeau o político” en los que se revela su intento de superar tanto el idealismo subjetivista, como el realismo ingenuo en la esfera política. En efecto, entra en polémica con el liberalismo abstracto y con el progresismo positivista, considerando que ni uno ni otro son capaces de resolver, de forma correcta, la relación entre lo real e ideal¹⁹².

Según Ortega, el error de las ideologías liberales españolas radica en “ser liberal”, es decir, en afirmar la vana idea de la libertad.

“El liberalismo español que desde hace tanto tiempo está dejado de la mano de Dios — tal vez porque el liberalismo es pecado—, va a pagar ahora de nuevo la falsedad de su postura. Los hombres liberales cometen el error de hablar sólo de libertad, como los personajes de las novelas torpes para dar a conocer su carácter peculiar lo ostentan fatigosamente en cada página. Yo no veo por qué el que es liberal ha de ser sólo liberal. Es como si los chinos, por ser amarillos, no se ocupasen sino en ser amarillos, y no se dedicasen a la agricultura” (*Vaguedades*, III: 790).

El adjetivo “liberal” necesita, pues, basarse en un “sustantivo”, lo que significa que la política española, antes de hacerse liberal, tiene que hacerse política en la realidad. La “Libertad” escrita con mayúsculas es sólo una forma que es preciso dotar de un contenido, puesto que sin ello no es más que una abstracción.

¹⁹² Véase sobre la relación entre lo que debe ser y lo que es en Ortega en el trabajo de Domingo Hernández Sánchez, “La magia y el límite del «deber ser»: una conexión entre «España invertebrada» y la «Ciencia de la lógica»”, *op. cit.*, pp. 195-204.

Ortega advierte que el peligro que deriva del **carácter abstracto de la libertad** lo **veían** muy claramente los socialistas, y especialmente Marx, quien **ha entendido bien la crítica** del liberalismo planteada por Hegel.

“El socialismo, ultimogénito del pasado es el primer partido donde aparecen algunas facciones de la política futura, y por lo mismo azara tanto a los liberales, que no le hallan tan liberal como ellos quisieran. Tampoco el socialismo quiere la libertad ante todo, la libertad sola, porque ha aprendido de Carlos Marx, el cual lo aprendió de Hegel, que la libertad sin más no es más que un abstracto. Decía este filósofo que en el proceso histórico, donde se va elaborando la liberación humana, «el liberalismo es la tendencia que se aferra a la abstracción; sobre él triunfa siempre lo concreto, y lo mantiene en perpetua bancarrota» (*Entreacto polémico*, III: 797)¹⁹³.

El liberalismo abstracto es, según Ortega, el resultado del intelectualismo en la **esfera política**. Sus fuentes son las filosofías sociales del siglo XVIII y XIX, en las que se prioriza el Estado, **tratándolo como una realidad esencial** y el final del proceso histórico. Su objetivo es convertir a los hombres en buenos ciudadanos para que sirvan al orden estatal y no a sus vidas individuales.

Sin embargo, estas filosofías se presentan ya como arcáicas, porque no expresan ni las necesidades y ni los fines de la nueva época histórica. Esta última tiene como misión cambiar la jerarquía de los valores sociales, lo que significa subordinar el Estado y sus instituciones **la nación**.

¹⁹³ Sin embargo, lo que no deja a Ortega indentificarse con el socialismo marxista es, como hemos dicho en los capítulos anteriores, su carácter internacional. En cambio, Ortega sostiene su tesis que la política ha de ser nacional, es decir, ha de considerar la nación y sus necesidades como la realidad que se halla encima de todas las demás. Como establece Ángel Peris Suay refiriéndose a la crítica orteguana del socialismo marxista: “El comunismo como estrategia común a todas las naciones no tiene en cuenta las diferencias y particularidades de cada país. El internacionalismo es evidentemente una tendencia a la síntesis universalista. Pero esa tendencia no puede suponer abstraerse de las preocupaciones nacionales o intentar aplicar programas, alcanzar pretensiones o esgrimir tácticas, que no tengan en cuenta la realidad, es idealismo vacío”. Ángel Peris Suay, “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 55.

“Se supone **erróneamente** —afirma Ortega— **que la nación vive del Estado** y de sus perfecciones cuando la verdad es lo contrario. Las naciones son grandes a pesar de sus Estados, gracias a la plenitud de su vida social, **merced al trabajo, al esfuerzo, a la moral, a la energía y a la inteligencia que los ciudadanos derrochan en su vida no pública. Cuando la sociedad es poderosa —inteligente, rica, emprendedora y correcta— las pérdidas que inexorablemente causa en ella el Estado no se perciben. Es una sangría que el organismo vigoroso puede permitirse sin padecer desequilibrio**” (*Ideas políticas*, III: 693).

Ortega destaca, pues, que la política es sólo una de las facetas de la vida social, pero ni primera, ni la más importante. Por lo tanto, las reformas deben afectar a la sociedad, ya que de su vitalidad y creatividad depende el futuro de España.

Lo mismo vale para la política liberal que tiene que concretar el del concepto “libertad”. Este último no puede ser identificado con la idea abstracta, sino tiene que realizarse en las acciones sociales. “La libertad —establece Ortega— es una cosa que no se puede querer sola, como no se puede querer solo el perfil de una mujer sin la carne que lo sostiene. Para querer libertades es menester, por lo menos, querer además los medios de ejercerlas y asegurarlas” (*Entreacto polémico*, III: 797).

Ahora bien, la realización de la idea de la libertad significa, ante todo, nacionalizar la libertad y, en consecuencia, **nacionalizar la política**, es decir, subordinarla a las circunstancias nacionales. La libertad no puede “andar sola”, sino que tiene **realizarse en la práctica**. De tal forma, **la política liberal no debe reducirse al adjetivo,**”, sino tiene que priorizar el sustantivo. Así, la política, verdadera consiste en una serie de acciones socializadoras y educadoras cuyo objetivo es apoyar el desarrollo **armónico** de del individuo, tanto en su **dimensión** vital como intelectual.

Estas acciones socializadoras tienen que subordinarse a las necesidades nacionales¹⁹⁴. Así, las herramientas necesarias para realizar la idea de la

¹⁹⁴ P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, op. cit., p. 374.

libertad e inyectarla en la realidad **serán diferentes para cada nación** y **dependerán de su nivel de vitalidad**, cultura, conciencia etc.

“De suerte —establece Ortega— que aun mirando el caso desde el punto de vista **exclusivo del afán de libertades**, resulta **imprescindible ocuparse de** otras cuestiones que no son liberalismo abstracto. Para conseguir eficazmente una misma libertad en Inglaterra, en Francia y en España será forzoso inventar medios diferentes, porque las tres razas lo son. Por esto decía yo que el adjetivo liberal no basta para definir una política. El liberal tiene que nacionalizar la libertad, y consecuentemente necesita una política nacional, que es lo que no han tenido nunca las izquierdas españolas, y por no tenerla han sido barridas del área histórica” (*Ibíd.*).

De esta forma, Ortega crítica el internacionalismo y universalismo político tanto en el socialismo marxista como en el liberalismo. A su parecer, ambos padecen de la misma enfermedad formalista que los convierte en abstracciones y utopías. Por ello, va a establecer su propia visión del liberalismo que reflejará las realidades concretas y brotará de la circunstancia en la que está metida cada nación. Según Ortega, la circunstancia es esa realidad que determina los medios de actuación y, por ello, es imprescindible establecer una sociedad consciente de las limitaciones históricas de su nación¹⁹⁵.

En este sentido, la política española, tiene que diferenciarse de la inglesa o alemana y centrarse en fortalecer el nivel de vitalidad y entusiasmo de los españoles. Su objetivo es, pues, incitarlos a vivir y, secundariamente, a comprometerse con la política. Por ello, el liberalismo tiene que superar su inclinación puramente política y convertirse en una actitud abierta y creativa frente a la vida para formar una base institucional que permita realizar la libertad.

¹⁹⁵ Según José Lasaga Medina el reformismo orteguiano: “se apoya en el hecho de que invierte el punto de vista idealista del político utópico, para quien lo posible debe llegar a convertirse en realidad por el hecho de ser bueno y deseable; mientras que el reformista parte siempre de la cuestión de si lo bueno-deseable es posible en lo real mismo. El reformismo político orteguiano hunde sus raíces prácticas en un lema de Leonardo que resume a un tiempo su ética y su política: “El que no pueda lo que quiere, quiera lo que puede:”. J. Lasaga Medina, “El dispositivo filosofía/política en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, nº. 9, (2006).

“No puede haber en España libertad mientras que las instituciones que la proclamen no gocen de plena autoridad, y no tendrán autoridad mientras no sean respetables, y no serán respetables mientras no sean sinceras y eficientes, y no serán sinceras y eficientes si se preocupan sólo de ser liberales y no se ocupan de la existencia nacional, de sus otros problemas más urgentes. A la postre no se afirman en ningún país más instituciones que las que le llevan al triunfo, las que aumentan su vitalidad” (*Ibíd.*: 796-797).

En efecto, la meta del liberalismo es dotar la libertad del contenido concreto y vincularla con otros valores imprescindibles para vitalizar la vida nacional de España: “mi liberalismo consiste, no en desear menos libertades que ustedes, sino en desear a la vez muchas otras cosas. (...) Hace falta penetrarse bien de lo que es España y resolverse a atacar sus enfermedades más añejas, dando a su cuerpo, por vez primera, una organización dinámica que la empuje hacia una vida vibrante y noble” (*Ibíd.*:798).

La polémica de Ortega con el liberalismo abstracto le lleva a superar el idealismo político que sustituye por el realismo, no ingénuo, sino crítico que le parece una actitud “más exigente” y más apropiada para combatir la crisis española (*Ibíd.*:800).

Ahora bien, este realismo se convierte en la política realista de Ortega, cuya meta no es saturar los intereses de los individuos, sino realizar las posibilidades reales de España. Así, no es, una política egoísta, ni materialista, sino política vitalizadora que despierta en la sociedad su pasión y entusiasmo. Es la política que integra a la gente para que actúen a favor del perfeccionamiento de su nación.

“Política realista –dice Ortega– no puede querer decir política de intereses. Eso sería más bien una política materialista o de egoísmos. Es falso que la realidad se componga sólo de afanes interesados. Si damos una palmada dentro de nosotros, veremos que levantan el vuelo pasiones del más vario plumaje, y que junto a egoísmos batan sus alas generosidades; junto a apetitos, entusiasmos” (*Ibíd.*: 800).

La política realista tampoco es la política idólatra que se centra en los hechos y no advierte la necesidad de trascender lo establecido y perfeccionar lo ya existente. En este sentido no rechaza los ideales sino que **en oposición al**

idealismo, los extrae no subjetivamente de nuestras ideas sobre la realidad, sino objetivamente de la realidad.

La realidad no es, pues, algo dado, firme y **estático**, sino algo que se **hace**; es un acontecimiento **mútuo y dinámico** entre el hombre y sus circunstancias. Por ello **dirá Ortega** que la “**política realista** tampoco significa **idolatría de los hechos consumados** y renuncia a **modificar lo ya existente**. Más que un hecho, es la realidad un flujo donde al lado de la forma madura y hoy **vigente despierta un germen** que mañana triunfará y se arrastra caduco un resto del ayer. De aquí que el verdadero sentido de la política realista, más que en aceptar la realidad, consiste **en hacerla**” (*Ibíd.*).

En este sentido, la **política realista** es la **política de realización**. Esta última palabra la opone Ortega a todo tipo de utopismo, afirmando que **utópica** puede ser la ciencia, pero nunca la **política**.

“Una idea forjada – afirma– sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos **utopía**. El triángulo geométrico es **utópico**; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar more geometrico, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es **realización**. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?” (*El ocaso de las revoluciones*, III: 629-630).

Lo mismo dice **Ortega** en su ensayo “**Enteacto polémico**” donde presenta los fundamentos de su **proyecto político**, basando en el **concepto “realización”**. “Política realista es política de realización. La realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina. La antigua «política de ideas» pretendía, sin más, que los hechos viniesen a ajustarse a las ideas nacidas por generación espontánea en las cabezas. Como esto es imposible, el político idealista vivía perpetuamente en posición falsa. El realismo es más exigente: nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero, a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino **objetivamente de las cosas**” (*Enteacto polémico*, III: 800).

Para Ortega, el único ideal respetable que merece realizarse es éste que brota de la cosa, de su contextura real y no de nuestros deseos que son siempre subjetivos, ilusorios y caprichosos. Por lo tanto, **la política de realización es la política que, basándose en la observación de la realidad, intenta entender sus posibilidades e indica el camino para realizarlas. Es la política consciente de sí misma, la que comprende tanto las limitaciones, como las necesidades más urgentes de la nación**¹⁹⁶. “Toda cosa concreta —una nación, por ejemplo— contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es el verdaderamente respetable. El ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía” (*Ibíd.*).

La política realista se opone al idealismo político que sufre el error del formalismo y pierde, en consecuencia, el sentido de la realidad. Su más grande desdicha consiste en centrarse en las ideas abstractas y en olvidar que existe la realidad que tiene su propia estructura diferente de la del sujeto pensante. Así, la realidad se le presenta a Ortega como “la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones” que es preciso realizar (*Estética en el tranvía*, II: 181). Por ello, el idealismo puede determinar la ciencia que es obra de reflexión, pero no la política que consiste en acción. En la política no hay, pues, “principios generales honestos” sino hay actos honestos y concretos, ya que todo lo demás es “cuadro plástico y gestos de santón suburbano” (*Entre acto polémico*, III: 801).

Todo ello, provoca que Ortega identifique el idealismo político con “la forma laica de beatería” (*Ibíd.*: 800) y en su lugar propone la política realista: “En el siglo pasado sólo se atendía para juzgar la ejemplaridad de un hombre si sus actos estaban de acuerdo con sus ideas; ahora hay que exigir también lo inverso: que sus ideas concuerden con los hechos. No sólo hay que cuidar lo que se hace, sino lo que se piensa. El idealismo es pecado” (*Ibíd.*: 801). Por consiguiente, para Ortega, la política realista tiene su base en la realidad y su

¹⁹⁶ Roberto Breña S, “Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político”, *Foro Internacional*, vol. 35, nº. 3 (1995), p. 421-422.

método radica en observarla y no en construirla según nuestras normas o ideas.

Cabe destacar que la **política realista** de Ortega tampoco tiene que ver con la **política partidista**, ya que no es ni de izquierda, ni de derecha; no es ni liberal –en el **sentido clásico** de la palabra– ni socialista. **Todos estos términos son, según Ortega**, “cantidades muy secundarias y, en cierto modo, inexistentes”; por ello, como no son “todo el mundo”, sino “unos cuantos fantasmas mancos del pasado” (*Ibíd.*: 802).

La visión de la política realista la amplía Ortega en 1927 en la serie de ensayos tituladas “El Mirabeu o político”. Allí presenta una distinción muy importante entre el ideal y el arquetipo que sirve como base de su proyecto de **superación del idealismo político**. El ideal, según él, subordina las cosas a las normas, convicciones o ideas subjetivas. Su esencia consiste en evaluar la **realidad según lo que debe ser y**, por lo tanto, presenta un esquema abstracto de la cosa. En cambio, el arquetipo nos muestra la estructura real de la cosa, que no es el producto del pensamiento. De tal forma el arquetipo no manipula de la realidad y no la reduce al estado íntimo del sujeto. Las cosas, estimadas según los arquetipos no se convierten, pues, en los estratos de la subjetividad y, por ello, el arquetipo, no nos lleva al idealismo, ni al subjetivismo¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Como establece Juan Padilla Moreno: “Si los ideales se tomaran en serio, tendrían que partir de los arquetipos. Antes de preguntarnos sobre la configuración ideal de una vida, para que este ideal tenga verdadero relieve y contenido, tenemos que preguntarnos por la posibilidad concreta de su realización; y no por lo que respecta a las circunstancias contingentes y azarosas, sino en lo tocante a la posibilidad de estructuración de los elementos vitales básicos. (...) El idealismo que no tiene en cuenta las condiciones impuestas por la realidad propone como “deseables”, no sólo cosas que de hecho no son deseables en el sentido de que no pueden desearse eficazmente, sino además cosas que son deseables en muy escasa medida precisamente por su grado de abstracción, que las hace muy poco apetecibles. Sólo lo que se imagina con cierta concreción resulta realmente atractivo”. Juan Padilla Moreno, “La función biográfica de los arquetipos. a propósito de Mirabeau o el político, *Circunstancia*, año III, nº 6. (2005).

“Los ideales —afirma Ortega— son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales. Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero ¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo —son desiderata. Pero ¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?” (*Mirabeu o el político*, IV: 195).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. Conclusiones

La distinción que hace Ortega entre ideal y arquetipo le deja superar el idealismo práctico en general, y el idealismo político en particular. Le permite también justificar su proyecto de la política realista. Esta última abarca, aparte de la realización del potencial de la nación española, el rechazo de la “lógica del deseo”, típica del “espíritu infantil”, que “no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas” (*Ibíd.*). Supone que lo real es como “una materia blanda y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición” (*Ibíd.*). En cambio, el espíritu maduro y realista se caracteriza por tener conciencia de que “el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable” (*Ibíd.*:195-196).

Por consiguiente, en lugar de los ideales subjetivos, postula Ortega, los ideales objetivos que brotan de las cosas e indican el horizonte real de su posible perfección. Se trata, pues, de superar las limitaciones del idealismo, cuyo error consiste en “falta de imaginación” (*Ibíd.*:196), ya que sus representantes no advierten que el único ideal merecido de realizarse es el ideal de la realidad. “Estos nuevos ideales –afirma nuestro filósofo– se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia” (*Ibíd.*).

El ideal abstracto que sigue el idealista y que no tiene que ver con la textura real de la cosa se destruye en la confrontación con la realidad y experimenta una desilusión, puesto que “ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado” (*Ibíd.*). La misión del hombre no es, pues, inventar los ideales, buscándolos en su intimidad, sino descubrirlos a través de la observación en su próximo derredor.

La distinción orteguiana entre ideal y arquetipo indica los objetivos principales de la política realista concebida como una fuerza integradora de la sociedad que despierta en cada uno su vitalidad y su afán de perfeccionarse. Así, nuestro filósofo advierte que, aunque la política abarca múltiples tipos de acciones, existe una definición que refleja su “complejo significado” y que distingue el gran político de “un hombre público vulgar”: “Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación” (*Ibíd.*: 217)¹⁹⁸.

De esta forma, Ortega destaca la prioridad de la nación frente al Estado, porque este último no es más que “una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta” (*Ibíd.*)¹⁹⁹. El error que detecta en los proyectos de los políticos españoles consiste en “olvidar esta elemental relación” (*Ibíd.*) y en limitar la misión de política a servir al Estado y a actuar a favor del orden público. Sin embargo, Ortega, demuestra que la sobrevivencia nacional depende no del formalismo estatal, sino de la vitalidad nacional. Por lo tanto, el gran político “ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional” (*Ibíd.*: 218).

La política realista, es, pues, la política nacional y no estatal que se caracteriza por la conciencia de las necesidades y limitaciones históricas de la nación²⁰⁰. Por ello supone tener las “ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, sobre las virtudes que tienen, sobre las que les

¹⁹⁸ Juan Bagur Taltavull, “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, *op. cit.*, pp. 125-160. Véase también el libro de Enrique Aguilar en su libro: *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, *op. cit.*

¹⁹⁹ Luis Díez del Corral, “Ortega ante el Estado”, *op. cit.*, pp. 3-21.

²⁰⁰ “Cada raza ha llegado al área histórica con su destino preformado, su curva prescrita, y no ha habido manera de reformar su trayectoria. La salvación sólo podría venir si en un cierto momento esa raza tuviese la clara conciencia de su limitación y se esforzase en corregirla con heroico denuedo, tanto más heroico cuanto que habría de ejercitarse sobre su propio ser. Éste es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. O vemos bien nuestras limitaciones y nos resolvemos a subsanarlas, o moriremos sin remisión”. J. Ortega y Gasset, *Sobre la muerte de Roma*, II, p. 651.

faltan, sobre las que les sobran, sobre la estructura social efectiva de nuestro país” (*Ibíd.*: 219). Así, tiene en cuenta la estructura real de España y pretende realizar su vasto potencial que extrae de la realidad y no de las ideas que tienen sobre ella los políticos. Su objetivo es despertar y aumentar la vitalidad de los ciudadanos para que realicen el ideal objetivo de su nación. “En la historia – establece Ortega– triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximo de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español” (*Ibíd.*).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

CAPÍTULO 4

LA FILOSOFÍA Y POLÍTICA RACIOVITALISTA DE ORTEGA Y SU PERSPECTIVA EUROPEA EN LOS AÑOS 1928-1955

1. Hacia la realidad radical. La vida y sus categorías

El tema de la filosofía madura de Ortega es encontrar un dato primario y radical, en cuya existencia y evidencia no se puede dudar. En este sentido, su punto de partida es compatible con el de Descartes que consiste en el escepticismo metodológico²⁰¹. Se trata de poner en duda todas las ideas filosóficas y científicas que determinan nuestra modo de pensar en el mundo para descubrir lo que es verdaderamente dado y no manipulado por el intelecto. En este “hecho de dudar” consiste también la misión de filósofo quien, como afirma Ortega:

“Parte a la busca de una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás. A este fin desconfía de su propio

²⁰¹ Véase sobre el tema del escepticismo y de sus transformaciones en Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traducción: Juan José Utrilla, México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1983.

pensamiento. El máximo honor del filósofo consiste, sin duda, en algo sobremanera gracioso: en ser el hombre que esencialmente sospecha de sí. Se sabe naturalmente tramposo y se convierte en detective de sí mismo. Pensar es *poner* algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene impuesto, en algo, por tanto, puesto por sí, lo «positivo» o «dado». (*Prólogo para alemanes*, IX: 155).

Al mismo tiempo, en oposición a Descartes y a otros representantes de la filosofía de la reflexión, del sujeto y de la conciencia, sostiene Ortega que tal realidad no es ni pensamiento, ni la sustancia que se halla en su fondo, sino la coexistencia del “yo” y las circunstancias, la unidad del sujeto y objeto, la **comunidad entre el hombre y el mundo**²⁰².

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

²⁰² “Lo que verdaderamente hay y es dado —establece Ortega— es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo en sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dioscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de dii consentes, los dioses unánimes”. J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, IX, p. 158.

1.1. La vida como el punto de partida de la filosofía

Según Ortega, cuando me descubro a mí mismo y tropiezo con mi “yo”, lo veo arraigado en el mundo, en las circunstancias. No existe un “yo” solitario, un “yo” cerrado en sus estados íntimos. Tampoco existe una conciencia en la que encontramos las ideas de las cosas²⁰³. Este “yo” al que se refiere la conciencia reflexiva no es un dato primario, no es una realidad radical, que debe buscar el filósofo, sino es el resultado de las manipulaciones intelectuales del sujeto pensante.

“Al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno. Yo no pienso si no pienso cosas —por tanto al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo” (*¿Qué es filosofía?*, VIII: 343-344).

El ámbito en el que descubro tanto mi “yo”, como el mundo es la realidad de “mi vida”²⁰⁴. Ella es también el punto de partida de la filosofía tanto

²⁰³ “El término «conciencia» —establece Ortega— debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía”. *Ibíd.*

²⁰⁴ “La realidad absoluta como vida es a un tiempo inmanente y trascendente. De mi vida sólo forma parte lo que para mí existe —y, en tal sentido, es lo inmanente, pero ese ser inmanente no quiere decir que se convierta en subjetividad, en yo. Yo no soy mi vida. Ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta

en su dimensión epistemológica como en la ontológica. La vida condiciona no sólo nuestro pensamiento de tal forma que se presenta como su inicio radical, sino también nuestro ser que consiste en vivir. Además, en ella se constituye el ser de las cosas que son algo para nosotros, o sea: “su ser, su sentido es nuestro poner”. Resulta, pues, que intervenimos en la constitución del ser del mundo que nos rodea, puesto que ese mundo “es o no es” en función de nosotros, en función de nuestra vida.

La interpretación del dato radical que es la vida individual y concreta se enlaza con el objetivo básico de la filosofía de Ortega que es superar las dos grandes tradiciones filosóficas: la tradición antigua que presenta la visión realista de la relación entre sujeto y objeto y la moderna que la interpreta de forma idealista, identificando el ser con el pensamiento. En efecto, nuestro pensador negará tanto la ingenuidad de la filosofía antigua, como el subjetivismo de la moderna, ya que, a su parecer, la vida no es ni pura exterioridad ni pura intimidad, sino dinámica y recíproca coexistencia del hombre y su mundo.

“La coexistencia de mi persona y las cosas no consiste en que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean objetos para mí, sino en que antes de serme objetos, este papel me es papel y esta silla me es silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no les fuese a ellas quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta, etcétera. La coexistencia, pues, no significa un estático yacer el mundo y yo, al lado uno de otro y ambos en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico —la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas— está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento” (*Prólogo para alemanes*, IX: 158).

Así, en vez de los conceptos utilizados por la filosofía antigua, tales como: “naturaleza”, “cosa”, “sustancia”, y en lugar de los conceptos aprovechados por la filosofía moderna, como: “subjetividad”, “espíritu”, “yo”, propone Ortega el concepto de la vida y lo considera como la síntesis más alta

que es la vida”. J. Ortega y Gasset, *Principios de metafísica según la razón vital curso de 1932-1933*, VIII, p. 658.

de la exterioridad y subjetividad que condicionan las relaciones entre el sujeto y objeto; las relaciones que **adoptan la forma del recíproco acontecimiento**. “A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento. La categoría de «absoluto acontecimiento» es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comenzarse a caracterizar esta extraña y radical realidad que es nuestra vida” (*Ibíd.*: 158-159).

La vida tiene carácter **dinámico y dialéctico** y **revela la tensión entre las dimensiones opuestas**, tales como: racionalidad e irracionalidad; subjetividad y objetividad; biológicidad y espiritualidad. Todo ello implica que no se puede reducir a ninguna de ellas. La vida es la tesis radical, es la realidad primaria en que todas las demás aparecen y tienen su fuente.

“La vida es —nada menos— la realidad primordial en que todas las demás se fundan y a la que, en uno u otro sentido, habrá que reducir todas las otras si se quiere conocer su esencia radical. Porque en la vida sólo hay ingredientes vitales: todo, pues, lo que en ella surja, entre, aparezca o se halle tendrá primariamente un carácter sustantivo vital, será «vida». Todo: yo no soy sino vida, mi vida; esta mesa es mi vida, y esa luz y ustedes son vida mía, y Dios no es —por lo pronto— sino algo vital mío” (*¿Qué es filosofía?*, VIII: 420).

En este sentido, la filosofía de Ortega no es ni puro vitalismo, ni puro racionalismo, sino **raciovitalismo**, porque la vida como el dato radical une la vitalidad con la racionalidad, siendo, a la vez, respecto a ellas, **algo mucho más profundo**. Todo **está** arraigado en la vida y adquiere el **sentido en función de ella**.

Lo mismo vale para la filosofía, que siendo una prueba de posesión teórica de la vida, también emerge de ella y sirve en su comprensión a sí misma.

“El filosofar —dice Ortega— es una actuación particular que el filósofo ejerce desde y en medio de su vida. No se halla, pues, la vida en la filosofía sino viceversa la filosofía brota como un hontanar en el paisaje primario y radical de nuestra vida. Y lo primero que aquélla debe hacer es tomar posesión teórica del dato integral que es nuestra vida o, dicho en otros términos, teorizar la vida como tal, según se presenta, no construirla con la razón pura de la geometría o de la física, sino describir la estructura de nuestro

vivir, definir sus peculiares categorías, su suma, investigar el logos vital, la razón vital”
(*¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, VIII: 156).

El carácter radical y dinámico de la vida implica que no existe ciencia que sea capaz de captarla en su totalidad y presentarla en los esquemas conceptuales. La vida no puede ser objetivizada y se escapa de todas nuestras **determinaciones. Es siempre algo más de lo que pensamos en ella; es una realidad cambiante y dialéctica. Lo mismo vale para la filosofía**, cuyos conceptos no permiten ver la vida en su fluir, sino la detienen, la capturan para **realizar su análisis que, en consecuencia, presenta su imagen deformada.**

Este carácter indefinible de la realidad radical es el resultado de que la vida no tiene esencia, en el **sentido de una base firme y estática, sino tiene historia**²⁰⁵. La vida no es algo dado, sino algo que se hace, que se realiza en el tiempo; es **puro acontecimiento. Además**, la vida **está** siempre dirigida hacia el futuro; es un proyecto abierto y, por lo tanto, **contiene en sí un elemento de asombro. “Nuestra vida –afirma Ortega– es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que [se] ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro”** (*Meditación de nuestro tiempo introducción al presente*, VIII: 45).

La vida concebida como un proyecto no puede ser substancializada. Tampoco se le puede agotar conceptualmente, **porque los conceptos filosóficos reflejan la visión substancial de la realidad e inmovilizan la vida, falsificando su imagen y convirtiéndola en una abstracción. Sin embargo, Ortega intenta extraer una estructura apriorica de la realidad radical, destacando que esta no la agota, no la objetiviza, sino que la hace más inteligible para ayudarnos a afrontar nuestras circunstancias. El análisis de la estructura de la vida permite comprender sus manifestaciones, tales como: cultura, sociedad, ciencia o política. Todas ellas brotan de la realidad radical que se esfuerza para penetrar a sí misma y trascender sus limitaciones.**

²⁰⁵ “La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial”. J. Ortega y Gasset, *Vives*, V, p. 611.

1.2. Las categorías de la vida

Para realizar la analítica de la vida y extraer su estructura básica, es necesario elaborar una nueva terminología filosófica, capaz de expresar su carácter ejecutivo y dinámico. Sin embargo, las categorías que introduce Ortega no son extractos del pensamiento, como las categorías arisotélicas o kantianas que se refieren a lo general, sino que su objetivo es presentar la vida en su doble carácter, es decir, en su individualidad y universalidad. “Como nuestra realidad «vivir» es muy distinta de la realidad cósmica antigua estará constituida por un conjunto de categorías o componentes todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías de «nuestra vida» buscamos —«nuestra vida» es la de cada cual, por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son «mi vivir» y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes— las categorías de «mi vida», (¿Qué es filosofía?, VIII: 365).

De tal forma, descubriendo la realidad radical de la vida, tropezamos con una idea rarísima y, en apariencia, contradictoria, que ha sido ignorada hasta entonces por la lógica occidental.

La primera de las categorías que, según Ortega, caracterizan la realidad de la vida es la categoría de *encontrarse* o de *entrerarse de sí mismo*. Sin embargo, este “sí mismo” no es un yo solo, sino un yo que se encuentra con las cosas, puesto que las cosas forman parte de la vida²⁰⁶. “Por eso —afirma Ortega— cabe decir que vivir, existir yo, es existir dentro de una universal

²⁰⁶ En este sentido, tiene razón Domingo Marrero quien dice que la categoría orteguiana de *entrerarse de sí mismo* supera la fenomenología, especialmente la de Scheler, ya que no separa la conciencia de „sí mismo” de la objetivada. Marrero destaca también una coincidencia entre esa categoría de Ortega y la de Heidegger: “in-der Welt-sein” que significa “estar en el mundo” o “ir siendo en el mundo”. D. Marrero, “El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida”, *Asomate*, vol. XII, nº. 4 (1956), p. 41.

presencia cuyo «sujeto» no soy yo propiamente, sino que yo participo de ella, como el mundo. La reflexión no es, pues, en mí = conciencia, sino «reflexión en sí» de todo. La realidad «vida» es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente «siendo-para-sí», (*Vida como ejecución (el ser ejecutivo)* [lecciones del curso 1929-1930], VIII: 202).

Esta visión orteguiana de la relación entre el “yo” y mundo supera la filosofía idealista pero conserva, al mismo tiempo, su tesis de que “la existencia de las cosas no es independiente del sujeto cognoscente”. En efecto, dirá Ortega que “yo pienso las cosas”, cuya existencia “consiste en mi pensarlas”. Sin embargo, esto no implica que las cosas se convierten, como en el idealismo, en “mi pensamiento”, sino que las encuentro fuera de mi subjetividad y mi conciencia.

“El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos —establece Ortega— no puede ser como pretendía el idealismo un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés un hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe sólo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto y viceversa. Si existo yo que pienso existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas” (*¿Qué es filosofía?*, VIII: 349).

Ese “darse cuenta de mí mismo” que implica “darse cuenta de mí coexistencia con el mundo”, nos lleva a la segunda categoría de la vida que es *ocuparse de las cosas*. Las cosas, según Ortega “nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan”, y, por ello, no podemos quedarnos indiferentes frente a ellas (*Ibíd.*, 355). Nuestra vida, es, pues, convivir con lo que nos rodea, con las circunstancias que nos indican el horizonte de las posibilidades reales que podemos realizar en nuestra vida.

Ahora bien, la vida consiste en “ocuparse de algo”, pues “ese algo es también para algo”. Así, aparece el problema de nuestro *quehacer* que es la **tercera categoría de la vida** que muestra su **carácter ejecutivo y dinámico**. La vida no **está** nunca hecha, sino que se hace al tomar las decisiones; es un proyecto, que se realiza en el marco de las circunstancias. **Estas últimas** determinan el camino de la vida y revelan su **dialéctica interna entre la libertad y fatalidad**²⁰⁷.

“La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir y en que vamos prisioneros, en que estamos perplejos, se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su **totalidad, es fatal**. Las circunstancias son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida” (*Principios de metafísica según la razón vital curso de 1932-1933*, VIII: 609).

La libertad consiste en que no tenemos impuesta ninguna forma del ser, sino que la elegimos nosotros, la inventamos al tomar las decisiones. No obstante, estamos obligados a elegir “lo mejor” **que no es ya “cosa entregada al arbitrio del hombre”**. Por lo tanto, estamos implicados con la fatalidad, pero no con la **cósmica que determina la trayectoria de los astros, sino con la vital que nos obliga a ser auténticos y cumplir nuestra vocación**. “Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que tenemos que hacer, tenemos que ser; en suma, **con el carácter de necesaria**. Esto es lo mejor. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no **nos libera de la necesidad**. Al contrario, nos complica más con ella” (*Prólogo para alemanes*, IX: 137).

En este sentido, **la vida humana es dramática** ya que nos obliga a seguir “el terrible imperativo de autenticidad” para ser lo que tenemos que ser. Por ello, si no lo seguimos, falsificamos nuestra vida y nos suididamos. “Resulta, pues, –dice Ortega– que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en

²⁰⁷ Véase sobre este tema el trabajo de Rodolfo Gutiérrez Simón, “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º. 69 (2016), pp. 109-123.

libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! Nos dice como la severa autoridad aldeana dice en *El alcalde de Zalamea*, de Calderón, al noble y frívolo violador de doncellas: Con muchísimo respeto os he de ahorcar ¡vive Dios!” (*Ibíd.*).

Pues bien, las decisiones que influyen en nuestra vida las tomamos en **el momento presente, pero lo hacemos en función del futuro**. Esto provoca que la vida se presente como **futurición, o sea, que, paradójicamente, es algo que todavía no es**. La vida consiste en seguir el imperativo **de ser algo más de lo que ya somos**. Se presenta como un proyecto abierto, **una tarea de imaginación y “anticipación del deseo”**. “Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo. El hombre va llevado por le bout du nez de sus ilusiones, imagen que en su barroquismo caricaturesco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es de nosotros lo que suele ir en vanguardia, lo que de nuestra persona llega antes al más allá espacial, en suma, lo que nos precede, nos anticipa y nos anuncia” (*Meditación de nuestro tiempo introducción al presente*, VIII: 47).

Sin embargo, tanto el futuro como el pasado, no son realidades autónomas, sino que están sometidas al “presente”. En efecto: “nuestro futuro no es uno cualquiera sino el posible «ahora», y nuestro pasado es el pasado hasta «ahora», no el pasado de quien vivió hace cien años” (*Ibíd.*).

La vida del hombre tiene **carácter ejecutivo y no sustancial**. Se realiza en el tiempo en el que la libertad se mezcla con la fatalidad. Es **la realidad histórica en el sentido que otorgó** a este concepto Dilthey, diferente del sentido hegeliano que tiene naturaleza cerrada y subordinada a las etapas del espíritu absoluto²⁰⁸.

“Todo este drama de la vida humana –dice Marrero sobre la historia en Ortega– se da en el tiempo. No en el tiempo cósmico, sino en el tiempo existencial. Nuestra vida que se halla alojada en en el presente, trasciende a su pasado y se embarca en la poética faena de planear su propia existencia, lo que viene a ser un arrojarse por los caminos del futuro. Todo esto nos lleva a la conclusión de que el hombre no está hecho de

²⁰⁸ Véase sobre la estructura histórica de la vida y de la razón las reflexiones de Pedro Cerezo Galán, “La razón histórica en Ortega y Gasset”, *Reyes Mate*, (1993), pp. 167-193.

naturaleza. Está hecho de historia. La razón vital del hombre, para serlo, tiene que ser la razón histórica”²⁰⁹.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

²⁰⁹ D. Marrero, “El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida”, *op. cit.*, p. 42.

2. La razón vital e histórica de Ortega. La influencia de Wilhelm Dilthey

Como la vida tiene el **carácter dialéctico** que integra lo vital con lo racional, la **razón es para ella una herramienta imprescindible para adquirir la conciencia y comprensión de sí misma**. La vida, según Ortega, se caracteriza por el **afán a la verdad y aspiración de trascender sus limitaciones**. Por ello, emerge de sí la **razón que la permite conquistar la seguridad e introducir un trozo de la luz en la oscuridad e irracionalidad que la rodea**.

Sin embargo, esta **razón no tiene que ver con la razón pura y físico-matemática, que se refiere a lo general y abstracto, sino es la función de la vida** y, en este sentido, es **capaz de entender su carácter individual y concreto**. Es, pues, la **razón sometida a la vitalidad, localizada dentro de ella y supeditada a lo espontáneo**. Nos ayuda **afrontar la situación de naufragio y combatir incertidumbre de nuestra existencia**.

“Vivir —establece Ortega— existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital”
(*En el centenario de una Universidad*, V: 743).

Pues bien, como la **razón emerge de la vida que no tiene esencia, sino tiene historia**, la **razón vital es a la par la razón histórica** que permite entender las cosas humanas. El hombre es un ser muy peculiar que se realiza en el marco de su **mútuo encuentro con las circunstancias**. Por lo tanto, la **única forma de hablar propiamente de él es contar su historia**:

“El hombre que no es, se va haciendo en la serie dialéctica de sus experiencias. Y por tanto lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido. Nada de lo que ya ha sido puede volverlo a ser. El pasado estrecha al futuro. Por eso la ciencia del pasado es, a la vez, bien entendida, la única ciencia del futuro en el sentido muy preciso en que una ciencia del futuro es posible. En suma, que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia” (*Aurora de la razón histórica*, V: 375).

De tal forma, la razón vital e histórica se puede concebir como la razón narrativa cuyo objetivo consiste en contar, en narrar las cosas que pasan al hombre. Es como dice Ortega “prolija por su propia esencia, es una incabable chismografía, es el «cuento de nunca acabar»” (*Medio siglo de filosofía*, X: 335).

El concepto de la razón histórica en Ortega procede de la filosofía de Dilthey, cuya obra nuestro pensador empieza a estudiar de forma seria y profunda en 1928, elaborando una una nueva ciencia de la historia denominada por el: “historiología”²¹⁰. En los años treinta y cuarenta, la filosofía de Dilthey se convierte en Ortega en una base del proyecto de Ortega para superar el idealismo por arraigar todo lo humano en el transcurso del tiempo, o sea, en la vida histórica²¹¹.

²¹⁰ “Por filosofía de la Historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el contenido de la Historia mediante categorías sensu stricto filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la formaintelectual que la historiografía practica (Rickert). Ésta es una lógica, aquélla una metafísica de la Historia. La historiología no es ni lo uno ni lo otro. (...) La historiología parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. (...) La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la historiarerum gestarum ohistoriografía, sino un análisis inmediato de la res gesta, de la realidad histórica”. J. Ortega y Gasset, *La Filosofía de La Historia de Hegel y la historiología*, V, pp. 244-255.

²¹¹ Sobre el tema de la influencia de Dilthey en la filosofía de la vida en Ortega véase el artículo de Gareth Williams, “Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)”, *Res publica*, nº. 13-14 (2004), pp. 151-164. Consulte también el trabajo de Anne Bardet, “Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie”, *Dans Les Études philosophiques*, nº. 112 (2015/1), pp. 101-124.

Dilthey, como uno de los primeros **filósofos**, considera que la vida es la realidad primaria de la que emerge el ser (objeto) y el pensamiento (sujeto). **Así, ni uno, ni otro tienen en su doctrina prioridad, sino que coexisten en recíproca relación.** Además, Dilthey indica que la estructura de la vida es histórica y, por ello, sus productos no pueden ser explicados como los hechos físicos por la razón pura, sino que son comprendidos por la razón histórica. Esta última, es un fundamento de las ciencias del espíritu, que son distintas de las ciencias de la naturaleza tanto por el objeto como por el método de su investigación.

“Las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) —establece Dilthey— se diferencian de las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften), **en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva.** Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la “explicamos”, la vida anímica la comprendemos”²¹².

Para Dilthey, **el hombre es capaz de comprender los hechos históricos y espirituales porque el mismo es el ser histórico, es decir, por un lado, está sometido a la historia y, por otro, la proyecta:**

“Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretelado en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas **han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros.** El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de

²¹² W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, en *Obras*, t. 6, trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 196-197.

la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace”²¹³.

A Ortega le inspiran de Dilthey **su teoría de la vida, de las** visiones del mundo y, ante todo, su **proyecto de la razón histórica**, cuya meta es comprender los hechos espirituales, o sea: “comprender las cosas que pasan al **hombre**” (*Medio siglo de filosofía*, X: 335). Todos estos elementos le permiten plantear **los problemas de su filosofía madura** tales como: la historicidad de la vida humana y sus categorías o la relación entre el individuo y el espíritu objetivo (cultura, sociedad, civilización). Le permiten **también justificar su teoría del perspectivismo que no tiene relación** con el relativismo. Las perspectivas, como las visiones del mundo en Dilthey, están arraigadas en la realidad de la vida que es heterogénea y dialéctica. Así, no son opuestas, ni excluyentes, sino coherentes e integradoras. En este sentido, el punto de vista individual no es falso, como declaran los relativistas, sino parcial, limitado y, por ello, es preciso **saber que existen también otros y que el mío no es ni único**, ni absoluto, sino se multiplica, se **amplía** por el encuentro con otras perspectivas distintas de la mía.

Ortega tiene conciencia de **cuanto tiempo ha perdido en su evolución** intelectual al no conocer antes el pensamiento de Dilthey que le parece **maravilloso y próximo a sus propias intuiciones filosóficas**. Lo expresa de forma solemne en “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”: “Yo no he conocido **algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses**. Pues bien: afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones” (VI: 227).

Ortega advierte en Dilthey mucho más que sus contemporáneos, para quienes es solo un **metodólogo o historiador que se dedica a marcar una línea de demarcación entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu**. Por ello, le

²¹³ W. Dilthey, *El mundo histórico*, en *Obras*, t. 7, trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 304-305.

considera como el más importante filósofo de la segunda mitad del siglo XIX que supera su época al. crear una filosofía en los tiempos antifilosóficos.

Dilthey, según Ortega, tuvo muy mala suerte por pertenecer a la generación “más desdichada en toda la historia filosófica europea”, a la generación perdida que tuvo que avergonzarse de hacer filosofía. Esta última, por la causa de la “imprudencia de Hegel”, ha caído en desgracia y en una muy profunda decadencia.

“El idealismo trascendental –dice Ortega– había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel, que es uno de los cuatro o cinco mayores filósofos del planeta Tierra, fue acaso el más imprudente. Por primera vez en este prólogo, topamos con el problema de las relaciones entre filosofía y prudencia. La evidente falta de medida en Hegel, su nabucodonosorismo, aniquiló la filosofía. La historia del hegelianismo es la historia de Nabucodonosor” (*Prólogo para alemanes*, IX: 138).

Sin embargo, Dilthey no se acomodó en esta situación antifilosófica y elaboró su propia y auténtica filosofía, aunque, como destaca Ortega “no se dio plena cuenta de que la tenía”. Por lo tanto, su caso es para “reír y llorar al mismo tiempo”, ya que “se pasó su larga y ejemplar vida asustado de sí mismo, avergonzado y huyendo de su sombra porque sospechaba que una filosofía, un sistema ideológico magnífico se le había metido en la cabeza. Por eso, fue incapaz de exponer nunca la arquitectura de su pensamiento, que es sencillamente una maravilla” (*Ibíd.*: 139).

Ortega está impresionado por la obra de Dilthey y descubre en ella muchas analogías con sus ideas filosóficas. Advierte en ella un camino de abordar el tema de su tiempo, es decir, superar el utopismo e intelectualismo que son “la raíz del idealismo”²¹⁴. Se trata de combatir la visión filosófica idealista que “al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre, pone al

²¹⁴ “Aunque, según he escrito múltiples veces en una época como la nuestra, que incita a todo el mundo a ser anti-algo, yo he aspirado a ser y no a anti-ser, he polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo. Por eso he sido y soy enemigo irreconciliable de este idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo”. J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, IX, p. 152.

hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo”. En cambio, para Ortega, igual que a Dilthey, la vida es “**determinadísima «perspectiva» espacio-temporal**”, es “la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*”.

Para Ortega, la razón histórica es el único método para dotar al hombre de la conciencia de que su pensamiento es limitado, no hay verdad que sea libre del espacio y del tiempo. La vida está arraigada en el proceso temporal y tiene estructura histórica. Sin embargo, la historia tanto en Dilthey, como en Ortega no tiene relación con la historia de Hegel. Esta última es la “historia sin tiempo” ya que todo en ella es subordinado al desarrollo interno y necesario del espíritu absoluto. En este sentido, la historia hegeliana no es historia *par excellence* sino, más bien, una lógica, en la que todo es ya previsto y determinado.

“Resulta, pues —establece Ortega— que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la Lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico. Cada uno de sus estadios adquiere al fijarse, al acaecer en un instante del tiempo, cierta existencia aparte. Y la serie temporal de estos acontecimientos evolutivos del Espíritu es la historia universal” (*Hegel y América*, II: 669).

En cambio, la historia es un proceso temporal y abierto en Dilthey y en Ortega; es una mezcla de fatalidad que se refiere al pasado y de libertad identificada con el futuro. En resultado, la temporalidad de la vida, la convierte en un fenómeno histórico porque como establece Dilthey: “la vida es histórica en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexos efectivo que así surge”²¹⁵.

Para Dilthey y para Ortega, todo lo que encierra la naturaleza humana, toda su experiencia y riqueza se revelan únicamente en el transcurso del tiempo, es decir, “en el correr de la historia”²¹⁶. No es posible, pues, considerar

²¹⁵ W. Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit., p. 286.

²¹⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t.19, (ed.) O. F. Bollnow, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1955, pp. 47-48

la vida humana como la vida a-histórica, ya que “el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla **entretejido en él (...).**”. Ortega comparte con Dilthey su tesis de que “somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo **segundo**”²¹⁷.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

²¹⁷ W. Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit., p. 304.

3. La razón histórica y la crisis de la cultura occidental

La falta de la **razón y conciencia histórica** es probablemente la desdicha más grande **del hombre actual y la raíz fundamental de la crisis** que experimenta el mundo europeo. Esta crisis es distinta a todas las anteriores, ya que afecta los **fundamentos de nuestra civilización y nos obliga a vivir en una situación del naufragio** en la que todo lo conocido, firme y establecido se nos vuelve **problemático**²¹⁸. No podemos contar con el pasado porque tenemos la **impresión de que** “los caminos tradicionales no nos sirven para resolver **nuestros problemas**” (*Pidiendo un Goethe desde dentro*, V: 121).

Tal **situación** puede ser para el europeo la gran oportunidad de crear su vida de forma libre, original y auténtica, **pero presenta al mismo tiempo un riesgo de adopción de actitudes falsas, de poner máscaras**. Así, dirá Ortega, refiriéndose a las palabras de Goethe, que: “la facultad primordial del hombre es la fantasía” y que la vida humana es “una obra de **imaginación**” (*Principios de metafísica según la razón vital. [lecciones del curso 1933-1934]*, IX: 66).

Lo mismo puede afirmarse **para la vida de la nación, porque** “cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido” (*Prólogo para alemanes*, IX:138). En efecto, en la historia sobreviven sólo estas naciones que son capaces de proyectar su porvenir y lo hacen de forma creativa y responsable; las naciones **que tienen conciencia histórica** y viven a la altura de los tiempos

²¹⁸ “El futuro –afirma Ortega sobre la situación del hombre actual– es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo nuestros pies. Piense usted, querido amigo, la terrible situación del hombre a quien de pronto el pasado, lo firme, se le vuelve problemático, se le vuelve abismo. Antes, lo peligroso parecía estar sólo delante de él en el azaroso futuro; ahora lo encuentra también a su espalda y bajo sus pies”. J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, V, p. 121.

Ahora bien, el problema de Europa consiste, **según Ortega**, en que las naciones europeas no viven a la altura de sus tiempos y no tienen un sistema de ideas firmes sobre el *universo*. Por ello, no aprovechan las posibilidades que las trae la **nueva época** y son incapaces de resolver los problemas del hombre actual.

Tal constatación aparece en los textos orteguianos publicados a partir del año 1930, en los que, de manera muy perspicáz, analiza la situación intelectual, social y política de Europa, extrayendo las causas básicas de su decadencia e indicando los posibles caminos para superarla.

Ortega está convencido de que para resolver los problemas de las naciones, y especialmente, el problema de España, es preciso resolver antes el problema de Europa, ya que **esta última** es la fuente de la que emerge todo lo nacional. Europa es la sociedad “que existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas”. En efecto, no se la puede considerar como una fantasía, sino como **una realidad**. Europa no es utopía, sino existe de forma real y, sólo en función de ella, es posible lograr algo para su nación. Por ello, es imprescindible comprender las causas de la decadencia europea para extraer las ideas apropiadas para combatir las congojas actuales²¹⁹.

Según nuestro pensador, la crisis que sufre el mundo occidental no tiene que **anunciar su crepúsculo**, sino que puede ser la oportunidad de establecer **una forma más alta de la vida europea**. Todo depende de lo que hayan los individuos con su vida y de las decisiones que tomaran **en función de** su futuro.

En este sentido, la duda que sufre Europa respecto a su sustancia es el **único método** de salvarla y de salvar las naciones europeas.

“La civilización europea –afirma Ortega– duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes —*ce chevalier français qui partit d’un si bon pas*—

²¹⁹ Consulte el artículo de José Manuel Sevilla Fernández, “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 3 (2001), pp. 79-111.

decía: «Dudo, luego existo». El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. Mas cuando no se trata de descansar —como dice Goethe, *Die Deinen freilich können mußig ruhn, doch wer mir folgt, hat immer was zu tun*— cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de ser con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda; es ésta el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre” (*Sobre nn Goethe bicentenario* VI: 559).

De tal forma, el hombre auténtico emerge de las catástrofes y gracias a las catástrofes se despierta en él su vitalidad y energía innovadora. Como dice Ortega: “la humanidad sin catastrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador”. La situación del naufragio es, pues, “el gran estimulante del hombre” y “le convierte en nadador”. En efecto “la situación negativa se hace positiva”, porque “toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación” (*Ibíd.*).

Sin embargo, para vivir la vida auténtica es preciso entender las causas y reconocer los síntomas de la crisis que sufre el mundo occidental; la crisis que provoca en los europeos una impresión de que todo lo existente y establecido se ha convertido en una enigma.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3.1. Las causas de la crisis europea: la aparición del hombre masa

Las causas que provocan la decadencia del mundo occidental las presenta **Ortega de forma sistemática en su famoso libro de 1930 *La rebelión de las masas*. Allí analiza los hechos que han llevado a Europa a sufrir “la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer” (IV: 375).** Esta crisis tiene su nombre en la historia y consiste en que la masa, sin dejar de serlo, **suplanta a las minorías en la vida pública. Hablando de la vida pública no tiene en la mente sólo la vida política. “La vida pública –dice– no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar” (Ibíd.).**

Las causas de la crisis europea son “visibles con los ojos de **la cara**”, pero **todavía** no han sido analizadas profundamente. Por lo tanto, su intento es sacarlas a la luz para definir el problema sustancial de Europa que, a su parecer, consiste en **la aparición** de un nuevo tipo del hombre. Ortega lo denomina “**el hombre-masa**” y dice que es un hombre “vaciado de su propia historia”; es un “**caparazón constituido por meros idolatros**”. El hombre-masa carece “**de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar**”. En efecto, puede “fingir ser cualquier cosa”, ya que “**tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones**” (*Prólogo para franceses*, IV: 356-357). No obstante, el hombre masa no ha aparecido de la nada, sino que ha sido creado por **la civilización** europea y, especialmente, la democracia liberal. Analizemos las causas de su dominio en el mundo europeo según Ortega.

a) El hecho de la aglomeración y la subida del nivel histórico

Uno de los hechos más visibles que caracterizan los tiempos contemporáneos es el hecho de la aglomeración. Ortega lo llama también el hecho del “lleno” que es “un concepto meramente cuantitativo” y se refiere a la muchedumbre. Sin embargo, cuando lo traducimos a términos sociológicos, el hecho del “lleno” se convierte en la idea de la masa social que no es ya pura cantidad, sino también cualidad, puesto que hablamos desde entonces de un “hombre medio” que “no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico” (*La rebelión de las masas*, IV: 377).

Ahora bien, toda sociedad sana consiste en la relación dinámica entre la minoría y masa. Esta última sigue de forma libre, voluntaria y espontánea a la minoría, revelando su docilidad frente a la ejemplaridad de los hombres excelentes. La masa no es un organismo pasivo, vaciado de los anhelos, ideas o obligaciones, sino que para descubrirlos necesita de la minoría. La masa también aspira a “lo mejor” pero no lo inventa sino que lo busca en el comportamiento y actuación de los hombres excelentes²²⁰.

Esta relación dinámica y recíproca entre la masa y minoría es típica en la sociedad sana. El problema surge cuando la masa deja de ser dócil frente a la ejemplaridad de la minoría. Empieza, pues, a involucrarse en las cuestiones en las que no tiene competencia y quiere ocupar el lugar reservado para los especialistas. Todo ello destabiliza el equilibrio social y provoca que la sociedad sufra la crisis muy grave que radica en “la rebelión de las masas”.

“Existen –dice Ortega– en la sociedad operaciones, actividades, funciones del más diverso orden, que son, por su misma naturaleza, especiales, y consecuentemente no pueden ser bien ejecutadas sin dotes también especiales. Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso, o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre

²²⁰ Véase el artículo de María Isabel Ferreiro Lavedán, “La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 223-229.

los asuntos públicos. Antes eran ejercidas estas actividades especiales por minorías calificadas —calificadas, por lo menos, en pretensión. La masa no pretendía intervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría congruentemente que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social” (*Ibíd.*: 379).

Sin embargo, desde **hace unos años** se puede sentir un cambio de la actitud de la masa que relega **a las minorías** y usurpa su lugar. Un ejemplo claro es la **política europea que se ha convertido en “el imperio de las masas”**. La política sana se caracteriza por integrar el principio liberal y la **norma jurídica**: “la vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos” (*Ibíd.*). En cambio, la política de las masas consiste en una “hiperdemocracia” que omite la ley y aniquila las libertades individuales. Por ello, en los tiempos del dominio del hombre-masa, en los tiempos de la hiperdemocracia imperan la violencia y el linchamiento que son su “*prima ratio*”. “Hoy —establece Ortega— asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos” (*Ibíd.*).

Para Ortega tal situación es una “absoluta novedad” en la historia de las sociedades europeas —excluyendo el caso del Imperio Romano en el que también dominaba la masa²²¹. “Ahora —afirma— cree la masa que tiene derecho

²²¹ “Éste es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia. Es, además, de una absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás, en todo su desarrollo, ha acontecido nada parejo. Si hemos de hallar algo semejante, tendríamos que brincar fuera de nuestra historia y sumergirnos en un orbe, en un elemento vital, completamente distinto del nuestro; tendríamos que insinuarnos en el mundo antiguo y llegar a su hora de declinación. La historia del Imperio Romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan las minorías dirigentes y se colocan en su lugar. Entonces se produce también el fenómeno de la aglomeración, del lleno. Por eso, como ha observado muy bien Spengler, hubo que construir, al modo que ahora,

a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de **hiperdemocracia**” (*Ibíd.*: 379-380)²²².

Ahora bien, **cabe preguntar: ¿Cuáles son las causas de que la masa haya perdido su docilidad? ¿Porque ha dejado de ser porosa y se ha rebelado contra las minorías selectas?** Ortega dice que, paradójicamente, lo ha provocado la subida del nivel histórico y el crecimiento de la vida. En efecto, el hombre medio ha adquirido la conciencia de sus derechos pero sin reconocer sus obligaciones. **Se comporta como un niño, pensando que los logros de la civilización sirven para saturar sus apetitos y caprichos.** No advierte que sus derechos y libertades son efecto del esfuerzo de las minorías selectas, cuyo objetivo ha sido dotar al hombre de dignidad para que se sienta **dueño de sí mismo**.

El error de las minorías consistió en que no se dieron cuenta de que su actuación tendría también repercusiones negativas:

“El sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? O ¿es que, como los niños, quieren una cosa, pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa” (*Ibíd.*: 384).

enormes edificios. La época de las masas es la época de lo colosal. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, IV, p. 381.

²²² Véase sobre este tema el artículo de María Teresa López de la Vieja, “Democracia y masas en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 1 (2000), pp. 135-149.

Pues, bien, el hombre medio está plenamente satisfecho de su vida y, en efecto, no ve necesidad de perfeccionarla. **Según Ortega, esta actitud refleja el espíritu de su tiempo** que se le presentan como el de la “completa madurez de la vida histórica”. Sin embargo, esta madurez implica, paradójicamente, un agotamiento y una **decadencia**. Por ello, Ortega, refiriéndose a las palabras de Cervantes, afirma que “el camino es siempre mejor que la posada” que “la auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada”, sino en un esfuerzo que se hace para trascender lo establecido y lograr el nivel más alto de la vida²²³.

No obstante, según Ortega, conquistar tal nivel de la vida es imposible en los tiempos del dominio del hombre-masa **vaciado de las energías creadoras** que vive sin proyecto, sin futuro. Todo ello tiene repercusiones en la vida pública europea que, bajo su dirección, cae en primitivismo y barbaridad.

“Si ese tipo Humano –establece Ortega– sigue dueño de Europa y es definitivamente quien decide, bastarán treinta años para que nuestro continente retroceda a la barbarie. Las técnicas jurídicas y materiales se volatilizarán con la misma facilidad con que se han perdido tantas veces secretos de fabricación. La vida toda se contraerá. La actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua, escasez, impotencia angustiosa; en verdadera decadencia. Porque la rebelión de las masas es una y misma cosa con lo que Rathenau llamaba «la invasión vertical de los bárbaros»”(Ibíd.: 404).

²²³ “Un tiempo que ha satisfecho su deseo, su ideal, es que ya no desea nada más, que se le ha secado la fontana del desear. Es decir, que la famosa plenitud es en realidad una conclusión. Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción, como muere el zángano afortunado después del vuelo nupcial”. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, IV, p. 390.

b) La falta de la conciencia histórica y la barbaridad de la especialización

Para Ortega, aunque la historia no puede prever el futuro, permite evitar los **errores cometidos en el pasado**. En efecto, su comprensión es imprescindible para superar la vida preterita y establecer su **forma nueva y más alta**.

El pasado tiene el **carácter “revenant”**, lo que significa que “si se le echa, **vuelve, vuelve irremediablemente**”. La **superación del pasado** no implica rechazarlo sino conservarlo y absorberlo en su totalidad. Se trata de admitir que “**el pasado tiene razón, la suya**” y “**si no se le da ésa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso a imponer la que no tiene**”. La **conciencia histórica es la condición *sine qua non*** de vivir a la altura de los tiempos.

El triunfo del hombre-masa implica la falta del entendimiento de la **coyuntura histórica que** lleva a Europa a crisis. El ejemplo claro de ello es la **política europea y**, especialmente, dos manifestaciones: el fascismo y bolchevismo. Ambos se caracterizan por la falta de **memoria histórica y por el** rechazo del pasado. Su intento es aniquilar la libertad, la democracia y la ley que son valores constituyentes del mundo occidental. En efecto, tanto el fascismo, como bolchevismo se declaran como **ideologías** antiliberales y antidemocráticas.

Sin embargo, ser anti-algo significa para Ortega retroceder en el proceso **histórico y vivir de manera anacrónica e incompatible con la cronología vital**.

“Al primer pronto una actitud anti-algo parece posterior a este algo, puesto que **significa una reacción contra él y supone su previa existencia. Pero la innovación que el anti representa se desvanece en vacío además negador y deja sólo como contenido positivo una «antigualla»**. El que se declara anti-Pedro no hace, traduciendo su actitud a lenguaje positivo, más que declararse partidario de un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que **acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro**. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada, al cabo de la cual está inexorablemente la reaparición de Pedro. Les pasa, pues, a todos estos antilo que, según la leyenda, a

Confucio. El cual nació, naturalmente, después que su padre; pero, idiablo!, nació ya con ochenta años, mientras su progenitor no tenía más que treinta. Todo anti no es más que un simple y hueco no” (*Ibíd.*: 432).

Aunque es preciso superar el viejo liberalismo no se puede hacer por su **negación total**. Hay que reconocer sus partes buenas y malas para conservar las primeras y rechazar las segundas. El liberalismo como base de la vida pública europea “tenía una razón, y ésa hay que dársela per *saecula saeculorum*”. Sin embargo, “no tenía toda la razón, y ésa que no tenía es la que hay que quitarle”. Por ello:

“no cabe duda de que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX. Pero esto es justamente lo que no puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal. Porque eso —ser antiliberal o no liberal— es lo que hacía el hombre anterior al liberalismo. Y como ya una vez éste triunfó de aquél, repetirá su victoria innumerables veces o se acabará todo —liberalismo y antiliberalismo— en una destrucción de Europa. Hay una cronología vital inexorable. El liberalismo es en ella posterior al antiliberalismo, o, lo que es lo mismo, es más vida que éste, como el cañón es más arma que la lanza” (*Ibíd.*).

De tal forma, el fascismo, bolchevismo y todos los movimientos dirigidos por las masas son, según Ortega, las auroras falsas que anunciando un mañana nuevo en realidad, nos conducen a los tiempos pretéritos. El único remedio para superar la crisis occidental es devolver el mando a la gente que tiene conciencia histórica y en su vida sigue el lema: “vivir a la altura de los tiempos”. “Europa —afirma Ortega— no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella”. (*Ibíd.*: 433).

La falta de la conciencia histórica se revela no sólo en la vida política europea sino también en la ciencia²²⁴. El dominio de la razón naturalista la ha

²²⁴ Sobre el problema de la ciencia en Ortega véase Gustavo Bueno, “La idea de ciencia en Ortega”, *El Basilisco*, nº. 3 (2001), pp. 15-30.

llevado a la ignorancia respecto a la “fisiología interna de la ciencia” y a las “condiciones históricas de su perduración”. Así, según Ortega, el prototipo del hombre-masa es el hombre de la ciencia actual quien, reduciendo “su órbita de trabajo”, ha perdido contacto con “las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea”²²⁵. Este hombre no es ni un sabio, ni un ignorante, ya que “conoce muy bien su porciúncula de universo”. Es un “sabio-ignorante”, o sea “un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio” (*Ibíd.*: 444).

La causa de que el científico se haya convertido en el hombre-masa es “no escuchar”, o sea, “no someterse a instancias superiores”. Al especialista no le interesa nada que no esté relacionado con aquel trozo del universo al que se dedica. No le interesa la ciencia en su totalidad ya que tal interés supone tener un sistema firme de las ideas sobre el universo a la altura de los tiempos, es decir, tener la conciencia de que ciencia –igual a política, religión o arte– es una creación histórica subordinada a la modalidad de la mente humana. Según Ortega:

“Esa modalidad aparece con una pulsación o ritmo fijo —con cada generación. Una generación, emanando de su espíritu, crea ideas, valoraciones, etcétera. El que imita esas creaciones tiene que esperar a que estén hechas, es decir, a que concluya su faena la generación anterior, y adopta sus principios cuando empiezan a decaer y otra nueva generación inicia ya su reforma, el reino de un nuevo espíritu. Cada generación lucha quince años para vencer y tienen vigencia sus modos otros quince años. Inexorable anacronismo de los pueblos imitadores o sin autenticidad” (*Misión de la Universidad*, IV: 534)²²⁶.

²²⁵ Sobre la crisis de la razón científica consulte el trabajo de Alba Milagro Pinto, “Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica”, *BROCAR*, nº. 33 (2009), pp. 195-223.

²²⁶ Véase sobre el concepto “generación” en Ortega y sobre el método de las generaciones el artículo de Federico Sánchez y Jorge Semprún Maura, “El método orteguiano de las generaciones y las leyes objetivas del desarrollo histórico”, *Nuestras Ideas. Teoría, política, cultura*, nº. 1 (1957), pp. 33-45.

Además, el especialista trata la ciencia como si estuviera siempre *ahí*, es decir, como “la corteza terrestre y la selva primigenia” (*La rebelión de las masas*, IV: 445). Cree que es una cosa dada y, por ello, no hay necesidad de esforzarse para mantenerla en su existencia. En efecto, el especialista, igual al hombre-masa, quiere “aprovecharse de las ventajas de la civilización, pero no se preocupa de sostenerla” (*Ibíd.*: 428). Piensa, que “la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primigenia como la Naturaleza” (*Ibíd.*: 429).

El diagrama personal del hombre de la ciencia actual indica que existe una **desproporción** notable entre ser profesional y ser culto. Los europeos siendo más sabios que nunca, son al mismo tiempo más incultos; son, según Ortega, nuevos bárbaros “retrasados con respecto a su época, arcaicos y primitivos en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas” (*Misión de la Universidad*, IV: 539). De tal forma, la crisis europea se debe a la falta de **educación en cultura**, cuya meta sería dotar al hombre del sistema vital de las ideas apropiadas para su tiempo. Como afirma nuestro filósofo: “El inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo” (*Ibíd.*). Por lo tanto, una de las más importantes iniciativas de Ortega es la reforma del sistema educativo europeo y, especialmente, del sistema universitario, cuya misión es culturalizar al hombre y formar las minorías selectas que sean capaces de contaminar a las masas con su ejemplaridad y con su entusiasmo²²⁷.

²²⁷ Véase Fernando Vicente Jara, Ángel González Hernández, “Concepto y misión de la universidad. De Ortega y Gasset a la reforma universitaria del nacional-catolicismo”, *Revista Española de Educación Comparada*, nº. 8 (2002), pp. 137-173.

3.2. Los síntomas de la crisis europea: el dominio del Estado

Ortega ya en 1914 en el manifiesto de la *Liga de Educación Política Española* se nos da a conocer como el **crítico del Estado que interviene en la vida de la sociedad. Así, determina muy claramente las competencias del Estado y las reduce a facilitar y apoyar la actividad social de los individuos.** El objetivo de la **política** orteguiana no es, pues, fortalecer el Estado y sus instituciones, sino despertar en el hombre su vitalidad y entusiasmo frente a la vida, puesto que **sólo bajo esta condición puede** realizar libremente el proyecto de su vida e involucrarse de forma consciente **en los problemas sociales y políticos** de su nación.

Para Ortega la **nación es la unión de las fuerzas vitales que tiene carácter horizontal.** En este sentido es dirigida hacia el futuro; es un proyecto abierto realizado por los individuos que afrontan sus circunstancias. Su desarrollo y crecimiento dependen del nivel de la autoconciencia de los individuos que deben buscar su *quehacer* sin impulso del Estado.

Ortega, radicaliza su **crítica** al estatismo **a partir de los años treinta.** El Estado lo considera como **una fuerza anónima e irracional que estrangula** la libertad de los individuos y devora su sociedad²²⁸. Tal tesis aparece en “La **rebelión de las masas**”, donde en uno de los capítulos presenta el Estado como **el más grande peligro que amenaza al mundo occidental.** Nuestro filósofo, vincula el problema del Estado con el fenómeno del hombre-masa que, en **oposición a su destino,** usurpa el lugar de los hombres excelentes.

Ortega advierte un paralelismo entre el dominio del hombre-masa y el fortalecimiento del papel del Estado. “En nuestro tiempo –dice– el Estado ha **llegado a ser una máquina formidable, que funciona prodigiosamente; de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios.** Plantada en medio de la sociedad, basta tocar a un resorte para que actúen sus enormes

²²⁸ Véase Xacobe Bastida Freixedo, “Ortega y el Estado”, pp. 141-164.

palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social” (*La rebelión de las masas*, IV: 449).

Para justificar su tesis analiza el problema del Estado, refiriéndose a la historia de los países europeos. Advierte que antes de la Revolución Francesa su papel fue muy débil, como muy débil fue el papel de la burguesía. Sin embargo, la Revolución provocó que el poder público pasara a manos de la burguesía que, como dice Ortega: “aplicó al Estado sus innegables virtudes, y en poco más de una generación creó un Estado poderoso, que acabó con las revoluciones” (*Ibíd.*).

Ahora bien, el Estado es una de las manifestaciones más representativas del desarrollo histórico de la civilización occidental. Por ello es importante investigar que actitud adopta ante el el hombre-masa. Este último, vaciado de conciencia histórica, **no reflexiona sobre la génesis del Estado**, sino lo trata como algo que existe desde siempre, como algo natural. No advierte que el Estado –igual a ciencia, **técnica, política o arte**– es un producto del esfuerzo de los individuos concretos, de los hombres exelentes. El hombre-masa trata al Estado y otros logros de la civilización como si fueran su propiedad, como si sirvieran para resolver todos sus problemas. “El hombre-masa ve en el Estado **un poder anónimo, y como él se siente a sí mismo anónimo** —vulgo—, cree que **el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquier dificultad, conflicto o problema; el hombre-masa tenderá a exigir** que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de **resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios**” (*Ibíd.*).

No obstante, subordinar la vida social al Estado y a sus instituciones es muy peligroso. El hombre-masa, quien lo hace en el nombre de su comodidad, no se da cuenta de las consecuencias que **puede provocar tal situación y que son, según Ortega: “la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda es pontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos**” (*Ibíd.*: 450).

El hombre-masa, caracterizado por la indolencia espiritual, piensa que el Estado es su propiedad, **cuya misión** consiste en saturar sus apetitos, intereses y caprichos.

“La masa —afirma Ortega— se dice: «El Estado soy yo», lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son idénticos porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerlo funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe —que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria” (*Ibíd.*).

El intervencionismo del Estado que crece en los tiempos de la dictadura de las masas y de la hiperdemocracia destruye pues la sociedad civil y absorbe su **energía vital**. Sin embargo, aniquilando la sociedad, se aniquila **a sí mismo**, porque el Estado no es otra cosa que el mecanismo que se nutre de la actividad y del entusiasmo de los ciudadanos.

En este sentido, el único método de formar la conciencia social de los europeos y despertarlos del letargo vital es dotarlos de la **sensibilidad histórica** que permite **entender el proceso histórico de las naciones** y revela el peligro que deriva de la estatificación de la vida social. Basta con recordar el caso de la **civilización antigua** cuya decadencia se profundizó junto con el crecimiento del papel de su Estado.

“Éste fue —establece Ortega— el sino lamentable de la civilización antigua. No tiene duda que el Estado imperial, creado por los Julios y los Claudios, fue una máquina admirable, incomparablemente superior como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. Pero —curiosa coincidencia— apenas llegó a su pleno desarrollo, comienza a decaer el cuerpo social. Ya en los tiempos de los Antoninos (siglo II) el Estado gravita con una antivital supremacía sobre la sociedad. Ésta empieza a ser esclavizada, a no poder vivir más que en servicio del Estado”. La relación entre el Estado y la sociedad es, pues, bastante paradójica, ya que “la sociedad, para vivir mejor ella, crea como un utensilio el Estado”, pero luego “el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado”. En efecto “el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado”, o sea se convierte en “el esqueleto se come la carne en torno a él” (*Ibíd.*: 451).

No obstante, los ejemplos de la fuerza destructiva del estatismo no hay que buscarlos en la antigüedad, ya que se revelan **también en los tiempos contemporáneos a través del fascismo y bolchevismo**. Ambas ideologías

priorizan lo general y anónimo frente a lo concreto e individual. En este sentido, utilizan las instituciones estatales, formadas en el pasado para aniquilarlo. **Sin embargo, la máquina del Estado es, paradójicamente, el logro de este último, ya que** tanto los fascistas y como bolcheviques se encuentran con “un Estado admirablemente construido pero no por ellos, sino precisamente por las fuerzas e ideas que ellos combaten: por la democracia liberal” (*Ibíd.*). Los fascistas y bolcheviques utilizan el Estado para destruir sus sociedades y eliminar los valores que forman el subsuelo **histórico** del mundo occidental.

“Las naciones europeas –afirma Ortega– tienen ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?” (*Ibíd.*).

Los síntomas del peligro que sufre Europa por la causa del estatismo son: la burocratización de la vida en todos sus órdenes, la disminución de la riqueza, el descenso de población y la militarización de la sociedad. Esta última es consecuencia de la misión más importante del Estado que es: “producir la seguridad”. Esta seguridad es lo que “nace el hombre-masa”, quien resalta ser uno de los frutos de la estatificación de la vida pública. (*Ibíd.*: 450).

Según Ortega, en los tiempos contemporáneos triunfa el hombre-masa quien para actuar utiliza la acción directa, la violencia y el linchamiento. Le ayuda a hacerlo la máquina anónima del Estado, cuya intervención en la vida de los individuos anula su libertad y creatividad. El Estado, que está en manos de las masas, reduce las libertades civiles y lo hace en el nombre del orden público. Sin embargo, como advierte Ortega: “es una inocencia de las gentes de «orden» pensar que estas «fuerzas de orden público», creadas para el orden, se van a contentar con imponer siempre el que aquéllas quieran. Lo inevitable es que acaben por definir y decidir ellas el orden que van a imponer, y que será, naturalmente, el que les convenga” (*Ibíd.*: 452).

Para Ortega mucho más importante que el orden público es la libertad de los individuos, de la cual depende el desarrollo de sociedad y de nación. En

efecto, es más deseable el desorden controlado que el aumento de las fuerzas de la policía para que la masa pueda actuar por sí misma, rebelándose contra su propio destino. La masa por su definición no debe mandar y su misión radica en ser dócil frente a la ejemplaridad de las minorías selectas. La ley básica de la dinámica social no es la ley de la fuerza o de la violencia, sino la ley de la opinión pública. “El mando –dice Ortega– es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública; siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botocudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública” (*Ibíd.*: 456)²²⁹.

La ley de la opinión pública es “la gravitación universal de la historia política”, sin la cual no sería posible ni sociedad, ni historia. Esta última radica en “demostrar cómo la soberanía de la opinión pública, lejos de ser una aspiración utópica, es lo que ha pesado siempre y a toda hora en las sociedades humanas”. De tal forma, el hecho de la opinión pública es “la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar, es cosa tan antigua y perenne como el hombre mismo” (*Ibíd.*).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

²²⁹ Véase las reflexiones acerca de este problema en Ángel Peris Suay, “Educación de los ciudadanos en Ortega y Gasset”, *op. cit.*, pp. 463-483.

3.3. Los remedios de superar la crisis europea: **filosofía y su misión social y política**

Ahora bien: **¿Existen, según Ortega, remedios para curar la crisis que sufre el mundo occidental? ¿Es posible superar el estatismo y restablecer la dinámica social, basada en la ley de la opinión pública?**

Para nuestro pensador **tal situación es posible sólo bajo la condición de** que el hombre salga de su inmadurez y comprenda de que su vida para ser **auténtica y sincera** necesita dirigirse hacia una instancia superior que trasciende su insegura y **problemática existencia individual**.

Para dotar al hombre de la conciencia de que su vida consiste en *quehacer* y vivir a la altura de los tiempos, es imprescindible **renacer en él la actitud filosófica, ya que sólo la filosofía** entendida como **contemplación** dirigida hacia la verdad puede superar el primitivismo que afecta la vida d la **civilización europea**.

¿Porque, según Ortega, filosofía es el único medio de curar la crisis del Occidente? ¿Porque no lo pueden hacer ni ciencia, ni política? Nuestro pensador lo explica de **la manera siguiente: tanto ciencia, como política** necesitan a las masas, como las masas, para su vida cómoda y segura, las necesitan a ellas. En cambio, la **filosofía, cuya esencia consiste en** la libertad e la inutilidad, puede vivir sin el **interés** de las masas y no necesita ni de su **protección**, ni de su **simpatía**. La filosofía vive de forma autónoma y **aprovecha su carácter problemático para ser dueña de sí misma**.

“La filosofía –afirma Ortega– cuida su aspecto de perfecta inutilidad, y con ello se **liberta de toda supeditación al hombre medio**. Se sabe a sí misma por **esencia problemática**, y abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse. Si a alguien buenamente le **aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita ni lo espera**” (*Ibíd.*: 426).

La filosofía no depende de la coyuntura política y para establecer su imperio no es necesario que imperen los filósofos. Para que la filosofía renazca es menester que los filósofos sean filósofos, es decir, que se dediquen a la filosofía. Los filósofos, según Ortega, no deben ser políticos, porque su meta consiste en buscar la verdad, y la política es un imperio de la mentira²³⁰. La política es retórica, postura y farsa, mientras que la filosofía es integración y afán de la verdad. La filosofía se presenta como la única disciplina que puede reconstruir el mundo occidental basándolo en las ideas verdaderas y esbozando la mapa teórico de su porvenir.

La filosofía permite entender la historia del hombre y proyectar de forma libre y responsable su futuro. Esto vale tanto para la vida individual como para la vida colectiva, puesto que sobreviven las naciones que son creativas y saben vivir a la altura de los tiempos. Esto implica tener las ideas contemporáneas sobre el *universo* y evitar todo tipo de anacronismos en la vida pública: en política, arte, economía etc.

La filosofía tiene que ser la base de las acciones sociales y políticas, porque no es posible hacer nada en la práctica sin tener una teoría previa. La ausencia de la filosofía provoca la crisis de Europa y su pérdida del mando en el mundo. Hablando del mando, Ortega no tiene en la mente “ejercicio de poder material, de coacción física”, sino el mando basado en la ley de la opinión pública que es la única instancia que puede otorgar o no el poder (*Ibíd.*: 456).

Europa ejercía el mando en el mundo no por el uso de la fuerza, sino por crear las normas que organizaban la historia, contando con la opinión pública y el interés de la sociedad. Estas normas “no son, ni mucho menos, las mejores posibles”, pero “son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras”. Esto significa que para superarlas es necesario “parir” las nuevas, lo que supone adoptar por los individuos y por los pueblos la actitud creadora y consciente del nivel y de las necesidades de los tiempos (*Ibíd.*: 461).

El problema de Europa consiste en el dominio del hombre-masa y de los pueblos-masa que se rebelan contra “los grandes pueblos creadores”, contra

²³⁰ Estas palabras aparecen en Ortega en 1916 en su ensayo “Verdad y perspectiva”, II, p. 160.

las **“minorías de estirpes humanas”**. Estos pueblos-masa niegan y rechazan **“aquel sistema de normas que es la civilización europea”** pero, siendo incapaces de establecer otro, **“no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola”**. En efecto, **“se quedan sin tarea, sin programa de vida”**, lo que provoca **la desmoralización de la vida occidental** (*Ibíd.*).

“Todo el mundo—naciones, individuos— está desmoralizado. Durante una temporada, esta desmoralización divierte y hasta vagamente ilusiona. Los inferiores piensan que les han quitado un peso de encima. Los decálogos conservan del tiempo en que eran inscritos sobre piedra o sobre bronce su carácter de pesadumbre. La etimología de mandar significa cargar, ponerle a uno algo en las manos. El que manda es, sin remisión, cargante. Los inferiores de todo el mundo están ya hartos de que les carguen y encarguen, y aprovechan con aire festival este tiempo exonerado de gravosos imperativos. Pero la fiesta dura poco. Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad” (*Ibíd.*: 462).

Para superar la decadencia de Europa es menester devolver el mando a las personas que son capaces de indicar los nuevos caminos, transcender lo establecido y crear las normas y las ideas nuevas; en suma, a las personas con **imaginación que realizan** su propio *quehacer* y tienen valentía de ser uno mismo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3.4. La duda y su misión en el renacimiento de la civilización europea

La duda que sufre el mundo europeo **no tiene carácter puramente** negativo, es decir, no implica un escepticismo radical, sino puede convertirse en un impulso para establecer una **forma más alta y más auténtica de la vida pública**. Europa, **dudando en sí misma, es capaz de superar** su profunda decadencia, pero para hacerlo tiene que **superarse a sí misma, es decir, superar la fórmula arcáica del Estado nacional**

Según Ortega, las dificultades más notables con las que se tropiezan los europeos son de carácter político y se refieren a la “desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar” (*Ibíd.*: 469). Como un ejemplo puede servir la situación de los intelectuales europeos que se sienten limitados por las fronteras nacionales de sus pueblos.

“Todo buen intelectual de Alemania, Inglaterra o Francia —establece Ortega— se siente hoy ahogado en los límites de su nación, siente su nacionalidad como una limitación absoluta. El profesor alemán se da ya clara cuenta de que es absurdo el estilo de producción a que le obliga su público inmediato de profesores alemanes, y echa de menos la superior libertad de expresión que gozan el escritor francés o el ensayista británico. Viceversa, el hombre de letras parisiense empieza a comprender que está agotada la tradición de mandarínismo literario, de verbal formalismo, a que le condena su oriundez francesa y preferiría, conservando las mejores calidades de esa tradición, integrarla con algunas virtudes del profesor alemán” (*Ibíd.*).

El intento de Ortega consiste en establecer un flujo libre de las culturas, normas e ideas entre las naciones, ya que todas brotan de la misma fuente: de la cultura europea. En este sentido, Europa tiene que unirse, pero no

unificarse, lo que implica elaborar la unidad en la diversidad, es decir, superar el nacionalismo, **sin perder esa peculiaridad que cada nación posee**²³¹.

Ahora bien, las mismas limitaciones que experimenta el mundo intelectual europeo **afectan también al mundo de la política, en el que “faltan programas de tamaño congruente con las dimensiones efectivas que la vida ha llegado a tener dentro de cada individuo europeo”**. Por ello, el problema no son ni las instituciones, ni los **instrumentos de la vida pública, sino “las tareas en que emplearlas”**; el problema es el Estado nacional, cuya fuerza se ha agotado y es preciso sustituirlo por una **forma más avanzada de la vida colectiva** (*Ibíd.*).

“La situación auténtica de Europa –afirma Ortega– vendría, por tanto, a ser ésta: su **magnífico y largo pasado** la hace llegar a un nuevo estadio de vida donde todo ha crecido; pero a la vez las estructuras supervivientes de ese pasado son enanas e **impiden la actual expansión**. Europa se ha hecho en forma de **pequeñas naciones**. En cierto modo, la idea y el sentimiento **nacionales** han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Éste es el esquema del drama enorme que va a representarse en los años venideros” (*Ibíd.*: 471).

Sin embargo, esa superación no implica un rechazo de las tradiciones nacionales. Ortega es enemigo del “**extranjerismo**” y de las actitudes basadas en la **imitación**. Esto vale tanto para la vida individual en la que cada uno tiene que buscar su propia trayectoria vital, como para la vida de la nación, que **también tiene que proyectar** su porvenir de forma **original y auténtica**. No se trata de imitar a otras cultura y perder su propia identidad nacional, sino de adoptar una actitud abierta e integradora frente a los influjos externos. Ortega **está convencido de que el diálogo con otras naciones enriquece** a la nuestra y la dota de la vitalidad imprescindible para su desarrollo y supervivencia. En cambio, la falta de **diálogo lleva a la nación al “señoritismo” y a la situación de hacer lo que le da gana**²³².

²³¹ Consulte las reflexiones de Javier M. Valle López, *La Unión Europea y su política educativa: La integración europea*, Ministerio de Educación, 2006, p. 101.

²³² “Lo que la casa es frente a la sociedad lo es más en grande la nación frente al conjunto de las naciones. Una de las manifestaciones a la vez más claras y voluminosas del «señoritismo» vigente es, como veremos, la decisión que algunas naciones han tomado de

Para superar la fórmula política del Estado nacional es imprescindible revisar la idea tradicional de la nación. Refiriéndose a las palabras de Renan, Ortega considera que la nación es un “plebiscito cotidiano”. En oposición a Renan la palabra “plebiscito” no la interpreta en el contexto de los principios estáticos tales como: sangre, lengua y pasado comunes, sino en el contexto los principios abiertos y dinámicos que se abren hacia el futuro²³³.

“Esa idea de que la nación consiste en un plebiscito cotidiano opera sobre nosotros como una liberación. Sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, fatales, rígidos, inertes; son prisiones. Si la nación consistiese en eso y en nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda, con la cual no tendríamos nada que hacer. La nación sería algo que se es, pero no algo que se hace. Ni siquiera tendría sentido defenderla cuando alguien la ataca” (*Ibíd.*: 486).

El Estado nacional se encuentra siempre “en su afán de unificación, frente a las muchas razas y las muchas lenguas, como con otros tantos estorbos” y produce “una relativa unificación de sangres e idiomas, que sirve para consolidar la unidad” (*Ibíd.*: 483) .

La vida es futurición y consiste en “ocupación con algo futuro”. Lo mismo vale para la nación cuya vida no radica sólo en rememorar el pasado, sino en salir hacia el futuro.

“Si la nación —dice Ortega— consistiese no más que en pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla contra un ataque. Los que afirman lo contrario son hipócritas o mentecatos. Mas acaece que el pasado nacional proyecta alicientes —reales o imaginarios— en el futuro. Nos parece deseable un porvenir, en el cual nuestra nación continúe existiendo. Por eso nos movilizamos en su defensa; no por la sangre, ni el

«hacer lo que les dé la gana» en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente «nacionalismo». Y yo, que repugno la supeditación beata a la internacionalidad, encuentro, por otra parte, grotesco ese transitorio «señoritismo» de las naciones menos granadas”. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, IV, p. 437.

²³³ El problema de la influencia de Renan en la idea de la nación en Ortega se desarrolla en el libro de Jorge Acevedo Guerra, *Ortega, Renan y la idea de nación*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014.

idioma, ni el común pasado. Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer” (*Ibíd.*: 487).

La idea del Estado nacional **que nace en la época moderna** supera la **visión antigua, puesto que trata raza, sangre y adscripción geográfica como términos secundarios** y el Estado como un “proyecto de un hacer y programa de colaboración” (*Ibíd.*: 479).

“No es la comunidad anterior –afirma Ortega– **pretérita, tradicional o inmemorial** – en suma: fatal o irreformable–, **la que proporciona título para la convivencia política**, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado. De aquí la facilidad con que la unidad política brinca en Occidente sobre todos los límites que aprisionaron al Estado antiguo. Y es que el europeo, relativamente al homoantiquus, se comporta como un hombre abierto al futuro, que vive conscientemente instalado en él y desde él decide su conducta presente” (*Ibíd.*: 485).

Ortega advierte que la idea del Estado nacional es evolutiva y depende del nivel de **imaginación**. El Estado es **una creación humana** y para avanzar necesita que la nación posea una fuerza imaginativa.

“No hay creación estatal –afirma Ortega– si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y, además, de imaginar otra nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida en que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite de su evolución estatal, precisamente el límite impuesto por la Naturaleza a su fantasía” (*Ibíd.*: 475).

Ahora bien, esta evolución de la idea del Estado en el mundo occidental se realiza en tres estadios²³⁴.

En el primero, el Estado se presenta como una fusión política y moral de los grupos que viven en la proximidad geográfica, étnica y lingüística. Sin

²³⁴ Véase J. Ortega y Gasset, , “La rebelión de las masas”, en *Obras completas*, IV, p. 489-490.

embargo, esta proximidad no es lo que funde la nación, sino que permite dominar de forma más fácil la diversidad.

El segundo estadio, es “el periodo de consolidacion”, en el que el nuevo Estado intenta diferenciarse de los demás y los trata como enemigos. Nacen las emociones nacionalistas que encierran el pueblo dentro de las fronteras de su Estado. No obstante, este encerramiento se refiere a la vida política, ya que la vida intelectual, moral y económica permanecen abiertas. Como afirma Ortega: “Las guerras nacionalistas sirven para nivelar las diferencias de técnica y de espíritu. Los enemigos habituales se van haciendo históricamente homogéneos. Poco a poco se va destacando en el horizonte la conciencia de que esos pueblos enemigos pertenecen al mismo círculo humano que el Estado nuestro” (*Ibíd.*: 489).

El tercer estadio, es el estadio de la plena consolidación en el que aparece el intento de unirse con los “enemigos”. “Crece –afirma Ortega– la convicción de que son afines con el nuestro en moral e intereses, y que juntos formamos un círculo nacional frente a otros grupos más distantes y aun más extranjeros. He aquí madura la nueva idea nacional” (*Ibíd.*).

Según Ortega, Europa está en crisis porque el nivel de su vida no es compatible con sus estructuras sociales y políticas. Estas estructuras son demasiado estrechas para dejar actuar de forma libre y espontánea a los individuos que se sienten prisioneros en las jaulas de sus naciones. Es preciso empezar a vivir a la altura de los tiempos y convertir Europa en una idea nacional que no aniquile la pluralidad de las naciones sino, la defiende y la apoya. En suma, la unidad europea es condición *sine qua non* para que Europa recupere su mando en el mundo.

“Sólo –dice Ortega– la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse. Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse” (*Ibíd.*: 493).

4. La política nacional en el pensamiento maduro de Ortega

La filosofía política de Ortega se centra en el problema de la democracia liberal a partir de los años treinta ²³⁵. Esta requiere para su **salvación** una reforma profunda del liberalismo concebido como un *ethos* identificado con el alma noble, con el alma que “**reune en sí la autoexigencia y la autodisciplina con que persigue su propia excelencia, y por extensión y como por redundancia, la del todo social**” (Cerezo, 2011: 377).

La democracia liberal es la forma política que representa “la más alta voluntad de **convivencia**”, puesto que supone contar con el prójimo y respetar los derechos de la oposición, los derechos de los enemigos.

“El liberalismo —establece Ortega— es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo — conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil” (*La rebelión de las masas*, IV: 420).

Sin embargo, como advierte Ortega: “convivir con el **enemigo**”, es **una cosa demasiado difícil**. Por lo tanto, el viejo liberalismo se le presenta como ingenuo, ya que sin “**suficientes precauciones**” se abre al **colectivismo**. En efecto, la democracia liberal se convierte en la hiperdemocracia, es decir, en la dictadura de las masas que no conocen otros argumentos que la fuerza y ejercen

²³⁵ Véase sobre este tema los trabajos de M. Pallottini, “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, *op. cit.*, pp. 129-164 y de I. Sánchez Camara, “Ortega y la tradición liberal”, *op. cit.*, pp. 187-204.

el poder utilizando la “acción directa”. Ortega considera imprescindible establecer un nuevo liberalismo que sea mucho mas exigente y autocrítico²³⁶.

4.1. El liberalismo y la República

Las reflexiones de Ortega sobre la condición actual del mundo europeo influye en su diagnosis de la vida pública española. Determina su visión de la política nacional y su idea de la República que no se indentifica con la “eliminación de la Monarquía”, sino con “la reforma radical de todas las demás instituciones tradicionales” (Cerezo, 2011: 377)²³⁷.

Ortega tiene su propia concepción del pacto político que le lleva a crear la *Agrupación al Servicio de la Republica* y luego a las Cortes Costituyentes en donde participa en la eleboración de la nueva Constitución Española²³⁸. No obstante, teniendo la definición sobrepartidista e integradora de la política muy pronto experimenta una desilusión con el estilo de la República²³⁹. La causa de esa desilusión es, como afirma Cerezo Galán, el hecho de “patrimonializar la República bajo una única bandera” y “ponerla al servicio

²³⁶ Consulte sobre este tema el trabajo de J. L. Villacañas Berlanga, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *op. cit.*, pp. 741-754.

²³⁷ Consulte el texto de Paul Aubert, “Les intellectuels espagnols et l’avènement de la Deuxième République (1930- 1931)”, en Angelo Colombo (dir.), *Recherches en littérature et civilisation européennes et hispano-américaines. Mélanges Gérard Brey*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009, pp. 115-124.

²³⁸ Consulte el libro de A. Valero Lumbreras, *José Ortega y Gasset, diputado*, Madrid: Congreso de los Diputados, 2013.

²³⁹ Consulte el texto de Andres Ortega Klein, “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la Agrupación al Servicio de la República?”, *Historia*, nº. 48 (1980), pp. 67-78.

de intereses de clase o de partido, con el consiguiente efecto de exclusión” (*Ibíd.*: 378). En cambio, **la República debe contar** para Ortega con todos los que la forman y su objetivo es “**nacionalizar el Poder público**”, es decir, “**fundirlo en la nación**” (*Rectificación de la República. — artículos y discursos*, IV: 848).

El principio que ha de inspirar a **la República e indicar su camino es la nación y sus necesidades históricas**²⁴⁰. Tal y como afirma Ortega: “**la nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses parciales de clase, de grupo o de individuo; es la afirmación del Estado nacionalizado frente a las tiranías de todo género y frente a las insolencias de toda catadura**”. La nación es “**algo que está más allá de los individuos, de los grupos y de las clases; es la obra gigantesca que tenemos que hacer, que fabricar con nuestras voluntades y con nuestras manos; es, en fin, la unidad de nuestro destino y de nuestro porvenir**” (*Ibíd.*: 851).

La República adquiere en la visión orteguiana el carácter integrador que trasciende todo tipo de particularismo o extremismo y toda **ambición** arbitraria que atomiza **la nación**²⁴¹. Sus fundamentos son la libertad y la justicia que no se las trata como ideas abstractas, formalidades o utopías, sino que se las vincula con todos los elementos que constituyen la vida. Como dice Ortega: “para vivir hacen falta muchas cosas y es preciso que la libertad se haga maleable a fin de poder coexistir con ellas” (*Dislocación y restauración de*

²⁴⁰ Consulte el texto de Alejandro de Haro Honrubia, “El advenimiento de la Segunda República española desde la óptica de José Ortega y Gasset: la importancia de la Agrupación al Servicio de la República (ASR)”, en Claudia Cabrero Blanco et al. (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Oviedo:KRK/Universidad de Oviedo, 2008, pp. 409-423.

²⁴¹ Véase sobre este tema los textos de Margarita Márquez Padorno: *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003; “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 8/9, (2004), pp. 51-89 o “La idea de España en la Segunda República: la escuela”, en Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi y Andrés de Blas Guerrero (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 723-732.

España, IV: 31). En efecto, el lema orteguiano no será el de los viejos liberales: “libertad ante todo”, sino otro que afirma: “libertad con todo”, porque, aunque no se puede vivir sin libertad, tampoco se puede vivir solamente de ella. Así, el nuevo liberalismo tiene que convertirse en una fuerza que no excluye a nadie, sino que une a todos los que tienen ganas de participar en realizar el programa del porvenir nacional.

El nuevo liberalismo comprendido como una base de la República tiene que ser obra original de los españoles²⁴². España para ser una nación verdadera y auténtica está obligada a “extraer de su propia e indómita sustancia la pauta para su comportamiento”. Esto implica “ser fiel a la circunstancia” y realizar la pontencialidad que se halla en el alma española²⁴³.

“Si la República española —dice Ortega— retrae su mirada de lo que han hecho otros pueblos —la Francia de 1789, la Rusia de 1917— y, en vez de fingir una circunstancia, que no es la de aquí y ahora, se atiene a ésta, se encierra en nuestra actualidad peninsular, la República española será una creación gloriosa e ilustrísima en la Historia universal. Que nadie lo dude” (*Rectificación de la República. — artículos y discursos*, IV: 779).

Ortega destaca que es preciso vivir de forma auténtica y contar con la circunstancia. “Necesitamos, pues, vivir ahora, no de imágenes forasteras, sino bien sumergidos en nuestra circunstancia, oprimiendo a ésta para nutrirnos de su zumo. Una vida que se imita, es una vida que se falsifica” (*Ibíd.*). En suma, se trata de ser fiel a su vocación vital, que es siempre única e inaccesible para los demás. “Vivamos — afirma Ortega — nuestro destino; no imitemos el ajeno” (*Ibíd.*: 780).

²⁴² Consulte el texto de Javier Zamora Bonilla, “Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset”, en Manuel Baiôa (ed.), *Elites e Poder. A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri/CIDEHUS-UE, Lisboa, 2004, pp. 353-380.

²⁴³ Véase Jerónimo Ríos Sierra, “Azaña, Ortega y la idea de nación española durante la Segunda República”, *Revista Historia Autónoma*, nº. 9 (2016), pp. 105-125.

4.2. La conciencia política y la conciencia histórica

La autenticidad y originalidad tienen que ser el fundamento de la vida política española que, como dice Ortega: “está a cien leguas de las simpatías y las antipatías, de los gustos y disgustos, que son cosas del plano casero y privado” (*Ibíd.*: 788). La política no consiste en hacer lo que nos da la gana, sino en hacer lo que hay que hacer, en realizar nuestro destino. Sin embargo, para reconocer esta necesidad es preciso tener la conciencia política que supone “la sensibilidad para lo históricamente necesario” (*Ibíd.*). Esta última nos permite evitar los caminos falsos y hacer la política de forma responsable.

“Entonces tenemos la impresión clara de una «política falsa», donde falso no significa «opuesto a nuestro modo de pensar», sino en absoluto falso, es decir, sin autenticidad, sin realidad histórica. A lo mejor somos nosotros mismos quienes nos sorprendemos «en falso». Yo no oculto mi sospecha de que muchas cosas hechas y dichas desde que advino la República son de esta especie, nada o poco auténticas. Tal vez me equivoque. Cuando llegue el momento reconoceré mi error con letras mayúsculas. Pero, entretanto, conviene tener presente esta ley tan perogrullesca como rigurosa: en la Historia sólo triunfa lo auténtico” (*Ibíd.*).

Ortega, al tener la conciencia histórica muy sensible advierte que el camino que ha tomado la República es incompatible con las necesidades históricas de la nación española. En efecto, que España se desmoralice, haciéndose cada día más plebeya, más demagógica y más imitativa por la creciente movilización de las masas que, rebelándose frente a las minorías, destruyen las virtudes de la democracia liberal y se apelan a la acción directa²⁴⁴. Las masas no inventan, no proyectan, sino imitan y, por ello, viven sin programa vital. Esa falta de imaginación que presentan las masas se

²⁴⁴ Véase sobre este tema las reflexiones de Pedro Cerezo Galán en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, *op. cit.*, p. 378.

transfiere también a la vida de la nación que vive sin futuro. “Un pueblo – afirma Ortega– que imita, que es incapaz de inventar su destino, es un pueblo vil. (...) está condenado a perpetuo anacronismo. Tiene que esperar a que los otros ensayen sus inventos, y cuando él quiere copiarlos ya ha pasado la hora de ellos” (*¡Viva la República!*, V: 286).

Ese anacronismo e imitación que dominan en la vida española provocan que Ortega se retire de la vida política y disuelva la *Agrupación*. Los años siguientes, sobre todo, los años de la Guerra Civil, van a confirmar sus mayores preocupaciones, ya que serán los tiempos del triunfo del hombre-masa que es indócil a toda orientación política. El filósofo español toma la decisión de guardar silencio, porque a su parecer ya había dicho todo para que España se pueda salvarse de su decadencia. Por ello, tiene razón Cacho Viu, quien refiriéndose al silencio de Ortega, afirma lo siguiente: “Todo estaba ya dicho por su parte. Cuelquier palabra suya de alcance político hubiera resultado necesariamente destemplada y desprovista de efecto inmediato, salvo descomponer su figura ejemplar y enturbiar muy probablemente el efecto profundo que seguían ejerciendo su escritos de mejores tiempos” (Cacho Viu, 2000: 64). Casi la misma afirmación aparece en Cerezo Galán, quien dice: “Fue un silencio asumido, consentido, como parte de su trágico destino y el de su nación. Qué podía decir de nuevo y a quién dirigirse quien hasta 1933 había clamado en el desierto por una República, que supiera conjugar este binomio de liberalismo y nacionalización política?” (Cerezo, 2011: 379).

5. Los medios de salvar la la civilización occidental: la unidad europea

Las experiencias terribles que experimenta Europa en los años 1939-1945 no destruyen la fe de Ortega en la posibilidad de establecer una forma más alta de la **civilización** occidental, o sea, un gran Estado europeo en el que la diversidad de las naciones se realizará en el marco de la universalidad de la idea de Europa²⁴⁵. Esta última es para nuestro pensador una realidad primaria de la que emergen todas las emociones nacionales. En este sentido, para salvar Europa es preciso superar el estado de la guerra en el que permanecen las naciones, lo que requiere devolver el mando a la gente responsable que sea capaz de inventar su destino y el destino de su pueblo.

“Sólo recomponer Europa –afirma Villacanas Berlanga– reorganizar la diversidad nacional desde la primacía de un espíritu común, generar nuevos poderes intelectuales responsables, vertebrar elites, sólo este proceso podría impedir el desnudo encuentro de naciones contra naciones y de nacionales contra nacionales. Sólo el nuevo liberalismo podría lograr todo esto. Mientras no fuera así, el hecho desnudo de la doble guerra se impondría” (Villacanas Berlanga, 2011: 745).

Se trata de salvar la libertad de Europa para establecer un nuevo proyecto del liberalismo que no sea una **doctrina política, sino una actitud** frente a la vida, puesto que, como dice Ortega: “la libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos” (*Prólogo para franceses*, IV: 357).

Ortega no niega que Europa está enferma, que está en ruina, sin embargo advierte que “las ruinas forman parte de la íntima economía de la historia” y, por ello, mucho más peligrosa sería la situación de no ser capaz de

²⁴⁵ Véase el libro de Harold C. Relay, *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*, Hardcover: Alabama Press, 1976.

los desastres. **“Sentimos como una pesadilla la imaginación de que todas las construcciones del pretérito se hubiesen conservado. No tendríamos lugar donde poner nuestros pies”**. En efecto, según Ortega, las catástrofes hay que vivirlas con elegancia, viendo en ellas “lo que es —algo normal en la historia, una de las caras que la vida puede tomar. Porque muchas veces la vida toma, en efecto, un rostro que se llama: Derrota” (*Discurso a los universitarios de Berlín*, VI: 571-572).

Ortega, refiriéndose a Hegel y a sus categorías del cambio y de la mutación, destaca el carácter dialéctico de la historia que tiene siempre un reverso. La catástrofe puede convertirse en un triunfo y la agonía en un renacimiento.

Ese renacimiento requiere una reforma radical de Europa que para su salvación necesita superarse a sí misma. Esto implica superar por las naciones su nacionalidad y establecer la unidad supra o ultra-nacional. “Las naciones europeas —establece Ortega— han llegado a un instante en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad como forma más perfecta de vida colectiva es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro; es, en suma, históricamente imposible” (*De Europa meditatio quedam*, X: 91).

Sin embargo, la superación del nacionalismo no lleva a Ortega al internacionalismo, basado en el olvido de que existen las naciones. El internacionalismo sufre la ignorancia respecto a lo que es la nación y a su papel en la vida de los europeos. “Ninguna de sus doctrinas y actuaciones —establece sobre el internacionalismo— es comprensible si no se descubre en su raíz el desconocimiento de lo que es una nación y de que eso que son las naciones constituye una formidable realidad situada en el mundo y con que hay que contar. Era un curioso internacionalismo aquél que en sus cuentas olvidaba siempre el detalle de que hay naciones” (*Epílogo para ingleses*, IV: 526-527).

Tampoco se puede olvidar de que el internacionalismo fue la causa que impidió a Ortega entregarse al socialismo que perdió enlace con lo concreto, con las circunstancias y cayó en la abstracción y utopía. Así, en oposición al

socialismo y al internacionalismo, nuestro pensador estableció su propio lema político: “el liberalismo y la nacionalización”.

Ortega, a partir de los años treinta postula crear la unidad estatal de Europa —el único método de evitar las guerras entre las naciones²⁴⁶. Sin embargo, nadie le escucha, ni sigue sus recomendaciones. Tampoco nadie escucha a los hombres que predicen el fracaso inminente de la civilización occidental. La culpa de ello la tienen, ante todo, los políticos que ignoran los signos de la catástrofe y no hacen caso a los profetas.

“Desde 1850 —establece Ortega— por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia —aunque, en verdad, no le es congénito—, la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa, generación tras generación, como se podría demostrar ex abundancia con gran facilidad. Cada día fueron menos auténticos gobernantes, es decir, dirigentes responsables y previsores de los pueblos. Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos” (*De Europa meditatio quedam*, X: 91-92).

Ortega, distingue entre un político grande y pequeño. El primero escucha a los profetas y cuenta con sus visiones. En cambio, el segundo no les hace caso y se centra en satisfacer los caprichos de las masas para seguir en el poder. Por ello:

“importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica” (*Epílogo para ingleses*, IV: 510).

²⁴⁶ Consulte el trabajo de José Luis Villacañas Berlanga, “Europa hora cero: meditación europea de Ortega”, *op. cit.*, pp. 177-198.

La falta del diálogo entre los profetas y los políticos –por la culpa de estos últimos– provoca la falta de la **vinculación** entre la teoría y práctica; entre la filosofía y política.

Como hemos dicho, la filosofía es la **reflexión**, la **contemplación** dirigida hacia la verdad. En cambio, la política se centra en praxis, en la actuación y realización. Para actuar de forma responsable en la práctica es preciso tener antes un plan de lo que queremos o tenemos que hacer. Este plan es el producto de la **reflexión** e implica adoptar una **actitud teórica** frente a la vida. Implica ser filósofo, ya que la filosofía es la más alta y la más pura reflexión sobre la vida. En efecto, aunque la filosofía no puede, ni no debe suplantarse a la política, la dota de la **teoría** que es imprescindible para actuar correctamente en la práctica. Además, gracias a la filosofía, la política gana la conciencia histórica que permite anticipar el futuro y proyectar la vida a la altura de los tiempos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. Conclusiones

Según Ortega, el objetivo de los políticos europeos es entender que Europa no es fantasía, sino la sociedad real que desde mucho tiempo vive bajo la presión del sistema de los usos comunes. Respecto a los usos afirma Ortega: “vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son, sensu stricto, nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo” (*El hombre y la gente [curso de 1949-1950]*, X: 268).

Europa manifiesta todos los atributos de la sociedad real, puesto que “hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo” (*Cultura europea y pueblos europeos*, VI: 936). En este sentido, la utopía no es el proyecto de la unidad europea, sino el intento de aislar las naciones para que vivan encerradas en sus fronteras que cada vez se hacen más estrechas e inaturales²⁴⁷. “La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes” (*De Europa meditatio quedam*, X: 117).

Según Ortega, Europa no es una “cosa”, es decir, algo estático y unificado, sino es un “equilibrio” que supone la pluralidad y dinámica de las naciones y de los poderes. “El equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella **unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en**

²⁴⁷ Consulte el texto de José María Beneyto, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40 (2005), pp. 91-102.

efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo. Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs¹, y a Balzac, más románticamente, le hacía hablar de la grande famille continentale, dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystère de civilisation" (*Ibíd.*).

Por ello, Ortega en la etapa madura de su pensamiento desarrolla su proyecto de la política realista que consiste en superar el idealismo, utopismo y misticismo y supone realizar los ideales que están en las circunstancias históricas. Su base no son, pues, los principios abstractos –sean liberales, republicanos o conservadores– sino la vida misma y su imperativo de la autenticidad.

“En materia de política –afirma Ortega– no admito misticismo, ni siquiera admito que se sea republicano, como suele decirse, «por principios». Siempre he sostenido que en política no hay eso que se llama principio. Los principios son cosas para la Geometría. En política hay sólo circunstancias históricas, y éstas definen lo que hay que hacer” (*¡Viva la República!*, V: 283).

La política realista no atomiza las cosas, sino las presenta en su conjunto. Es una visión integradora del universo y capaz de extraer la necesidades más urgentes de la nación. La política equipada de la conciencia histórica permite distinguir lo que es ejecutable de lo que no lo es; se libera de la magia de cómo deben ser las cosas, ya que entiende que no basta con querer algo para que ese algo se realice, sino es preciso comprobar si existen las condiciones que lo hacen posible o no. Tal y como establece Ortega respecto a las actitudes idealistas: **“Son gentes para quienes la política consiste en expresar sus íntimos deseos y creer que basta la voluntad para que se realicen. Esta política, reducida a pensar, a imaginar desiderata tiene su famoso clásico: es la política de Onán. Mas lo deseado supone para su realización que se den ciertas condiciones y el auténtico pensamiento político no consiste en la exhibición un poco obscena de nuestros íntimos deseos, sino en rigurosa reflexión sobre si se dan o no aquellas condiciones”** (*Discurso para el primer congreso de la unión de naciones latinas* X:361).

La política realista trasciende los marcos de la palabra “política” y se convierte en la filosofía política, en la razón práctica que une el nivel de la reflexión con el de la actuación, considerando que ni uno ni otro son completos e independientes.

La política tiene que ser un conjunto, un sistema y, por ello, no puede “recluirse en sí misma”. “En política menos que en ningún otro orden puede nadie pretender tener la razón en asuntos aislados. La política, como historia y vida que es, es un conjunto, y la razón se tiene o se pierde también en conjunto. Esto vale lo mismo para los gobernantes que para las oposiciones, y es sobremanera pueril hacerse ilusiones de lo contrario, creer que aislando una cuestión, en la que abstractamente se tiene la razón, se ha logrado poseerla en efecto. Será todo lo absurdo o deplorable que se quiera, pero tal es la pura e inexorable verdad: en política o se tiene toda la razón o no se tiene ninguna. Y lo curioso es que ese todo de la razón política no es como el geométrico, que implica la posesión de todas sus partes. En política se puede no tener razón en esto y en lo otro y en lo de más allá, y, sin embargo, tenerla «toda». O viceversa, tener muchas razones y no tener ninguna. El todo de la razón política es una impresión de conjunto, un como balance automático que hace —a veces sin darse cuenta de ello— la opinión pública” (*Sobre la razón suficiente*, V: 11).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

EPÍLOGO

El pensamiento político de Ortega está asentado en el conjunto de sus ideas filosóficas. De tal forma, experimenta las mismas transformaciones que ellas, dando el paso del idealismo al realismo crítico. Este “paso” tiene su base en el concepto “superación” que implica tanto negación como conservación de lo negado. Superar el idealismo no significa rechazarlo, sino “dejarlo a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma” (*¿Qué es filosofía?*, VIII: 331). El idealismo, tanto en la esfera metafísica, como en la política, se presenta como un toro filosófico que “nos suelta nuestro tiempo, como un “el berrendo Minotauro” con el que tenemos que enfrentarnos. Por ello, intentar superar el idealismo no es una “frivolidad”, sino es “aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino” (*Ibíd.*: 334).

Sin embargo, cabe preguntar: ¿Cómo superar el idealismo y no recaer en el realismo ingenuo de los pensadores antiguos? ¿Cómo liberar el “yo” de su prisión e integrarlo con el mundo, sin perder su intimidad y ensimismamiento. Ortega responde a estas preguntas corrigiendo el punto de partida de la filosofía idealista que es la existencia del yo pensante:

“El dato radical del Universo —afirma— no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen ipsofacto yo que pienso y el mundo en que pienso, y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco —sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería” (*Ibíd.*: 343).

El intento de Ortega es depurar la tesis idealista del contenido subjetivista lo que implica vincular la intimidad de la conciencia con la exterioridad del mundo y establecer un yo que sea, a la vez “íntimo y exótico,

recinto y campo libre, prisión y libertad” (*Ibíd.*: 333). Esto es posible cuando se da cuenta de que: **“la conciencia no es reclusión sino al contrario es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Ésta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo”** (*Ibíd.*: 344). La única tesis verdadera que puede formar el punto de partida de filosofía no es ni la de los idealistas que afirman que existe el yo, cerrado en sus estados íntimos o la conciencia, ni la de los realistas que no dudan en la existencia independiente del mundo externo, sino la que supera ambas y supone la coexistencia recíproca y dinámica de la subjetividad y objetividad. En este sentido dirá Ortega que **“existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo”** (*Ibíd.*).

Ahora bien, según la tesis principal de este trabajo, la confrontación orteguiana con el idealismo influye en su empresa política y en su doctrina de la política realista que supera tanto el liberalismo abstracto, como el pragmatismo y materialismo. El primero sufre el error del formalismo y utopismo. Además cae en el esquema idealista de “lo que debe ser”, que confunde las ideas que tenemos sobre la realidad con la realidad misma. En cambio, los dos últimos son doctrina idólatras que no siguen ningún ideal. Tampoco ven la necesidad de perfeccionar la estructura real de las cosas y se limitan a los hechos consumados. Por ello representan la cultura de los medios, la cultura que busca la verdad en las utilidades y no la importan fines, ni objetivos ideales.

Ortega, detectando el error en ambas visiones políticas, propone su propia idea de la política basada en el concepto “realización”, concebido como un “mandamiento supremo” que no va contra el ideal, pero la busca en las cosas mismas. El método de esta política es la observación de la realidad para extraer de ella las más importantes y urgentes necesidades que hay que realizar. Su objetivo consiste en despertar en los individuos el entusiasmo y

energía vital para que actúen libremente a favor del perfeccionamiento de su contorno. En este sentido, para reformar la realidad en todos sus ámbitos – también en el ámbito social y político– es necesario que cada uno se haga “un poco mejor en todo”, puesto que de los individuos y de su conciencia social depende el crecimiento y el desarrollo nacional y europeo.

Ortega, afirmando que el individuo es libre y creativo, advierte que la **decadencia europea en general y la española en particular se puede superar a través de las reforma mental de los hombres que consiste en dotarlos de la conciencia social y cultural.** Es preciso culturalizar a los europeos, o sea, elevarlos a la altura de los tiempos y darlos un sistema de las ideas firmes sobre el *universo*. No obstante, para hacerlo, es imprescindible generar las minorías selectas cuyo comportamiento podría despertar de nuevo la docilidad de las masas para que sigan de forma voluntaria y espontánea a los mejores.

Lo mismo vale para la política que necesita a los hombres creativos y responsables, dotados de imaginación para inventar el porvenir europeo. Los políticos no pueden limitarse a saturar los caprichos de las masas, sino tienen que tener una visión más amplia de la política que, según Ortega, no conciste sólo en gobernar, sino también en educar a los ciudadanos en la cultura y crear la vida pública compatible con los tiempos. Esto implica abrirse a la idea de la unión europea; unión de las naciones que conservan su pluralidad y diversidad. Los políticos europeos tienen que advertir que la unidad de Europa no es fantasía, sino la realidad. Por ello, es preciso superar la idea arcáica del Estado nacional, cuya base son emociones nacionales y ampliarla por establecer un nuevo Estado ultra o supra nacional, basado en las emociones cosmopóliticas. Es menester dejar a vivir libremente a los europeos y establecer tales formas políticas que sean compatibles con sus aspiraciones y temperamento.

La política como una de las ocupaciones de la vida tiene que ser auténtica y no puede basarse en la imitación. Tiene que seguir el imperativo de sus tiempos, evitando todo tipo del anacronismo. Por ello, según Ortega, cada época, y, en ella, cada generación es obligada a realizar tanto su vocación vital como la política. Es preciso escuchar la voz que llevamos en nuestro interior e intentar adscribirse a la “verdad objetiva” en la que consiste toda autenticidad.

“Hay una autenticidad política, querámoslo o no, que nos es común a todos los hoy vivientes en cada país, hay una vocación general política. Estaremos dispuestos o no a oírla, pero ella suea y resuena en nuestro interior” (*En torno a Galileo*, VI: 484). Esta voz tiene carácter común, es decir, la compartimos con nuestros coetáneos. Sin embargo, para escucharla y entenderla es preciso quedarse sólo consigo mismo, o sea, ensimismarse. “Como todos – dice Ortega – llevamos dentro una vocación en gran parte común, la que corresponde a ser contemporáneos, bastaría con que supiésemos escuchar su voz y no la alterásemos para que pudiéramos profetizar lo que va a ser en sus líneas generales el futuro, por lo menos el próximo. ¿Cómo no va a ser así, si son los hombres quienes hacen ese futuro, quienes lo imaginan? No es, pues, tanto mirando fuera cuanto perescrutando en la más solitaria soledad de sí mismo como puede cada cual prever el porvenir. Claro que esto, saber quedarse solo consigo y ensimismarse es una de las faenas más difíciles. Las pasiones, los apetitos, los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz” (*Ibíd.*).

La vocación –sea vital o política– no es algo que podemos elegir, sino que se nos impone por sí misma como una necesidad que tenemos que cumplir para que nuestra vida sea sincera, veraz y auténtica. La vocación la llama Ortega un “personaje ideal que cada uno de nosotros es” y la vincula con la circunstancia: “Nuestra vocación choca con las circunstancias, que en parte la favorecen y en parte la dificultan. Vocación y circunstancia son, pues, dos magnitudes dadas que podemos definir con precisión y claramente entenderlas, una frente a la otra, en el sistema dinámico que forman” (*Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI: 636-637). Sin embargo, esto no significa que la vida es la fatalidad y, que nosotros no decidimos de nada, sino que en la vida se mezclan fatalidad y libertad, necesidad y azar. En efecto Ortega añade que: “en ese sistema inteligible interviene un factor irracional: el azar. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar” (*Ibíd.*: 637).

La política es, para Ortega, una de las ocupaciones de la vida del hombre en la que las circunstancias históricas definen lo que hay que hacer. En efecto,

involucrarse en ella no es cuestión de nuestro querer o no querer, sino que es una necesidad, es un deber, aunque un deber muy angustioso²⁴⁸.

“Yo –dice Ortega– detesto toda política, la considero como una cosa siempre e irremediablemente mala, pero a la vez inevitable y constituyente de toda sociedad. Me permito el lujo de enunciar este hecho que en mí se da, sin más explicaciones ni fundamentos, porque en otro lugar espero hacer ver, con perfecta diaphanidad y evidencia, qué es la política, por qué en el universo hay una cosa tan extraña, tan insatisfactoria y, sin embargo, tan imprescindible. Entonces veremos cómo y por qué toda política, aun la mejor, es, por fuerza, mala; por lo menos, en el sentido en que son malos, por buenos que sean, un aparato ortopédico o un tratamiento quirúrgico” (X : p. 490)²⁴⁹.

De tal forma, la participación de Ortega en la vida política española no fue un capricho o un querer, sino una necesidad que formaba una parte de su vocación vital. Así, en su actividad intelectual no se comportaba nunca como los “Gelehrte alemanes” que dedicándose a la filosofía, olvidaban de los temas políticos y sociales. En cambio, Ortega se daba cuenta de que reabsorber su circunstancia –el lema principal de su filosofía, significó, en su caso, meterse en los problemas de su país, en el problema de España. Por ello, hablando de su destino en el “Prologo para alemanes declaró”: “para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el Gelehrte alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo” (*Prólogo para alemanes*, IX: 164). En este sentido su filosofía se puede determinar por la magna pregunta de las *Meditaciones del Quijote*: “Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?” (*Meditaciones del Quijote*, I: 791).

²⁴⁸ Véase el texto de Luciano Espinosa Rubio, Luciano, “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en M.^a Carmen Paredes Martín (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994, pp. 69-99.

²⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *Oc83*, tomo VII, p. 131.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Correspondencia de José Ortega y Gasset

Cartas de un joven español (1891-1908), edición y notas de Soledad ORTEGA, prólogo de Vicente CACHO VIU, El Arquero, Madrid, 1991.

Correspondencia José Ortega y Gasset y Helene Weyl, edición de Gesine MÄRTENS, prólogo de Jaime DE SALAS, traducción de María Isabel PEÑA, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Epistolario de José Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno, edición de Antonio LÓPEZ VEGA, 2.^a ed., Espasa, Madrid, 2008.

Del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón: Notas de trabajo de José Ortega y Gasset

- notas de trabajo de la carpeta “España invertebrada – El tema de nuestro tiempo”, caja 21, carpeta 10, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta “Estado”, caja 8, carpeta 54, [s. f.].

- notas de trabajo de la carpeta “Nación. Europa, etc.”, caja 8, carpeta 53, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpeta “Sociología y política”, caja 8, carpeta 19, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Parece corresponder a Vieja y Nueva Política”, en caja 10, carpeta 3, carpetilla 4, [s. f.].
- notas de trabajo de la carpetilla “Política”, en caja 10, carpeta 4, carpetilla 2, [s. f.].

Obras completas de José Ortega y Gasset

Obras completas de José Ortega y Gasset 10 vols., Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010. Equipo de investigación y edición: Carmen ASENJO PINILLA (tomos I-X), Ignacio BLANCO ALFONSO (tomos I-VI), Cristina BLAS NISTAL (tomo VII), Enrique CABRERO BLASCO (tomo X), José RAMÓN CARRIAZO RUIZ (tomos I-X), María Isabel FERREIRO LAVEDÁN (tomos I-X), Iñaki GABARÁIN GAZTELUMENDI (tomos I-X), Patricia GIMÉNEZ EIGUÍBAR (tomos VIII-IX), Alejandro de HARO HONRUBIA (tomo VIII), Claudio Felipe GONZÁLEZ ALCÁZAR (tomos VIIX), Azucena LÓPEZ COBO (tomos I-X), Juan PADILLA MORENO (tomos I-VI), Mariana URQUIJO REGUERA (tomo IX) y Javier ZAMORA BONILLA (tomos I-X).

Ediciones críticas de las obras de José Ortega y Gasset

Hegel. Notas de trabajo, edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Abada/ Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007.

“Notas de trabajo de la carpeta Dilthey”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 18, (2009), pp. 49-75.

“Notas de trabajo de la carpeta Prólogo Tocqueville”, edición de Jaime DE SALAS e Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, (2010), pp. 21-42.

“Notas de trabajo de las carpetas Alrededor de Dilthey desde la razón vital”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 19, (2009), pp. 33-55.

Vieja y nueva política y otros escritos programáticos, edición de Pedro CEREZO GALÁN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Otras fuentes primarias

COHEN, Herman, *Das Princip der Infinitesimal – Methode und Seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*, **Dümmers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann**, Berlin, 1883.

— *Kants Begründung der Aesthetik*, **F. Dümmeler**, Berlin, 1889.

— *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1902.

— *Aesthetik der Reiner Gefüls*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1912.

— *Kants Theorie der Erfahrung*, Dritte Auflage, Berlin 1918, en *Hermann Cohen Werke*, hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen **Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut HOLZHEY**, Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*, Teil 1.1, Text der dritten Auflage und Einleitung Geert Edel, Hildesheim 1987.

DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, vol. 1-26, Editoriales B.G. Teubner y Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig-Stuttgart-**Göttingen**, 1914 - 2006.

— *Obras de Dilthey*, vol. 1-9, edición y traducciones dirigidas por Eugenio ÍMAZ, la Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1944-1963.

— *Teoría de las concepciones del mundo*, traducción e introducción de Julián MARÍAS, Revista de Occidente, Barcelona 1944.

— *Historia de la Filosofía*, traducción, prólogo y bibliografía, Eugenio ÍMAZ, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

— *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, versión española de Julián

MARÍAS; prólogo de José ORTEGA Y GASSET, *Revista de Occidente*, Madrid 1956.

- *Crítica de la razón histórica*, antología compilada e introducida por Hans-Ulrich LESSING, traducción e introducción de la edición española de Carlos MOYA-ESPÍ, *Península*, Barcelona 1986.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Discurso a la nación alemana*, traducción de De M. J. VARELA y L. A. ACOSTA, *Tecnos*, Madrid, 1988.

HARTMANN, Nicolai, “Diesseits von Idealismus und Realismus: Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie”, *Sonderdrucke der Kantischen Studien*, Pan Verlag R. Heise, Berlin, 1924, pp. 160–206.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden*, (hrsg.) E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971-1978.

HUSSERL, Edmund, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, Bd. I, (1910-1911), pp. 289-341.

IZOULET, Jean Bernard Joachim, *La cité moderne et la métaphysique de la sociologie*, F. Alcan, Paris, 1894.

KANT, Immanuel, “Was heißt, sich im Denken orientiren?”, *Berlinische Monatschrift*, v. J. E. Biester (hrsg.), Bd. VIII, 1786, pp. 304-330.

- “Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie”, en *Vorlesungen Immanuel Kants, I. Abteilung, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik*, Bd. 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1961.

- “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, pp. 35-42.

— *Tratado de Pedagogía*, traducción de Carlos Eduardo Maldonado, Ed. Rosaristas, Bogotá, 1985.

— *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, (hrsg.) von Horst D. BRANDT und Heiner F. KLEMME, Meiner, Hamburg, 2003.

LANGE, Friedrich Albert, *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, W. Falk & Volmer, Duisburg, 1865.

— *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1. Aufl., Verlag von J. Baedeker, Iserlohn 1866.

MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocacion*, Madrid 1983.

— *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983.

— *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

NATORP, Paul, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1899.

— *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den idealismus*, Meiner Felix Verlag, Leipzig, 1903.

— *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1912.

— “Kant und die Marburger Schule”, *Kantstudien*, nº 17, (1912), pp. 200- 216.

— “Curso de Pedagogía Social”, traducción de María DE MAEZTU, en *Propedéutica filosófica / Kant y la escuela de Marburgo / Curso de Pedagogía Social*, presentación introductiva de Francisco LARROYO, Porrúa, México, 1975 [Curso de Pedagogía Social: 1.^a edición de 1905], pp. 99-151.

Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, von HARTMANN, Frida/ HEIMSOETH, Renate (hrsg.), Bouvier, Bonn ,1978.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, prólogo de Dolores CASTRILLO MIRAT, traducción de Carlos VERGARA, Edaf, Madrid, 1985.

NOVICOW, Jacques, *Conscience el volonté sociales*, Griard & Briere, Paris, 1897.

— *Las gaspillages des sociétés modernes. Contribution à l'étude de la question sociale*, Félix Alcan, Paris, 1899.

PI Y MARGALL, Francisco, *La reacción y la revolución*, La Revista Blanca, Barcelona,1854.

RENAN, Ernst, *La réforme intellectuelle et morale*, Michel Lévy Frères, Paris, 1871.

— *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, estudio preliminar y notas de Andrés DE BLAS GUERRERO, Alianza, Madrid, 1987.

RENAN, Ernst, BERTHELOT, Marcellin Pierre, *Correspondance, 1847-1892*, Calmann-Lévy, Éditeurs, Paris, 1898.

Fuentes secundarias

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 1-5, Espasa Calpe, Madrid, 1986-1989.

— *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966.

— *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición a la democracia*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.

— *Visión de España en la Generación del 98: antología de textos*, Madrid, E.M.E.S.A., 1968.

ACCIAIOLI, Elena, “Ortega y Hegel: un diálogo fructífero”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, (2013), pp. 247-249;

ACEVEDO GUERRA, Jorge, *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*, Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

— *Ortega, Renan y la idea de nación*, Universitaria, Santiago de Chile, 2014.

AGUILAR, Enrique, *Sobre el liberalismo en Ortega*, Tesis/Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1986.

— *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., “El tema de la educación en Cartas de un joven español, de José Ortega y Gasset”, *Paideía*, nº 33, (1995), pp. 507-522.

— *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

ALMEIDA, Julio, “Las ideas pedagógicas de Ortega”, *Cuenta y razón*, nº 14, (1983), pp. 69-86.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F. y VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza: nuevos estudios*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005.

ARANGUREN, José Luis, *La ética de Ortega*, 3.^a edición, Taurus, Madrid, 1966.

ARCHILÉS CARDON, Ferran, “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-c.1920)”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 127-151.

— “La nación de las mocedades de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (1906-1914)”, en C. FORCADELL ALVAREZ, P. SALOMÓN CHÉLIZ, I. SAZ CAMPOS (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Universidad de Valencia, Valencia, 2009, pp. 65-122.

ARRIOLA, Juan Federico, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.

ASSUMÇÃO, Jéferson, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*, prólogo de Javier ZAMORA BONILLA, Editora Bestiário/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Porto Alegre, 2012.

AUBERT, Paul, “Elitismo y antiintelectualismo en la España del primer tercio del siglo XX”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, nº 6, (1993), pp. 109-138.

- “Un nuevo estilo de discurso público”, *Revista de Occidente*, nº 192, (1997), pp. 39-46.
 - “La propagande étrangère en Espagne dans le premier tiers du XXe siècle”, *Mélanges Casa de Velázquez*, nº XXXI-3, (1998), pp. 103-176.
 - *Los intelectuales y la II República*, „Ayer”, nº 40, (2000), pp. 105-135.
 - “L’écriture du désastre: discours sur la décadence et projets de régénération nationale en Espagne (1890-1914)”, en Paul AUBERT (dir.), *Crise espagnole et renouveau idéologique et culturel en Méditerranée (fin XIXe -début XXe siècle)*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2006, pp. 201-232.
 - “Les intellectuels espagnols et l’avènement de la Deuxième République (1930- 1931)”, en Angelo COLOMBO (dir.), *Recherches en littérature et civilisation européennes et hispano-américaines. Mélanges Gérard Brey*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009, pp. 115-124.
 - *La frustration de l’intellectuel libéral (Espagne 1898-1939)*, Sulliver, Aix-en-Provence, 2010.
- AYMERICH SOLER, José María, “Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 10, (2002), pp. 155-177.
- AZAM, Gilbert, “Ortega y Gasset, crítico de la modernidad”, en Antonio Heredia Soriano (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 299-314.
- BAGUR TALTAVULL, Juan, “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, *Ab Initio*, nº 7, (2013), pp. 125-160.

- “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del «patriotismo fenomenológico» (1913-1916)”, *Ab Initio*, nº 10, (2014), pp. 153-188.
 - “El «nuevo Fichte español». Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, (2016), pp. 169-198.
- BARDET, Anne, “Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie”, *Dans Les Études philosophiques*, nº 112, (2015/1), pp. 101-124.
- BAROJA, Ricardo., *Gente del 98*, Editorial Juventud, Barcelona ,1969.
- BARRENA SÁNCHEZ, J., “Los fines de la educación en J. Ortega y Gasset”, *Revista Española de Pedagogía*, nº 39, (1971), pp. 393-414.
- BASTIDA FREIXEDO, Xacobe, “En búsqueda del grial: la teoría de la Nación en Ortega”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 96 (1997), pp. 43-76.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel, *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas de Ortega y Gasset*, UAM, Madrid, 1986.
- BENEYTO, José María, “Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Europeos*, nº 40, (2005), pp. 91-102.
- BENÍTEZ LÓPEZ, Antonio, “El concepto de acción social según Ortega”, *Teorema*, vol. XIII, nº 3-4, (1983), pp. 505-522.
- BLANKERTZ, Herwig, *Der Begriff der Pädagogik im Neukantianismus*, Beltz, Weinheim– Berlin, 1959.
- BREÑA, Roberto, “Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político”, *Foro Internacional*, vol. 35, nº 3, (1995), p. 396-425.

BUENO, Gustavo, “La idea de ciencia en Ortega”, *El Basilisco (Oviedo)*, nº 3, (2001), pp. 15-30.

CABRERO BLASCO, Enrique, “1912-1916: la conferencia Vieja y nueva política en el contexto del Partido Reformista”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, (2012), pp. 33-82.

CACHO VIU, Vicente, *Ortega y el espíritu del 98. Ejemplar dedicado a: Presencia de Ortega: Joaquín Costa, José Ortega y Gasset: tres cartas inéditas*, „Revista de Occidente”, nº 48-49, (1985), s. 9-54.

— “Prólogo. El joven Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición y notas de Soledad ORTEGA, prólogo de Vicente CACHO VIU, El Arquero, Madrid, 1991, pp. 13-38.

— *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

— *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José VARELA ORTEGA, introducción y edición al cuidado de Octavio RUIZ-MANJÓN, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

— *La Institución Libre de Enseñanza*, edición crítica de Octavio RUIZ-MANJÓN, Fundación Albéniz/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010.

CAMAZÓN LINACERO, Juan Pablo, “La perspectiva internacional de España bajo la dirección de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 8/9, (2004), pp. 109-131.

CAMPOMAR, Marta, *Ortega y Gasset en La Nación*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003.

CANTILLO, Clementina, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012.

CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

CARVAJAL CORDÓN, Julián, “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 79-88.

CARVALHO, José Maurício de, “Estado e Nação no pensamento de Ortega y Gasset”, *Estudios Filosóficos*, nº 6, (2011), pp. 124-142.

CASTRO MONTERO, Ángeles, “La política como empresa pedagógica. Aproximaciones y discursos entre Ortega y Maeztu en torno del problema de España”, *Fundación*, nº VI, (2002-2004), pp. 397-412.

— “Senderos que se bifurcan: la relación entre Ortega y Maeztu en la Argentina desde la óptica de la revista Criterio hacia 1928”, en VV. AA., *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana, Nuevo Hacer/Fundación José Ortega y Gasset Argentina*, Buenos Aires, 2004, pp. 279-304.

CEREZO GALÁN, Pedro., “El nivel del radicalismo orteguiano: la confrontación Ortega /Heidegger”, *Teorema*, nº 13, (1983), p. 345-384;

— *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel Barcelona, 1984.

— “La razón histórica en Ortega y Gasset”, *Reyes Mate*, (1993), pp. 167-193.

— *Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José, *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid, 1985.

CONILL, Jesús, “Nietzsche y Ortega”, *Estudios Nietzsche*, n.º 1, 2001, pp. 49-60.

— “Nietzsche y la filosofía española. (Unamuno, Ortega, Zubiri), *Revista portuguesa de Filosofía*, nº 57, (2001), p. 1181-1202.

CUENCA ANAYA, Francisco, *El Derecho en Ortega y Gasset*, Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia, Sevilla, 1994.

DÍAZ, Elías, *De la Institución a la Constitución: política y cultura en la España del siglo XX*, Trotta, Madrid, 2009.

DÍEZ DEL CORRAL, Luis, “Ortega ante el Estado”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 69, (1953), pp. 3-21.

DUFOUR, Éric, *Hermann Cohen: introduction au néokantisme de Marbourg*, Presses Universitaires de France, París, 2001.

DURÁN, Manuel, “Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler”, *La Torre*, nº 4, (1956), pp. 103-118.

ELÍAS TEJADA DE, Francisco, “El concepto del Derecho de José Ortega y Gasset”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XII, nº 4, (1966), pp. 37-52;

ELORZA, Antonio, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984;

ESCOLANO, Antonio, “Los temas educativos en la obra de J. Ortega y Gasset”, *Revista Española de Pedagogía*, nº 26, (1968), pp. 211-230.

ESPINOSA RUBIO, Luciano, “Ortega y Gasset: El imperativo de la reflexión política”, en M.^a Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 69-99.

- FÉRNANDEZ GARCÍA, Eusebio, “Los becarios de filosofía de la Junta para ampliación de Estudios”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, nº 5, (1978), pp. 435-446.
- FERNÁNDEZ MOLINA, Antonio, *La generación del 98*, Editorial Labor, Barcelona, 1968.
- FERRÁNDIZ LOZANO, José, “Regeneracionismo y generación 98”, en (ed.). Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, Antonio ROBLES EGEA, *Pensamiento político en la España contemporánea*, Madrid, 2013, pp. 313-346;
- FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, “José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España”, *Glossae. Revista del Derecho Europeo*, nº 2, (1989-1990), pp. 143-159.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.^a ed. revisada, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- “La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 465-504.
- “Minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos”, en Diego MEDINA MORALES y José J. ALBERT MÁRQUEZ (coords.), *La actualidad de E. Kant*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2008, pp. 9-19.
- “Una sociología desde el individuo”, *Revista de Occidente*, nº 372, (2012), pp. 50-60.
- “A la vanguardia de la sociología”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 121-146.

FISI AIZPÚRUA, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid, 1999.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, “Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 95-113.

FONCK, Béatrice, *L’intellectuel et la politique d’après José Ortega y Gasset dans ses articles de presse hispanique (1914-1931)*, tesis doctoral, Université de Paris X – Nanterre, 1993.

— “Un penseur de l’Europe: José Ortega y Gasset”, *Transversalités. Revue de l’Institut Catholique de Paris*, n^o 89, (2004), pp. 151-164.

— “Consideraciones sobre el legado europeísta de Ortega en Francia”, *Revista de Estudios Europeos*, n^o 40, (2005), pp.73-89.

— “Les fondations culturelles de José Ortega y Gasset: l’aventure libérale d’un intellectuel espagnol du XX^e siècle”, en Georges MARTIN, Araceli GUILLAUME ALONSO y Jean-Paul DUVIOLS (dirs.), *Le monde hispanique. Histoire des fondations. Hommage au professeur Annie Molinié-Bertrand*, Pups, París, 2012, pp. 601-615.

FOX, Edward, Inman, (ed.) *José Ortega y Gasset: Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, Castalia, Madrid, 1987.

FUENTES, Juann Francisco, FERNÁNDES SEBASTIÁN, Javier, *Historia del Priodismo español. Prensa política y opinión pública en la España contemporánea*, Sintesis, Madrid, 1997.

GARAGORRI, Paulino, *Ortega. Una reforma de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

— “El tema de Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 135, (1984), pp. 43-53.

GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco, *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, Granada 1993.

GARCÍA MORENTE, Manuel, “La pedagogía de Ortega y Gasset”, *Revista de Pedagogía*, nº 2, (1922), pp. 41-47 y 95-101.

GARCÍA NUÑO, Alfonso, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset (1907-1914)*, Ediciones de San Dámaso, Madrid, 2014.

GARCÍA QUEIPO DE LLANO, Genoveva, y TUSELL, Javier, *Los intelectuales y la República*, Nerea, Madrid, 1990;

GARCÍA VENERO, Maximiano, *Melquiades Alvarez. Historia De Un Liberal. Prólogo De Azorín*, Ed. Tebas, Madrid, 1974.

GARRIGUES, Emilio, “Ortega en su circunstancia alemana”, *Humboldt*, nº 79, (1983), pp. 53-63;

— “Ortega y Alemania”, *Revista de Occidente*, nº 132, (1992), pp. 128-138;

GONZALEZ GARDÓN, María Socorro, “La filosofía política del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 8, (1981), pp. 207-230.

— “Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 6, (1979), pp. 359-378.

GONZÁLEZ SANDOVA BUEDO, José, “El concepto de «superación» en Ortega”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 6, (2001), p. 181-187.

GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo, “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 69, (2016), pp. 109-123.

HARO HONRUBIA, Alejandro de, “El advenimiento de la Segunda República española desde la óptica de José Ortega y Gasset: la importancia de la Agrupación al Servicio de la República (ASR)”, en Claudia CABRERO BLANCO et al. (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, KRK/Universidad de Oviedo, Oviedo, 2008, pp. 409-423.

- “La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al progresismo”, *Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete*, nº 18, (2003), pp. 133-154.
- *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.
- *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*, Ediciones de la UCLM, Cuenca, 2009.
- “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, *Annales de I Seminario de Historia de Filosofía*, vol. 32, nº 2, (2015), pp. 477-515.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

- “La magia y el límite del „debe ser”. Una conexión entre «España invertebrada» y la «Ciencia de la lógica»”, en Marí Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política de la vitalidad. «España invertebrada» de José Ortega y Gasset*, Madrid, 1996, pp. 195-204;

HERRERO, Jesús, “La pedagogía de Ortega y Gasset”, *Arbor*, nº 85, (1973), pp. 31-53.

HESSEN, Siergiej, “Paul Natorp”, *Russkaja Szkoła za Rubieżom*, nº 10-11 (1924), pp. 1-17.

HINSKE, Norbert, “Was ist Aufklärung?, Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrif”, en *Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. Norbert Hinske*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

HOHLFELD Paul, WÜNSCHE August, *Le Système de Philosophie de Krause*, Schulze, Leipzig, 1892.

HOLMES, Oliver Wendell, *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1975.

HOLZEY, Helmut, “Die Marburger Schule des Neokantianismus”, en v. W. FLACH, H. HOLZHEY (hrsg.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neokantianismus*, Hildesheim, 1980.

— “Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neokantianismus”, en v. Max HERZOG, Carl F. GRAUMANN (hrsg.), *Sinn und Erfahrung: phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, 1991, pp. 3-21.

— “Neokantianismus und sozialismus. Einleitung”, en (hrsg.), Von H. Holzhey, *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neokantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp. 5-15.

HUFNAGEL, Erwin, “Kants pädagogische Theorie”, *Kantstudien*, nº 79, (1988), pp. 43-56.

INSAUSTI, Xavier, “Die Rezeption der hegelschen Philosophie bei José Ortega y Gasset”, *Hegel-Jahrbuch*, (1992), pp. 229-238.

— *Unamunos und Ortega y Gassets Philosophie und ihre Hegel-Rezeption*, San Sebastián, 1993.

JARA, Vicente y GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Ángel, “Concepto y misión de la universidad. De Ortega y Gasset a la reforma universitaria del nacional-catolicismo”, *Revista Española de Educación Comparada*, nº 8, (2002), pp. 137-173.

JONGH-ROSSEL, Elena, *El krausismo y la Generación del 98*, Hispanófilia, Valencia, 1986.

KARAYANNIS, Stelios, “Platón y José Ortega y Gasset: Poesía y verdad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 16/17, (2008), pp. 121-138.

KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.

LALCONA, Javier, *El idealismo político de Ortega y Gasset. Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Edicusa, Madrid, 1974.

LASAGA MEDINA, José, LASAGA MEDINA, José, “Cultura y política. El gozne del liberalismo”, *Claves de Razón Práctica*, nº 64, (1996), pp. 54-61.

— “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 7, (1996), pp. 231- 255.

— “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, nº 40, (2005), pp. 33-56.

— “El dispositivo filosofía/política en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, nº 9, (2006).

— “Ortega y Unamuno: Poema y Fábula”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, (2011), pp. 229-234;

- “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 745-746, 2012, pp. 33-56.

LEMBECK, K. H., *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophie Geschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994.

LESZCZYNA, Dorota, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław, 2011.

- *José Ortegi y Gasseta studia na niemieckich uniwersytetach*, Aureus, Kraków, 2012.

- “José Ortega y Gasset y la generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía post-neokantiana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, nº 1, (2015), pp. 151-169;

- *Hegel w Hiszpanii. Od szkoły sewilskiej do szkoły madryckiej*, Marek Derewiecki, Kęty, 2017.

LÉVÊQUE, Jean-Claude, “Ortega, Chabod e l’idea di Europa”, en Francesco MOISO, Marco CIPOLLONI y Jean-Claude LÉVÊQUE (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europe*, Cisalpino, Milán, 2001, pp. 281-288.

LIZANA SALAFRANCA, Joaquín G., “Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 14, (1997), pp. 175-178.

LLANO ALONSO, Fernando H., “El estado y la idea orteguiana de nación. España y Europa como circunstancias”, *Revista Digital Facultad de Derecho*, nº 2, (2010), pp. 1-39.

LÓPEZ DE LA VIEJA, M.^a Teresa, “Democracia y masas en Ortega”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 1, (2000), pp. 135-149.

- “Presentación”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 9-13.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, 2.^a edición, prólogo de Julián MARÍAS, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- LÓPEZ MEDEL, Jesús, *Universidad, política y milicia en Ortega y Gasset*, Fundación Cultural de la Milicia Universitaria (FUNDAMU), Madrid, 2006.
- LOPEZ MORILLAS, Juan, *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Ariel, Barcelona, 1972.
- LÓPEZ-CAMPILLO, Evelyne, «*La Revista de Occidente*» y la formación de minorías, 1923- 1936, Taurus, Madrid, 1972.
- LUFT, Sebastian, “Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen*, vol. VI, (2006), pp. 97-133;
- *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University, Evanston, 2011.
- “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity”, *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VIII, nº. 2, (2016), pp. 326-370.
- MARAVALL, José Antonio, “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, (1984), pp. 511-528.
- MARICHAL, J., *El secreto de España: ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, 1996.

- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 8/9, (2004), pp. 51-89.
- “La idea de España en la Segunda República: la escuela”, en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI y Andrés DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 723-732.
- MARRERO, A., “El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida”, *Asomate*, vol. XII, nº 4, (1956), p. 34-46.
- MASSO, Noe, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, Ellago, Castellón, 2006.
- MCCLINTOK, Robert, *Man and his Circumstances: Ortega as Educador*, Teachers College Press, New York, 1971.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, “«Vieja y nueva política» y el semanario España en el nacimiento de la Generación del 14”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 185-193.
- *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Trotta, Madrid 2006;
- “La generación del 14 y José Ortega y Gasset”, en Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA, Antonio ROBLES EGEA (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 347-374;
- *La generación del 14. Intelectuales y acción política*, Catarata, Madrid, 2015.

MERMALL, Thomas, “El paisaje pedagógico de Ortega”, *Aporía*, nº 6, (1983-1984), pp. 109-123.

MILAGRO PINTO, Alba, “Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica”, *BROCAR*, nº 33, (2009), pp. 195-223.

MOLINUEVO, José Luis, *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.

— “Salvar a Fichte en Ortega”, *Azafea*, nº III, (1990), pp. 103-150.

— “Fichte y Ortega (II). Héroes o ciudadanos. El mito de don Quijote”, *Daimon: Revista de Filosofía*, nº 9, (1994), p. 341-358.

— *Para leer a Ortega*, Madrid, 2002;

— “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 23-50.

MONTERO ANZOLA, Jaime, “La fenomenología de la conciencia en E. Husserl”, *Universitas Philosophica*, año 24, (2007), nº 48, p. 127-147.

MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid 1968.

— “La idea de lo social en Ortega”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 671-692.

NÚÑEZ RUIZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucur Ediciones, Madrid, 1975.

ORRINGER, Nelson, “Simmel’s Goethe in the Thought of Ortega y Gasset”, *Modern Languages Notes*, nº 92, (1977), pp. 296-311.

— *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

- “La rebelión de las masas como antropología”, *Aporía. Revista de la actualidad filosófica*, vol. III, nº 12, (1981), pp. 5-22.
 - *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, CSIC, Madrid, 1984.
 - “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 3, (2001), pp. 147-166.
- ORTEGA KLEIN, Andres, “La decepción política de Ortega ¿Fracasó la Agrupación al Servicio de la República?”, *Historia*, nº 48, (1980), pp. 67-78.
- ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002.
- OSÉS GORRAÍZ, Jesús María, *Sociología en Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- OUIMETTE, Victor, “Ortega and the Liberal Imperative”, en H. Pelayo Fernández (ed.), *Ortega y Gasset Centennial/Centenario Ortega y Gasset*, University of New Mexico/José Porrúa Turanzas, S. A., Madrid, 1985, pp. 57-68.
- *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, 2 vols., Pre-textos, Valencia, 1998.
- PADILLA MORENO, Juan, “La función biográfica de los arquetipos. a propósito de Mirabeau o el político”, *Circunstancia*, año III, nº 6, (2005).
- PALLOTTINI, M., “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, vol. VIII, nº 13, (1995), pp. 129-164.
- PASCHER, Manfred, *Einführung in der Neukantianismus. Kontext – Grundpositionen – Praktische Philosophie*, Fink, München, 1987.

- PELLICANI, Luciano, “El liberalismo socialista de Ortega y Gasset”, *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 2.^a época, nº 12, (1983), pp. 55-66.
- “Ortega y el «misterio» de la sociología”, *Revista de Occidente*, nº 205, (1998), pp. 5-24.
- PÉREZ CAVANA, María Luisa P., *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und Ortega y Gasset*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1991.
- PÉREZ SERRANO, Goría, “Orígen y evolución de la pedagogía social”, *Pedagogía social. Revista Interuniversitaria*, nº 9, (2002), pp. 207-208.
- PERIS SUAY Ángel, “La ética de Ortega y Gasset: ilusión, autenticidad y valores”, *Anales Valentinós*, año XXXII, nº 64, (2006), pp. 315-369.
- “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, vol. 65, nº 245, (2009), pp. 463-483.
- “El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIX, nº 1, (2014), pp. 47-64.
- “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Dalmon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 61, (2014); pp. 113-130.
- PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto, “La generación política de 1914”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 112, (2001), pp. 179-197;
- PINEDO, Javier, “Ser otro sin dejar de ser uno mismo. España, identidad y modernidad en la Generación del 98”, *Revista Universum*, nº 13, (1998), pp. 165-192.

- POPKIN, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traducción de Juan José Utrilla, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- POSADA, Adolfo, *Breve historia del Krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1981.
- PUCCI, Daniela, “Ortega y Gasset e la dialettica della ragione vivente tra neokantismo e fenomenologia”, *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche (Napoli)*, nº 42, (1995), pp. 33-56.
- RALEY, Harold C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- REGALADO GARCÍA, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.
- RÍOS SIERRA, Jerónimo, “Azaña, Ortega y la idea de nación española durante la Segunda República”, *Revista Historia Autónoma*, nº 9, (2016), pp. 105-125.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982.
- “La liberación del idealismo en Ortega”, *Cuenta y Razón*, nº 6, (1982), pp. 35-46.
- *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Alianza, Madrid, 1985.
- “Reflexiones sobre Ortega y la política”, en *Semblanza de Ortega*, edición de José LASAGA MEDINA, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 93-116.
- *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, “Prólogo”, en Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tcnos, Madrid, 1986, pp. 11-12.
- ROSALES, José María, “Sobre política y reformismo cívico. A partir de Ortega”, en M.^a Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 167-183.
- ROS CHERTA, Juna Manuel, “Consideraciones sobre la crítica de A. de Tocqueville al individualismo democrático”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. I, (2001), pp. 39-51.
- ROUGÉS, Alberto, “El perspectivismo de Ortega y Gasset”, *Nosotros*, nº 50, (1925): 337-351.
- RUIZ, Jesús, “El fondo dialéctico de la historia y del pensamiento: Hegel y Ortega y Gasset”, *Actas del Congreso*, Madrid, 2010, pp. 86-91.
- RUIZ FERNÁNDEZ, José, “Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp”, nº 5, (2007), pp. 209-224.
- RUIZ SERRANO, Esteban, “Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)”, *Res Pública*, nº 7, (2001), pp. 69-121.
- RUMAYOR, Miguel, “Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 27, nº 2, (2016), pp. 741-756
- SALAS, Jaime de y FERREIRO LAVEDÁN, Isabel, “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, (2010), pp. 179-192.
- SALCEDO, Emilio, “Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 7, (1956), pp. 97-130.

SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México, 1971.

SAN MARTÍN, Javier, “Ortega, política y fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pp. 285-313.

— *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, 1998;

— “Ortega en Alemania”, en (ed.) José Lasaga Medina, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2005, pp. 331-348.

— *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012;

SÁNCHEZ CAMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

— “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 71-77.

— “Democracia morbosa. Variaciones sobre un tema de Ortega”, en Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Los temas de nuestro tiempo, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales*, Madrid, 2002, pp. 89-114.

— “Ortega y la tradición liberal”, *Cuadernos del Pensamiento Político*, nº 7, (2005), pp. 187-204.

— “De la rebelión a la degradación de las masas”, en Christoph RODIEK (coord.), *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, pp. 265-278.

- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel, “La búsqueda orteguiana del dinamismo político-social de la nación española”, en VV. AA., *Estética y creatividad en Ortega. (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984, pp. 87-99.
- SANCHEZ-GEY VENEGAS, Juana, *Principales movimientos filosóficos en España*, E.U. Santa María, Madrid, 1991.
- SECO SERRANO, Carlos, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Ediciones Rialp, Madrid, 1979.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel, “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 3, (2001), pp. 79-111.
- SIEG, Ulrig, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.
- SILVER, Philip W., *Fenomenología y razón vital: genesis de „Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978.
- SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España (1870-1970)*, Gredos, Madrid, 2009.
- STOŁOWICZ, Leonid, *Historia filozofii rosyjskiej*, trad. B. Żyłko, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk, 2008.
- SUANCES, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2006.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El reformismo en España*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- “Republicanism y nuevo liberalismo en la España del novecientos”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El*

liberalismo español, 1808- 1950, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 327-358.

— “Las culturas políticas del liberalismo español (1808-1931)”, en José Miguel DELGADO IDARRETA y José Luis OLLERO VALLÉS (eds.), *El liberalismo europeo en la época de Sagasta*, Biblioteca Nueva/Fundación Práxedes Mateo Sagasta, Madrid, 2009, pp. 34-61.

— (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011.

— “El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)”, en VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas*, Javier MORENO LUZÓN y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (eds.), *Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza]/Acción Cultural Española, Madrid, 2012, vol. 1, pp. 86-115.

TABERNERO DEL RÍO, Serafín-M., *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.

VALERO LUMBRERAS, Ángel, *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2013.

VALLE LÓPEZ, Javier, *La Unión Europea y su política educativa: La integración europea*, Ministerio de Educación, 2006.

VÁZQUEZ GÓMEZ, Gonzalo, “Perspectiva orteguiana de la pedagogía”, *Theorema*, vol. 13, nº 3-4, (1983), pp. 523-542.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Europa hora cero: meditación europea de Ortega”, *Ágora*, vol. 24, nº 2, (2005), pp. 177-198.

— *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid, 2008.

- “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *ARBOR*, vol. 187, nº 750, (2011), pp. 741-754.
- *Historia del poder político en España*, RBA, Barcelona, 2014.
- WILLIAMS, Gareth, “Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)”, *Res pública* nº 13-14, (2004), pp. 151-164.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.
- “Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España. A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset”, en Manuel BAIÔA (ed.), *Elites e Poder. A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Edições Colibri / CIDEHUS-UE, Lisboa, 2004, pp. 353-380.
- “El mundo que pudo ser: el concepto «Europa» en el proyecto político orteguiano”, *Revista de Estudios Europeos*, nº 40, (2005), pp. 11-31.
- “Intellectuals and the Republic”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *The Spanish Second Republic Revisited. From Democratic Hopes to Civil War (1931-1936)*, Sussex Academic Press, Brighton/Portland/Toronto, 2011, pp. 218-238.
- “Los intelectuales”, en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Fernando DEL REY REGUILLO (eds.), *El laberinto republicano. La democracia española y sus enemigos (1931- 1936)*, RBA, Barcelona, 2012, pp. 389-417.
- “La razón histórica”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 91-120.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante